

Gott an der Schwelle

Kurt Appel

„Das Wort, das uns benennt, ist also jenes, welches früher oder später den unaussprechlichen NAMEN GOTTES entheiligen wird; denn der Kreatur ist das Fehlen des göttlichen Namens unerträglich. Hatte er nicht einstmals geschrieben: ‚Gott ist dem Menschen ausgeliefert durch Seinen Namen‘?“

(E. Jabes, Das kleine Buch der unverdächtigen Subversion)

1 Schwellen der Theologie und Grenzen traditioneller Unterscheidungen

Ich möchte diesen Beitrag mit einer kurzen Geschichte beginnen. Vor einiger Zeit war ich mit zwei Personen, einem Priester und einem theoretischen Physiker, unterwegs. Der Priester, ein sehr guter Seelsorger, der den Physiker nicht kannte, erzählte nach einer Weile des Beisammenseins von den Schwierigkeiten, an Gott zu glauben, die ihn fallweise befielen. Der Physiker, der sich eher als Agnostiker eingeschätzt hätte, antwortete folgendermaßen: „Wenn ich an Gott glaubte, würde ich dies so und so sehen ...“, worauf eine längere, philosophisch und theologisch brillante Darlegung erfolgte, die den grundsätzlich gläubigen, manchmal aber zweifelnden Priester am Ende zu der gar nicht ironisch gemeinten Feststellung bewog: „Jetzt bin ich wirklich überzeugt!“

Bei dieser Geschichte handelt es sich um ein typisches Beispiel einer Situation, die zunehmend charakteristisch für unsere Zeiten ist, nämlich ein gewisses Verschwimmen von Theismen und Atheismen. Menschen unserer Tage sind fallweise gläubig, sie beten und, wie man sich selbst in so säkularen Städten wie Wien unschwer vergewissern kann, zünden Kerzen in Kirchen an. Oft aber sind dieser Glaube und dieses Beten sehr an gewisse Situationen gebunden und reichen kaum zu einem generellen Gottesbekenntnis. Eigenartigerweise ist es für manche Menschen und zwar auch für sehr gebildete heute oft leichter, an (Schutz-)Engel oder

partikulare „höhere“ Mächte (ein wenig) zu glauben als an den (drei)ei-nen Gott. Umgekehrt wird auch der Unglaube diffuser, was sicher mit dem schwindenden traditionellen Glaubenswissen zu tun hat, aber auch mit der Tatsache, dass klare Festlegungen in so großen, schicksalbestim-menden Fragen wie der Gottesfrage schwieriger geworden sind.

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn man in den Bereich der Philoso-phien und Theologien schaut. Die Grenze scheint immer weniger zwi-schen Theismus und Atheismus, auch zwischen Philosophien und Theo-logien, zu liegen. Dawkins und Žižek, beides deklarierte Atheisten, ver-bindet so gut wie nichts miteinander. Ebenso wird man aber auch große Schwierigkeiten haben, etwa den Gott von Dietrich Bonhoeffer mit jenem neuthomistischer Prägung in Einklang zu bringen. Es scheint also so zu sein, dass nicht nur in ethischen Fragen, sondern auch in theologischen oft eine viel größere Übereinstimmung zwischen bestimmten Theismen und bestimmten Atheismen als innerhalb dieser Gruppen herrscht.

Ein weiterer Punkt, der bei dem hier angesprochenen Thema berück-sichtigt werden muss, betrifft besonders die Theologie: Wenn heute über die Gottesfrage oder über die Religion gesprochen wird, dann werden meist eher Schriften von Agamben, Badiou, Nancy oder vielleicht auch theistischer Denker wie Ricœur oder Levinas herangezogen als binnen-theologische Texte. Der Grund dafür liegt meines Erachtens nach nicht nur in einer zunehmenden Säkularisierung und Entkonfessionalisierung unserer Gesellschaften und der damit verbundenen Nischenexistenz der Theologie. Vielmehr ist es so, dass die Theologie völlig hypertroph (ge-worden) ist. Sie antwortet permanent auf Fragen, die keiner mehr stellt, und kann gar nicht genug haben an vollendeter innertrinitarischer Liebe, perfekter Kommunikationsgemeinschaft, Letzt- und Erstbegründung von Geltungsansprüchen, vollkommener Freiheit, absoluten Erstursachen etc. Dabei gelingt es ihr nicht, eine Grunderfahrung des modernen Menschen adäquat zum Ausdruck zu bringen, nämlich die Erfahrung der *Kontin-genz*, verbunden mit der Unmöglichkeit, völlig gesicherte, „absolute“ Po-sitionen beziehen zu können. Der Pauschalvorwurf, der gegen diese Fra-gilität erhoben wird, nämlich derjenige des „Relativismus“, trägt wenig zur Klärung dieses Phänomens bei. Viel eher ist er eine Phrase, mit der man aus einer Position vermeintlicher moralischer und theoretischer Überlegenheit in einen Kulturkampf eintreten will, der allerdings von An-

fang an verloren ist, weil die realen gesellschaftlichen und kulturellen Einbettungen für diesen Kampf fehlen und er damit auf einer virtuellen Ebene verbleibt, was zwar schön postmodern ist, aber wenig reale Substanz hat.

Natürlich kann und muss man den Verdacht hegen, dass die Tabuisierung Gottes auch mit einer Tendenz unserer abendländischen Kultur zu tun hat – die mittlerweile darin aus einer hermeneutischen Tugend eine ethische Not gemacht hat –, nämlich sich von allem und jedem distanzieren zu können, weil man den Anderen einfach nicht mehr aushält und ihn als Beleidigung der eigenen abstrakten Selbstbestimmung ansieht. Denn „Gott“ ist zwar ein Wort, welches, wie z. B. Kant und der Deutsche Idealismus, letztlich aber die jüdisch-christliche Tradition überhaupt (immer wieder) aufgezeigt haben, der Autonomie nicht zwangsläufig entgegensteht, diese vielmehr vielleicht sogar bedingt oder befördert. Allerdings drängt dieses Wort auch in eine gewisse Antwort, Verantwortung und Festlegung. Der Hauptgrund der Verlegenheit, die dieses Wort hervorruft, liegt aber weniger in der damit verbundenen Antwortnötigung, sondern darin, dass es zunehmend von konkreten Erfahrungen getrennt wurde und sein Gebrauch in immer abstraktere Sphären rückte, sodass es zunehmend Ratlosigkeit, was damit eigentlich anzufangen sei, hinterließ. Das Wort „Gott“, wie es manchmal in Kirche(n) und Theologie(n) gebraucht wird, verlangt heute so total(itär)e Antworten, dass man ihm lieber aus dem Weg geht.

In den folgenden Überlegungen soll dagegen ansatzweise ein Gebrauch aufleuchten, der es erlaubte, mit Gott unsere Kontingenz *nicht* zu bewältigen, sondern vielmehr einen ganz neuen, empfindsameren Blick auf die kontingente Realität werfen zu können. Dazu scheint auch die Verbindung von Gott mit dem Schwellenmotiv geeignet zu sein. Wie das Wort „Schwelle“ im Erfahrungshaushalt unserer Zeit vorkommt, auch kirchlicherseits, zeichnet Johann Pock in seinem Beitrag nach. In den folgenden Ausführungen wird ergänzend dazu zunächst einmal ein biblischer Bogen gespannt werden, der andeuten soll, dass die „Schwelle“ einen eigentümlichen zeitgenössischen Ort Gottes bezeichnen könnte, im Anschluss daran konkretisieren einige Überlegungen zur Gastlichkeit das Schwellenmotiv und zum Abschluss werden ein paar Konsequenzen daraus für Theologie und Kirche heute gezogen.

2 Der biblische Gott an der Schwelle

2.1 Zeitschwelle

Bereits am Eingang der Bibel sind wir mit einer merkwürdigen Schwelensituation Gottes konfrontiert. Der erste Schöpfungsbericht der Bibel (Gen 1,1-2,4a¹) erzählt von der Schöpfung von Himmel und Erde in sieben Tagen.² Hier kann nicht näher auf die theologisch ungemein differenzierte Aussagestruktur des Textes eingegangen werden, wichtig ist aber dessen Grundstruktur. Der Text ist um die Themen *Zeit* und *Land* aufgebaut, wobei erstere die zentrale Stellung einnimmt. Tag eins, Tag vier und Tag sieben, also Anfang, Mitte und Ende der Struktur thematisieren die *Zeit*, dazwischen wird die gastliche Bereitung der Erde als Lebenshaus dargestellt, die gewissermaßen auf die Ankunft ihrer Gäste und Festteilnehmer zunehmend vorbereitet wird. Genauer hin führt der *Tag 1* überhaupt die *Zeit* als Grundprinzip menschlicher (Fest-)Ordnung und menschlichen Ausgangs aus dem Urchaos ein, wobei die Folge Abend – Morgen („Abend ward und Morgen ward“) bereits auf das dreistufige Grundschema *abendliche todesverfallene Zeit* – *nächtliche (Todes-)Unterbrechung* – *Neuschöpfung* verweist, die auch im Theologumenon der Auferweckung am dritten Tag wiederkehrt. Der *vierte Tag*, der im Zentrum der Perikope steht, hat als Inhalt die menschliche Festzeit, für die die Kalender und die Gestirne geschaffen werden. Damit deutet er bereits die Verwandlung von *Naturzeit* in *Kultur- und Festzeit* und die festliche Vergegenwärtigung des Schöpfungsprozesses an.

Von besonderer Bedeutung ist der *siebente Tag*, den man als den eschatologischen Tag bezeichnen könnte. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass die Schöpfung mit dem sechsten Tag zu einem Abschluss gekommen ist. Himmel und Erde sind „gut“ und für den tierischen und schließlich sogar für den menschlichen Gast bereitet, eine Totalität der *Zeit- und Raumordnung* ist erreicht. Das Feiern bzw. *Ruhen Gottes*, in dem Gott die Schöpfung vollendet, schreibt in die *Zeit* eine eigene *Transzendenz* ein. Der spekulative Gedanke, der uns mit diesem siebenten Tag begegnet, besteht darin, dass die *Zeit* nicht in sich geschlossen ist, nicht

1 Manche Exegeten lassen die erste Perikope auch mit Gen 2,3 enden.

2 Für das Folgende vgl. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken.

mit sich zusammenfällt, sondern auf eine Offenheit als ihr „anderes“ verweist (so wie bei Kant die Kausalität aus Freiheit das Andere der Naturkausalität zum Ausdruck bringt). Der siebente Tag ist nicht nur chronologischer Zusatz zum Sechstageswerk, an dem die Tätigkeit unterbrochen wird, sondern ein Bruch innerhalb der Zeit selbst. Wurde im Sabbat das Moment der Ruhe als das Andere der Tätigkeit akzentuiert, so wurde im christlichen Sonntag (dem *achten Tag*) der grundsätzlichere Sinn dieses siebenten Tages dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er mit jedem Tag zusammenfallen konnte. Er ist nicht nur festliche Ruhe „nach“ den sieben Tagen, sondern hat die Bedeutung, dass *jeder* Tag bzw. jedes Zeitmoment potentiell offen ist auf die festlich-göttliche Transzendenz, was etwa die sogenannte vorkonziliare Liturgie gut zum Ausdruck brachte, insofern sie keine Wochentagsgottesdienste kannte, sondern die Sonntagseucharistie auch am Wochentag gefeiert werden konnte.

Der siebente Tag bildet also gegenüber allen anderen Tagen eine andere „Sphäre“, die keinen eigenen Inhalt mehr hat, sondern auf die göttliche Offenheit (Transzendenz, Freiheit) der Zeit verweist, die nicht wie die anderen Tage in menschliche Verfügung und Tätigkeit gebracht werden kann. Damit ist er das göttliche Zeichen inmitten der Zeit, welches nicht „uns“ gehört, und begrenzt auf grundsätzliche Weise die Immanenz menschlicher Zeit- und Weltordnung. Er ist Gottes Schwelle, deren Sinn der Mensch unmittelbar vernichtete, wenn er sie aneignen wollte (als Tätigkeit, als eigene Zeit, als völlig durchgeplantes Fest ohne kontingente Lücke usw.).

2.2 *Raumschwelle*

Genau dieses Motiv wird auch im folgenden Text der Bibel aufgegriffen, nämlich dem sogenannten jahwistischen Schöpfungs- und Sündenfallbericht.³ Inwieweit die beiden Schöpfungstexte aus unterschiedlichen Zeiten und Traditionen stammen, braucht hier nicht näher zu interessieren, wichtig ist der enge Bezug, der durch die Endredaktion geschaffen wurde. War nämlich im ersten Text der siebente Tag als zeitliche Schwelle in

3 Vgl. dazu Borgonuovo, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele*. Für eine umfassendere theologische Auswertung dieser Stelle vgl. Appel, *Cristianesimo come un nuovo umanesimo*.

Bezug auf die anderen Tage gesetzt, begegnet uns nun eine räumliche Schwelle.

Der Ort der Handlung ist der Paradiesesgarten, in dem sich das große Fest der Schöpfung vollziehen soll. Er ist verziert mit allerlei Bäumen, „reizend zu sehen und gut zu essen, und dem Baum des Lebens mitten im Garten und dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (Gen 2,9).

Immer wieder wurde in der Tradition das Verhältnis von Lebensbaum und Baum der Erkenntnis diskutiert, im 20. Jahrhundert wurde die scheinbare oder wirkliche Spannung der beiden Bäume historisch-kritisch aufgelöst. Betrachtet man den Text genau, fällt zunächst auf, dass der Paradiesesgarten ein Zentrum hat, nämlich den Baum des Lebens, der gleich der göttlichen Sonne über die anderen Bäume bzw. den gesamten Garten ausstrahlt. Dem gegenüber bleibt die Lage des Baumes der Erkenntnis unbestimmt. Das „und“, mit dem dieser Baum dem Baum des Lebens beigeordnet wird, bleibt ambivalent. Denn einerseits kann damit assoziiert werden, dass sich zwei Bäume im Zentrum befinden, nämlich sowohl der Lebensbaum als auch der Baum der Erkenntnis. Erkenntnis und Leben rückten damit in größte Nähe, sodass manchmal überhaupt nur mehr von dem *einen* Baum in der Mitte des Gartens gesprochen wurde. Genauso möglich ist aber andererseits eine Assoziation, die die erste nicht einfach ausschließt, aber eine entscheidende Blickverschiebung mit sich bringt. Nach dieser hätten wir es mit einem vollendeten Paradiesesgarten, um den göttlichen Baum des Lebens gruppiert, zu tun, der dem Menschen zur Verfügung steht *und* – als Zusatz gleich dem siebenten Tage – mit einem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Dieser könnte wiederum mit jedem Baum örtlich zusammenfallen, auch mit dem Baum des Lebens, eine letzte Lokalisierung ist aber nicht möglich. Auf alle Fälle gewänne in dieser Interpretation das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, eine ganz spezifische Bedeutung: Es brächte zum Ausdruck, dass menschliches Leben auf eine fundamentale und nicht besetzbare und schließbare Offenheit angewiesen ist. „Totale“ Erkenntnis, die diese Offenheit besetzte, würde unmittelbar zu einer Sinnleere führen, die dem Menschen erst im tiefsten Sinne die Erfahrung des Bösen vermittelte. Der Mensch, der alles erkennt und besetzt, ist am Ende mit dem „Nichts“ konfrontiert, welches im biblischen Text mit der doppelten Erwähnung der *Nacktheit* zum Ausdruck gebracht wird. Die Nacktheit *vor* dem Fall,

für die sich der Mensch nicht schämt (Gen 2,25), weist auf eine fundamentale Entzogenheit des Seins hin – gleichsam als Zeichen für eine Leerstelle, die auch durch den siebenten Tag und den Baum der Erkenntnis bezeichnet wurde – und eine damit einhergehende Verletzbarkeit und Ausgesetztheit. Demgegenüber begegnet diese Nacktheit, wie nach dem Fall (Gen 3,7), als zu verdeckendes und abgründiges Nichts, wo der Mensch diese Leerstelle mittels seines total(itär)en Blickes schließt.

Wenn Gott fortan dem Menschen den Baum des Lebens verwehrt, so kann dies als letzter Schutz des Menschen vor der eigenen Abgründigkeit totalitären Denkens angesehen werden, insofern der Tod eine letzte Grenze und Entzogenheit bildet, die den Menschen vor der eigenen Gigantomachie trennt. Wenn die Schlange in Gen 3,4 behauptet, „Sterben werdet ihr nicht“, so ist damit nicht nur einfach eine Lüge zum Ausdruck gebracht, sondern eine Wette, die Gott mit dem Menschen und seinen dämonischen Abgründen schließt, dass ein letzter Schutz des Menschlichen, mag dieser auch noch so tragisch sein, aufrecht bleiben wird. Die Frage, die sich daran anschließt, ist, ob der Mensch den Tod als Moment einer Entzogenheit des Anderen (und der eigenen Person) wahrnehmen kann, die gegenüber jedem Bildnis und jeder Handlung seitens des Menschen ein transzendentes Moment aufweist, oder ob er als bloß alles zernichtendes Nichts erfahren wird. Letzteres wird vor allem dann der Fall sein, wenn der Mensch alles, inklusive der Existenz des Anderen, auf seine eigene Macht gründen will.

Wenden wir noch einmal den Blick auf die Bäume zurück: Sehr wichtig ist die Tatsache, dass Gott zunächst durch den Lebensbaum symbolisiert wird, der im Zentrum steht. Gott ist also, klassisch theologisch ausgedrückt, im Zentrum ge Glückter, „paradiesischer“ Existenz, im Zentrum des Seins. Allerdings wäre diese in heutiger Theologie immer wieder eingeschärfte Aussage nur die halbe Wahrheit, denn sie hat ihre Ergänzung erst in der eigenartigen Verschiebung, die der Baum der Erkenntnis bedeutet. Betrachten wir diese Wahrheit quasi frontal in einem totalen Blick, so wird sie finster und „böse“. Dagegen ist ein Blick gefordert, in dem Gott im Zentrum ist, insofern es darin auch ein nicht lokalisierbares, die gesamte Situierung verschiebendes Moment, ein Moment der nicht überschreitbaren und objektivierbaren Schwelle gibt. Das Elend von Theologie, Christentum und Kirche bestünde darin, sich das Zentrum

unmittelbar und haltlos anzueignen, nicht wissend, dass dieses Zentrum bloße Projektion unseres Machtstrebens bliebe, wenn nicht berücksichtigt wird, dass sich dahinter ein unbegehbare, uns versetzendes Moment verbirgt.

Nur kurz kann hier angedeutet werden, dass dies sowohl die Offenbarung des Johannes als auch die ikonographische christliche Tradition weiß, wenn sie den Baum des Lebens mit dem geschlachteten Lamm bzw. mit dem gekreuzigten Jesus in Verbindung bringt. Denn in beiden Fällen ist es der offene und verwundete Körper, ohne abgesicherte und unberührbare Totalität, der das Leben symbolisiert. Gerade das Kreuz verbindet sich mit einer Situation, in der das Subjekt nicht mehr Selbstbesitz ist, sondern eine Entsubjektivierung und Versetzung erfährt, in der es nur mehr als Verweis auf Gott zu existieren vermag. Insofern wäre die erste Schwelle Gottes das Kreuz selber.

2.3 *Existenzschwelle*

Liest man die Bibel weiter, so folgt auf die beiden Schöpfungserzählungen und die Geschichte vom Sündenfall dessen erste Konkretisierung im Brudermord.⁴ Eva erwirbt von JHWH einen Mann (Gen 4,1), den Erstgeborenen. Die vorhin angedeutete Wette zwischen Gott und dem Menschen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit geht damit in die nächste Runde. Der Mensch will sich Unsterblichkeit und Absolutheit mittels des genealogischen Projekts, d. h. der Zeugung und des Weiterlebens im Nachkommen verschaffen. Für dieses Begehren steht Kain, dessen Opfer aber von JHWH keine letzte Beachtung findet (Gen 4,5). Dagegen wird eine klare Option für Abel zum Ausdruck gebracht, dessen Name an den „Windhauch“ (häbäl) erinnert. Er ist also derjenige, der exzentrisch gegenüber dem genealogischen Projekt steht und wiederum eine Art „schwachen“ Zusatz zum Ausdruck bringt, den Kain unmittelbar beseitigen wird. Die Folge bilden zwei Geschichtslinien: Einerseits die kainitische, die unsere kulturellen Leistungen hervorbringt (Gen 4,19-22), die, gerade insofern sie sich aus dem genealogischen Projekt herleiten, in ihrer arkanen Bedeutung entschlüsselt werden, die darin liegt, sich unsterb-

4 Für die folgenden Ausführungen vgl. auch Butting, Abel steh auf!

lich zu machen. Verbunden damit ist eine ständige Steigerung der Gewalttätigkeit, wie sie sich in der Figur des Lamech zeigt (Gen 4,24).

Andererseits läuft eine zweite, untergründige Geschichte über Schet, den Ersatz für Abel und „anderen Samen“ (Gen 4,25), und das „Menschlein“ Enosch, das begann, den „Namen JHWH auszurufen“ (Gen 4,26). Gott steht in Rufweite dieser zweiten Geschichte, in der der Mensch nicht sich selber lebt, sondern Ersatz und Supplement für das Schwache und Überflüssige ist, für dasjenige, was nicht ins Zentrum der Zeiten und Orte passt und sich mit einem exzentrischen Standort zufriedengeben muss. Der Name gehört also in gewisser Hinsicht den Schwellenexistenzen, die auf das „Andere“ des Benennbaren und Zeigbaren, d. h. auf das Andere unserer symbolischen Ordnungen verweisen.⁵

3 Der Gast

Der weitere Verlauf der hier angezeigten Ersatzgeschichte führt zu einer bis dato in der Theologie relativ wenig bedachten Figur, nämlich derjenigen des Gastes.⁶ Denn die eigentliche biblische Heilsgeschichte beginnt mit einem Nachkommen Seths, nämlich Abraham. Dieser muss, um Träger der Heilsgeschichte werden zu können, seine Genealogie zur Disposition stellen, was der tiefere Hintergrund der „Prüfung Abrahams“ in Gen 22, der sogenannten „Opferung Isaaks“ zu sein scheint. Vor allem aber muss er aus seiner Heimat, aus seiner Genealogie ausziehen, um als Gast in fremden Landen Heilszeichen werden zu können (Gen 12,1-4). Ein weiterer entscheidender Schritt dieser Heilsträgerschaft vollzieht sich in Gen 18. Diese Perikope ist so bedeutsam, dass viele ihrer zentralen Wendungen aufgenommen werden in Ex 32,30-34,9, dem Zentrum der Tora,⁷ in dem der Gottesname seine tiefste Offenbarung – JHWH als barmherziger El – erfährt.⁸ Mit großer Subtilität berichtet der Text davon,

5 Hier wäre der systematische Ort, wo Foucault und H.-J. Sander mit ihren Überlegungen zu den heterotopischen Räumen ansetzen. Vgl. z. B. Sander, *Heterotopien*.

6 Für die folgenden Ausführungen vgl. auch die grandiosen Ausführungen in Hans-Dieter Bahrs Buch „Die Sprache des Gastes“.

7 Vgl. dazu Borgonuovo, *Per una nuova lettura del Pentateuco*, 217.

8 Vgl. besonders die Parallelen von Gen 18,1-3; 17-19 und Ex 33,12b.13a.17a. Der Vorüberzug der Barmherzigkeit Gottes in Ex 33 entspricht der Bitte Abrahams in Gen 18, nicht ohne Inanspruchnahme der Gastlichkeit vorüberzuziehen, auch die zentrale Wendung des „Erkennens“ taucht an beiden Stellen auf etc.

wie Abraham drei Gästen mit vorbehaltloser Gastfreundschaft begegnet und sich diese daraufhin als göttliche Übermittler einer Verheißung, nämlich derjenigen, Nachkommenschaft zu empfangen, erweisen (Gen 18, 18). Dass das Gastmotiv in dieser Perikope im Zentrum steht, beweist auch deren Fortsetzung, in der die Stadt Sodom als Gegenfigur zu Abraham Symbol ungastlicher Begegnungsweise wird, die nicht davor zurückschreckt, den Gast zu schänden (Gen 18,20-33; 19,1-28).

Einige bemerkenswerte Punkte können angeführt werden: Abraham fragt seine Gäste nicht nach dem Namen, dem Ziel und der Herkunft, d. h. er vermeidet jede Form von Bestimmung und fügt sie damit nicht in die Ökonomie der eigenen Ordnung ein. Eine ähnlich radikale Gastlichkeit findet sich bei Lot, der eher bereit wäre, seine Töchter preiszugeben als die Gäste schänden zu lassen, was damit zusammen hängt, dass das Gastrecht im alten Orient heiliges Recht ist und der Gast direkt in die Sphäre des Göttlichen gerückt ist. Denn gleich dem Sakralen verschwindet der Gast, wenn seine Sphäre auch nur geringfügig angeeignet wird. Doch die Parallelen zwischen dem Gast und Gott reichen noch tiefer. Beide entziehen sich jeder Adjektivierung und jeder Verneinung und damit den damit verbundenen Begrenzungen. Denn das Wort „gastlich“ kann nur vom Gastgeber ausgesagt werden (das Wort „göttlich“ in monotheistischem Kontext, obwohl leichtfertig gebraucht, ist eigentlich ein Unding, denn gegen welche Bestimmung sollte es abgegrenzt werden können?), nicht aber vom Gast. Und auch einen Un-Gast, der den Gast verneinen könnte, gibt es nicht. Sowohl Gott als auch der Gast queren die Dichotomie von Eigenem und Fremdem, von Immanenz und Transzendenz und bilden ein Drittes, eine *Schwelle* gegenüber dieser dualen, sich ausschließenden Zuordnung (auf der unser traditionelles logisches System beruht). Denn der Gast (als Gast) ist gerade als Nichtzugehöriger im Zentrum des Eigenen und bildet so eine fundamentale Öffnung desselben, welche grundsätzlich nicht aneignbar, aber auch nicht als Anderes ausgrenzbar ist. Denn sowohl Aneignung als auch Ausgrenzung brächten ihn um sein Gast-Sein. Von ebenso zentraler Bedeutung ist die Tatsache, dass der Gast niemals bei sich ist und seine eigene Person als Gabe mitbringt und somit eo ipso zum Gastgeber wird, dessen Existenz von der Annahme des Anderen abhängt. Auf diese Art und Weise vermögen sich also Gast und Gastgeber immer aufs Neue ineinander zu verkehren, insofern

wir Gäste unserer Gäste (an ihren Erzählungen etc.) werden können. Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Verletzbarkeit, der sowohl der Gast als auch der Gastgeber ausgesetzt sind im gastlichen Austausch, denn weder hat der Gast den Schutz des eigenen Hauses noch der Gastgeber die Gewissheit über die Absichten desjenigen, dem er das Tor öffnet. Und schließlich soll auch betont werden, dass der Gast in besonderer Weise Träger von Erzählungen ist, die er oft mitbringt, genauso wie es seine Ausfahrt ist, die Erzählenswertes hervorbringen wird.

Abraham schlägt mit seiner Existenz den Ton einer Erzählung an, der sich als *Cantus Firmus* durch die gesamte Schrift zieht. Es bedurfte einer fundamental ungestaltlichen selbstreferentiellen Metaphysik („Gott als *causa sui*“), um die Bedeutung der Figur des Gastes, die biblisch explizit mit dem Kyrios in Verbindung gebracht wird (Mt 25,31-46), im Verborgenen zu halten. Denn nicht zuletzt ist das Gast-Sein die Weise, in der uns sowohl JHWH als auch Jesus begegnen. Gott gastet im Bundeszelt und ist als Gast auch Gastgeber seines Volkes. Ähnliches gilt für Jesus, von dem kein letztes Zuhause berichtet wird, dessen Wirken sich vielmehr in mannigfaltigen Einladungen widerspiegelt, in denen er als Gast unmittelbar zum Gastgeber wurde. Als abschließendes Beispiel für die große Bedeutung des Gast-Seins soll hier nur kurz auf die Emmaus-Geschichte verwiesen werden (Lk 24,13-24), in der zwei Schüler Jesu, einer davon namenlos, d. h. offen für unser aller Namen, von einem Fremden begleitet werden, der ihnen zum Gast(geber) und im selben Vorgang zur Eröffnung der Heilsbotschaft wird, die ebenso wie der Gast nicht festgehalten werden kann (Lk 24,31). Entscheidender Umschlagspunkt der Erzählung ist das eucharistische Geschehen, d. h. jener die Kirche konstituierende Akt, in dem sich Jesus als Gast gibt – insofern ist die Diskussion, ob die Eucharistie Opfer oder Mahl sei, obsolet – und uns darin zum Gastgeber wird.

4 Résumé

Johann Pock spricht in seinem Artikel viele konkrete Schwellenerfahrungen an. Ich möchte mich daher auf ein paar grundsätzliche Überlegungen beschränken.

Es wurde in dem Beitrag angedeutet, dass Gott in zentralen biblischen Texten eine Schwellenfigur ist. Er ist nicht einfach *Objekt* unseres Glaubens, ebenso wenig symmetrisches Du oder Ort einer letzten Selbstvergewisserung und Selbstversicherung des Menschen. Gott befindet sich jenseits von Dichotomien wie der von Immanenz und Transzendenz, Eigenem und Anderem. Er offenbart sich in fragilen Situationen und Figuren und kann als festliche Öffnung unserer *Existenz* angesprochen werden, ebenso begleitet er unseren affektiv-gastlichen Austausch mit der Welt und ist der Horizont (die „zweite Haut“) unserer Berühr- und Verletzbarkeit. Der auferstandene Körper Christi, in dem die Kirche ihren genuinen Ort hat, ist nicht welt-, geschichts- und berührungsentückt, sondern affektiver Raum eines Sich-Öffnens,⁹ in dem sich die Gastlichkeit und Empfindsamkeit Jesu radikalisiert und fortführt. Gott an der Schwelle fordert eine Kirche, die offen ist für die Erzählungen und Verwundungen anderer und die ihren Ort zuerst da suchen muss, wo neue kulturelle, geistige, erzählerische und soziale Begegnungsräume am Entstehen sind. Dass die Kirche in Österreich und weit darüber hinaus diese Kontakte vielfach aufgegeben hat, ist ihre Katastrophe. Doch es gibt vom Rande, von „weither“ neue Zeichen der Hoffnung ...

Literatur

Appel, Kurt, Cristianesimo come un nuovo umanesimo. Considerazioni teologiche e storico-filosofiche a partire della Bibbia, Hegel e Musil, in: *Teologia* 38 (2013) 177-213. [Erscheint demnächst auf Deutsch als Teil des Bandes „Preis der Sterblichkeit“.]

Bahr, Hans-Dieter, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.

Borgonuovo, Gianantonio, La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele, in: G. Borgonuovo e collaboratori, *Torah e storiografie dell'antico testamento*, Torino 2012, 429-466.

Borgonuovo, Gianantonio, Per una nuova lettura del Pentateuco, in: G. Borgonuovo e collaboratori, *Torah e storiografie dell'antico testamento*, Torino 2012, 215-316.

Butting, Abel steh auf!, in: *BiKi* 58(2003) 16-20.

Sander, Hans-Joachim, *Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart*, in: Franz Gruber/Christoph Niemand/Ferdinand Reisinger (Hrsg.), *Geistes-Gegenwart. Vom*

9 Vgl. dazu Sequeri, „Nur einer ist der Gute“.

Lesen, Denken und Sagen des Glaubens (Festschrift Peter Hofer, Franz Hubmann, Hanjo Sauer), Frankfurt/M. 2009, 283-296.

Sequeri, Pierangelo, „Nur einer ist der Gute“ (Mt 19,17). Theologie der Affekte als Umkehr der Ontologie, in: Edmund Arens (Hrsg.), *Theologie trifft Ästhetik* (QD 246), Freiburg/Br.-Basel-Wien 2012, 46-72.

Zenger, Erich, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983.