

Kurt Appel

## Die Gabe des Gastes

*Und JHWH Zebaot wird anrichten  
für alle Völker auf diesem Berg:  
ein Mahl von fetten Speisen, ein Mahl von alten Weinen,  
von markigen fetten Speisen, geläuterten alten Weinen.  
Dann wird er auf diesem Berg verschlingen  
die Hülle, die das Angesicht aller Völker verhüllt,  
die Decke, die über alle Nationen gedeckt ist:  
er wird den Tod auf ewig verschlingen.  
Dann wird der Herr JHWH die Tränen abwischen  
von jedem Angesicht,  
und die Schmach seines Volkes  
wird er von der ganzen Erde hinwegnehmen.  
Ja, JHWH hat geredet.  
(Jes 25,6–8)<sup>1</sup>*

### 1.

Albert Franz ist nicht nur ein bedeutender Schelling-Experte, sondern er zeichnet sich als Mensch und Theologe durch eine Gastlichkeit aus, wie sie heute selten geworden ist. In diesem Sinne sei dieser Beitrag ein Dankeschön für die Aufnahme, die ich als Mensch und Wissenschaftler durch Albert Franz erfahren habe und die für mich wichtiger war, als er wohl selbst ahnt.

Was das Werk von A. Franz betrifft, steht es meiner Ansicht nach ganz im Zeichen von zwei Anliegen, die er am Leitfaden der Philosophie Schellings weiterentwickelt<sup>2</sup>: Erstens einer Verbindung von Natur und

---

<sup>1</sup> Übersetzung von W. A. M. Beuken, vgl. W. A. M. BEUKEN, *Jes 13–27* (HThKAT), Freiburg u. a. 2007.

<sup>2</sup> Paradigmatisch seien erwähnt: A. FRANZ, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Würzburg 1992; DERS., *Was ist der Mensch? Eine theologische Rückbesinnung*, in: K. HILLENBRAND/H. NIEDERSCHLAG (Hg.), *Glaube und Gemeinschaft* (FS für Paul-Werner Scheele), Würzburg 2000, 471–486; DERS., *Schelling und die „negative Theologie“*, in: A. FRANZ/W. G. JACOBS (Hg.), *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn 2000, 136–145.

Freiheit, mit der er sowohl eine geistlose Betrachtungsweise der Natur als bloßes Objekt überwinden will als auch eine völlig abstrakte Sicht des Menschen als (ausschließlich) transzendental-leibloses Wesen. Zweitens versucht er die absolute Transzendenz Gottes, in der der Mensch, der sich selbst nicht retten kann, erst Heil findet, zusammenzudenken mit der zentralen Errungenschaft der Aufklärung, nämlich dem Pathos menschlicher Selbstbestimmung. Vielleicht wird man sagen können, dass beide Fragestellungen sich in einer Sensibilität für die Verletzlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit treffen. Die folgenden Ausführungen wollen eine solche Verbindungslinie anhand der theologisch bislang wenig bedachten Figur des Gastes aufzeigen.

## 2.

Jesaja verdichtet und artikuliert im Eingangszitat eine Kategorie, die die gesamte Hl. Schrift durchzieht und die, wenngleich in der systematischen Theologie meines Wissens nach so gut wie unbedacht, wie kaum eine andere Kategorie in das Zentrum der Gottesrede führt, nämlich die Kategorie des *Gastes*<sup>3</sup> bzw. des *Gastgebers*. Im Folgenden soll, wie oben angedeutet, die Bedeutung dieser beiden Worte – ich spreche hier bewusst nicht von Begriffen (s. u.) – als Hinführung für eine Gottesrede sowie eine damit verbundene theologische Vernunft fruchtbar gemacht werden. Nicht unwichtig scheint weiters, dass in dieser Kategorie ein kritisches Potenzial sowohl gegenüber einem egoistisch verstandenen Personenbegriff (Person als „Ego“) als auch gegenüber einer heute vielfach begegnenden Suche nach Identitäten liegt, deren Kehrseite die Ausgrenzung des Anderen ist. Dabei werden wir in einem ersten Schritt Spuren des Gastes in der Bibel und in einem zweiten Schritt in der neuzeitlichen abendländischen philosophischen Tradition nachspüren.

---

<sup>3</sup> Die folgenden Ausführungen sind entscheidend inspiriert von H. D. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, Leipzig 1994. Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass Bahr aus seinen Ausführungen gerade keine theologischen Konsequenzen ableitet, sondern die klassische Metaphysik und implizit die traditionelle Theologie einer Fundamentalkritik aussetzt.

## 3.

Beginnen wir unsere Suche nach dem Gast – ob dieser uns nicht vielleicht schon eher gesucht haben wird, soll das Weitere entscheiden – mit einer der zentralen heilsgeschichtlichen Gestalten der Schrift, die die europäisch-abendländische und die muslimische Tradition übergreift, nämlich mit Abraham. Seine Geschichte beginnt bekanntlich mit einem Exodus aus dem Eigenen, sprich aus vertrauter Identität und gerade in diesem Auszug empfängt er die Verheißung von Nachkommenschaft und Land. Wir können bereits an dieser Stelle notieren, dass Abraham Zeit seines Lebens Gast bzw. Fremder – das Hebräische (*gēr*) verwendet gleich dem Griechischen (*xenos*) dasselbe Wort für diese in der deutschen Sprache zu unterscheidenden Bedeutungen –, nicht aber Eigentümer und Insässischer des Landes ist, in dem er Wohnstatt nimmt und an dem seine Nachkommen *Anteil* (nicht Besitz!) haben werden. Schauen wir genauer auf die Geschichte Abrahams, so ist eine der zentralen Stellen jene Perikope, die in der Einheitsübersetzung recht geistlos „Gott zu Gast bei Abraham“ (Gen 18) genannt wird.<sup>4</sup> Geistlos deshalb, weil die Geschichte gerade ihren Reiz daraus zieht, dass sie mit Identifizierungen zurückhaltend verfährt, was sich für unsere Frage als entscheidend erweisen wird. Die Geschichte entwickelt nämlich eine subtile Verbindung zwischen JHWH und dem Gast/Fremden. Wenn in der Bibel der erste Satz einer Perikope oft das Thema angibt, so können wir sagen, dass es in diesem Abschnitt um eine Erscheinung JHWHs geht. Zunächst allerdings berichtet uns die Schrift vom Besuch dreier Fremder, die Abraham – ohne sie nach Herkunft oder Namen zu fragen, was eine bezeichnende Parallele zur griechischen Welt darstellt<sup>5</sup> – als Gäste in der überwältigenden Gastfreundschaft aufnimmt, wie sie für den Orient bzw. die alte Welt charakteristisch ist. Erst allmählich offenbaren sich uns (dasselbe gilt für Abraham und seine Frau Sara) diese Fremden/Gäste als JHWH, konkreter in der Verheißung der Geburt des ersehnten Nachkommens, der dafür zu sorgen hat, dass der Exodus in die Fremde nicht mit dem Erlöschen, dem Tod Abrahams und

<sup>4</sup> Im von E. Zenger herausgegebenen „Stuttgarter Alten Testament“ ist dankenswerterweise die Überschrift geändert worden und die Perikope heißt dort „Ein Sohn für Sara“. Man kann nur hoffen, dass dieser Titel auch in der revidierten Fassung der Einheitsübersetzung zum Tragen kommt.

<sup>5</sup> Auch in den homerischen Epen wird der Gast zuerst bewirtet, bevor er sich ausweisen muss, wie wir nicht zuletzt in der Odyssee sehen, die von der Gastfreundschaft der Phaiaken berichtet, die Odysseus gewährt wird.

seiner Familie endet. Wir erahnen hier, dass die Offenbarung Gottes an die Gastlichkeit Abrahams und Saras geknüpft ist. Deutlicher gesagt: Die Gabe des Gastes, die Abraham und Sara als SEINE Gabe wahrzunehmen vermögen, ist die Gabe des Lebens, wobei dessen Verheißung Antwort auf die Gastfreundschaft Abrahams (und Saras) ist. Der Gast wird also als Gabe eine Verheißung mitführen, die die Verheißung des Lebens selber ist, deren Gäste Abraham (und Sara) sind, ohne sie in Besitz nehmen zu können. Wie sehr das Motiv des Gastes für unsere Stelle zentral ist, zeigt sich im Übrigen im Fortgang der Erzählung: Unvermittelt wechselt der Schauplatz des Geschehens und an die Erzählung der Gastlichkeit schließt sich eine Gegengeschichte verweigerter Gastfreundschaft an, nämlich die Geschichte von Sodom (und Gomorra), wo das Gastrecht brutalster Gewalt weicht. Während Abraham also durch seine Gastlichkeit die Verheißung des Lebens erfährt und JHWH begegnet, erleidet Sodom den Tod der eigenen Ungastlichkeit, die letztlich sogar geographisch-physisch ihren Niederschlag in der Salzwüste finden wird, die kein Leben mehr zulässt.

Erzählungen von gewährter und verweigerter Gastfreundschaft durchziehen im Weiteren die Schrift. Israel ist zunächst Gast in Ägypten, um in der Folge als Fremder *identifiziert* und d. h. immer (ab)qualifiziert zu werden, denn, so müssen wir hier festhalten: Wo der Gast Knecht der eigenen Erwartungen und Bedürfnisse wird, bringen wir ihn zum Verschwinden und erhalten dafür den Fremden und unheimlichen Feind. Seinerseits wird Israel in der Wüste die Erfahrung des göttlichen Gastes/Gastgebers im Bundeszelt machen und am Höhepunkt des Sinaigeschehens werden Moses, Aaron (sowie Nadab und Abihu) und die 70 Ältesten als Repräsentanten ganz Israels in einer Szene, auf die sich die eingangs zitierte Jesaja-Stelle bezieht (und diese universal weitet), von Gott zu einem Gastmahl geladen (Ex 24,9–11). In der Folge wird Israel erfahren müssen, dass die Verheißung des Landes nicht zuletzt an das Verhalten gegenüber dem Fremden/Gast gebunden ist und dass es das Land nicht zur egoistischen Verfügung zugeeignet bekommen hat, sondern dass es Israels *Anteil* und *Verheißung* ist, als Gastvolk (Lev 25,23) des verheißenen Landes den Völkern universale Gastfreundschaft zu gewähren, wovon die Zionstradition, wie sie am dichtesten bei Jesaja zum Ausdruck kommt, Zeugnis gibt. Auf wie großartige Weise dabei auch die neutestamentlichen Autoren diese Intention des Jesaja verstanden haben, zeigt sich oft fast nebenher: Wenn im Jesajabuch etwa davon die Rede ist,

dass der Wohnsitz des erwarteten Messias prächtig ist (Jes 11,10), könnte man zunächst meinen, dass die Ankunft des „Sprosses Isaia“ in einem Stall dieser Erwartung Hohn spricht und ein gewichtiges Argument dafür liefert, dass der Neugeborene *nicht* der Messias ist. Allerdings würde man mit solchen Überlegungen übersehen, dass die Pracht der (nicht bergenden) „Herberge“, die Josef und Maria aufsuchen müssen, gerade darin liegt, dass sie offen und d. h. ein gastlicher Ort für alle (Völker) ist, auch und gerade für die, denen die nach irdischen Maßstäben prächtigen Behausungen nur allzu verschlossen sind. Zum Stall hat jeder, sogar die Hirten und Tagelöhner, Eintritt und es bedarf nicht eines gönnerhaften „Tages der offenen Tür“ dafür, auf den unweigerlich der Ausschluss folgen wird...

Da hier nicht der Raum ist, die vielen Gastgeschichten der Bibel im Einzelnen darzulegen, möchte ich im Folgenden lediglich vier weitere Zeugnisse anführen, denen gemeinsam ist, dass sie quasi am Ausgang der Schrift bzw. des Evangeliums stehen. Eine dieser Stellen liegt in der großen Schlusspredigt Jesu vor, wie sie uns Matthäus überliefert, nämlich der Rede vom Endgericht über die Völker (Mt 25,31–46). Der italienische Philosoph Cacciari führt in einer Reflexion über die Paradigmen (des utopischen) Europas neben dem griechischen Logos, dessen Essenz das Gebot der Selbsterkenntnis ist, das christliche Verhalten gegenüber dem Fremden an. Dabei sieht er folgendes Proprium der christlichen Tradition:

„Das zweite Paradigma kommt aus der biblischen Tradition. Der griechische Gott schützte den Fremden. Die Gastfreundschaft ist ein universeller Wert, anerkannt im Griechentum, ein Wert des Zeus selbst. Aber der Fremde, mit dem der Gastgeber in Beziehung tritt, war dennoch angesehen als eine auswärtige Figur, herkunftig „von draußen“. Fremd/Gast konnte nicht zugleich der sein, der auch Gastfreundschaft gewährte und den Fremden/Gast schützte. Auch in der biblischen Tradition schützt Gott offensichtlich den Fremden/Gast, er kleidet ihn, er ernährt ihn, er gebietet, ihn zu lieben. Auch die biblische Tradition weiß, dass der Fremde/Gast [hospes] immer potentiell auch der Feind [hostis] ist, immer auch verbannt ist. Aber es findet sich in ihr auch ein Ausdruck, der unendlich stärker ist: und d.i., dass Gott der Fremde/Gast IST. Wirklich, Gott ist DER FREMDE/DER GAST. So offenbart ER sich jenen, die an seiner rechten Seite sitzen: ich war fremd/Gast, ich bin euch erschienen in der "Person" des Verbannten, des Vertriebenen – und trotzdem habt ihr mich erkannt.“<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> M. CACCIARI, *L'invenzione dell'individuo*, in: Micromega. Almanacco di filosofia 11 (1996), 121–127. Übersetzung von K. A.

Cacciari macht in diesen Zeilen nicht nur darauf aufmerksam, dass sich nach christlichem Verständnis Gott selber im Gast/Fremden offenbart, sondern er weist auch darauf hin, dass damit die Grenze zwischen „Landesherrn“ und „Fremdem“ aufgebrochen ist. Denn Gott ist als Gast/Fremder nicht einfach derjenige, dessen Ort jenseits einer Grenze ist, sondern er ist als Gast auch Gastgeber und so im Zentrum des Eigenen. Damit ist impliziert, dass das Sub-jectum, d. h. die Grundlage, aus der wir uns zu verstehen haben, nicht die eigene Introspektion bzw. Selbstreflexion ist, auch nicht der eigene Selbstentwurf, das eigene Ich, sondern der Gast, wobei das Verhalten ihm gegenüber gewissermaßen das Maß der Selbstbestimmung des Einzelnen und ganzer Gesellschaftsordnungen ausmacht. Vielleicht weist auch eine etymologische Verwandtschaft zwischen den Worten „ipse“ und „hosp(it)es“, wie sie im indogermanischen vorliegt, in diese Richtung<sup>7</sup>. Auf alle Fälle leuchtet aber in Mt 25 die Tatsache auf, dass wir keine bestimmte Gabe des Gastes und Fremden zu erwarten haben – damit blieben wir in der Logik des Tausches – sondern dass der Gast/Fremde selber die Gabe, d. h. SEINE Gabe ist, der wir uns auszusetzen haben und die der Eckstein unserer Existenz ist.

Die zweite Stelle, auf die ich mein Augenmerk legen will, ist die letzte Zeichenhandlung, die Jesus vor seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung vornimmt, nämlich das letzte Mahl mit seinem Schülerkreis bzw. den „12“ als Repräsentanten des eschatologischen Israel. In den sakramententheologischen Diskursen der Jahrhunderte wurde im Zusammenhang einer rechten „Memoria“ dieser zentralen sakramentalen Handlung immer wieder die Frage aufgeworfen, ob bei der Eucharistiefeyer der Mahlcharakter oder der Opfercharakter im Vordergrund stünde. Vielleicht stellt sich diese Alternative vor dem Hintergrund der Kategorie des Gastes nicht. Im Zentrum der Gastfreundschaft steht, wie die antiken Kulturen wissen, das gemeinsame Mahl und so verwundert es nicht, dass Jesus in seinen Gleichnissen und Zeichenhandlungen immer wieder explizit oder implizit die Königsherrschaft Gottes mit Bildern und Realitäten eines Festmahls in Zusammenhang bringt (Mk 2,15; 6,31–44; Lk 14,15–24 u. a.). Und auch in der hebräischen Bibel erfahren wir (Ps 22,4 u. a.), dass Gott Wohnstatt am Lobpreis seines befreiten Volkes Israels nimmt, das am Zion zum Festmahl zusammentrifft. Das gemeinsame Mahl Jesu mit den Aposteln (und werden sie nicht zu *Boten* SEINER Gastfreundschaft

---

<sup>7</sup> Bahr zitiert in diesem Zusammenhang die indoeuropäischen Institutionen von Benveniste. Vgl. H. D. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 41f.

werden?) zu SEINEM Lobpreis und Gedächtnis fügt sich in diesen Verständnishorizont ein und gibt ihm dennoch eine weitere Dimension: Denn die eschatologische Mahlgemeinschaft, in der Jesus als der Gastgeber fungiert, radikalisiert die Bedeutung der Gabe. In Brot und Wein ist die in den Geist gehobene Schöpfung präsent und damit die Schöpfungswirklichkeit Gottes, wie ER sie dem Menschen übergeben hat, damit er sie bebaue und behüte. Und doch erkennen wir in der Memoria des Zeichens Jesu, dass die ultimative Gabe der Schöpfung, die den Menschen untereinander und mit Gott verbindet, die Lebenshingabe Jesu ist, in dessen Annahme ER unser Gast(geber) wird. Sowohl in der Deutung der eucharistischen Zeichenhandlung Jesu als Opfer als auch in der Deutung als gemeinsames Mahl geht es also um die Vor-Gabe des Gastes, zu der wir geladen sind und die uns gewissermaßen alles und nichts kosten wird ...

Im Zusammenhang mit Motiven sowohl der von uns eingangs besprochenen Abrahamsperikope als auch des eschatologischen Mahls, zu dem Jesus lädt, steht die Perikope, die uns vom Verlust und dem Wiedergewinn der Wohnstatt Gottes berichtet, wie sie Menschen auf den Spuren des Gottessohnes erleiden, d. h. die Geschichte des Ganges von Jerusalem nach Emmaus und zurück (Lk 24,13–35). Die beiden Protagonisten, von denen der eine wohl nicht zufällig anonym bleibt, weil wir alle uns in ihm finden sollen, haben den Ort des Heiles, Jerusalem, verlassen und verloren, weil, auch wenn dies nicht ausdrücklich geschrieben steht, sich diese Stadt scheinbar nicht als der Ort der messianischen Entscheidung erwiesen hat. Und ähnlich dem Abraham begegnet auch ihnen ein Fremder, der Träger einer Verheißung ist. Von ihm bekommen sie die Schrift gedeutet, genauer gesagt gibt ihnen dieser Fremde den hermeneutischen Schlüssel, deren tiefste Intention zu verstehen. Wir wissen nicht, was ER gesagt hat aber wir kennen die *entsprechende* Antwort der beiden: Genau wie Abraham sprechen sie eine Einladung aus und werden Gast ihres Gastes. Man wird also durchaus sagen können, dass sie den Herrn nicht nur im Brechen des Brotes erkannten, sondern in der Beziehung der Gastfreundschaft, die ihnen auch die Schrift erschlossen hat. Dabei weist uns Lukas an dieser Stelle noch auf eine entscheidende Tatsache hin: Als sie IHN, den Gast erkennen, als ihnen die Augen aufgehen, sehen sie ihn nicht mehr. Der Gast bleibt also unidentifiziert. Er wird nicht in die eigenen noetischen und praktischen Verfügungen eingesargt und so weder in den Grenzen des Eigenen verortet noch als Fremder ausgeschlossen. Die Erkenntnis liegt

gewissermaßen in diesem „Nicht-mehr-Sehen“, welches dem neuzeitlichen Ethos der Identifikation so sehr widerspricht.

Die letzte Erzählung der Gastfreundschaft, auf die ich Bezug nehmen will, bezeichnet gewissermaßen das Ende und Siegel der Schrift: Es handelt sich um den Ausgang der Johannesoffenbarung. Wir werden in ihr hineingenommen in die große Vision des Untergangs der ungastlichen Mächte, verbunden mit dem Anblick einer offenen Stadt, „deren Tore den ganzen Tag nicht geschlossen werden“ (Offb 21,25) und deren Offenheit die Wohnstatt Gottes bezeichnet, die folgerichtig keinen abgegrenzten Tempel mehr ihr *eigen* nennt. In ihrem Gästebuch sind die verzeichnet, die in der Lage sind, so können wir jetzt präzisieren, die Gabe des Gastes anzunehmen und sich nicht gewalttätig der Gastlichkeit verschließen. Man wird also nicht zu weit gehen, wenn man auch diesen letzten großen Brief der Schrift<sup>8</sup> dahingehend interpretiert, dass das Verhalten gegenüber dem Gast(geber) uns die Siegel öffnen wird, in der die Schrift zu lesen ist. Und man darf gerade im Zusammenhang der Offenbarung des Johannes nicht vergessen, dass jene die Adressaten dieses Buches sind, die die grundsätzliche Schutzlosigkeit und Ausgesetztheit, die mit dem Gaststatus (und dessen potenzieller Verweigerung) verbunden sind, erfahren haben. Die Herberge des göttlichen *Gastgebers* und die Offenheit des himmlischen Jerusalems sind an die Erfahrung der Ausgesetztheit bleibend gebunden.

#### 4.

Fragen wir uns nun in einer zweiten Reflexion, wo wir die Spuren der Gastlichkeit in unserer neuzeitlichen abendländischen geistigen Tradition vernehmen können. Sehr oft und sicherlich nicht falsch ist die Rede davon, dass die jüdisch-christliche Überlieferung eine Art Tiefenerzählung Europas und seiner spezifischen Vernunft, wie sie in der neuzeitlichen Philosophie formuliert wurde, bildet. Wenn also die Erzählung des Gastes ein besonderes Proprium derselben ausmacht, wo stoßen wir auf IHN? Zunächst ist er doch der, der ausgegrenzt wurde. Europa hat den Personalausweis erfunden, um den Gast als Fremden zu identifizieren und gegebenenfalls zu deportieren und von der Regel des hl. Benedikt, die uns ein-

---

<sup>8</sup> Auf den Briefcharakter macht besonders aufmerksam: J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984.

scharft, dass wir Rechenschaft ablegen müssen für das Wohl des Gastes<sup>9</sup>, scheint in Politik und Gesellschaft nicht viel übrig zu sein. Betrachtet man die praktischen Konsequenzen europäisch-abendländischer Rationalität, scheint sich dieses Bild zu bestätigen: Europa (bzw. das Abendland) durchmisst und *vermisst* die Welt<sup>10</sup>; und es scheint, dass nicht die Suche nach Räumen der Begegnung im Vordergrund steht, sondern diejenige nach dem abgrenzbaren und beherrschbaren eigenen Fundament, den eigenen von einander abzugrenzenden Identitäten als Bedingung der Möglichkeit der Ausgrenzung und Verfügbarmachung des Anderen. Es geht gewissermaßen um die Herrschaft eines *Wissens*, welches sich in der Definition des Anderen findet und weniger um *den Glauben*, der aus der Vorgabe der Möglichkeit einer Begegnung, die sein wird, lebt.

Bevor wir aber die Suche einstellen, fragen wir noch einmal nach dem Wort, das uns der Gast gibt: Eigenartigerweise lässt sich zu ihm kein Gegenbegriff und auch kein Adjektiv bilden („gastlich“ wird den Gastgeber bezeichnen). Wir geraten hier in die Nähe des Wortes „Gott“ – von dem wir allzu bedenkenlos eine Eigenschaft „göttlich“, von der wir doch vergessen, dass damit nie eine Eigenschaft gemeint sein kann, bilden –, auf die auch die Tatsache hindeutet, dass der Gast insofern in engste Nähe an das Heilige rückt (die Alten brachten das dadurch zum Ausdruck, dass das Gastrecht das heiligste Recht war), als seine Verletzung gleich der Entweihung eines Heiligtums mit dessen völligem Verschwinden einherginge. Vielleicht findet nun aber diese Nähe des Gastes zum nicht Identifizier- und Definierbaren, zu dem, der im Zentrum des Eigenen steht ohne je unser Besitz zu sein, doch Spuren eines Niederschlags in den großen philosophischen Traditionen der europäischen Neuzeit, deren noch umzusetzende geistige Konsequenz wir hier nur andeuten können.

*Leibniz* macht uns darauf aufmerksam, dass die Welt in Gott *zureichend* begründet ist<sup>11</sup>, um sofort zu ergänzen, dass Gott nicht in der Ebene des

---

<sup>9</sup> BENEDIKT VON NURSIA, *Regula Benedicti XXXI*: „Infirmorum, infantum, hospitem pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat sciens sine dubio, quia pro his omnibus in diem iudicii rationem redditurus est.“

<sup>10</sup> Die Durchmessung der Welt als abendländisch-neuzeitliches Vermächtnis und deren untergründiges Scheitern wird eindringlichst von T. Pynchon geschildert. Vgl. T. PYNCHON, *Mason & Dixon*, New York 1997.

<sup>11</sup> „Zureichende Begründung“ meint nicht einfach irgendeinen Grund für ein bestimmtes Phänomen, sondern bringt die Tatsache zum Ausdruck, warum die Welt *so und nicht anders* ist. Diesen zureichenden Grund, der die Welt zusammenhält und verhindert,

von ihm zu Begründenden verortet werden kann: „Der zureichende oder letzte Grund [Gott] muß also außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besondern und zufälligen Dinge liegen [...].“<sup>12</sup> Es geht bei Leibniz nicht um einen totalitären Begründungszusammenhang des Seins, d. h. eine Art geschlossenes Begründungsgefüge, welches keinen Platz für Freiheit ließe und worin alles in Gott aufgehoben wäre und ein sicheres Fundament hätte (wie es bei Spinoza der Fall zu sein scheint) sondern wir stoßen hier auf die Ahnung, dass unsere Welt aus (S)einer Vorgabe lebt, die eine letzte Offenheit der Welt bezeichnet. Die Welt ist in sich nicht zureichend, sondern es gibt in ihr eine Art „Lücke“, die unsere Welt erst „schließt“, frei und sinnvoll macht. Gott ist so verstanden eine „Leerstelle“ – die der Leerstelle des nie vereinnahmbaren und in das Eigene aufzuhebenden Gastes entspricht – inmitten dessen, was ist, eine Stelle, die weder das „Andere“ (im Sinne eines „außerhalb“) ist noch in das weltliche Gefüge integriert werden könnte.

Auf ein ähnliches Phänomen stoßen wir auch bei *Kant*, dessen oberstes Prinzip alles Verstandesgebrauchs (der „Synthesis“) im Grundsatz ausgedrückt ist, dass das „Ich denke alle meine Vorstellungen begleiten können muss“<sup>13</sup>. In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass dieser „Begleiter“ (der wohlgemerkt als der, der sich einer letzten Identifizierung entzieht, weder „ist“ noch „nicht ist“) keinesfalls als substanzielles Ich – aber auch nicht als „Gott“ im Sinne einer *omnitudo realitatis* oder als Weltbegriff im Sinne eines Kausalitätsgefüges – vergegenständlicht werden darf, wie Kant in der transzendentalen Dialektik aufzeigt. Vielmehr bezeichnet er die grundsätzliche Grenze des theoretischen Vernunftgebrauchs (und damit unseres identifizierenden Denkens) und die Eröffnung der spezifischen Rationalität praktischer Vernunft. Weder als Eigenes noch als Anderes kann das Ich nach Kant zum abgrenzbaren *Gegenstand* der theoretischen Vernunft werden, womit der Raum eröffnet wird, dass Sub-iectum als niemals abgeltbaren Zweck und Anspruch jenseits der Grenze von Autonomie (im Sinne einer voluntaristischen Selbstzuschreibung und Autopoiesis) und Heteronomie zu verstehen.

---

dass sie in die Zufälligkeit isolierter Ereignisse auseinanderfällt, verortet Leibniz in der Liebe Gottes.

<sup>12</sup> G. W. LEIBNIZ, *Monadologie* § 37, in: E. CASSIRER (Hg.), *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg 1996, 610.

<sup>13</sup> I. KANT, KrV B 131f.

Als letzter der großen Zeugen<sup>14</sup> philosophischer Moderne sei schließlich exemplarisch *Hegel* genannt (Albert Franz folgend könnte durchaus auch Schelling herangezogen werden)<sup>15</sup>. Wir erfahren in den Schlusskapiteln der „Phänomenologie des Geistes“, d. h. in der „offenbaren Religion“ und im „absoluten Wissen“<sup>16</sup>, dass alle Substanz untergehen muss, um als Subjekt aufzuerstehen oder besser gesagt: dass der *Verlust* der (noetischen) Selbstbehauptung des eigenen „Ich“ (das sich an den Anfang setzende und behauptende Ich macht gewissermaßen das substanzielle Moment der Neuzeit bzw. des gefallenen Menschen überhaupt aus) das Grundmoment des Christentums ist, dem als Tiefenstruktur eine Rationalität der Anerkennung (und zwar des nicht in unser Gedankengefüge einpassbaren Anderen, dem wir uns auszusetzen haben, um ihn als Subjekt wahrzunehmen) entspricht, die die wahre geistige Grundlage einer ethischen und christlichen Vision der „abendländischen Neuzeit“ wäre. Mit dem Verschwinden der Substanz ist also zu allererst der Geltungsanspruch des „Ich“ gemeint, der dazu führt, dass wir den Anderen (und Gott) immer in bestimmten *Vorstellungen wahrnehmen*, mittels derer er umrissen und d. h. begrenzt und definiert wird. So meinen wir den Anderen zu erkennen, ohne ihn aber anzuerkennen. Theologisch gesehen markiert der Untergang der Substanz als substanzialer Verzicht auf das eigene „Ich“ die Nachfolge des sich entäußert habenden Jesus, in der ER wahres Subjekt

---

<sup>14</sup> Unsere These, die hier nicht ausgeführt werden kann, wäre, dass Kant im Grunde genommen die zentralen Gedanken von Leibniz affirmiert und systematisiert, dass weiters quasi jede Zeile aus Kants Kritiken in den beiden spekulativen Hauptwerken Hegels aufgenommen wird, dessen Gedanken wiederum in verblüffende Nähe zu Erkenntnissen von Levinas führen, v. a. was die Frage des „Anderen“ betrifft. Hegel wäre also nicht zuerst der Denker des Systems, sondern derjenige, der dessen Grenze aufwies oder radikaler gesagt: Er wäre der Denker, der das kantische (und schellingsche) Programm, das Wissen aufzuheben, um zum Glauben zu gelangen, auf seine Weise aufnimmt.

<sup>15</sup> V. a. wenn man der Intention von A. Franz folgt, der gemäß Schelling in augustinischen Spuren in der positiven Philosophie (konkret in der Ekstasis der Vernunft) noch einmal einen Primat der göttlichen Gnade gegenüber jeder Selbstsetzung des „Ich“ vornimmt. Wenn in diesen Ausführungen Hegel akzentuiert wird, dann nicht zuletzt deshalb, um anzudeuten, zu welch ähnlichen Resultaten die beiden Idealisten kommen.

<sup>16</sup> Dieses unterscheidet sich von der offenbaren Religion dadurch, dass sie das Heilsgeschehen nicht in ein vergangenes Geschehen auslagert, sondern auf die Präsenz dieses Geschehens verweist. Zur Interpretation der „offenbaren Religion“ und des „absoluten Wissens“ als Untergang jeder Substantialität im Sinne eines Geltungsanspruchs vgl. K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

des Menschen wird (vgl. Gal 2,20), wobei Hegel darauf aufmerksam macht, dass Christus selber wiederum nicht positiviert werden darf, sondern im Geist als Ermöglichungsgrund der Anerkennung des Anderen präsent bleibt. Das „Ich“ ist damit nicht im Zentrum unserer Existenz, und Personalität kann daher nicht mehr als Selbstsetzung und handelnde Weltbemächtigung verstanden werden, sondern lebt aus der antwortenden Nachfolge auf ein geistiges Geschehen, welches ihr voraus liegt, d. h. welches ihre nie einholbare Vorgabe ist. Vielleicht kann das hier Gemeinte mittels der Kategorie des Gastes zum Ausdruck gebracht werden: Wir sind Gäste eines geistigen Geschehens, welches in Christus einen Namen bekommen hat (und damit nicht mehr das fremde „Andere“ ist, ohne es/IHN im letzten identifizieren zu können), d. h. wir leben aus SEINER Gabe, in der ER unidentifizierbar bleibt, d. h. dem Gast gleich nicht aufhört, „sich nicht zu geben“<sup>17</sup>.

Am Anfang steht also nicht ein identifizierendes Wissen oder ein sich der Welt bemächtigendes Handeln, sondern die gläubige, sich aussetzende und damit sich immer riskierende und in Frage stellende (und in *die* Frage stellende) Aufnahme des Gastes, dessen Gabe nicht etwas, sondern ER selber ist. Darin werden wir unsererseits in aller Verletzlichkeit, Ausgesetztheit und Berührbarkeit Gäste eines geistigen Geschehens, d. h. nicht zuletzt an der Freude und vor allem am Leid und der Frage des Anderen und bekommen (vielleicht) auch Anteil an seiner Erzählung, ohne sie je besitzen zu können. Diese Erzählung wird, so unsere Hoffnung, für die das u-topische Europa, für die Christen und Juden und Muslime, für die wir Zeugnis abzulegen haben, einfließen in SEINE Erzählung von der universalen Gastfreundschaft<sup>18</sup>, die als Einladungstext der zum Gastmahl Versammelten (ekklēsĩa) niedergeschrieben ist...

---

<sup>17</sup> Vgl. H. D. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 445.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch G. VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München u. a. 2004, 128–142, besonders 138.