

KURT APPEL  
Biblische Spuren 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 26,6–8)<sup>1</sup>

Der Prophet Jesaja verdichtet und artikuliert im Eingangszitat eine Kategorie, die die gesamte Bibel durchzieht und die, wenngleich in der Theologie wenig bedacht, wie kaum eine andere in das Zentrum der biblischen Gottesrede führt, nämlich die Kategorie des *Gastes*<sup>2</sup> bzw. des *Gastgebers*. Im Folgenden soll inhaltlichen Spuren dieser Worte – ich spreche hier bewusst nicht von Begriffen (s.u.) – sowohl in der Bibel als auch in der neuzeitlichen philosophischen Tradition kurz nachgespürt werden. Nicht unwichtig scheint dabei, dass im »Gast« ein kritisches Potenzial sowohl gegenüber einem egoistisch verstandenen Personenbegriff

- 1 Übersetzung von Willem A. M. Beuken, vgl. W. A. M. Beuken, *Jesaja 13–27*. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von U. Berges und A. Spans, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2007. Bei dem folgenden Artikel handelt es sich um eine überarbeitete Version von K. Appel, »Die Gabe des Gastes«, in U. Irrgang, W. Baum (Hg.), *Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit*, Festschrift f. A. Franz, Würzburg 2012, S. 13–24.
- 2 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.

(Person als »Ego«) als auch gegenüber einer heute vielfach begegnenden Suche nach Identitäten liegt, deren Kehrseite die Ausgrenzung des Anderen ist.

## 1. Abraham als paradigmatische (Gast-)Gestalt der Bibel

Ich beginne die biblische Suche nach dem Gast – ob dieser uns nicht vielleicht schon eher (heim-)gesucht haben wird, soll das Weitere entscheiden – mit einer der zentralen heilsgeschichtlichen Gestalten der Bibel, die die europäisch-abendländische und die muslimische Tradition übergreift, nämlich mit Abraham. Seine Geschichte beginnt mit einem Exodus aus dem Eigenen, sprich aus vertrauter Identität. Gerade in diesem Auszug empfängt er die Verheißung von Nachkommenschaft und Land. Es kann bereits an dieser Stelle notiert werden, 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 Inasse des Landes ist, in dem er Wohnstatt nimmt und an dem seine Nachkommen *Anteil* (nicht Besitz!) haben werden. Schaut man genauer auf die Geschichte Abrahams, so ist eine der zentralen Stellen jene Perikope, die etwa in der weit verbreiteten katholischen »Einheitsübersetzung« recht geistlos »Gott zu Gast bei Abraham« (Gen 18) genannt wird.<sup>3</sup> Geistlos deshalb, weil die Geschichte gerade ihren Reiz daraus zieht, dass sie mit Identifizierungen zurückhaltend verfährt, was sich als entscheidend erweisen wird. Die Geschichte entwickelt nämlich eine subtile Verbindung zwischen JHWH – diese vier Buchstaben, das Tetragramm, steht in der Bibel für den unaussprechlichen Gottesnamen – und dem Gast/Fremden. Wenn in der Bibel der erste Satz einer Perikope meist das folgende Thema angibt, so bedeutet dies, dass es in diesem Abschnitt um eine Erscheinung JHWHs geht. Dazu berichtet die Perikope vom Besuch dreier Fremder, die von Abraham – ohne nach Herkunft oder Namen zu fragen, was eine bezeichnende Parallele zur griechischen Welt darstellt<sup>4</sup> – als Gäste in der überwältigenden Gastfreundschaft aufgenommen werden, wie sie für den Orient bzw. die alte Welt charakteristisch ist. Erst allmählich

3 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.

4 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.

offenbaren sich dem Leser bzw. Abraham und Sara diese Fremden/Gäste als JHWH und zwar ganz konkret in der Verheißung der Geburt des ersehnten Nachkommens, der dafür zu sorgen hat, dass der Exodus in die Fremde nicht mit dem Erlöschen, d.h. dem Tod Abrahams und seiner Familie endet. Man erahnt, dass die Offenbarung Gottes an die Gastlichkeit Abrahams und Saras geknüpft ist. Deutlicher gesagt: Die Gabe des Gastes, die Abraham und Sara als JHWHs Gabe wahrzunehmen vermögen, ist die Gabe des Lebens, wobei dessen Verheißung eine Antwort auf die Gastfreundschaft Abrahams (und Saras) darstellt. 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 die hier ausgeführte Stelle zentral ist, zeigt sich im Fortgang der Erzählung: Unvermittelt wechselt der Schauplatz des Geschehens und an die Erzählung der Gastlichkeit Abrahams schließt die Gegengeschichte verweigerter Gastfreundschaft an, nämlich die Geschichte von Sodom, in dem das Gastrecht brutaler Gewaltanwendung gegenüber dem Fremden weicht. Während Abraham also durch seine Gastlichkeit die Verheißung des Lebens erfährt und JHWH begegnet, erleidet Sodom den Tod der eigenen Ungastlichkeit, die geographisch-physisch ihren Niederschlag in der Salzwüste findet, die kein Leben mehr zulässt (Gen 19).

Eine vielfache Aufnahme findet Gen 18 in Ex 32,30–34,9. Dieser Abschnitt liegt formal, wie G. Borgonovo gezeigt hat<sup>5</sup>, im Zentrum der Tora, also der fünf Bücher Mose, die einen streng chiasmischen Aufbau aufweist (A, B, C, ... C', B', A'). Eingebettet ist er in einen Dialog zwischen Mose und Gott/JHWH, in dem der Frage, wie weit die Herrlichkeit des Gottesnamens sichtbar gemacht werden kann und wo die Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis liegen, nachgegangen wird. Dass die Stelle nicht nur stilistisch im Zentrum steht, sondern auch inhaltlich die Mitte der Bibel ausmacht, wird durch die Tatsache angezeigt, dass der Gottesname JHWH am Höhepunkt des Geschehens in Ex 34,6 durch eine doppelte Notation (»JHWH JHWH«) noch einmal speziell herausgehoben ist. Der ganze Dialog samt Selbstoffenbarung Gottes zielt auf die Selbstaussage JHWHs als »barmherziger«, d.h. sündenvergebender und heilender Gott ab, wobei kurz angemerkt werden soll, dass v.a. das vierte Evangelium der Christen, nämlich das Johannesevangelium im Wesentlichen eine Meditation des Gottesnamens, wie er in Ex 32–34 angezeigt ist, darstellt. Für die Überlegungen in diesem Artikel ist festzuhalten, dass Ex 32–34 in vielen Stichworten (»erkennen«, »Gnade in

5 Vgl. dazu G. Borgonovo, *Torah e storiografie dell'antico testamento*, Torino 2012, S. 215–392, besonders S. 217.

den Augen JHWHs finden«, »vorüberziehen«<sup>6</sup>) zu verstehen gibt, eine Weiterführung und Konkretion von Gen 18 zum Ausdruck zu bringen, also des Selbsterweises Gottes als Gast. Die Barmherzigkeit als Schlüssel zum Tetragramm JHWH entspringt einer affektiven und sich der Berührung freigebenden Offenheit für den Anderen, deren Ausgangspunkt die gastliche Aufnahme darstellt.

## 2. Die Pracht des messianischen Palastes

Erzählungen von gewährter und verweigerter Gastfreundschaft durchziehen auch in der Folge die Bibel. Israel ist zunächst Gast in Ägypten, um in der Folge als Fremder *identifiziert* und damit (ab)qualifiziert zu werden. Denn, so soll hier festgehalten werden: Wo der Gast als Knecht der eigenen Erwartungen und Bedürfnisse fungiert, wird er zum Verschwinden gebracht und mutiert zum Fremden und un-heim-lichen Feind.

In der Wüste macht Israel die Erfahrung des göttlichen Gastes/Gastgebers im Bundeszelt. 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/JHWH 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. Wie sehr auch die neutestamentlichen Autoren diese Intention des Jesaja verstanden haben, zeigt sich fast nebenher: Wenn im Jesajabuch davon die Rede ist, dass der Wohnsitz des erwarteten Messias prächtig ist (Jes 11,10), könnte dies zunächst dahingehend verstanden werden, dass die Ankunft des »Sprosses Isais« 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,

6 Vgl. dazu K. Appel, »Trinität und Offenheit Gottes«, in: H. Schmidinger, K. Viertbauer (Hg.), *Glauben denken – Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert* (i. E.).

Eintritt und es bedarf nicht eines gönnerhaften »Tages der offenen Tür« dafür, auf den unweigerlich der Ausschluss folgen wird...

### 3. Gottes Sein als Gast

Da hier nicht Raum ist, die vielen Gastgeschichten der Bibel im Einzelnen darzulegen, möchte ich im Folgenden lediglich vier weitere Zeugnisse anführen, denen gemeinsam ist, dass sie am Ausgang der Bibel bzw. der Evangelien stehen. Eine dieser Stellen liegt in der letzten Lehrrede Jesu vor, wie sie Matthäus überliefert, nämlich der Darlegung des Endgerichts über die Völker (Mt 25,31–46). Der italienische Philosoph Massimo Cacciari führt in einer Reflexion über die Paradigmen (des u-topischen) 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 nicht erkannt.«<sup>7</sup>

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 dem »Landesherrn« und dem »Fremden« 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

7 M. Cacciari, »L'invenzione dell'individuo«, in: *Micromega almanacco di filosofia* (1996), S. 121–127 (Übersetzung K. A.).

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>8</sup>. Auf alle Fälle leuchtet aber in Mt 25 die Auffassung auf, dass keine bestimmte Gabe des Gastes und Fremden erwartet werden soll – damit bliebe man in der Logik des Tausches –, sondern dass der Gast/Fremde selber die Gabe ist, d.h. dass das Gastsein SEINE Gabe ist, der sich der Christ auszusetzen hat und die Eckstein christlicher Existenz ist.

#### 4. Die Vor-Gabe des Gastes als die letzte Zeichenhandlung Jesu

Die zweite Stelle, auf die ich das Augenmerk legen will, ist die letzte Zeichenhandlung, die Jesus vor seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung vornimmt, nämlich das Abschiedsessen mit seinem Studentenkreis, den »12« als Repräsentanten des eschatologischen Israels. In den sakramententheologischen Diskursen der Katholischen Kirche wurde in der Herausforderung einer getreuen »Memoria« dieser zentralen sakramentalen Handlung die Frage aufgeworfen, ob bei der Eucharistiefeier der Mahlcharakter oder der Opfercharakter im Vordergrund stünde. Allerdings stellt sich diese Alternative bei genauem Hinsehen 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 Festessens in Zusammenhang bringt (Mk 2,15; 6,31–44; Lk 14,15–24 u.a.). Und auch im Alten Testament erfährt der Leser (Ps 22,4 u.a.), dass Gott Wohnstatt am Lobpreis seines aus der Sklaverei befreiten Volkes Israel nimmt, das am Berg Zion zum Festmahl zusammentrifft. Das gemeinsame Essen Jesu mit den »Aposteln« (sind sie nicht dazu bestimmt, *Boten* seiner Gastfreundschaft zu werden werden?) zu SEINEM Lobpreis und Gedächtnis fügt sich in diesen Verständnishorizont ein und gibt ihm dennoch eine weitere Dimension: Denn die eschatologische Tischgemeinschaft, 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 sie dem Menschen übergeben ist, um »bebau«

<sup>8</sup> Bahr zitiert in diesem Zusammenhang die indoeuropäischen Institutionen von Benveniste. Vgl. Bahr, *Die Sprache des Gastes*, S. 41f.

und »behütet« zu werden (Gen 2). Und doch erkennt die versammelte christliche Gemeinde in der Memoria des Zeichens Jesu, dass die ultimative Gabe der Schöpfung, die den Menschen untereinander und mit JHWH verbindet, die Lebenshingabe Jesu ist, in dessen Annahme derselbe Gast(geber) und Vorübergang JHWHs (Gen 18, Ex 34) 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 die Völker geladen sind und die gewissermaßen alles und nichts kostet...

## 5. Die Nichtidentifizierbarkeit des Gastes

Im Zusammenhang mit Motiven sowohl der eingangs besprochenen Abrahamsperikope als auch des eschatologischen Mahls, zu dem Jesus lädt, steht die Perikope, die vom Verlust und dem Wiedergewinn der Wohnstatt Gottes berichtet, den Christen 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 jeder Leser sich in ihm finden mag, haben den Ort des Heiles, Jerusalem, verlassen und verloren, weil sich diese Stadt scheinbar nicht als der Ort der messianischen Ankunft erwiesen hat. Ähnlich dem Abraham begegnet ihnen ein Fremder, der als Träger einer Verheißung fungiert. Von ihm bekommen sie die Schrift gedeutet, genauer gesagt gibt ihnen dieser Fremde den hermeneutischen Schlüssel, deren tiefste Intention zu verstehen. Der Leser heute erfährt nicht unmittelbar, was der Fremde gesagt hat, allerdings ist die *entsprechende* Antwort der beiden bekannt: Genau wie Abraham sprechen sie eine Einladung aus und werden Gast ihres Gastes. Man wird also durchaus sagen können, dass sie ihren Herrn (Kyrios) nicht nur im Brechen des Brotes erkannten, sondern in der Beziehung der Gastfreundschaft, die ihnen die heilige Schrift erschlossen hat. Dabei weist Lukas an dieser Stelle 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 eingesortiert 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.

## 6. Das himmlische Jerusalem als offene Stadt

Die letzte Erzählung der Gastfreundschaft, auf die ich Bezug nehmen will, bezeichnet gewissermaßen das Ende und Siegel der ganzen Bibel: Es handelt sich um den Ausgang der Johannesoffenbarung. Der Leser wird, indem er in das letzte Buch der Bibel eintritt, gewissermaßen 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 diejenigen verzeichnet, die sich der Gabe des Gastes öffnen und die sich nicht gewalttätig der Gastlichkeit verschließen. Man wird also nicht zu weit gehen, wenn man auch den letzten großen Brief<sup>9</sup> der Bibel dahingehend interpretiert, dass das Verhalten gegenüber dem Gast(geber) die Siegel für eine entsprechende Lektüre der Schrift öffnet (oder auch endgültig verschließt). 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.

## 7. Gibt es ein europäisches Erbe des Gastes?

Ich will im Folgenden mit einer zweiten, sehr kurzen Reflexion schließen, in der nach dem Ort der Vernehmbarkeit des Gastes in der neuzeitlichen abendländischen philosophischen Tradition gefragt wird. Sehr oft 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, bereithält. Wenn also die Erzählung des Gastes ein besonderes Gewicht in der biblischen Tradition hätte, so wäre zu fragen, wo er sich in deren (philosophischen) Transformationen befände. Zunächst ist der Gast doch der, der ausgegrenzt wurde. Europa hat den Personalausweis erfunden, um den Gast als Fremden zu identifizieren und gegebenenfalls zu deportieren. »Europa« durchmisst und

9 Auf den Briefcharakter macht besonders aufmerksam: J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984.



*vermisst* die Welt<sup>10</sup> und neben die Suche nach Räumen gastlicher Begegnung tritt die Suche nach dem abgrenzbaren und beherrschbaren eigenen Fundament. Darin geht es gewissermaßen um die Herrschaft eines *Wissens*, welches sich in der (ausgrenzenden) Definition des Anderen findet und weniger um einen *Glauben*, der aus der Vorgabe der Möglichkeit einer Begegnung, die (gewesen) sein wird, zu leben sucht.

Bevor die Suche nach dem Gast eingestellt wird, soll noch einmal nach dem Wort, das der Gast gibt, gefragt werden: Eigenartigerweise lässt sich zu ihm kein Gegenbegriff und auch kein Adjektiv bilden (»gastlich« wird den Gastgeber bezeichnen)<sup>11</sup>. Man gerät damit in die Nähe des Wortes »Gott« – von dem in der Theologie allzu bedenkenlos die Eigenschaft »göttlich« gebildet wurde unter Ausblendung des Umstands, damit nie eine Eigenschaft im strengen Sinn ausdrücken zu können (denn wovon ließe sich »göttlich« abgrenzen?). Auf diese Nähe deutet auch die Tatsache hin, dass der Gast insofern in die Sphäre des Heiligen 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 unter Berücksichtigung dieser Beobachtungen die Nähe des Gastes zum nicht Identifizier- und Definierbaren, zu dem, das 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 hier nur angedeutet werden kann.

## 8. Die Fortschreibung gastlichen Denkens: Leibniz, Kant, Hegel

*Leibniz* macht darauf aufmerksam, dass die Welt in Gott *zureichend* begründet ist<sup>12</sup>, um sofort zu ergänzen, dass Gott nicht in der Ebene des von ihm zu Begründenden verortet werden kann: »Der zureichende oder letzte Grund [Gott] muß also außerhalb des Zusammenhangs oder der

10 Die Durchmessung der Welt als abendländisch-neuzeitliches Vermächtnis und deren untergründiges Scheitern wird eindringlichst von T. Pynchon in *Mason and Dixon*, New York 1997, geschildert.

11 Vgl. Bahr, *Die Sprache des Gastes*, S. 25–30, besonders S. 28.

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

Reihe der besondern und zufälligen Dinge liegen [...].<sup>13</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, sondern er eröffnet die Ahnung, dass unsere Welt aus einer offenen Vorgabe lebt, ohne die das Sein als sinnvoller Zusammenhang nicht denkbar wäre. Die Welt ist in sich nicht zureichend, sondern es gibt in ihr eine Art »Lücke«, die sie 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 stößt man auch bei *Kant*, dessen oberstes Prinzip allen Verstandesgebrauchs (der »Synthesis«) im Grundsatz ausgedrückt ist, dass das »Ich denke alle meine Vorstellungen begleiten können muss«<sup>14</sup>. In den hier vorgebrachten Überlegungen ist es von Bedeutung, dass dieser »Begleiter« (der wohlgermt als derjenige, der sich einer letzten Identifizierung entzieht, weder »ist« noch »nicht ist«) keinesfalls als substantielles Ich, als Gott im Sinne einer *omnitudo realitatis* oder als Welt 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, das Sub-iectum als niemals abgeltbaren Zweck und Anspruch jenseits der Grenze von Autonomie (im Sinne einer voluntaristischen Selbstzuschreibung und Autopoiesis) und Heteronomie zu verstehen.

Als letzter der großen Zeugen<sup>15</sup> philosophischer Moderne sei schließlich exemplarisch *Hegel* genannt. Der Leser erfährt in den Schlusskapiteln der *Phänomenologie des Geistes*, d.h. in der »offenbaren Religion«

13 G. W. Leibniz, »Monadologie«, § 37, in: ders., *Hauptschriften zur Philosophie* (Hg. E. Cassirer), Hamburg 1996, S. 610.

14 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 f.

15 Meine 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,

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 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 immer in bestimmten *Vorstellungen wahrnehmen/formen*, mittels derer er umrissen und definiert wird. So wird gemeint, den Anderen zu erkennen, ohne ihn aber anzuerkennen. Theologisch gesehen markiert der Untergang der Substanz als substanzieller Verzicht auf das eigene »Ich« die Nachfolge des sich entäußert habenden Jesus, in der JHWH zum eigentlichen Subjekt des Menschen wird (vgl. Gal 2,20). Hegel macht darauf aufmerksam, dass Christus selber wiederum nicht positiviert werden darf, sondern seinen Topos im Geist als Ermöglichungsgrund der Anerkennung des Anderen hat. Das »Ich« ist damit nicht Zentrum unserer Existenz, und Personalität kann von daher nicht 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 uneinholbare Vorgabe bleibt. Vielleicht kann dieser Gedanke mittels der Kategorie des Gastes zum Ausdruck gebracht werden: Der Mensch ist Gast eines geistigen Geschehens, welches im Christentum mit dem Namen Jesu – als Übertragung des JHWH-Namens – genannt wird, wobei allerdings das entscheidende Moment darin läge, diesen Namen als einladende Vorgabe offenzuhalten und nicht als letzte Selbstabsicherung der eigenen noetischen Welt in Beschlag zu nehmen. Damit bliebe dessen Charakter als Gast gewahrt, in dem er »nicht aufhört, sich nicht zu geben«<sup>17</sup>.

auf seine Weise aufnimmt. Vgl. dazu K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Ausgang von Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

16 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 Substanzialität im Sinne eines Geltungsanspruchs vgl. K. Appel, *Zeit und Gott*, S. 276–298. Vgl. auch T. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Ver-einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Geistes und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Würzburg 2003.

17 Vgl. Bahr, *Die Sprache des Gastes*, S. 445.

Am Anfang steht also die sich auf das Spiel und in (*die*) Frage stellende Aufnahme des Gastes, dessen Gabe nicht etwas, sondern ER selber ist. Darin werden »wir« in aller Verletzbarkeit, Ausgesetztheit und Berührbarkeit Gäste eines geistigen Geschehens, es eröffnet sich (vielleicht) eine Teilhabe an der Freude, am Leid und vor allem an der Frage des Anderen und »wir« bekommen (vielleicht) auch Anteil an einer Erzählung gastlicher Begegnung, ohne sie je besitzen zu können. Diese Erzählung – für die das u-topische Europa, für die Christen, Juden, Muslime und Säkulare Zeugnis abzulegen haben werden, möge, so das höchste Moment christlicher Erwartung, einfließen in SEINE Erzählung von der universalen Gastfreundschaft<sup>18</sup>, die sich als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassender Einladungstext je neu zu schreiben hat...

18 Vgl. dazu auch G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München, Wien 2004, S. 128–142, besonders S. 138.