



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Die Erzählung des Gastes. Gottesrede am Ausgang von
Europa. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem
philosophischen Entwurf einer ‚Sprache des Gastes‘ von
Hans-Dieter Bahr“

verfasst von / submitted by

MMag. Rudolf Kaisler, BSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student record
sheet:

A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Widmung

Diese Arbeit möchte ich den BENEDIKTINERN VON STIFT MELK widmen. Ihre Gastfreundschaft hat mir vor jeder gedanklichen Reflexion die Bedeutung des Zu-Gast-Seins als Grundform menschlichen Daseins eröffnet. Sie haben mich auch erfahren lassen, wie sehr Christentum und Gastlichkeit miteinander verbunden sind.

Bei einem Lektüreseminar im Stift Melk vermochte ich das erste Mal – allein aufgrund der gastlichen Weite der Gedankenwelt anderer – einige Motive des dieser Arbeit zugrunde gelegten Entwurfs einer *Sprache des Gastes* zu verstehen. Im Stift Melk war es auch, wo ich einige Jahre später erstmals HANS-DIETER BAHR begegnen durfte. Seine Gedanken über die Schwellenfigur des Gastes haben mich seitdem nicht mehr losgelassen. Sie mit der biblischen Gottesrede und dem Beitrag des Christentums für das Projekt Europa zu verbinden, ist mir zum zentralen Anliegen meines theologischen Denkens geworden.

Inhalt

I. Einleitung	7
0. Vor-weg	7
1. Die Schwellenfigur des Gastes	10
2. Gast und Gottesrede in der biblischen Tradition	15
3. Gastlichkeit in der christlichen Tradition	18
4. Europas Erbe – Kirche als gastfreundlicher Ort?	22
5. Methodisches	26
II. Die Sprache des Gastes – Hans-Dieter Bahrs „Xenosophie“	29
1. Das Wort „Gast“	29
2. Jenseits von Einschluss und Ausschluss – die Denkweise des Dritten	36
3. Die Vorgängigkeit des Gastes – Das Motiv des Weges und die Narrationen des Okzidents	43
4. Die Stadt – das Phantasma totaler Kontrolle und deren gastlicher Aufbruch	52
5. Das Fest oder die gastliche Verausgabung	57
6. Das Heilige und sein Entzug	62
III. Von den Eichen Mamres bis zum Mahl in Emmaus – Gott als Gast(geber) der Menschen	69
1. Gott als Gast – ein biblisches Grundmotiv	69
2. Gottes Vorübergang	73
3. Jesu Ruf in die Nachfolge – Christentum als gastliche Lebensform	79
4. Die Stadt und der Garten – Biblische Topologie der (Un)Gastlichkeit und deren eschatologische Öffnung	88
IV. Warten an der Schwelle – die gastliche Weite der Regula Benedicti	97
1. Abbruch, Neubeginn, Fortführung – die Regula Benedicti in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext	97
2. Die Formgeberin Europas – die kulturprägende Ordnung der Regula Benedicti	102
3. Gastfreundschaft als cantus firmus der Regula Benedicti	105

4. Das Gastkapitel RB 53	111
5. Die Figur des <i>hostiarius</i> oder das Leben an der Schwelle	116
V. Zum Verhältnis von Christentum und Europa.....	121
1. Europas Singularität und seine Gefährdung	121
2. Die Herausforderung Europas an das Christentum	130
3. Der mögliche Beitrag des Christentums zum Projekt Europa.....	135
Danksagung	143
Literaturverzeichnis	145
Abstract deutsch	153
Abstract english	154

I. Einleitung

Siehe ich stehe an der Tür und klopfe an; wenn einer hört meine Stimme und öffnet die Tür, [auch] hineingehen werde ich zu ihm, und Mahl halten werde ich mit ihm und er mit mir.

Offb 3,20¹

0. Vor-weg

Von *Schwelle zu Schwelle*², so heißt jener Gedichtband von Paul CELAN, dessen Namen Hans-Dieter BAHR *anklingen* lässt, um sich poetisch demjenigen Ort anzunähern, an dem der Anspruch des Gastes und seiner metaethischen Sprache vernehmbar werden. Am Ende des ersten Teiles dieses Bandes mit dem Titel *Sieben Rosen*³ später findet sich das Gedicht *Der Gast*⁴, das in der Einleitung zu BAHRs – dieser Arbeit grundgelegtem Buch – *Die Sprache des Gastes*⁵, eine zentrale Stellung einnimmt. In dessen Poetik verdichtet sich, was BAHR auf der nachspürenden Fahrt durch Europas Erzählungen, Philosophien, Phantasmen und Re-alitäten in seine und die Fraglichkeit des Lesers stellt - die *Schwellenfigur des Gastes*:

Der Gast
Lange vor Abend
kehrt bei dir ein, der den Gruß getauscht mit dem Dunkel.
Lange vor Tag
wacht er auf
und facht, eh er geht, einen Schlaf an,
einen Schlaf durchklungen von Schritten:
du hörst ihn die Ferne durchmessen
und wirfst deine Seele dorthin

Diese Schwellenexistenz des Gastes bezeichnet das *Zwischen* von Tag und Nacht, Helle und Dunkel, Schreiten und Schlaf, Kommen und Gehen, Nähe und Ferne, Klang und Maß, Innen und Außen. Sie berührt die Seele des Menschen, die als sein *wesentlich* Innerstes einem

¹ MÜNCHNER NEUES TESTAMENT. Studienübersetzung, hrsg. von Josef Hainz / Martin Schmidl / Josef Sunckel, übersetzt vom Collegium Biblicum München e.V., Patmos Verlag, Düsseldorf 72004 (=MNT). Wenn nicht anders angeführt, werden die Bibeltexte nach der Einheitsübersetzung zitiert.

² CELAN, Paul: *Von Schwelle zu Schwelle*. Gedichte, Suhrkamp (st 301), Stuttgart 1976

³ Die Rose ist in der wunderschönen Formulierung von ANGELUS SILESIVS „ohn Warum. Sie blühet weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie siehet.“ Erst im Ablassen von allen Versuchen der Verzweckung wird der Gast und, so kann man theologisch sagen, Gott in der Seinsweise des „Blühens“ begegnen. Demgegenüber werden alle Reflexionsbestimmungen zu „spät“ kommen. Das Gedicht *Der Gast* findet sich am Ende des Abschnittes, der gleichzeitig die Eröffnung, die zu überschreitende Schwelle, des Bandes selbst darstellt.

⁴ CELAN, Paul: *Von Schwelle zu Schwelle*, 26.

⁵ BAHR, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes*. Eine Metaethik, Reclam Verlag, Leipzig 1994

verwundenden *Wurf* in die Ferne übereignet wird, in Erwartung einer Begegnung, deren Ereignis als *Wunsch* in der Unsicherheit des (Un-)Möglichen bleibt. CELAN bedient sich ausschließlich Paradoxien, um die Nicht-Bestimmbarkeit des Gastes in das poetische Wort zu heben. Der *Gast* kommt am helllichten Tag, ist jedoch mit der Dunkelheit vertraut. Mitten in der Nacht wacht er auf, um weiterzuziehen, doch er weckt dabei seine Gastgeber nicht auf, sondern facht einen tiefen Schlaf an. Dieser ist normalerweise bestimmt durch das physische Verweilen an einem Ort, durch die Abstandslosigkeit zum erträumten Geschehen, da keine bewusste Reflexion stattfinden kann. Der Gast aber bringt Bewegung in diese Abstandslosigkeit, seine Schritte werden zum rufenden Klang. Die Seele, die zumeist als allerinnerlichstes des Menschen vorgestellt wird, wird durch diesen Klang in die Ferne gezogen. Das vermeintlich Eigenste wird der unbekanntenen Ferne überantwortet, die jedoch von gastlich durchmessenen Spuren und Wegen durchklungen ist und sich darin von der bedrohlichen Fremde unterscheidet.

Peter SLOTERDIJK beginnt seine 1988 in Frankfurt gehaltene Vorlesung *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*⁶ mit einem Verweis auf Paul CELANS Bestimmung der Poesie: „La poésie ne s'impose pas, elle s'expose“, auf Deutsch „die Poesie zwingt sich nicht auf, sondern setzt sich aus“. Das Ausgesetztsein – der Poesie und der Gestalt des Gastes –, die grundlegende Angewiesenheit auf gastliche Aufnahme, sei sie körperlicher, sprachlicher, kultureller oder sozial-emotionaler Art, konstituiert für BAHR das *Existential*⁷ des Menschen, welches er im Psalmvers „Ich bin nur Gast auf Erden“⁸ verdichtet sieht. Dieses Existential geht für BAHR der Konzeption des Menschen als geschlossenen Subjektes radikal voraus, weswegen seine Philosophie, die sich als *Xenosophie*⁹ buchstabiert, als eine scharfe Anfrage an das neuzeitliche Subjektdenken verstanden werden muss. Gleichzeitig ist BAHR ein scharfer Religionskritiker vor allem in Bezug auf metaphysische Gottesvorstellungen, weswegen eine genaue und den Abstand wahrende Herausarbeitung des Verhältnisses von Gast und Gottesrede, jenseits einer vorschnellen Vereinnahmung der Philosophie BAHRS für theologische Zwecke, geboten ist und in dieser Arbeit gewahrt werden soll.

Die zunehmende „Verabschied/bung“¹⁰ des Gastes im Europa der Neuzeit und seine Ersetzung durch das Fremde, das – belegt mit angstbesetzten Phantasmen – letztlich Grund

⁶ SLOTERDIJK, Peter: *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, 7ff.

⁷ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 15.

⁸ Ps 119,19a (EÜ). Bahr zitiert in *Die Sprache des Gastes* nach der Lutherübersetzung.

⁹ Grund der *Xenosophie* ist die *Erfahrung* einer Versetzung, die Bahr anhand des homerischen Epos der *Odyssee* im 5. Kapitel seines Buches mit dem gleichnamigen Titel herausarbeitet. Vgl. BAHR: *Sprache des Gastes*, 188-235.

¹⁰ Kap. 6 in *Die Sprache des Gastes*. Vgl. BAHR: *Sprache des Gastes*, 236-300.

von selbstherrlicher Gewalt vermeintlich einheimischer Subjekte wird, verweist auf einen weiteren Horizont dieser Arbeit, der aus der Beunruhigung erwächst, dass im Europa der Gegenwart das Christentum herangezogen wird, um starke Identitäten über ein Denken des Ausschlusses zu begründen. Dem muss das Christentum in gelebter Praxis und theologischer Reflexion scharf entgegentreten, will es in der Spur des Gotteszeugen Jesus von Nazareth bleiben, der verkannt, angefeindet und um sein Leben gebracht, keinen Ort findet, um sein Haupt niederzulegen¹¹, gleichzeitig aber in seinem Leben, Sterben und Auferstehen nicht mehr schließbare gastliche Orte der (Gottes-)Begegnung eröffnet (haben wird)¹². Der Akt der Treue gegenüber den biblischen Erzählungen muss daher korrespondieren mit Akten des Protestes gegen jeden Versuch, die gastliche Weite der biblischen Tradition zu verkehren und zu einem Werkzeug gegen die sprachlosen und in die Marginalität getriebenen Menschen der Gegenwart zu pervertieren.

Die *Schwelle* als Metapher für den Ort der die ausschließenden Gegensätze des Eigenen und des Fremden durchquerenden Figur des Gastes, wird auch als genuiner Ort der christlichen Existenz und der aus ihr erwachsenden Kirche zu denken versucht werden. Die klösterliche Gestalt des den Gast bereits im Namen tragenden *hostiarius*¹³ (Pfortners), der in der Regula Benedicti seinen Ort an der Schwelle von Kloster und Welt hat, mag als Bild für diese Existenzform fungieren. Er ist es, der – in Rückbezug¹⁴ auf das an den Beginn der Arbeit gestellte Zitat aus der Offenbarung des Johannes – das Klopfen an der Tür erwarten soll und an dessen Verhalten sich die Eröffnung der *gastlichen Mahlgemeinschaft* entscheidet, die biblisch vielleicht *die* Metapher für die erhoffte *universale* Gemeinschaft von Gott und den Menschen ist.¹⁵

Die entscheidende Frage der Arbeit wird sein, ob es möglich ist, das Christentum als einen Ort uneingeschränkter Gastfreundschaft zu denken. Die folgenden Kapitel der Einleitung werden versuchen, das Feld dieser Frage zu umreißen und in die vier zentralen Themenbereiche der Arbeit, die zugleich deren Struktur vorgeben, einzuführen.

¹¹ Vgl. Lk 9,58: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel haben ihre Nester, der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt niederlegen kann“

¹² Im „Kyrios“ Hoheitstitel verdichtet sich die neutestamentliche Überzeugung, dass Jesus selbst der fleischgewordene JHWH Name (Ex 3,14) ist, dessen Übersetzung ins Deutsche am besten mit einem futur anterior (Futur II) wiedergegeben werden kann: „Ich bin, der ich gewesen sein werde“

¹³ Das lateinische Wort für „Gast“ ist *hostis* bzw. *hospes*.

¹⁴ Die Verbindung wird in der RB durch das Wort *pulsare* (anklopfen) hergestellt, das sowohl in der Vulgata Übersetzung von Offb 3,20 als auch in RB 66,2 zu finden ist.

¹⁵ Vgl. als Beispiel aus AT und NT Jes 25,6-8 und Lk 13,29. 14,15.

Erstens soll die Frage nach BAHRS Denken der Schwellenfigur des Gastes und dessen Bedeutung für die Offenheit des menschlichen Subjekts und die Rede von Gott gestellt werden.

Zweitens soll exemplarisch nach der mannigfaltigen Verbindung von Gottesrede und Gast in den biblischen Erzählungen gefragt werden.

Drittens gilt es, der gastlichen Weite der christlichen Tradition anhand der Regula Benedicti und der in ihr begründeten Lebensform nachzuspüren.

Viertens soll angesichts der post-/spätmodernen Krise universaler Narrative der Beitrag des Christentums für das Projekt Europa und seines Narrativs der Gastlichkeit angesichts gegenwärtiger Infragestellungen und Gefährdungen befragt werden.

Vielleicht, so eine übergreifende Perspektive der zu entwickelnden Arbeit, läge der heutige Beitrag des Christentums gerade in der kulturellen Einbringung seines gastlichen Kerns, dessen Fundament in der Wahrnehmung der Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz begründet liegt.

1. Die Schwellenfigur des Gastes

Es ist kein Zufall, dass BAHR sein Buch *Die Sprache des Gastes* mit einer Frage beginnen und mit einer Frage enden lässt.¹⁶ Diese Fraglichkeit eröffnet einen Raum, der es ermöglicht, dass dem Gast, der „immer schon verweilend in seinen Abschied ankommt und von seiner Ankunft scheidet“¹⁷, von *Schwelle zu Schwelle* begegnet werden kann.

Die erste Frage des Buches verweist auf das theoretische Anliegen BAHRS, dem Gast, der, wie er schreibt „niemals Thema einer Wissenschaft, gar einer Philosophie wurde“¹⁸, in der europäischen Geistesgeschichte nachzuspüren. Dabei ist sich Bahr bewusst, dass der Gast nicht auf den Begriff gebracht werden kann, wobei die begriffliche Leere keinen Mangel oder ein Fehlen ausdrückt, sondern auf jene *Schwelle* des Denkens verweist, die insbesondere in der *Dichtung* ihren sprachlichen Ausdruck findet: „jene Ur-findung, in welcher vielmehr wir Menschen die vom bedeutsamen dichterischen Wort Gefundenen und gastlich Aufgenommenen sind.“¹⁹

Die letzte Frage: „Was wirret dir?“²⁰, die das Buch be- aber nicht abschließt, verweist auf das ethische Anliegen BAHRS, das zumindest ebenso wichtig ist. Diese ethische Frage hat

¹⁶ Vgl. BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 11. 470.

¹⁷ Vgl. BAHR, Hans-Dieter: *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie (=Libri Nigri 18)*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2012, 21.

¹⁸ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 11.

¹⁹ Vgl. BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 14.

²⁰ d. h. „Was fehlt dir?“

auch eine *politische* Dimension, wie Bahr im ersten Kapitel von *Die Sprache des Gastes* ausführt:

An ein vorgängiges Interesse hoffe ich anknüpfen zu können, daran nämlich, der Hostilität die Gastlichkeit entgegensetzen zu wollen [...]. Aber wie könnte solches ‚Entgegensetzen‘ mehr bedeuten, als die Hostilität selbst zu bekämpfen? Sicher, der Anreiz zu diesem Buch lag nicht wenig in der politischen Beunruhigung darüber, daß man sich über nichts einig zu werden scheint, ohne auszugrenzen, ohne orientierungslose Gewalten auszulösen, die irgendwas ‚ausrichten‘ sollen. War es da nicht verheißungsvoll, den undeutlichen Fährten des Gastes nachzuspüren, weil zu Gast eben nur der wird, den man weder einschließt noch ausschließt?²¹

Somit ist die Frage nach dem Gast niemals auf ein abgeschlossenes Subjekt beschränkt, sondern verweist auf die *polis*, den konkreten Ort des Zusammenschlusses von Menschen in der Stadt, die in ihrer Unüberblickbarkeit und prinzipiellen Offenheit Symbol der „vollendeten, offenen Welt-weite“²² des Gastes ist.

Der Untertitel von *Die Sprache des Gastes* lautet in dieser Spur liegend „Eine Metaethik“. *Meta-Ethik* bedeutet, dass es in der Thematisierung des Gastes nicht um ethische Gesetze der Gastfreundschaft gehen kann – so sehr diese auch geboten sein mögen –, auch nicht um kein gastliches Ethos, das die Ungastlichkeit auszuschließen trachtet, sondern vielmehr um ein *Zu-Gast-Sein* des Menschen als *Existential*, das jeglicher Gesetzlichkeit noch einmal radikal vorausgeht und ihr eröffnender Grund ist. Falsch gedeutet wäre *Meta-Ethik* als Annahme einer wie auch immer bestimmten gastlichen Hinterwelt, eines jenseitigen Gottes als ultimativen Gastgebers. BAHRS Denken ist in theologischer Diktion von einer „tiefen Diesseitigkeit“²³ geprägt, weswegen die Endlichkeit des Menschen, das unwiederbringliche Vorübergehen seiner Begegnungen und Beziehungen, der Verlust seiner erstrebten und begehrten *An-Eignungen* in ihrer Dignität herausgearbeitet werden und essentielles Merkmal des *gastlichen Existenzials* sind.

So ist der Ort, die Zeit und die Sprache des Gastes von einer permanenten Spannung gekennzeichnet: diesseits jeder metaphysischen Hinterwelt und jenseits aller weltlichen

²¹ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 11.

²² BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 9. BAHR grenzt diesen Begriff von den „abstrakte[n]“ Begriffen der „Universalität, Totalität oder Unendlichkeit“ ab. Ein anderes Verständnis von Universalität wird in dieser Arbeit in Bezug auf die „Erzählung des Gastes“ herauszuarbeiten versucht werden. Dabei wird es um den entscheidenden Unterschied zwischen dem Gedanken der Universalität und demjenigen der Totalität gehen. Nach dem Ende der großen (totalen) Erzählungen, wird am Gedanken einer alle Menschen (als Hüter der gesamten Schöpfung) einenden universalen Erzählung, wie sie für die biblische Tradition und auch speziell für das Christentum (Christus als neuer Adam vgl. 1 Kor 15,21f) unverzichtbar sind, festgehalten werden.

²³ Vgl. BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (= DBW 8), hrsg. v. Christians Gremels / Eberhard Bethge / Renate Bethge, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011 (1. Auflage der Taschenbuchausgabe), 541-543. (Brief vom 21.7.1944)

Entgegensetzungen, denen der Ort des Gastes und seine Sprache schon stets entgleiten, ohne jedoch davon unberührt zu bleiben. BAHR schreibt: „Um die ‚Sprache des Gastes‘ vernehmen zu können, werden wir Übersetzungen benötigen; aber der Gast wird nur an der Schwelle auftauchen, wo *ihm* ein Sprach-Raum eröffnet wird.“²⁴ Die Sprache des Gastes kann nur in *Übersetzungen*, die sich als *Versetzungen* erweisen werden, in Verschiebungen mit ihren unscharfen Rändern, in den Transzendierungen der Eindeutigkeiten vernehmbar werden. Ganze Erzählungen wie die der *Odyssee*²⁵ oder des *Parzival*²⁶ können für Bahr zu Übersetzungen, zu Schwellen der Sprache des Gastes werden. Dabei lässt er die Dichtung vom Gast sprechen, um auszudrücken, wofür BAHR zufolge die Philosophiegeschichte kaum eine Sprache gefunden hat. Sein als *Xenosophie*²⁷ bezeichneter philosophischer Entwurf eines suchenden *Nach-denkens* über die *Er-fahrung* des Zu-Gast-Seins des Menschen möchte zu einer Wende in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität führen, wie BAHR bereits im Vorwort von *Die Anwesenheit des Gastes* betont.²⁸ Dieses Anliegen bedeutet nicht „eine Preisgabe des Subjekthaften und Individuellen durch das Gast-Sein“²⁹, sondern das Abstandnehmen von einer „Leere schwellenloser Zugänglichkeiten“, die das Subjekt der Moderne und seinen technischen an-eignenden Weltumgang prägen, wobei das Wissen um das *Zu-Gast-Sein* des Menschen nach BAHR *verhüllt*³⁰ wurde. In Umkehrung der diagnostizierten Verhüllung des Gastes wird man theologisch sofort an seine Enthüllung (Apokalypse) in der geglückten Schwellensituation gastlicher Begegnung denken. Dies ist bei weitem nicht die einzige Ähnlichkeit, die theologisch zwischen dem Denken des Gastes und der biblischen Gottesrede zu thematisieren ist.

Obwohl BAHR die Grenze zwischen Philosophie und Theologie niemals verwischt, Religion als metaphysisches System kritisiert und sich gegen die Verwaltung des unversehrten und zugleich zutiefst verletzlichen *Heiligen* als religiös *Sakrales* ausspricht³¹, treffen zentrale Begriffe seines philosophischen Denkens den Kern der theologischen Gottesfrage³². Diese vergleichende Suche orientiert sich an folgenden Kategorien, die sich bei Bahr finden und theologisch bedeutend sind:

²⁴ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 12.

²⁵ HOMER: *Die Odyssee*, übersetzt v. Wolfgang Schadewaldt, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf – Zürich 2004

²⁶ ESCHENBACH, WOLFRAM VON: *Parzival*, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008

²⁷ Xenos ist das griech. Wort für „Gast“, das jedoch ebenso die Doppelbedeutung von „Fremder/Feind“ trägt.

²⁸ BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 9.

²⁹ BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 13.

³⁰ Vgl. das Kapitel I.2. Die Verhüllung des Gastes in: Bahr: *Die Anwesenheit des Gastes*, 24-31.

³¹ Vgl. Bahr: *Sätze ins Nichts*, 129.

³² So etwa der *Gast*, das *Fest* und der *Schrecken*.

Der Auszug aus den eigenen Heimat- und Wissenshorizonten in der Erfahrung der *Entfremdung* ist nicht allein Voraussetzung für die gastliche Begegnung, sondern biblisch betrachtet der Ort göttlicher Offenbarung schlechthin.³³

Ein solches Geschehen verweist auf eine nicht im Verfügungshorizont des Eigenen liegende, nicht wieder schließbare Aufspreizung des Subjektes, das gastlich einer *Seinsweise des Dritten* jenseits eines Denkens in binären Oppositionen ausgesetzt ist, die Bahr in den Metaphern der *Schwelle*, des *Risses*, der *Lücke*, der *gastlichen Distanz* und des *Imaginären* denkt. Theologisch könnte man vom Wagnis des Glaubens sprechen, das im Paradox des *jetzt* und *noch nicht* den Glaubenden gerade keine letzte Sicherheit eines diesseitigen oder jenseitigen Ufers verspricht, sondern in jenen Strom des *verantworteten* Lebens vor Gott stößt, der in eine neue Lebensform (*forma vivendi, forma vitae*)³⁴ mündet, ohne jedoch dessen Ursprung oder Ende zu kennen.

Diese gastliche Fahrt führt auf „unkunde“³⁵ Wege, die den Machtanspruch des eigenen Territoriums zurücktreten lassen und noch im vermeintlich Eigensten befremdliche Begegnungen ermöglichen, die erfahren lassen, dass „ES geht, bevor Ich gehe“³⁶. Erst das Bewusstsein dieser Vor-gängigkeit ermöglicht theologisch gesprochen die Nach-folge, deren „unkunde“ Wege in Erzählungen gehoben bzw. ausgedrückt werden und deren gastliche Weite Zeugenschaft und geschenkte Gemeinschaft jenseits allen Nutzenkalküls ermöglicht.

Die *Stadt* ist einer jener Orte, an denen die Wege nicht mehr überschaubar sind, wo die Grenzen stets schon aus dem Blick des eigenen Horizonts verschwunden sind. Aufgrund ihrer Offenheit spricht Bahr davon, dass die Stadt „von vornherein ‚gastlich‘ ist“, gleichwohl sie in der Gefahr steht, Ort musealer Versteinerung des Lebendigen zu werden bzw. als globale Welt-Stadt nur noch die Entropie menschlicher Erzählungen, das „Rauschen aller Kanäle“ zu sein.³⁷ In ähnlicher Ambivalenz wird das Phänomen der Stadt biblisch beurteilt. Kain, der das Blut seines Bruders vergossen hat und darin zum Archetyp menschlicher Gewalt geworden ist, ist in der Bibel der Begründer der ersten Stadt³⁸. Die ihm

³³ Entfremdung steht verdichtet in der Person Abrahams und seiner Nachkommen am Beginn der Geschichte Israels mit seinem Gott im Bundesgeschehen und auch am Beginn der in die Nachfolge rufenden Begegnung mit Jesus von Nazareth, der als Christus den Anspruch stellt, Israel und die Völker endzeitlich in der Gastlichkeit des Neuen Bundes zu sammeln.

³⁴ Vgl. AGAMBEN, Giorgio: Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2012 [Original: Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita, Neri Pozza, Vicenza 2011]

³⁵ Vgl. BAHRs Parzival Interpretation in: Bahr: Sprache des Gastes, 446-470.

³⁶ Bahr: Die Sprache des Gastes, 93.

³⁷ Bahr: Die Sprache des Gastes, 192. 307.

³⁸ Vgl. Gen 4,17b

nachfolgenden Stadtbewohner werden auch Jesus, der über Set in die Linie des ermordeten Abels gestellt wird³⁹, den Tod bringen. Historisch jedoch war es gerade die antike Stadtkultur, die das Christentum gastlich aufgenommen hat, ihm zu einer ersten Blüte verholfen hat und seine Struktur bis heute prägt⁴⁰. Die Vision des himmlischen Jerusalem als offener Stadt⁴¹ und deren Verschmelzung mit dem Motiv des paradiesischen Gartens am Ausgang der Bibel ist in der biblischen Tradition *das* Sinnbild der gastlichen Gemeinschaft von Gott und Menschen schlechthin.

Vornehmlicher Ort gastlicher Gemeinschaft ist das *Fest*, in dessen Zentrum das (Gast)Mahl steht und das in seiner „Veraus-Gabung“ seinen verschwenderischen, in keine Logik des Verbrauchens mehr zu bringenden „Glanz“ aufscheinen lässt und die fesselnde Statik einer rein chronologisch gedachten Zeit unterbricht. In dieser Unterbrechung verschwindet die Unterscheidung von Gast und Gastgeber und die Präsenz des Gastes selbst erweist sich als sein Geschenk, sein Präsent.⁴²

Die Präsenz des Gastes wurde in den alten (orientalischen) Kulturen stets in die Sphäre des *Heiligen*⁴³ gerückt, weswegen der Schutz des Gastes sogar über dem Schutz der eigenen Familie stand⁴⁴. Die Frage nach der *Verbindung von Gast und Heiligem*, die sich negativ im alle Tabus brechenden Verrat am Gast am deutlichsten zeigt, spürt einer Anwesenheit nach, die in ihrem Vorübergang niemals *gegenwärtig* wird, aber immer schon *präsent* im Sinne von Vorn-Sein (*prae-esse*) ist. Die „machtlose“ Unversehrtheit⁴⁵ des Gastes sowie des Heiligen in ihrer prinzipiellen Entzogenheit, führt gedanklich ins Zentrum der christlichen Gottesfrage selbst: der Inkarnation Gottes in die Verletzlichkeit menschlichen Daseins und des Bekenntnisses, dass dieses zwar den Todesmächten dieser Welt und letztlich dem Tod

³⁹ Vgl. Lk 3,38

⁴⁰ Die katholische Kirche zum Beispiel ist in ihrer hierarchischen Struktur eine Bischofskirche. Die Bischöfe haben ihren Sitz in der Stadt, stehen einer Vielzahl von Gemeinden vor und knüpfen in Verbindung mit den anderen Bischöfen ein Netz aus Städten, das das Grundgerüst der katholischen Welt bildet.

⁴¹ Vgl. Offb 21,25

⁴² Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße*, 38-44. und BÄHR: *Die Sprache des Gastes*, 54.

⁴³ Die sog. „Theoxenie“, d.i. die Einkehr eines Gottes bei den Menschen, ist nach HILTBRUNNER exemplarisch in den Odysseeversen 17,485-487 beschrieben. Die Theoxenie hebt ein Sittengebot in die religiöse Sphäre, worin sich einmal mehr die Verbindlichkeit von Gastlichkeit und Ethik zeigt. Vgl. HILTBRUNNER, Otto: *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, WBG, Darmstadt 2005, 10.

⁴⁴ Biblische Beispiele für die Bereitschaft zur Preisgabe der engsten Verwandten, um den Schutz der Gäste zu gewähren, sind Gen 19,5-8 und Ri 19,22-23

⁴⁵ Vgl. BÄHR: *Die Sprache des Gastes*, 48.

selbst „ausgeliefert“⁴⁶ ist, jedoch dieses Ausgeliefert-Sein nicht in die Annihilation des Menschen mündet, sondern vom Gott des Lebens getragen ist.⁴⁷

2. Gast und Gottesrede in der biblischen Tradition

Der durch JHWH geschenkte Exodus aus dem ungastlichen⁴⁸ Sklavenhaus Ägypten ist die Urerfahrung Israels mit seinem Gott und Quelle der biblischen Gottesrede. Moses Berufung, die am Beginn dieses Geschehens steht, ereignet sich in einer Situation doppelter Fremdheit: Mose, der schon in Ägypten nicht heimisch gewesen ist, erfährt die Theophanie des brennenden Dornbusch in der Fremde Midians, das ihn gastlich aufgenommen hat. Gast bleibt Israel auch im unter Mühsal erkämpften „eigenen“ Land, das - als Ort, an dem die geschenkte Freiheit des Exodus gelebt werden soll - im biblischen Verständnis allein JHWH gehört. Der Verlust des Landes und die erzwungene Fremde des babylonischen Exils veranlassen Israel über JHWHs Schöpfung in ihrer Gesamtheit nachzudenken. Der daraus hervorgehende priesterschriftliche Schöpfungsbericht⁴⁹ entwirft ein alternatives Bild zu den in Israels Geschichte erfahrenen ungastlichen Gewalten „pharaonischer“ Mächte: die Welt als die Schöpfung bergendes Lebenshaus, das durch den siebenten Tag, den „Tag der Exodus Memoria“⁵⁰, zeitlich offen gehalten wird, eine heilbringende Offenheit, die auch in der Vision des himmlischen Jerusalems am Ende des christlichen Kanons der Bibel zu finden ist.

Wo sich *Gott* biblisch offenbart, entzieht er sich wie der *Gast* der eindeutigen Identifizierung, am deutlichsten wird dies am JHWH-Namen sichtbar, der im zunächst scheinbar tautologischen Verweis auf das Da-Sein Gottes nur in den bereits erfahrenen Begegnungen mit Anderen (Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs) zur Sprache gebracht werden kann. Darin aber wird er zugleich Versprechen für die geschenkte Zukunft im Bund, deren

⁴⁶ Das griechische Verb παραδίδόναι in seiner deutschen Bedeutung „überliefern, ausliefern, übergeben“ ist ein zentrales Wort für die Deutung der Passion Jesu, wie sich vielleicht am deutlichsten in den Abendmahlsberichten zeigt (1 Kor 11,23; Mk 14,18; Mt 26,21; Lk 22,21; Joh 13,21). Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß einer Fundamentaltheologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000³, 51-57.

⁴⁷ RILKE hat das in folgenden Versen berührend ausgedrückt: „Wir alle fallen. Diese Hand da fällt. / Und sieh dir andre an: es ist in allen. / Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen / unendlich sanft in seinen Händen hält.“ RILKE, Rainer Maria: Die Gedichte, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig 2006, 305. (=Buch der Bilder, „Die Blätter fallen, fallen wie von weit“)

⁴⁸ Die Ungastlichkeit der Ägypter hat ihren Grund in der Angst nicht mehr Herr im eigenen Land zu sein, der Angst, dass sich ihre Gäste doch als Feinde entpuppen und die Macht an sich reißen könnten (vgl. Ex 1,8-10).

⁴⁹ Gen 1,1-2,4a

⁵⁰ Vgl. ZENGER, Erich Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 98-101. Gegenüber den anderen sechs Tagen fehlt beim siebenten Tag bewusst die „Tagesformel“, um ihm einen „offenen Schluss“ zu geben, wie ZENGER betont.

Voraussetzung die Dezentrierung des Subjekts der Offenbarung ist. In den biblischen Gottesbegegnungen geht es – eine Formulierung BAHRS aufgreifend – um den „Wurf, *iactus*, der allem sub-*iectus*, ob-*iectus*, pro-*iectus* zugrunde liegt“⁵¹. Die Erkenntnis und das daraus abgeleitete Handeln, dass Ich-Selbst gerade aus dieser Geworfenheit heraus lebe, lässt die Entbergung JHWHs als gastlichen Gott des Lebens erst zu. Wo der Mensch jedoch versucht, die offene Weite in seiner Mitte zu leugnen, aus Angst er könnte sich darin verlieren, führt dies zu der Verunmöglichung der Gottesbeziehung: der sich gastlich gebende Gott wird zum Konkurrenten, zum Widersacher und das menschliche Subjekt versteinert im stets eine Spirale aus Gewalt und Leid nach sich ziehenden Versuch, mittels Machterwerb die Stelle Gottes einzunehmen und das Eigene gegen den zum Gegen-über pervertierten Anderen zu behaupten.⁵²

Diese Schließung der gastlich eröffneten und ohne „subjektives Vermögen“⁵³ empfangenen Räume des Lebens wird biblisch als Sünde demaskiert. Von der biblischen Urgeschichte an und im Blick auf die Familie als kleinster Einheit menschlicher Gemeinschaft wird das Ringen der Menschen mit ihrem Hang zur ungestlichen Bemächtigung einer vermeintlich zu verteidigenden, unverrückbaren Position im Schöpfungskosmos reflektiert. Allerdings wird keine Gegengeschichte dazu erzählt, im Sinne einer gastlichen Heilsgeschichte, die sich gegen die ungestliche Schuldgeschichte der Menschen richtet, sondern dieselbe Geschichte der schuldverstrickten menschlichen Gewalt wird durch Erzählungen aufgebrochen, die auch dort noch neue Anfänge setzen, wo es der Logik der Entgegensetzungen nach keine mehr geben dürfte. Diese *gastliche Subversion* der Eindeutigkeiten bezieht sich auch auf den biblischen Kanon selbst. So gibt es biblische Kritik an biblischen Geboten (z.B. der Protest des Buches Rut gegenüber der rigorosen Forderung eines Vermischungsverbot mit Fremden oder Jesu Neuinterpretation der Tora) und biblisches Ringen um die Gastlichkeit und deren Bewertung.⁵⁴

⁵¹ BAHR, Hans-Dieter: Gast-Freundschaft in: FRIEDRICH, Peter/PARR, Rolf (Hrsg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation, Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, Heidelberg 2009, 26.

⁵² Vgl. Gen 2-4

⁵³ FRIEDRICH, Peter/PARR, Rolf (Hrsg.): Gastlichkeit, 26.

⁵⁴ Beispiel eines solchen Ringens ist das Buch der Richter. Dort preist einerseits Debora in ihrem Siegeslied Jaël, die alle Gebote der Gastfreundschaft missachtet und ihren Gast Sisara, einen Feind Israels, hinterhältig ermordet (vgl. Ri 4-5). Die Ungastlichkeit der Männer von Gibeon aus dem Stamm Benjamin gegenüber dem Leviten und seiner von den Gewalttätern ermordeten Nebenfrau, die bei einem als Fremder in Gibeon lebenden Efraimiter Zuflucht gefunden hatten, löst hingegen einen innerisraelitischen Krieg aus, der fast zur vollständigen Vernichtung des Stammes Benjamin führt (Ri 19-20). Umfangen bleiben beide Erzählungen aber von der klaren Trennung zwischen Israel und seiner Umwelt: Debora lobt den Untergang der Feinde Israels, das Verbrechen Benjamins lastet deshalb so schwer, weil es gerade in Israel begangen wurde. Die Stadt Gibeon wird überhaupt erst aufgesucht, weil der Levit nicht in einer von Jebusitern bewohnten Stadt einkehren will.

Die Arbeit wird die Verbindung von Gottesrede und Gastlichkeit anhand zweier Schwerpunkte herauszuarbeiten versuchen: Die in der biblischen Tradition immer wieder angeführte Referenzperson für die geglückte gastliche Gottesbegegnung ist *Abraham*, weswegen seine gastliche Begegnung mit Gott unter den Eichen von Mamre (Gen 18) und deren Gegengeschichte vom ungastlichen Sodom (Gen 19) neben 1 Kön 19, Elias Gotteserfahrung jenseits der klassischen Theophanien, exemplarisch für das Alte Testament herangezogen werden. Im Neuen Testament wird das Lukasevangelium anhand des christologischen Leitmotivs der Gastlichkeit Jesu thematisiert. Abgesehen davon, dass zentrale Texte der christlichen Tradition allein in diesem Evangelium überliefert sind⁵⁵, ist es in Bezug auf die Fragestellung der Arbeit im Blick auf die gegenwärtige Situation des Christentums in Europa nach dem „Ende der großen Erzählungen“ von Interesse: Lukas, dessen eigene Zuordnung zum Juden- bzw. Heidenchristentum umstritten ist, verfasst sein Evangelium bereits in einem vornehmlich heidenchristlichen, urbanen⁵⁶ Umfeld und steht vor der Herausforderung, die ursprünglich ländlich fokussierte und innerjüdische Jesusüberlieferung in eine andere Umwelt zu transformieren. Dabei stellt er seine theologische Narration⁵⁷ unter das Zeichen des *Universalismus*, was klar aus dem lukanischen *Stammbaum Jesu* hervorgeht, der anders als bei Matthäus nicht auf Abraham (den Stammvater Israels), sondern bewusst auf Adam (den Stammvater der ganzen Menschheit) zurückgeführt wird. Ein weiteres interessantes Moment ergibt sich aus der zeitlichen Datierung des Lukasevangeliums zwischen 80 und 90 n.Chr., die Lukas, wie er selbst am Beginn des Evangeliums auch angibt⁵⁸, in die dritte christliche Generation stellt. Die ihm überlieferte Erzählung ist somit bereits doppelt gedeutet: zuerst von den mündlichen Erzählungen der Frauen und Männer, die Jesus gefolgt sind, und danach von den Tradenten der ersten Verschriftlichungsphase der Evangelien (Mk und Q).⁵⁹ Lukas erzählte Zeugenschaft weiß sich schon fernab der Ursprungserfahrung in ein Milieu des

⁵⁵ So etwa das *Magnificat*, das *Benedictus* und das *Nunc Dimittis*, die programmatisch am Beginn des Lukasevangeliums zu finden sind (vgl. Lk 1,46-55. 67-79. sowie Lk 2,29-32.).

⁵⁶ Dies kann man aus den redaktionellen Änderungen gegenüber der Mk-Vorlage vermuten. Während z.B. Markus in der Perikope der Heilung eines Gelähmten (Mk 2,1-12) die Träger des Gelähmten das mit Stroh bedeckte Lehdach eines galiläischen Dorfhauses durchbrechen lässt um ihn zu Jesus zu bringen, spricht Lukas davon, dass sie die „Ziegeln“ (κέραμῶν) abdecken (Lk 5,19), um den Vorgang für die urbane – in mit Ziegel bedeckten Häusern wohnende – Leserschaft verständlicher zu machen.

⁵⁷ Ulrich WILCKENS betont Lukas narrative Art seines theologischen Denkens. Vgl. WILCKENS, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I: *Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilband 4: *Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 92.

⁵⁸ Vgl. Lk 1,1-3.

⁵⁹ Vgl. EBNER, Martin/SCHREIBER Stefan (Hrsg.): *Einleitung in das Neue Testament (=Studienbücher Theologie Bd. 6)*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, 196-199.

Unverständnisses gestellt, sowohl von religiöser (jüdischer) als auch philosophischer (hellenistischer) Seite.⁶⁰ Ist das gegenwärtige Christentum in Europa nicht einer ähnlichen kulturellen Spannung ausgesetzt? Lukas „Antwort“ auf diese Situation ist seine Erzählung⁶¹ der Jesusüberlieferung, die Jesu Gast-Sein in der Doppelbedeutung von Gast und Gastgeber hervorhebt.⁶² Dieser Spur wird die Arbeit zu folgen versuchen. Grundthese dabei ist, dass die biblische Tradition durch ein Übermaß an Gastfreundschaft gekennzeichnet wird⁶³, welches sie weit über den Bereich einer Religion hinaus öffnet und Gottesrede und Gastlichkeit auf das Engste verknüpft.

3. Gastlichkeit in der christlichen Tradition

In der Geschichte des Christentums lassen sich viele Zeugnisse für gelebte Gastlichkeit finden. Für die Fragestellung der Arbeit von besonderer Bedeutung ist die Regel des Hl. BENEDIKT, weswegen ihr ein eigener Abschnitt gewidmet wird.

„Die Benediktusregel ist einer der Basistexte abendländischer Kultur“⁶⁴, kann man im Vorwort der 4. Auflage der deutschen Ausgabe der Benediktusregel (RB) lesen. Diese Feststellung ist sicherlich keine Übertreibung, denn die RB hat Europas Verständnis der Ordnung von Raum und Zeit, sein Schul- und Spitalwesen, seine spezifische Wertschätzung von Arbeit und seinen Primat der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort maßgeblich beeinflusst und über viele Jahrhunderte mitgeprägt. Doch abgesehen von diesen großen historischen und kulturellen Verdiensten stellt sich die Frage, welche spezifische Bedeutung sie für die Fragestellung dieser Arbeit nach der Verbindung von Gottesrede und der Erzählung des Gastes hat?

⁶⁰ Die Trennung von Judentum und Christentum ist zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums bereits vollzogen, ebenfalls wird das Unverständnis der philosophischen Umwelt gegenüber der christlichen Botschaft in der Areopag-Rede des Paulus deutlich konstatiert (Apg 17,32).

⁶¹ Die starke Bearbeitung des Lukas zeigt sich bereits darin, dass ca. 45% (über 500 Verse) seines Evangeliums weder mit dem Markusevangelium, noch mit den aus der (postulierten) Quelle Q stammenden Perikopen im Matthäusevangelium übereinstimmen. Vgl. EBNER/SCHREIBER: Einführung in das NT, 188.

⁶² Die Thematik der Gastfreundschaft rahmt in gewisser Weise die beiden lukanischen Schriften im NT. Im Lukasevangelium bildet Jesu ungastlicher Empfang bei seiner Geburt eine Klammer mit der Stiftung des für alle Menschen zugänglichen gastlichen Geschehens des Neuen Bundes beim letzten Abendmahl (vgl. Lk 2 und Lk 22). In der Apostelgeschichte wird die Gabe des Geistes der Anstoß, die Geschlossenheit der Jüngergemeinschaft aufzubrechen und dies führt schlussendlich in die Weltstadt Rom, in der Paulus am Ende der Apostelgeschichte zum Gastgeber „aller“ wird, die zu ihm kommen und die Botschaft vom Reich Gottes verkündet (vgl. Apg 2 und Apg 28).

⁶³ Christoph THEOBALD hat in seinem zweibändigen Werk „Le christianisme comme style“ besonders auf die Verbindung von Gastlichkeit und Heiligkeit im Wirken Jesu („la sainteté hospitalière du Nazaréen“) und ihm folgend im Christentum hingewiesen. Seine theologischen Überlegungen stellt er dabei bewusst in die Situation der Postmoderne. Vgl. THEOBALD, Christoph: Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité (=Cogitatio fidei 260/261), Vol. 1 et 2, Les Éditions du Cerf, Paris 2007

⁶⁴ SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ: Die Benediktusregel, 7.

Zunächst ist die historische Situation Europas zu der Zeit ihrer Entstehung im 6. Jahrhundert von Interesse. Es handelt sich um den Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter, das weströmische Imperium ist zerstört, die Völkerwanderung noch nicht abgeschlossen, ein Europa der Nationen ist erst zu erahnen und die eigenständige kulturelle Größe des Westens gegenüber dem Osten noch äußerst unsicher. Es ist ein Europa, dessen altes einigendes Band zerrissen ist, ohne jedoch eine neue einheitsstiftende Erzählung gefunden zu haben, kurz: ein Europa an der Schwelle.

Diese Schwellensituation spiegelt sich auch in der (hagiographisch stark überfrachteten) Vita⁶⁵ des Autors der Regel, BENEDIKT VON NURSIA (480-547 n. Chr.), wieder. Sein Leben ist stark vom Exodus-Motiv geprägt. BENEDIKT bricht immer wieder von den Orten auf, die ihn beherbergen, oftmals veranlasst ihn dazu der Zuspruch Anderer. Dabei widerfahren ihm gastliche und ungastliche Begegnungen gleichermaßen. Abgeschreckt von den Zuständen während seines Studiums im spätantiken Rom, wobei einmal mehr die Stadt zunächst als chaotischer, ungastlicher Ort gezeichnet wird, zieht er seinen „auf die Schwelle der Welt“⁶⁶ gesetzten Fuß zurück, um sich nur wenig später auch von seiner Familie und der Gemeinschaft der Menschen loszusagen. Doch der darauf folgende, jahrelange Aufenthalt in einer „ganz engen Höhle“⁶⁷ führt BENEDIKT erneut ins Chaos, er vergisst den Jahresablauf und die Festzeiten. Die Struktur der Zeit, der Wechsel von Tag und Nacht als fundamentale Zeiteinheit, weist dagegen bereits im ersten biblischen Schöpfungsbericht den Schritt aus dem richtungslosen und zeitlosen Chaosmeer in das Lebenshaus Schöpfung⁶⁸. Erst die gastliche Einladung zum Mahl durch einen Fremden am Ostertag lässt BENEDIKT dessen bewusst werden. Die erste klösterliche Gemeinschaft, in die BENEDIKT gegen seinen Willen zum Abt gemacht wird, scheitert an der Strenge der Regelobservanz, die den Brüdern so unerträglich vorkommt, dass sie versuchen, BENEDIKT durch die Verkehrung eines gastlichen Geschehens zu ermorden.⁶⁹ Ein weiterer Bruch, der die Konsequenz aus der Verleumdung BENEDIKTS durch den Priester Florentius ist⁷⁰, führt schließlich zu BENEDIKTS Auszug, diesmal jedoch ohne die Gemeinschaft der Menschen hinter sich zu lassen: Er

⁶⁵ Diese legt Papst GREGOR DER GROßE im zweiten Buch seiner Dialoge dar. Vgl. GREGOR DER GROßE: Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge. Lateinisch/Deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, EOS Verlag, St. Ottilien ²2008 [fortan abgekürzt *Dialoge II*]

⁶⁶ Lateinisch.: „in ingressum mundi“ Vgl. Dialoge II Prol 1

⁶⁷ Lat. „in arctissimo specu“ Vgl. Dialoge II 1,4. Dieser Aufenthalt wäre allerdings ohne die Hilfe anderer Menschen unmöglich, worin sich die Paradoxie zeigt, dass die Flucht aus der Welt der Menschen nicht ohne dieselben gelingen kann und darin ihre eigene Unmöglichkeit vorwegnimmt.

⁶⁸ Vgl. Gen 1,3-5

⁶⁹ Vgl. Dialoge II 3,1-4.

⁷⁰ Vgl. Dialoge II 8,1-5.

gründet auf dem Monte Cassino ein Kloster, und zwar im selben Jahr (529 n. Chr.) als die Platonische Akademie in Athen aufgelöst wird. Das gemeinschaftliche Leben auf dem Monte Cassino glückt. Um es zu erhalten und über seinen Tod hinaus abzusichern, schreibt Benedikt seine Regel.

Diese wird von Benedikt zunächst allein für das Kloster Monte Cassino geschrieben, sie ist in ihren Formulierungen aber so offen, dass sie später (neben der Augustinusregel) zu *der* bestimmenden Regel des Abendlandes werden konnte.

Monte Cassino spiegelt in seiner Geschichte die wechselvolle und gewalttätige Geschichte Europas wieder. Vier Mal wurde das Kloster Monte Cassino im Laufe seiner Geschichte zerstört: bereits 577 (nicht einmal 30 Jahre nach Benedikts Tod) im Zuge des Langobardeneinfalls in Italien, 883/884 durch die Sarazenen, 1349 durch ein Erdbeben und 1944 durch alliiertes Bombardement.

Die Wahl des Ortes des Klosters lässt darauf schließen, dass Benedikt aber trotz des klösterlichen Rückzugs aus der Welt – wobei noch genauer zu bestimmen sein wird, welche Art von Welt damit gemeint ist – nicht einen Ort jenseits der Welt schaffen will. Der Berg als Standort des Klosters erinnert an Jesu Worte in der Bergpredigt: „Ihr seid das Licht der Welt. Nicht kann eine Stadt sich verbergen, auf einem Berg liegend.“⁷¹ Das koinobitische⁷² Leben („unter Regel und Abt“) im Kloster soll Licht für und nicht fernab der Welt sein und für jedermann sichtbar Menschen anziehen.⁷³ Entscheidendes Vorbild für das koinobitische Leben ist neben Ps 133,1 die lukanische Schilderungen des Lebens der christlichen Urgemeinde, speziell Apg 2,44 und Apg 4,32-35, die schon lange vor Benedikt rezipiert werden⁷⁴. Doch die RB unterscheidet sich von anderen monastischen Regeln der ersten christlichen Jahrhunderte dadurch, dass sie, wie Lukas, der Gastfreundschaft und der engen Verbindung derselben mit der Gottesrede einen hohen Stellenwert einräumt.⁷⁵ Nicht nur ist mit RB 53 der Gastlichkeit ein eigenes Kapitel gewidmet, das überdies zu den längsten der Regel zählt, sondern das Thema der Gastlichkeit taucht an entscheidenden Stellen der RB

⁷¹ Mt 5,14. (MNT)

⁷² BENEDIKT unterscheidet davon die mönchische Lebensform der Anachoreten (Einsiedler), der Sarabaiten (in Gemeinschaft lebende Mönche ohne Regel) und der Gyrovagen (umherziehende Mönche), wobei er im Zönobitentum die stärkste mönchische Lebensform sieht. Vgl. RB 1

⁷³ Dahinter steht das alttestamentarische Völkerwallfahrtsmodell vom Zion als Berg des Herrn, zu dem alle Völker ziehen (Jes 2), welches im Christentum umgedreht wird (Mt 28,19; Apg 1,8b) und dadurch dynamisiert wird – Christus wird zu den Völkern gebracht, die Bewegung geht von der Gemeinschaft seiner Zeugen (Kirche) aus.

⁷⁴ Zum Beispiel bei Horsiesi, Augustinus und Johannes Cassian. Vgl. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hrsg.): Die Benediktusregel, 17f.

⁷⁵ Die Patristik ist allerdings voller Beispiele für eine biblisch begründete Einladung/Mahnung zur Gastfreundschaft ohne Vorbedingungen, wobei Gen 18/19 und Mt 25 von herausragender Bedeutung sind. Vgl. PUZICHA, Michaela: Kommentar zur Benediktusregel, 442-446.

auf und durchzieht sie, wie zu zeigen sein wird, durch und durch. Auffallend ist dabei, dass der Gast in engste Nähe zu Gott gerückt wird⁷⁶. Wer einen Gast aufnimmt, nimmt in der Vorstellung der RB Christus selbst auf. Die für das Gelingen des Zusammenlebens verantwortlichen Personen des klösterlichen Lebens werden in der RB mit der Gastlichkeit in Bezug gesetzt: die in der RB zentrale Figur des *Abtes*, der *Cellerar* (Ökonom) und der *Pförtner* an der Schwelle von Kloster und Welt, der für die Fragestellung der Arbeit besonders wichtig ist.

Die RB stellt den Versuch dar, Nachfolge Christi, die sich ganz wesentlich durch die Offenheit zur Begegnung mit Gott (als Gast) – sei es in der Begegnung mit Anderen, sei es in sich selbst – auszeichnet, als *Lebensform* in der Form der *Regel* (lat. *regula*) zu wagen. Diese grenzt Giorgio AGAMBEN im Verweis auf die Rede von der Erfüllung und dem Ende des Gesetzes in Christus⁷⁷ zu Recht von einem zu befolgenden *Gesetz* (lex) ab: „[...] sicher ist, dass sich die christliche *forma vivendi* – also das, was die Regel im Blick hat – ihrem Wesen nach nicht in der Befolgung einer Vorschrift erschöpft, keine rechtliche Natur hat.“⁷⁸ Die RB hat Europa über Jahrhunderte das biblische Erbe der Gastlichkeit eingeschrieben. Sie hat keine eigene Erzählung konstituiert, sondern die ihr voraus liegende Erzählung des Neuen Testaments aufgenommen und in eine Lebensform transformiert. Die Forderung nach universeller Gastfreundschaft, die an keine Vorbedingung geknüpft wird, hat benediktinische Klöster unter dem Leitwort „Friede“⁷⁹ zu Orten der gastlichen Aufnahme werden lassen. Die genaue Herausarbeitung der gastlichen Struktur der Regel im Blick auf ihr Potential für den Diskurs um Europa wird Aufgabe dieses speziellen Teils der Arbeit sein.

Doch ist das gastliche Erbe der RB im heutigen Europa noch wahrnehmbar, lässt es sich als eine Ressource für dieses vielleicht wichtigste historische Projekt der Gegenwart und seine in die Krise geratene(n) Erzählung(en) nutzen?

⁷⁶ Vgl. RB 53,1

⁷⁷ Vgl. Röm 10,4: „Denn Ende (des) Gesetzes [τέλος γὰρ νόμου] (ist) Christus zur Gerechtigkeit jedem Glaubenden.“ (MNT)

⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio: *Höchste Armut*, 73.

⁷⁹ „Pax“ steht über der Pforte/der Schwelle der meisten Benediktinerklöster. BENEDIKT verweist bereits im Prolog der RB auf die Bedeutung des Friedens. Vgl. RB Prol 17d (=Ps 34,15): „such den Frieden und jage ihm nach!“ Liturgisch wird das im Beten des *Vater Unser* bei Laudes und Vesper ausgedrückt, wobei BENEDIKT die Vergebungsbitte (als Ermöglichung des Friedens) hervorhebt (RB 13,12-13). Die Mönche fangen mit der Friedensarbeit bei sich selbst an, wissend, dass die Voraussetzung die „Abkehr von Egoismus und Eigennutz“ ist. Vgl. PUZICHA, Michaela: *Kommentar zur Benediktusregel*, 56 und SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hrsg.): *Die Benediktusregel*, 51f.

4. Europas Erbe – Kirche als gastfreundlicher Ort?

BENEDIKT errichtete, wie Gregor der Große in seinen Dialogen erwähnt, bei seiner Klostergründung auf dem Monte Cassino in einem antiken Apollotempel „ein Oratorium zu Ehren des heiligen Martin“⁸⁰. Martin von Tours (316-397 n. Chr.) ist die zentrale „Leitgestalt“⁸¹ des westlichen Mönchtums und neben Bischof Eusebius von Vercelli der erste Beleg für monastisches Leben in Europa.⁸² Um 360 n. Chr., nachdem er zuvor als Eremit in Italien⁸³ gelebt hatte, gründete Martin von Tours in Ligugé ein Kloster, das heute als ältestes Kloster Europas gilt. Dieses Kloster, das wie Monte Cassino ebenfalls eine sehr wechselhafte Geschichte von Zerstörung, Zwangsauflösung und mehrmaligem Wiederaufbau unter der Leitung verschiedener Ordensgemeinschaften hinter sich hat, wurde um das Jahr 1000 n. Chr. das erste Mal von Benediktinern besiedelt, ein Vorgang der sich mehrmals wiederholte und 1923 zum letzte Mal stattfand.⁸⁴

Während des Zweiten Weltkrieges, zur Zeit der deutschen Besatzung Frankreichs, lag dieses in der Nähe von Poitiers gelegene Kloster in unmittelbarer Nähe der Demarkationslinie, die das besetzte Frankreich von der *zone libre* der Vichy Regierung trennte. Von 5.-13. August 1942 nahm das Kloster gastlich einen Mann auf, der auf der Flucht vor der Gestapo auf dem Weg in die *zone libre* Unterschlupf suchte und sich selbst am Ende seines Lebens als einen „Mann der Grenze“ bezeichnete⁸⁵: Robert SCHUMAN. Der auf seine Initiative zurückgehende, nach ihm benannte und am 9. Mai 1950 der Weltöffentlichkeit vorgestellte „Schuman-Plan“ bildete die Grundlage für die Gründung der „Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl“ am 18. April 1951 – beide Ereignisse gelten heute als Geburtsstunde der *Europäischen Union*, dem wichtigsten und längst währenden Friedensprojekt in der Geschichte Europas.

Schumans Aufenthalt in Ligugé war nicht sein erster Kontakt mit dem benediktinischen Denken, schon drei Jahrzehnte zuvor verbrachte er 1913 – bestärkt durch den Kontakt mit dem Bischof von Metz, Willibrord BENZLER OSB – die Karwoche in der Benediktinerabtei

⁸⁰ Dialoge II 8,11 (lat. *oraculum beati Martini*)

⁸¹ SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hrsg.): Die Benediktusregel, 21.

⁸² BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Altertum 2: Das Entstehen der einen Christenheit. 250-430 (hrsg. v. Charles und Luce Pietri), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1996/2005, 853-859. [Original: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), Desclée, Paris 1995]

⁸³ In der Nähe von Mailand und auf der Insel Gallinara in den Jahren 358 und 359.

⁸⁴ Vgl. <http://www.abbaye-liguge.com/index.php?r=presentation&p=historique> (Stand: 14.6.2013)

⁸⁵ Vgl. POIDEVIN, Raymond: Robert Schuman. Homme d'État. 1886-1963, Imprimerie nationale, Paris 1986, 138. und SCHUMAN, Robert: Pour l'Europe, Les Éditions Nagel, Paris 1964, 14. franz.: „l'homme de la frontière que je suis“

Maria Laach, dessen Abt Bischof BENZLER zuvor gewesen war.⁸⁶ Diesem Aufenthalt folgten mehrere weitere in verschiedenen Benediktinerklöstern.

Die Benediktiner von Maria Laach nahmen 1933 für ein Jahr einen anderen von den Nationalsozialisten verfolgten Politiker auf: Konrad ADENAUER. Gemeinsam mit Alcide DE GASPERI gehören Robert SCHUMAN und Konrad ADENAUER wohl zu den wichtigsten Proponenten⁸⁷ der Europäischen Einigung, die nach der Apokalypse des alten Europas im Ersten Weltkrieg und der nihilistischen Zerstörung Europas im Zweiten Weltkrieg einen Neuanfang wagten. Für die Lebenswege von SCHUMAN, ADENAUER und DE GASPERI war das Christentum eine prägende Größe, seine Erzählung einer versöhnten Begegnung zwischen Gott und Mensch, sowie zwischen Menschen untereinander hatte maßgeblichen Einfluss auf ihre Vision eines geeinten Europas und ihr Wagnis, die ersten Schritte dafür in einem Europa der Trümmer zu setzen.⁸⁸ Die ökonomische Zusammenarbeit war für die Gründerväter nur das Werkzeug, um durch die gemeinsame Kontrolle der damals wichtigsten Kriegsrohstoffe Kohle und Stahl einen erneuten Krieg zwischen den europäischen Nationen zu verhindern. Getragen war diese pragmatische Vorgangsweise aber von der Grundüberzeugung, die in der Erzählung eines geeinten Europas und darüber hinaus einer geeinten Menschheitsfamilie⁸⁹ wurzelte. Die Vision eines geeinten Europas fiel dabei in eine Zeit, in der Europa politisch zerrissen war zwischen den um die Vorherrschaft konkurrierenden politischen Weltmächten USA und UdSSR und auch die europäischen Diktaturen noch nicht zu einem Ende gekommen waren. Trotzdem waren SCHUMAN und ADENAUER davon überzeugt, dass die Überwindung des Konfliktes zweier Nationalstaaten, Deutschland und Frankreich, der erste und entscheidende Schritt auf dem Weg zu einem geeinten Europa darstellen würde.

Heute jedoch, mehr als 60 Jahre nach dem Beginn des europäischen Einigungswerkes, scheint Europa die ihm grundlegende Erzählung verloren zu haben. Die ökonomische Krise

⁸⁶ Vgl. POIDEVIN, Raymond: Robert Schuman, 32.

⁸⁷ Weitere wichtige europäische Gründergestalten sind: Joseph BECH, Johan BEYEN, Winston CHURCHILL, Walter HALLSTEIN, Sicco MANSHOLT, Jean MONNET, Paul-Henri SPAAK und Altiero SPINELLI. Vgl. http://europa.eu/about-eu/eu-history/index_de.htm (Stand 7.9.2012)

⁸⁸ Vgl. SCHUMAN, Robert: Pour l'Europe, Les Éditions Nagel, Paris 1964, 55-78.

⁸⁹ Der erste Satz der Schuman Erklärung spricht nicht von Frankreich (als Ausgangspunkt der Initiative), nicht von Europa (dem vornehmlichen Ort des Vorhabens) sondern von der Welt als ganzer: „Der Friede der Welt kann nicht gewahrt werden ohne schöpferische Anstrengungen, die der Größe der Bedrohungen entsprechen.“ Erst danach wird von Europa und als letztes in der Reihenfolge vom Nationalstaat Frankreich gesprochen. Die neu geschaffene Aufsicht über die Kohle und Stahlproduktion sollte „allen Ländern“ offen stehen mit dem Ziel, dass die Produktion auch der „gesamten Welt“ zur Verfügung steht und besonders der Entwicklung Afrikas dienen soll, was wiederum den Fokus auf Europa dezentriert. Vgl. EVP FRAKTION DES EUROPÄISCHEN PARLAMENTES (Hrsg.): Robert Schuman – Christlicher Demokrat und Europäer. Aktualität eines Vorbilds, Verlag Ernst Knoth, Melle 1988, 147-149.

– die unbarmherzig offenbart, dass der Kapitalismus (erst recht der globale) letztlich kein einigendes Band Europas darstellen kann, weil ihm grundlegende Kategorien der altruistischen Solidarität gänzlich fremd sind – ist lange im Zentrum des europäischen Bewusstseins gestanden und hat alte Vorurteile zwischen Nord- und Südeuropa bzw. West- und Osteuropa wieder zu Tage gefördert. Doch ist diese Krise kürzlich von der humanen Krise, die sich durch die Flüchtlingsbewegungen nach Europa aufdrängt, noch übertroffen worden. Lange war der Umgang mit Flüchtlingen ein Randthema Europas⁹⁰, sowohl geographisch als auch politisch. Jetzt aber stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Pluralität in eben diesem Europa, sowie die Frage nach dem Umgang mit dem/n Fremden, die an den Grenzen Europas abgewehrt und im Inneren nicht zureichend zur Teilnahme eingeladen werden. Damit verknüpft und durch Terroranschläge im Herzen Europas wie mit einem Brandbeschleuniger versehen, stellt sich die Frage nach der Sicherheit und ihrem Verhältnis zu den Grundfreiheiten der EU. Zeigt sich in der offenen und kontroversiell diskutierten Frage nach der (un)gastlichen Haltung Europas, die sich im Phantasma der Durchschaubarkeit des Menschen durch dessen Identifizierung konkretisiert, nicht am deutlichsten der Verlust eines Narratives, das gerade heute die Aufgabe hätte, auch jene noch umfassen zu können, deren ökonomische, soziale und kulturelle Ohnmacht kein eigenes Sprachspiel postmoderner Identitätslogik mehr hervorbringen kann?

Inzwischen ist es bereits einige Jahrzehnte her, dass Jean-François LYOTARD die Krise der *großen Erzählungen (Metaerzählungen)* postulierte und damit maßgeblich den Postmoderne-Diskurs anstimmte.⁹¹ Das europäische Schicksalsjahr 1989 und das mit ihm einhergehende Ende der kommunistischen Groß Erzählung auf dem europäischen Kontinent haben LYOTARDS These geschichtliche Realität verliehen. Francis FUKUYAMA sprach daraufhin bekanntlich vom viel diskutierten „Ende der Geschichte“⁹². Die Krise bzw. das Ende der Metaerzählungen passt in das Bild eines Europas, das selbst zunehmend sprachlos zu werden scheint, wenn es um sich selbst und die versöhnte Verschiedenheit seiner

⁹⁰ Einen frühen, nachdenklich stimmenden Bericht des Umgangs Europas mit den Fremden an den Grenzen lieferte Corinna MILBORN. Vgl. MILBORN, Corinna: *Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009. Darin postulierte sie, dass alle drei europäischen Modelle der Integration – der Multikulturalismus (Niederlande/Großbritannien), die Assimilierung (Frankreich) und das Gastarbeitermodell (Deutschland, Österreich) – gescheitert sind, ohne jedoch, dass Europa eine wirkliche Alternative hervorgebracht hätte.

⁹¹ Vgl. LYOTARD, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Passagen Verlag, Wien 1994 [Original: LYOTARD, Jean-François: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Editions de Minuit, o.O. 1979]. Den Grund für den Niedergang der großen Erzählungen sieht Lyotard im Aufschwung der Technik/Technologien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dem Erfolg des Kapitalismus liberaler Prägung. Vgl. Ders., a.a.O., 112.

⁹² FUKUYAMA, Francis: *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?*, Kindler Verlag, München 1992 [Original: Ders., *The end of history and the last man*, The Free Pr. [et al.], New York 1992]

zahlreichen alten wie neuen Kulturen und Traditionen geht. Zu sehr sind *große Erzählungen* im 20. Jahrhundert in Misskredit geraten, gerade weil sie selbst in der permanenten Gefahr stehen, Erzählungen der Totalität zu werden, die sich mittels Gewalt behaupten und deren geschlossene Struktur keine gastliche Weite mehr kennt. Auch das Christentum ist aufgrund seines universalen Anspruchs und seiner historischen Teilschuld angesichts seiner Verstrickung mit den Faschismen des 20. Jh. in den Verdacht gekommen, letztlich eine totalitäre Großerzählung zu sein. Der Niedergang der großen christlichen Konfessionen, der aktuelle und noch weiter zu befürchtende Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen, die ehemals ein dichtes „Netzwerk der Agape“ (Charles TAYLOR) über Europa legte, scheint nur wenig Aufsehen zu erregen, ganz nach LYOTARDs Diktum: „Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren“⁹³.

In der Reflexion auf die Erzählung des Gastes und ihre Verbindung zur biblischen Gottesrede wird es daher nicht um den Versuch gehen können, eine Großerzählung des Christentums zu retten oder eine Großerzählung des Gastes zu affirmieren. Ein solcher Versuch wäre zwar dem Inhalt nach, aber nicht der Form verschieden von den wieder erstarkenden anachronistischen Nationalismen in Europa, die in teils obskurer, teils gefährlicher Art eine binäre Logik des Ausschlusses propagieren und profitierend von den beschriebenen Krisen großen politischen Aufwind haben.

Wahr ist, dass das Christentum in seiner Geschichte nur zu oft seine *auctoritas* zugunsten seiner *potestas* verraten hat und somit nach einer *Macht* gestrebt hat, die ihm aus den pluralen Zeugnissen des Neuen Testaments von Jesu bewusstem Verzicht auf weltliche Macht entschieden verunmöglicht ist. Doch die nicht zu leugnende totalitäre Versuchung des Christentums darf nicht gleichgesetzt werden mit dessen universalem Anspruch⁹⁴, d. h. der Bezeugung und Tradierung einer Erzählung, die prinzipiell für alle Menschen geöffnet ist. Darauf hat nicht zuletzt der sich selbst als „halbgläubig“ bezeichnende Philosoph Gianni VATTIMO hingewiesen, der die Forderung nach einer Treue zur (Spät-)Moderne, die sich mit ihrem Schicksal solidarisch zeigt, gerade an das Christentum richtet und es davor warnt, sich bloß in eine Nische der postmodernen Fragmentierungen und Sprachspiele zurückzuziehen. Diesen vorgeschlagenen Weg stellt er unter das Motto „vom Universalismus

⁹³ LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen, 122.

⁹⁴ Einen ähnlichen Anspruch hat auch das Projekt der *Aufklärung*, dass gleichermaßen nach der Barbarei des 20. Jh. diskreditiert scheint und auch angefragt ist.

[imperialistischer Prägung] zur Gastfreundschaft“, wobei er in der Gastfreundschaft den Kern der missionarischen Berufung des Christentums festmacht.⁹⁵

Der letzte Teil der Arbeit wird sich demnach die Frage stellen, worin der Beitrag des Christentums für den gegenwärtigen Diskurs um Europa liegen könnte und darüber hinaus, welche Art der Erzählung aus dem Christentum erwächst. Geleitet werden diese Überlegungen von der Grundthese, dass die Erzählung des Gastes auch nach dem Ende der großen Erzählungen eine universale Erzählung begründen kann, die aber weder „groß“ noch „total“ ist, sondern radikal mit der binären Logik des Ausschlusses bricht.

Die Kirche⁹⁶ könnte in der (Wieder-)Entdeckung dieser Erzählung, die so sehr in den Kern der biblischen Gottesrede verweist, zu einem *Ort übermäßiger Gastfreundschaft* werden⁹⁷, worin ihr vielleicht wichtigster Beitrag für das Projekt Europa liegen würde. Voraussetzung dafür müsste aber die Dezentrierung der Kirche weg von der besetzten Mitte⁹⁸ hin zu den Rändern der Gesellschaft sein. Sie müsste selbst in die gastliche Schwellenexistenz eintauchen, die durch die Inkarnation und Kenosis Gottes vorgezeichnet ist und die in die Nachfolge des Gotteszeugen Jesus von Nazareth selbst ruft.

Die *Erzählung des Gastes* könnte somit nicht nur eine Ressource für die Zukunft Europas darstellen, sondern wäre auch anschlussfähig für religiöse und säkulare Diskurse gleichermaßen.

5. Methodisches

Jede Arbeit muss sich selbst begrenzen, besonders wenn das Themenfeld so weit ist und auf so viel Material zurückgreifen kann, wie jenes der *Schwellenfigur des Gastes*. Die erste Selbstbegrenzung ergibt sich aus der Disziplin, die diesen Überlegungen zugrunde liegt, nämlich der Theologie. Obwohl im Zentrum der Arbeit die Konzeption der *Sprache des Gastes* von Hans Dieter BAHR, einem Philosophen, steht, kann sie keine philosophische

⁹⁵ Vgl. VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2004, 138f. [Original: Ders., *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002]. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Denken Vattimos bietet DEIBL, Jakob Helmut: *Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008 sowie DERS.: *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (=Religion and Transformation in Contemporary European Society 5)*, V&R unipress, Göttingen 2013

⁹⁶ Kirche wird hier als Überbegriff für die vielen christlichen Kirchen verwendet, die der eine Leib Christi sind (1 Kor 12,27)

⁹⁷ Vgl. THEOBALD, Christoph: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité (=Cogitatio fidei 260/261)*, Vol. 1 et 2, Les Éditions du Cerf, Paris 2007

⁹⁸ BAHR verweist in seiner Behandlung der Stadt auf das problematische Ausfüllen der zentralen Lücke der Stadt durch den christlichen Dom, woraus eine vertikale Monarchitektur entsteht, die im absolutistischen Palastbau der Neuzeit seine horizontale Weiterführung findet, bis hin zum Versuch des 19. Jh. ganze Städte als Monarchitektur zu entwerfen. Vgl. BAHR, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes*, 311f.

Arbeit sein und will das auch nicht versuchen. Sehr wohl aber steht die Verbindung von Theologie und Philosophie, wie sie für das Fach der Fundamentaltheologie typisch ist, im Mittelpunkt dieser Arbeit. Dabei geht es aus der Perspektive dieser Arbeit um die Fruchtbarmachung des philosophischen Fragens nach der Figur des Gastes für den theologischen Diskurs und diese Frage aufnehmend, um die theologische Explikation des Existentials des *Zu-Gast-Seins* in Hinblick auf die Gottesfrage in Schrift, Tradition und Gegenwart.

Auffällig ist, dass Hans-Dieter BAHRS Gedanken bislang wenig rezipiert worden sind, wodurch beinahe keine Sekundärliteratur für die Beschäftigung mit seinem Denken zur Verfügung steht.⁹⁹ Über die Gründe dafür soll nicht spekuliert werden. Anliegen dieser Arbeit ist es aber, dieser – aus Sicht des Verfassers – unverständlichen Nichtrezeption entgegen zu wirken. Dass dies durch ein *Sich-Aussetzen* der Gedanken BAHRS in den *fremden* Bereich der Theologie geschieht und nicht in der Philosophie, ist vielleicht selbst ein Wesenszug seines Nachdenkens über sprachlich-metaphorische *Ver-/Über-setzungen*, wie sie auch für BAHRS Denken zentral sind.

Zentrum der Auseinandersetzung mit BAHR ist sein Buch *Die Sprache des Gastes*. BAHR hat auch ein 2012 erschienenenes Buch über den Gast mit dem Titel *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie* veröffentlicht. Dieses legt den Schwerpunkt mehr auf die systematische Reflexion bzw. Kritik am neuzeitlichen Subjektdenken und weniger auf den (meta)ethischen Aspekt des Gast-Denkens, der in *Die Sprache des Gastes* im Mittelpunkt steht (deshalb auch der Untertitel „Eine Metaethik“).

Die Philosophie BAHRS wird anhand von zentralen Kategorien in Bezug auf den Gast und die Gottesfrage thematisiert werden. Diese stellen jedoch seine Philosophie nicht in ihrer Gesamtheit dar, obgleich nach Meinung des Verfassers in ihnen der Kern von BAHRS Denken aufscheint. Oder anders ausgedrückt: BAHR variiert den noch herauszuarbeitenden Grundgedanken seiner Philosophie, in der Annäherung an verschiedene Motive, deren wichtigstes wahrscheinlich das Motiv des Gastes ist. Neben den Gastbüchern wird aber vereinzelt auch auf andere Werke BAHRS rekuriert, insbesondere auf *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*¹⁰⁰ und *Zeit der Muße- Zeit der Musen*¹⁰¹.

Das Nachspüren der Verbindung von Gast und Gott in der Bibel kann ebenfalls nicht die gesamte Tradition berücksichtigen, sondern wird exemplarische Perikopen aus Altem und

⁹⁹ Es gibt neben der Festschrift *Im Garten der Philosophie* zu seinem 65. Geburtstag keine Monographien, die sein Denken behandeln.

¹⁰⁰ BAHR, Hans-Dieter: *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*, Konkursbuchverlag, Tübingen 1985

¹⁰¹ BAHR, Hans-Dieter: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Attempto Verlag, Tübingen 2008

Neuem Testament behandeln, die Schlüssel für das biblische Verständnis von Gottesbegegnungen anhand des Narrativs des Zu-Gast-Seins sind. Dafür wird exegetische Literatur einfließen, ohne jedoch diesen Teil der Arbeit als methodisch exegetischen zu qualifizieren. Die Interpretationen werden daher fundamentaltheologischen Charakter haben und die dadurch entstehenden exegetischen Unschärfen in Kauf genommen werden müssen. Die Interpretation der Gastlichkeit Jesu hat im Zentrum das Lukasevangelium und die exegetische Studie von Gerhard Hotze *Jesus als Gast*¹⁰². Mehrere Bibelübersetzungen werden für den biblischen Teil herangezogen. Die wichtigsten sind das *Münchener Neue Testament* (MNT), die *Elberfelder Studienbibel* (EStB), sowie der *altgriechische Text* des Neuen Testaments von NESTLE/ALLAND und die *Vulgata* Übersetzung nach WEBER/GRYSON.

Für die Interpretation der Regula Benedicti werden der Text und die Übersetzung der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ¹⁰³ grundgelegt, die Kommentierung orientiert sich am Kommentar von Michaela PUZICHA¹⁰⁴, der Leiterin des Instituts für Benediktinische Studien in Salzburg, wobei auch ihre Zusammenstellung von Quellen und Texten zur Benediktusregel¹⁰⁵ Berücksichtigung finden.

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass alle personenbezogenen Bezeichnungen geschlechtsneutral zu verstehen sind.

¹⁰² HOTZE, Gerhard: *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium* (Forschung zur Bibel Bd. 111), Echter Verlag, Würzburg 2007

¹⁰³ SALZBURGER ÄBTERKONFERENZ (Hrsg.): *Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch*, Beuroner Kunstverlag, Beuron 42006

¹⁰⁴ PUZICHA, Michaela: *Kommentar zur Benediktusregel* (hrsg. v. der Salzburger Äbtekonferenz), EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 2002

¹⁰⁵ PUZICHA, Michaela (Hrsg.): *Quellen und Texte zur Benediktusregel*, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 2007

II. Die Sprache des Gastes – Hans-Dieter Bahrs „Xenosophie“

Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern. [...] Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.

L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*¹⁰⁶

1. Das Wort „Gast“

Nimmt man das schöne Bild WITTGENSTEINS auf und durchstreift die Städte der indoeuropäischen Sprachen, fragt nach dem Weg, dringt tiefer in sie vor, verläuft sich und gerät auf „unkunde Wege“, so findet man (W)Orte, deren Alter nicht genau geschätzt werden kann, deren Ursprung unbekannt ist und im Übergang von Licht und Schatten liegt, ein Übergang wie er alten Gassen und Plätzen mit Häusern, die nicht in einer Reihe stehen und Anbauten, die keiner Verordnung¹⁰⁷ entsprechen, eigen ist. An solchen Orten taucht in der Sprache das Wort „Gast“ auf.

Wie aber kann man sich eine Sprache vorstellen, die als ganze gastlich ist, wie kann man sich in dieser *Sprache des Gastes*, wie sie BAHRS in seinem gleichnamigen philosophischen Entwurf zu beschreiben versucht, zurechtfinden, gar wohnen? Vielleicht geht diese Frage von den falschen Prämissen aus. Weder, so ein erster Deutungsversuch, will die Sprache des Gastes eine „ganze“, d.h. eine vollständige sein, noch geht es in BAHRS Gedanken um einen utopischen Entwurf, der im idealtypischen Bild einer von aller Ungastlichkeit gereinigten Sprache ausgedrückt werden könnte. Vielmehr wird es um jene gastlich eröffneten Räume

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen (= Werkausgabe Bd. 1), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, 245f. (=Philosophische Untersuchungen, Absatz 18 und 19)

¹⁰⁷ Fraglich ist, ob eine Architektur unter dem Primat der Verordnung letztlich noch das Menschliche symbolisieren oder gar beherbergen kann. Joseph Roth hat bereits 1919 – also in einer Zeit, die rückblickend als architektonisch geradezu hochstehend erscheint – die Entmenschlichung der Alltagsarchitektur beschrieben: „In Wirklichkeit haben diese Häuser alle dasselbe Gesicht. Keine Physiognomien, nur Nummern. [...] Kein Haus tritt hervor, keines zurück, sondern alle stehen schnurgerade ausgerichtet in einer Reihe. Es ist der Militarismus der Häuser. Jahre-, jahrzehntelang wohnen wir in diesen Phantomen von Häusern. Sie sind keine Wohnhäuser, nur Schutzhütten vor den Stürmen des Tages, in denen wir nächtigen, essen und trinken, aber nicht wohnen“. Vgl. ROTH, Joseph: *Kaffeehaus-Frühling*. Ein Wienlesebuch hrsg. u. mit einem Vorwort v. Helmut Peschina, Klippenheuer & Witsch, Köln 2005, 92.

von Sprache gehen, die auch in der scheinbar lückenlosesten Systematisierung „*nicht* aufhören, sich im Reden *nicht* auszusprechen“¹⁰⁸.

BAHR verweist bereits im Vorwort von *Die Sprache des Gastes* darauf, dass nicht eine „pathetische Rede gegen die Ungastlichen“ im Zentrum seines Buches steht, die letztlich wiederum nur in eine Logik der Gegensätze fallen würde – zudem: wer hätte über eine solche Zuschreibung Deutungshoheit? –, sondern, dass es um das *Fragen* nach demjenigen geht, der sprachlich entgleitet ohne zu verschwinden, dem *Gast*.¹⁰⁹ In einer in *Die Anwesenheit des Gastes*, BAHRS zweitem Buch über das Denken des Gastes, immer wiederkehrenden Formulierung spricht BAHR vom Gast als demjenigen, der „ankommend *in seinem Vorübergehen verweilt*“¹¹⁰. Wie noch zu thematisieren sein wird, ist dieses Motiv auch in der biblischen Gottesrede zentral.

Somit entzieht sich der Gast einer eindeutigen Bestimmbarkeit oder Verfügbarkeit, ohne aber einfach eine schwindende oder gar nihilistische Figur zu sein, hinter der sich nichts verbirgt als Leere. Obgleich die Leere weder der Figur des Gastes noch der biblischen Gottesrede – man denke an das leere Allerheiligste des Jerusalemer Tempels oder das leere Grab Jesu – fremd ist. Aber wie kann man sich dem *Gast* annähern, wenn er gerade derjenige ist, der nicht *einfach* bestimmbar ist und sich den Begrenzungen der Definitionen entzieht? Das Selbstverständnis seiner Suche nach dem Gast formuliert BAHR so:

[...] es geht mir nicht vorwiegend um eine Geschichte der Kontexte, in denen das Wort ‚Gast‘ verwendet wurde, sondern um das, was sich ihr entzog. Denn anders als der Ausdruck des ‚Fremden‘ hat die Verwendung des Wortes ‚Gast‘ keine bestimmte Geschichte. [...] Unüberwacht taucht das Wort ‚Gast‘ nur in einem verschwindenden Augenblick auf, wenn noch keine Bedeutung entfaltet wurde. [...]

Es wird nicht darum gehen, irgendeinem babylonischen Sprachengewirr den Logos der Sprache entgegenzusetzen, zumal der Gast im unverständlichen Gemurmelt nicht weniger auftauchen wird als in der klaren Bedeutung der Bedeutungen. [...] Die ‚Sprache des Gastes‘ wird keine ‚Sprachtheorie‘ sein, sofern letztere ein System zu entwerfen sucht, sondern deren Kriterium: Wie lässt sie den Gast zur Äußerung kommen?¹¹¹

Daraus ergeben sich wichtige Präzisierungen. Das Wort „Gast“ ist ein sperriges Wort, das sich der nahtlosen Einfügung in beliebige Kontexte bleibend entzieht. Obgleich aus dem griechischen Wort *xenos* (Gast/Fremder) die Variable *x* für „unbekannt“ hervorgegangen ist, die überall und für alles eingesetzt werden kann, widersetzt sich das Wort „Gast“ bloß eine

¹⁰⁸ BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 27.

¹⁰⁹ Vgl. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 12.

¹¹⁰ BAHR, *Die Anwesenheit des Gastes*, 12.

¹¹¹ BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 27-29.

„x-beliebige“ Leerstelle¹¹² zu sein. Auch der Bestimmung des Unbekannten als „Fremder/Fremdes“ entweicht das Wort „Gast“. Sein Auftauchen in den verschwindenden Augenblicken, in der Bewegung des Vorübergangs, jenseits jeder Eindeutigkeit ist „unüberwacht“, wobei das „un-“ nicht mit einem „nicht“ gleichgesetzt werden darf. Die Silbe „un-“ bezeichnet in BAHRS Denken nicht die Negation eines Positivums, sondern einen dritten offenen Ort, dem sich BAHR ebenfalls durch die sprachliche Figur der doppelten Verneinung („nicht aufhören, nicht auszusprechen“ s.o.) anzunähern versucht. Die *Sprache des Gastes* ist das „Kriterium“, also das Richtmaß jeder Sprachtheorie, weil sie auf eine Dimension der Sprache verweist, die jeder lückenlosen Gesetzlichkeit verloren zu gehen droht. Als „Kriterium der Offenheit“ verweist sie auf die Schwelle eines Sprachraumes, der nach BAHR weder topisch noch utopisch, weder leer noch besetzt ist¹¹³ – einen Raum des Dritten, der über das *tertium non datur* der aristotelischen Logik hinausgeht.

Das Wort „Gast“ steht durch einige Besonderheiten quer zur sprachlichen Eingliederung, was BAHR folgendermaßen beschreibt:

Die indoeuropäischen Sprachen, die [...] einen ‚eigenen‘ Namen zur Bezeichnung ‚Gast‘ haben, bildeten doch niemals eine ‚Opposition‘ zu diesem Ausdruck, durch die er [...] hätte zum *Begriff* werden können. Nicht einmal die Bezeichnung ‚Gästin‘ hat sich gebildet, was keineswegs Anzeichen dafür ist, dass Frauen nicht zu Gästen wurden. [...] Und da auch der Ungastliche dem Gast schon begegnete, den er als den Anderen auszuschließen trachtet, bildete sich auch keine, etwa zu ‚Ungeist‘ analoge Verneinung ‚Ungast‘. Weder Eigenname noch Begriff und nicht einmal der Verneinung fähig, wurde er zum Titel der Unbekannten X, ehe man diese zur Leerstelle durchstrich, weil man in jeder Antwort auf die Frage wer oder was der Gast sei, nur leidend sein Entgleiten registrierte. [...] Der ‚Gast‘ weicht derart seiner Prädizierung aus, dass man selbst das Eigenschaftswort ‚gastlich‘ nicht von ihm, sondern vom Wort aussagt.¹¹⁴

Keine Verneinung, keine geschlechtliche Differenzierung, keine Prädikation zeichnet das Wort „Gast“ aus. Der Plural „Gäste“ bezeichnet allein eine „analytische Mehrheit“, die gerade eine „methaphorische Vielheit“ zum Verschwinden bringt. Doch diese ist dem *Gast* eigen, weil Gast-Sein „kein numerisches Verhältnis mehr bezeichnet“¹¹⁵. Diese schwierige Unbestimmbarkeit des Wortes „Gast“ hat es nach BAHR zur idealen Projektionsfläche der

¹¹² Zu einer solchen Leerstelle ist das inzwischen global entstellte Weihnachtsfest unter der Prämisse des Konsums geworden. Dies drückt sich in der Entleerung des Christusmonogramms im Kunstwort „X-Mas“ aus.

¹¹³ Vgl. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 20f.

¹¹⁴ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 17f. 28.

¹¹⁵ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 63f.

Leere im neuzeitlichen Denken werden lassen, nicht jedoch, ohne an ihm selbst schon wieder vorbei zu sein.

Auch in anderen Sprachen bleibt das Wort deutlich zwiespältig. Besonders zeigt sich das am griechischen Wort für *Gast*, *ξένος* (*xenos*). Dieses lässt sich etymologisch nicht mit der indoeuropäischen Urform *ghostis* in Verbindung bringen, aus dem sich das lateinische Wort *hostis* und das germanische Wort *gast* entwickelt haben. Der Philologe Otto HILTBRUNNER vermutet, dass die Griechen *xenos* bereits aus einer anderen Sprache übernommen haben, die vor ihrer Ankunft im Mittelmeerraum heimisch war, aber heute unbekannt ist.¹¹⁶ Doch nicht allein die unbekanntete Herkunft des Wortes *xenos*, auch seine Uneindeutigkeit fällt auf. *Xenos* trägt die Mehrfachbedeutung *Fremder/Gast/Gastfreund*¹¹⁷, die erst durch den Kontext näher bestimmt werden kann, aber selbst dort weiterhin alle Schattierungen in sich trägt. Im Lateinischen haben sich zwei Worte für Gast gebildet, *hostis* und *hospes*, wobei *hostis* zunächst den Fremden bezeichnete, der im friedlichen Handelsaustausch mit den Römern stand und *hospes* den mit Bürgerrechten ausgestatteten Gastgeber, der diesem Fremden Schutz gewährte. Der unsichere Zustand des Gastes, weder fremd noch zugehörig zur Familie/Sippe zu sein, war den antiken Kulturen durchaus bewusst, sodass versucht wurde, diesen zeitlich zu begrenzen. HILTBRUNNER verweist diesbezüglich auf den germanischen Rechtssatz „Zwei Tage Gast, vom dritten Tag Hausgenosse“¹¹⁸. Doch die Hausgenossenschaft verlangte, dass sich alle Mitglieder des Hauses dem Oberhaupt desselben unterwarfen. Der fremde Gast vollzog diesen Übergang mit einem symbolischen Akt, der Übergabe der Waffen an das Familienoberhaupt. Im slawischen Wort *gospod* mit der Bedeutung „Herr“ hat sich diese ursprüngliche Verfügungsgewalt des Hauherren über den Gast/Fremden, der sich nach kurzer Zeit ihm unterwerfen oder wieder gehen muss, erhalten. Es besteht aus dem Kompositium *gosti*, aus dem sich das spätere Wort *gast* entwickelt hat, und *pod*, das den Begriff der Macht abbildet. Dieselbe Stammsilbe steckt ebenso in den lat. Worten *potestas* und *potentia*.

Unter Einfluss des griech. Wortes *xenos* hat sich im Lateinischen jedoch das Gegensatzpaar *hostis-hospes* gewandelt, sodass *hospes* im Laufe der Zeit sowohl die Bedeutung *Gast* als auch die Bedeutung *Gastgeber* angenommen hat. Dagegen wurde *hostis* auf die Bedeutung

¹¹⁶ Vgl. HILTBRUNNER, Otto: *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 18.

¹¹⁷ Im Neuen Testament trägt *Xenos* z.B. in Mt 25,35 die Bedeutung *Fremder*, in Röm 16,23 die Bedeutung *Gastfreund*. Vgl. REHKOPF, Friedrich: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 87.

¹¹⁸ Vgl. HILTBRUNNER: *Gastfreundschaft*, 11f.

Feind (des römischen Volkes) verengt.¹¹⁹ Diese Ambivalenz der Bedeutungen, der „kritische Augenblick der Unentschiedenheit gegensätzlicher Möglichkeiten“¹²⁰, der den Feind gleichermaßen umfasst wie den willkommenen Fremden, den Gast wie den Gastgeber, verweist auf die Unbestimmtheit des Gastes, der alle „Rollen suspendieren“ kann, indem er als „Vorübergehender“ diese „durchquert“.¹²¹ BAHR schreibt dazu in *Die Anwesenheit des Gastes*:

Der Gast selbst durchquert, wie bemerkt sämtliche natürliche und soziale Oppositionen, ohne selbst ein Glied einer Opposition zu sein. Er mag ein Bekannter oder Unbekannter sein, der eigenen oder einer fremden Sprachgemeinschaft zugehört, ein Angehöriger, eine Verwandter sein oder ein Außenstehender, ein Einheimischer oder ein Fremder. Und nicht nur die Geliebte, der Gefährte, der Freund, auch der Gegner, der Feind und selbst der Verhaßte kann zu Gast geladen werden und zwar nicht nur im Streit, im Wettstreit oder Kampf, sondern auch dadurch, dass die Austragung der Feindschaft vorübergehend durch Riten der Gastlichkeit vertagt werden. Und sogar dort, wo eindeutige Rangordnungen bestehen zwischen Mächtigen und Einflußlosen, zwischen Besitzenden und Besitzlosen, zwischen Meistern und Ungebildeten, wird der Gast sie durchqueren und vorübergehend suspendieren können.¹²²

Emile BENVENISTE hat sich in seinen berühmt gewordenen etymologischen Untersuchungen mit dem Titel *Indoeuropäische Institutionen*¹²³ in einem eigenen Kapitel der Gastfreundschaft¹²⁴ gewidmet. Darin führt BENVENISTE die Doppelbedeutung des lat. Wortes für Gast *hospes* auf die rekonstruierte Form **hosti-pet-s* zurück, einem Kompositum von *hosti*¹²⁵ (für *Gast/Gastfreund*) und *pet*, das auch in *ipse* steckt, *er selbst* bedeutet und in manchen Sprachen auch das Wort *Herr* bezeichnen kann (siehe oben).¹²⁶

BAHR recurriert sowohl in *Die Sprache des Gastes* als auch in *Die Anwesenheit des Gastes* auf BENVENISTES Analysen¹²⁷, grenzt sich aber von seiner Schlussfolgerung¹²⁸, dem

¹¹⁹ Vgl. HILTBRUNNER: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, 13-16. Feinde innerhalb des römischen Volkes wurden *inimici* genannt. Nur ein äußerer Feind oder ein Römer, dem das Bürgerrecht entzogen wurde, konnte als *hostis* bezeichnet werden.

¹²⁰ BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 43.

¹²¹ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 13. 239.

¹²² BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 45f.

¹²³ BENVENISTE, Emil: *Indoeuropäische Institutionen*. Wortschatz, Geschichte, Funktionen, aus dem Französischen von Wolfram BAYER, Dieter HORNIG u. Katharina MENKE, hrsg. v. Stefan ZIMMER, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1993 (Original: ders., *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Vol. 1: *Economie, parenté, société*/Vol. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Edition de Minuit, Paris 1969)

¹²⁴ BENVENISTE: *Indoeuropäische Institutionen*, 71-83.

¹²⁵ Aus dieser Wortfamilie ging auch das Wort *hostia* (Opfer) hervor, das wiederum in den Wortschatz der christlichen Liturgie eingegangen ist und die Frage nach der Bedeutung der Gastlichkeit Christi in der Eucharistie eröffnet.

¹²⁶ BENVENISTE: *Indoeuropäische Institutionen*, 74.

¹²⁷ Vgl. BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 35-43. und ders., *Die Anwesenheit des Gastes*, 21f.

¹²⁸ BENVENISTE: *Indoeuropäische Institutionen*, 83.

Phänomen der Gastfreundschaft liege die gleichwertige und gegenseitige Tauschbeziehung zwischen Menschen unterschiedlicher Stämme/Völker und somit eine vertragsrechtliche Beziehung zwischen autonomen Subjekten zugrunde, ab. Zunächst kritisiert BAHR, dass BENVENISTE die Verbindung des Wortes Gast zum Wort Feind nicht zureichend erklären kann und somit die „hostilen Aspekte des Austausches“ aus dem Blick verliert. Denn, so BAHR, die *hospitalitas* des Tausches miteinander kann leicht in eine *hostilitas* des Tausches gegeneinander umschlagen.¹²⁹ Doch auch in der ungastlichen Begegnung wird der Gast empfangen, freilich ohne anerkannt zu werden. Interessanterweise verweist BAHR diesbezüglich auf die Gerichtsrede Jesu im Matthäusevangelium und sein Diktum „fremd war ich und nicht führtet ihr mich ein“¹³⁰. Und gleich darauf bezieht er sich auf den von ihm oft zitierten Vers aus Psalm 119: „Ein Gast bin ich im Land. Verbirg nicht vor mir deine Gebote. Meine Seele zermürbt sich vor Verlangen nach deinen Bestimmungen zu aller Zeit“¹³¹. Diese beiden Verse des Psalms 119 sind BAHRS Hauptreferenzpunkte auf die biblische Tradition, auf die er immer wieder – obgleich manchmal nur indirekt – verweist. Der Grund dafür mag seine Distanz zur Religion, speziell der institutionell verwalteten Religiosität, d.h. ihrer Kirchlichkeit sein. Als Philosoph steht er zunächst im griechischen Denken und dieses fungiert daher in weit größerem Ausmaß als Steinbruch, um seine Xenosophie zu entwickeln. Gleichzeitig weist er ein großes Gespür für die Fragen auf, die in religiösen Traditionen reflektiert werden und darin einen ästhetischen Ausdruck finden. Der zweite Kritikpunkt an BENVENISTES Analysen verweist in den Kern der xenosophischen Überlegungen BAHRS: die Kritik an der okzidentalen Vorstellung einer vollkommen autonomen Subjektivität, eines geschlossenen Ichs, die eine immens wirkmächtige Denkgeschichte aufzuweisen hat und in der neuzeitlichen Subjektphilosophie gipfelt. BAHR denkt den gastlichen Austausch nicht als Geschehen zwischen Subjekten, die etwas austauschen und dabei stets Herr ihrer selbst bleiben. Er fragt was es bedeutet „daß Ich Gast bin“¹³², also dass die gastliche Eröffnung in der Mitte des Selbst zu finden ist bzw. der Subjektivität vorangeht. Diesbezüglich interessiert ihn die von BENVENISTE rekonstruierte Wortform **hosti-pet-s*, die auf das Wort *ipse* („selbst“) verweist. Wenn dieses *ipse* nun aber selbst Teil des gastlichen Geschehens ist, kann es nicht selbstmächtig und abgeschlossen

¹²⁹ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 37.

¹³⁰ Mt 35,43 (MNT). Bahr zitiert nach der Luther Übersetzung von 1912 „Ich bin Gast gewesen und ihr habt mich nicht beherbergt“, vertauscht aber die Verszahl und gibt Mt 35,34 an. Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 39.

¹³¹ Ps 119,19f (ESB). In der von Bahr verwendeten Lutherübersetzung von 1912; „Ich bin ein Gast auf Erden; verbirg deine Gebote nicht vor mir. Meine Seele verzehrt sich vor Verlangen nach deinen Ordnungen alle Zeit.“

¹³² BAHR: Die Sprache des Gastes, 41.

gedacht werden, wie der gastliche Austausch von Subjekten zunächst nahezuiegen schien. Anders ausgedrückt, geht es BAHR um den Gedanken, dass das menschliche Subjekt nie im Letzten bei *sich* ist, ohne gleichzeitig nicht bei *sich* zu sein. Die gastliche Öffnung als „Riss“ bzw. „Spreizung“ geht nach BAHR dem Subjekt voraus, aber nicht im Sinne einer metaphysischen Rückbindung an ein letztes Prinzip. Sie stiftet eine „Vor-gabe“, die gleichzeitig Freigabe für den Empfang des Gastes selbst ist. BENVENISTES etymologische Analyse des Wortes *Gast*, insbesondere die Rückführung der Silbe *pet/pot* in **hosti-pet-s* auf *ipse* hat das freigelegt, ohne jedoch selbst darauf einzugehen. Im Wort „Gast“ steckt das *Selbst*, die Subjektivität. BAHR wendet diese Beziehung dialektisch, sodass er nach dem Gast *im Selbst*, nach seiner offenen Mitte, fragen kann. Dies ist der Ausgangspunkt seiner Kritik des europäischen Subjektdenkens. Denn in der neuzeitlichen Konzeption der Selbstreflexivität des Subjekts steckt für BAHR auch die Gefahr einer nihilistischen Dynamik, die bis zur Auflösung des Subjekts fortgetrieben wird (naturalistischer Szientismus).

In Abgrenzung dazu unterscheidet BAHR in *Die Anwesenheit des Gastes* in der Rede von der gastlichen Weite des Subjekts die Begriffe *Mein* und *Ich-selbst*.¹³³ Während der Begriff *Mein* einen gegenständlichen, reflexiven Mittelpunkt der eigenen Person bezeichnet, der besetzt, durchleuchtet, in Kausalketten eingefügt werden kann, ist der Begriff *Ich-selbst* die Differenz zu diesem Meinen, etwas Unobjektivierbares, die gastliche Vor-gabe, die gastliche Schwelle, der gastliche Riss, durch den das Subjekt geöffnet wird, ohne jedoch die Subjektivität als solche aufzugeben und das *Ich* als Spielball mythischer Kräfte anzusehen. BAHR schreibt dazu:

Es wird nicht leicht sein, gegen eine gewaltige metaphysische Tradition den Gedanken zur Einsicht zu bringen, daß der Gast auch den Gegensatz von Identität und Unterschied, von Subjekt und Objekt, von Eigenheit und Andersheit durchquert. Zu ungewohnt ist das Fragwürdige, das hier auftaucht: daß nicht Ich-selbst der Grund des Gastes, sondern der Gast die Weise ist, ‚Ich-selbst‘ zu sein – Ich werde darlegen [...], daß ‚Ich selbst‘, im Unterschied zum ‚Mein‘ der sterblichen Person, die Mich als ständiger Gast begleitet, schlechthin nicht objektivierbar und vor-stellbar bin, weil Ich-selbst überhaupt *kein Seiendes* bin, das über Spiegelungen, Reflexionen oder Kategorien und deren Verneinung bestimmt werden könnte [...] Ich selbst könnte ohne die gastliche Andersheit außer Mir, zumal der mich ständig begleitenden Andersheit der eigenen leibhaftigen Person, niemals ek-sistieren.¹³⁴

¹³³ Vgl. BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 293-324. (Kapitel VI „Die Anwesenheit des Gastes selbst“)

¹³⁴ BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 23f.

Letztlich ist BAHRS *Xenosophie* der Versuch, „das Subjekt vom Gast anstatt den Gast vom Subjekt her zu verstehen“¹³⁵. Als „Ich-selbst“ bezeichnet er dabei jenen Teil menschlicher Subjektivität, die durch alle Reflexion unobjektivierbar bleibt. Dies zeigt sich für BAHR bereits in der Etymologie des Wortes „Gast“, das sich in den alten Gassen und Plätzen der Sprache zeigt, die gerade in ihrem syn- und diachronen Durchbrechen der Ordnungen etwas zutiefst Einladendes ausstrahlen. „Gast“ ist ein Wort, das im letzten nie bei sich ist.

Nach dieser ersten Annäherung an das Wort „Gast“, die über den kurzen Abriss der Überlegungen BAHRS zur Subjektivität bereits an das Zentrum seiner *Xenosophie* herangeführt hat, sollen nun wesentliche Momente derselben betrachtet werden, beginnend mit dem Denken eines sich gebenden Dritten, dem *tertium datur*.

2. Jenseits von Einschluss und Ausschluss – die Denkweise des Dritten

Der Religionsphilosoph Klaus HEINRICH hat im Vorwort des ersten Bandes seiner veröffentlichten *Dahlemer Vorlesungen* einen Gedanken formuliert, der den Boden für die Beschäftigung mit der Denkweise des Dritten, wie sie für BAHRS *Xenosophie* bestimmend ist, bereiten kann:

Religionswissenschaft hat durchaus ihren Gegenstand: das Verdrängte der Philosophie – so habe ich es damals formuliert, mit Blick auf jene Heilslehren, die einem Sicherheit jenseits der Welt der Mischungen versprechen. ‚Tertium non datur‘ – das ist ein solcher (der vornehmste) Entmischungssatz einer zwei-, aber ich fürchte durchaus auch einer mehrgliedrigen Logik; ‚tertium non datur‘, das bedeutet: entweder Leben oder Tod – also ein von Tod unangefochtenes Leben. Aber das ‚tertium‘, das dieser Satz bestreitet, ist nichts anderes als unser Leben, aus Leben und Tod und all den Stellvertretungen des Todes, die für uns heute aktuell möglich sein mögen, gemischt – und das ist die Sache der Religion, ihm zuliebe sagen die verschiedenen Religionen ihr verschiedenartiges ‚Fürchtet euch nicht‘. [...] tertium datur ist auch der Gesichtspunkt, unter dem das ‚tertium non datur‘ der Logik zu verhandeln ist. [...] Das Verdrängte der Philosophie, zur Beruhigung sei das gesagt, ist ein Analysegegenstand auch für Philosophen. Jedoch auch Philosophen bedürfen der Bundesgenossen für ihre Analyse. ‚Religionsphilosophisch‘ so habe ich darum meine Einführung genannt.¹³⁶

HEINRICHS Gedanke ist aus mehreren Gründen interessant. Einerseits stellt er fest, dass das Verdrängte der Philosophie ein Gegenstand des Denkens der Religion(en) sein kann.

¹³⁵ BAHR, Die Anwesenheit des Gastes, 210f.

¹³⁶ HEINRICH, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, Dahlemer Vorlesungen Bd. 1, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main ²1987, 10.

Andererseits, dass eine Philosophie, die sich logisch über die Uneindeutigkeiten der Welt zu retten versucht, eine Heilslehre ist (abgehandelt hat er das anderenorts anhand der Philosophie des Parmenides). Das *tertium datur*, das Denken des Dritten, hat jedoch dieses Verdrängte zum Gegenstand und führt in den *uneindeutigen* Raum der schwankenden Existenz der Menschen, der von einer Logik des Denkens in Oppositionen als Abstraktion verfehlt wird. Ebenso wie die Aufklärung der Religion(en) aus sich heraus notwendig und möglich ist, so kann auch die Philosophie ihr Verdrängtes thematisieren. Dabei helfen ihr „Bundesgenossen“, das religionsphilosophische sowie das theologische Denken bieten sich dafür an. Vielleicht müsste man das viel diskutierte Verhältnis von Philosophie und Theologie viel mehr in dieser Spur denken lernen. HEINRICH sieht in der biblischen Tradition, die ganz stark die Kategorie des Bundes denkt und somit mit einem Denken unter dem Primat genealogischer Beziehungen bricht¹³⁷, einen Versuch der Treue zu den „schwankenden Wirklichkeiten“. Dies bedeutet keine Überblendung der existentiellen Gebrochenheit durch metaphysische Hinterwelten im Sinne einer Kontingenzbewältigung, sondern eine Antwort auf Gebrochenheit¹³⁸. In diesem Sinn wäre Theologie der Versuch einer Reflexion und Vermittlung dieser Antwort auf Gebrochenheit, wobei sie wiederum auf die Bundesgenossin der Philosophie angewiesen ist.

BAHR wendet sich in seinem gesamten philosophischen Schaffen dem *tertium datur*, der Denkweise des Dritten und seiner Vor-Gabe, zu. Es ist der *cantus firmus* seiner Philosophie. Neben dem *Gast* sind es die Figur des *Schreckens*, des *Festes* und zuletzt der *Landschaft*, die diesem Denken nachspüren und es je neu variieren.¹³⁹

In Bezug auf den *Gast* als der in dieser Arbeit im Zentrum stehenden Figur, gibt es mehrere Ausdrücke, mit denen das *tertium datur* thematisiert wird. Der vielleicht wichtigste ist der Begriff der *Schwelle*. Ausgangspunkt der *Xenosophie* waren ursprünglich Überlegungen zur Architektur, konkret die Frage, ob es Orte gibt, an denen man weder zuhause noch in der Fremde ist, einen Ort des Übergangs oder anders ausgedrückt einen *Schwellenort*.

Eine *Schwelle* zeichnet sich dadurch aus, dass sie verbindet, was eigentlich getrennt ist. Als Teil einer Tür oder einer Mauer besteht die Schwelle aus einer baulichen Erhöhung, die überschritten werden muss, um in den von der Umwelt abgetrennten Bereich zu gelangen. Die etymologische Rückführung auf das indogermanische Wort *su(e)l*, das mit „Balken“

¹³⁷ Vgl. HEINRICH, Klaus: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main 1992

¹³⁸ Vgl. HEINRICH, Klaus: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen; Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main/Basel 42002

¹³⁹ Vgl. BAHRS Bücher „Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken“, „Zeit der Muße, Zeit der Musen“ und „Landschaft. Das Freie und seine Horizonte“

oder „Brett“ wiedergegeben werden kann, weist darauf hin. Die andere mögliche Rückführung auf das Wort *svelo* führt zur Bedeutung „gründen“.¹⁴⁰ Dieser Spur folgend wäre die *Schwelle* kein nichtiger Zwischenraum, sondern vielmehr eine Art Grundstein eines durch sie eröffneten Raumes. Sie ist auch der vornehmliche Ort der gastlichen Begegnung, an dem der gastliche Gruß ausgetauscht und das Wagnis einer Einladung ausgesprochen wird. Die Voraussetzung der Überschreitung von Schwellen ist jeweils eine Form von Bewegung, das Verlassen des angestammten Ortes, des eigenen Territoriums und somit des Verfügungsbereichs:

Die Schwelle, die man sich zögernd traut zu überschreiten, lässt uns an den Rand eines freien, weder vom Eigenen noch vom Anderen besetzten Raumes zurückkehren, wo wir nie zuvor waren. Und diese paradoxe Rückkehr zum fraglichen Raum, wo wir nie waren, ist die Rückkehr zum fraglichen Raum, der uns ein Befremden noch über das Bekannteste zutraut. Daher ist das bedenkliche Überschreiten dieser Schwelle der extremste Gegensatz zu einer gewalttätigen Insistenz mit ihren ‚heroischen‘ Taten, durch die man vermeint, eine Heimat zu gewinnen, zu besitzen, zu verteidigen, zu verlieren.¹⁴¹

Über die topologische Bestimmung hinaus kann die Schwelle auch zeitliche (z. B. Lebensphasen, Epochen) und soziale Übergänge (z. B. Erwachsenwerden) bezeichnen. In traditionellen Gesellschaften werden durch schwellenartige Übergangsriten der Wechsel sozialer Ordnungen (z. B. der Personenstatus bzw. der soziale Stand) angezeigt und dadurch stabilisiert. Die gastliche Begegnung suspendiert allerdings diese Ordnungen und ist deren Ausnahme, weswegen sie u. a. in Verbindung zum Heiligen gedacht wurde. Wie bereits erwähnt (II.1) wurde jedoch auch der soziale Status als *Gast* zu limitieren versucht („Zwei Tage Gast, ab dem dritten Tag Hausgenosse“). Wichtige Schwellenordnungen betrafen zudem die Trennung der Lebenden von den Toten und die Trennung des Sakralen vom Profanen. Beide Ordnungen wurden durch das Christentum, das in dieser Arbeit als Versuch gedeutet wird in der Schwellenexistenz zu leben, in der europäischen Kulturgeschichte einer grundlegenden Wandlung unterzogen, was noch zu thematisieren sein wird.

Die Schwelle als Übergangsort bzw. als Grundstein für Begegnungsorte wird in der zeitgenössischen Architektur wenig beachtet und wurde unter dem Vorzeichen der Barrierefreiheit fast zum Verschwinden gebracht. Dies ist auch Zeichen eines Verschwindens von symbolischen Ordnungen in modernen Gesellschaften, die frühere Gesellschaften auch mithilfe von Schwellen auszudrücken vermochten.

¹⁴⁰ Vgl. hier und folgend HÖDL, Hans Gerald: Schwelle, in: GÜNZEL, Stephan (Hrsg.): Lexikon der Raumphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012, 363f.

¹⁴¹ BAHR: Die Sprache des Gastes, 81.

BAHR verweist immer wieder darauf, dass dem nihilistischen Zuge der Neuzeit eine „schwellenlose Zugänglichkeit“ korrespondiert, die durch die Aufhebung aller Trennungen maßlos wird und somit tendenziell gewalttätig. Das Medium dieser schwellenlosen Zugänglichkeit ist für BAHR die *Technik*, die mithilfe „logisch-mathematischer Rationalität“ alles Materielle, auch den zur bloßen Materie naturalisierten Menschen, aneignet und verfügbar macht.¹⁴² Die Digitalisierung mit der ihr zugrundeliegenden binären Ordnung von 0 und 1 befeuert diese Entwicklung, da sie den Identifikations- und Überwachungstechniken, die seit der Neuzeit für BAHR den Gast zunehmend zum Verschwinden gebracht haben, ungeahnte Möglichkeiten bietet und durch die Virtualisierung der Lebenswelten die sperrigen aber lebendigen kulturellen Differenzen und Schwellen einebnet. Dabei zeugen die digitalen Spuren, die jeder Mensch unentwegt hinterlässt, nur davon, dass er selbst nicht darin zu finden ist. Was sich digital von *mir* darstellen lässt, ist vielleicht das „Meine“ aber nicht „Ich-Selbst“ im Sinne BAHRS. Neben Fremd- und Selbstbestimmung muss daher ein gastliches *Drittes* gedacht werden, das den Abstand zu dem *Meinen* herstellt, ohne es zum objektivierbaren *Anderen* zu machen:

„In der Aussage ‚Ich bin Gast‘ ist der Gast *der ungebene Dritte*, ohne den die Differenz als Voraussetzung einer Selbstbeziehung undenkbar bliebe.“¹⁴³

Wer wie im Denken des Dritten nicht an die *Schwelle* und ihren offenen Raum geht, kann die *Sprache des Gastes* nicht vernehmen. Diese *Sprache des Gastes*, jenseits der binären Logik von Ein- und Ausschluss, ist gekennzeichnet durch einen *Riss*, den BAHR als *syn-diabolisch* beschreibt. Damit nimmt er auf die griechischen Worte *symbollein* und *diaballein* Bezug, die mit „zusammenwerfen“ im Sinne von „zusammenfügen“ und „durcheinanderwerfen“ im Sinne von „auseinanderbrechen“ übersetzt werden können. Die Kombination der beiden im Kunstwort „*syn-diabolisch*“, das BAHR oft verwendet um sich dem gastlichen Riss anzunähern, beschreibt nun gerade einen dritten Zustand zwischen vereinigt und getrennt. Es geht dabei um eine Verbindung ohne Aneignung, eine Distanz ohne endgültigen Verlust, die das Wesen der gastlichen Begegnung ausmacht. BAHR bezieht sich dabei auf den antiken Austausch einer *Gastmarke*, griech. *symbolon*, lat. *tessera*, die auseinandergebrochen und an zwei Personen verteilt, an die gastliche Begegnung erinnerte. Die erfahrene Gastfreundschaft konnte in der *Gastmarke* über Generationen hinweg erinnert und erneuert werden. BAHR schreibt dazu:

¹⁴² Vgl. BAHR, *Die Anwesenheit des Gastes*, 28.

¹⁴³ BAHR, *Die Sprache des Gastes*, 42.

Sie [die Anwesenheit des Gastes] konnte derart bedeutsam empfunden werden, daß Gastfreunde, die sich zu trennen hatten, eine besonders verfertigte Gastmarke, das symbolon, entzwei brachen und jeder eine Hälfte an sich nahm, dem gastlichen Riß wegen, nämlich der Verbundenheit in der Trennung. Das Wesentliche an diesen Bruchstellen, die spiegelnd zueinander passen, ist, daß sie niemals ‚verheilen‘, niemals die Stücke wieder zu einem Ganzen verschmelzen. Jede Gastfreundschaft ist von diesem Riß durchzogen, der noch in nächster Nähe und fernster Ferne die gastliche Distanz zu wahren versteht. Das gastliche Symbol ist schlechthin das Denken des Gastes als ein An-Denken, das weder trennt noch vereint, sondern als das gehenlassende Ankommen eines sich sondernden Zusammenstimmens geschieht. Dieses Rißes gedenkend, werde ich von ‚*syn-diabolon*‘ (oder gleichviel ‚*dia-symbolon*‘) sprechen.¹⁴⁴

Entscheidend ist der Hinweis auf den nie mehr heilenden *Riss*, der beim Auseinanderbrechen der Gastmarke entsteht und im Sinne BAHRs Zeichen der gastlichen Öffnung des Subjekts ist. Denn der Austausch von *symbola* bzw. *tesserae* konnte in der Antike auch Zeichen der Abhängigkeit sein. Während die griechische institutionalisierte Form der Gastfreundschaft im Austausch von Städtegesandten, *pronexia*, noch von der prinzipiellen Gleichheit der gastlichen Partner ausging, dachten die Römer die staatliche Institution des *hospitium* bereits in Analogie zu ihrem *pater familias* Verständnis. Demgemäß wurde von dem als Gastfreund einer Stadt gewählten *patronus* Fürsorge erwartet, weshalb man dafür möglichst einflussreiche Männer zu gewinnen trachtete, gleichzeitig war dieses offizielle Gastfreundschaftsverhältnis ein Ausdruck von Klientelschaft. Deshalb verwundert es auch nicht, dass nur ein römischer Bürger ein *hospes publicus*, ein Stadtpatron werden konnte.¹⁴⁵ Somit war man aber schon wieder am Moment des Dritten, am *syn-diabolischen* Beziehungsraum des Risses, der die *gastliche Distanz* wahrt, vorbei. Syn-diabolisch bezeichnet daher eine Art von Beziehung, die nicht mehr in die zweiwertige Logik eines Tausches oder einer Kausalkette zu bringen ist.

Die *gastliche Distanz*¹⁴⁶, eine weitere Figur des Denkens des Dritten, ist der Versuch etwas über die Lücke zu sagen, die der gastliche Riss in das Begehren der Subjekte nach Aneignung schlägt. Sie bestimmt sich durch das Wahren eines *Maßes*, das verhindert, dass das gastliche Geschehen „zu nah“ (Aneignung) oder „zu fern“ (Beziehungslosigkeit) gedacht wird. Dieses *Maß* muss nach BAHR in jeder geschichtlichen Epoche neu entdeckt werden. Man könnte es auch als eine Suche nach den *gastlichen Schwellen* bezeichnen, eine Schulung der

¹⁴⁴ BAHR, Die Anwesenheit des Gastes, 75.

¹⁴⁵ Vgl. HILTBRUNNER: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, 85-88.

¹⁴⁶ Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 32-35.

Wahrnehmung, wo gastliche Begegnungen geschehen, sei es zwischen Menschen oder im menschlichen Subjekt selbst. Die vornehmliche Aufgabe des xenosophischen Denkens ist für BÄHR die Suche nach dem *Maß gastlicher Distanz*.

Die *gastliche Distanz* verweist auch auf ein *sittliches Ethos* im Umgang mit den Anderen, dessen Voraussetzung die Dezentrierung des Subjekts ist oder anders gesagt, das Bewusstsein seiner gastlichen Offenheit als „Vor-gabe“. Das *gastliche Maß* als *sittliches Ethos* zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht messbar bzw. in ein Gesetz zu bringen ist. Vielmehr ist es die Lücke jeder Gesetzlichkeit, in der so etwas wie Glück, BÄHR spricht immer wieder vom *Ge-lück*, aufscheinen kann. Eine gemeinsame, die Kulturen durchquerende Praxis, die vor jeder Gesetzlichkeit auf den Anspruch des Gastes antwortet, sieht BÄHR in der bedingungslosen Aufnahme von Gästen (Einladung, Bewirtung, Beherbergung und Schutz). Ebenso wie die gastliche Aufnahme bedingungslos und in keine zweiwertige Logik eines berechnenden „do ut des“ („ich gebe, damit du gibst“) zu bringen ist, stellt sich auch bei den Geschenken, die Gäste beim Überschreiten der Schwelle mit sich bringen, die Frage nach deren symbolischer Deutung. Das *Gastgeschenk* (lat. *donus*), das bis heute am Beginn der gastlichen Begegnung ausgetauscht wird, ebenso wie der Ritus des Brechens der Gastmarke am (vorläufigen) Ende der gastlichen Begegnung in der Antike, ist im Gegensatz zum Tauschobjekt (lat. *munus*) von Vertragspartnern „umsonst“ zu geben:

Im Unterschied zum Gabentausch (*munus*) soll das Geschenk (*donus*) gratis, umsonst, für nichts sein. [...] Man begegnet auffälligen Schwierigkeiten, wo es darum geht, das Ethos des Gastgeschenks zu bestimmen. Denn es soll weder, wie das Almosen oder die Spende, notwendig oder, wie das Überlassen oder Helfen, nützlich sein, noch soll etwas Überflüssiges verschleudert oder das Entbehrliche weggegeben werden. Und es geht nicht darum, wie beim Opfer auf etwas zu verzichten, noch darum, wie bei der Prämie, etwas zu vergüten oder zu belohnen. [...] Dennoch, mag es auch keine Rückkehr zu einem unschuldigen Geschenk geben, das niemand in Schuld versetzt, so verweist doch sein Ethos, das sich nur negativ bestimmen ließ, auf einen Ort, wo der Gast selbst das Geschenk sein wird. [...] der Augenblick der Geschenke schlägt gleichsam eine Lücke in das Verlangen der Subjekte: als Präsent bricht das Geschenk mit seiner Vergangenheit wie mit seiner Zukunft.¹⁴⁷

Das *Präsent* des Gastes ist letztlich seine *Präsenz*, doch nicht im Sinne eines *nunc stans*, sondern als zeitlicher Entzug¹⁴⁸, der die Chronologie durchbricht und eine Fixierung verunmöglicht. In gastlichen Begegnungen kann die *Zeit* als *festlich* verdichtet erfahren

¹⁴⁷ BÄHR: Die Sprache des Gastes, 49. 51. 54.

¹⁴⁸ Im Sinne dessen, dass Vergangenheit (Herkunft) und Zukunft (Begehr) des Gastes wenigstens einen Moment lang nicht dessen letzten Maßstab darstellen.

werden, sogar als „Zeit des Heiligen“¹⁴⁹, wobei die Abbildung der chronologischen Dauer an Bedeutung verliert. Der gefühlte Abstand zu solch einer Begegnung kann in der erzählten Erinnerung trotz eines großen zeitlichen Abstands wie gestern sein und die Sehnsucht nach einer zukünftigen Wiederbegegnung drängend, als ob es kein Morgen gäbe. Die „Zeit des Gastes“ lässt sich daher für BAHR „nicht linear vorstellen“, ihr Proprium ist das „verweilende Vorübergehen“, jenseits von Begrenztheit oder Unbegrenztheit, womit das Denken des Gastes als Drittes „an die Grenzen üblicher sprachlicher Bestimmungen gerät“.¹⁵⁰ Um sich diesem trotzdem anzunähern, verweist BAHR auf die vielleicht schwierigste Figur des Denkens des Dritten, das *Imaginäre*.

Mangels philosophischer Begrifflichkeit auf die er sich beziehen könnte, nähert sich BAHR dem *Imaginären* mittels der Mathematik an, indem er auf die „Zahl i “, die „Wurzel aus minus Eins“ verweist.¹⁵¹ Diese gehört nicht mehr zu den reellen Zahlen und zeichnet sich dadurch aus, dass sie „weder durch Positionen (Setzungen) noch durch Negationen (Aussetzungen) bestimmt werden kann“¹⁵². Somit repräsentiert sie die Unmöglichkeit eines Selbstbezugs. Darin wird sie zu einer Chiffre für den Gast bzw. den durch ihn eröffneten Raum, der nicht mehr reflexiv eingeholt werden kann, der nicht in den *Be-Griff* zu bringen ist. Die Unmöglichkeit des Selbstbezugs im *Imaginären*, der Freispruch von jeder Vergegenständlichung erlaubt es, das gastliche Milieu, aus dem heraus wir leben, wahrzunehmen. Dieser Wahrnehmung kann man sich nach BAHR nicht mehr beschreibend und systematisierend annähern, sondern allein über das *Poetische*, das in den Raum des *Imaginären* reicht. Oder anders ausgedrückt, die gastliche Vor-gabe des *Imaginären* – BAHR spricht auch von der „Voll-endung des Seins durch das Imaginäre“ – drängt zur Deutung und Auslegung in Erzählungen. *Poetisch* sind diese Erzählungen, weil sie sich dem *Imaginären* nur in Metaphern nähern können, in Übersetzungen und Verschiebungen, in denen sich die Sprache des Gastes zeigen kann. Doch nicht selbst ist man es, der irgendwohin über-setzt und damit intentional etwas verschiebt. Vielmehr ist das *Ich* bereits je in Erzählungen und Verschiebungen gestellt, wovon das nächste Kapitel handeln wird. BAHR hat es in die schöne Formulierung „*ES* geht, bevor *Ich* gehe“ gebracht.¹⁵³

Das Denken des Dritten, so kann man zusammenfassend sagen, oszilliert jenseits von Einschluss und Ausschluss um einen *imaginären* Punkt, der niemals *eindeutig* bestimmt oder

¹⁴⁹ Vgl. BAHR: Sätze ins Nichts, 132.

¹⁵⁰ Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 321f.

¹⁵¹ BAHR bezieht sich dabei auf Alfred North WHITEHEADS Einführung in die Mathematik.

¹⁵² Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 323

¹⁵³ BAHR, Die Sprache des Gastes, 93.

zweiwertig vermittelt werden kann. Es führt weder zur Totalität der Aneignung noch zur Gewalttätigkeit eines alles nichtenden Nihilismus, sondern gibt dem menschlichen Erfahrungsraum Tiefe. Diesen Erfahrungsraum singend zu erkunden ist die Aufgabe der Poesie, in deren gastsensiblen Sprache sich „Wahrheit“ ereignen kann. Auch Religionen durchmessen diesen Raum und werden für BAHR erst in dem Moment problematisch, wo sie sich selbst nicht mehr als Dichtungen¹⁵⁴ (das *imaginäre* dritte Moment) verstehen wollen.¹⁵⁵ Theologie steht vor der Herausforderung, eine Sprachform zu finden, die das Denken des Dritten als Denken des *Imaginären* mit der Gottesrede verbindet.

3. Die Vorgängigkeit des Gastes – Das Motiv des Weges und die Narrationen des Okzidents

„ES geht, bevor *Ich* gehe.“ Keiner geht, ohne vorher getragen worden zu sein. Diesem Tragen wiederum geht die gastliche Annahme, die Eröffnung eines Raumes im Innersten Anderer voraus, ohne die kein Mensch auf die Welt käme. Zu *existieren* bedeutet im ursprünglichen Wortsinn *hervorzutreten*, doch niemals sind wir es, die den Weg bereiten, auf dem sich unsere hilflosen Tritte in Schritte verwandeln. Welcher Weg sich uns auch öffnen mag, überall stoßen wir auf vorgängige Pfade und die Spuren, die uns dort hinterlassen wurden, die uns zu *Nachfolgern* machen. Doch kein gesetzter Schritt ist gleich, jeder ist ein wenig verschoben. Die Lücke, die sich in diesen Versetzungen auftut, eröffnet den Raum der Erzählung, die uns an einem gastlichen Sprachraum teilhaben lässt, der Voraussetzung jeder Erinnerung ist. Erzählungen jedoch kennen wie Sprachen keinen Abschluss, sie können im Fortgang, in der Wiederkehr im Mund eines Anderen, variiert und transformiert werden, wodurch neue Wege entstehen, deren Gäste wir gewesen sein werden. Der *Gast* selbst war niemals Thema einer Wissenschaft oder Philosophie, schreibt BAHR am Beginn von *Die Sprache des Gastes*. Er erscheint nur dort, „wo ihm ein Platz offen-, ein Weg freigehalten wird“¹⁵⁶. In den Narrationen des Okzidents sucht BAHR nach diesen offenen Plätzen und freigehaltenen Wegen, um sich dem Phänomen der Gastlichkeit schrittweise anzunähern. Erzählungen sind aber nicht nur das *Milieu*, in dem Zu-Gast-Sein

¹⁵⁴ Navid KERMANI hat das in Blick auf die Krise des Islam so ausgedrückt: „Es war einmal denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass der Koran ein poetischer Text ist, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht. Es war denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass ein Theologe zugleich ein Literaturwissenschaftler und Kenner der Poesie war, in vielen Fällen auch selbst ein Dichter.“ Vgl. "Über die Grenzen - Jacques Mourad und die Liebe in Syrien" – Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Vgl. <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> (Abrufdatum 23.03.2016)

¹⁵⁵ Vgl. BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 14f. (Fußnote 5)

¹⁵⁶ BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 11.

erfahrbar werden kann, sie leben selbst aus der Vorgängigkeit, dem „Zugang“¹⁵⁷ des Gastes. *Vorgängigkeit* soll zwei Momente hervorheben: einerseits die Tatsache, dass wir existentiell und sprachlich überall Wege vorfinden, die von etwas zeugen, das uns vorausgegangen ist und uns gastlich zur Nachfolge einlädt. Andererseits, dass die Erkenntnis dieser Vorgängigkeit selbst eine Bewegung begründet. Die Schritte, in die diese Bewegung übersetzt werden, zeichnen sich durch die *Spreizung* aus, das Gehen, das daraus entsteht durch den *Fall*. Gehen ist kontrolliertes Fallen, doch jeweils verwiesen auf einen tragenden Grund, der sich für BAHR im Zwischenraum von Fortgang und Fall erschließt. Die *Aufspreizung* jedes Schritts verweist einmal mehr auf eine Denkfigur des Dritten, die einen „Übergang von einer Position zu ihrer Opposition“ darstellt bzw. die „Differenz zwischen ‚Null‘ [als Leerstelle] und ‚Eins‘ [als Ausfüllung] bemerkbar macht“.

Sprache und Dichtung ereignet sich in diesem unsicheren Zwischenraum der *Aufspreizung*, des Fallens und Getragen-Werdens. Die Metapher in der Bedeutung von *Übertragungen*, griech. *metaphorein*¹⁵⁸, zeichnet beide aus, kein Begriff der Sprache kann so endgültig definiert, begrenzt werden, dass seine Übertragung nicht mehr möglich wäre. Dadurch verhindert die Sprache den Fall in die einsame reine Selbstbezüglichkeit eines *solus ipse*, die übrigbleiben würde, wenn alles andere in einer definitiven Distanz verschwunden ist. Sprache verweist als Beziehungsgeflecht von Metaphern immer auf die *Sache des Anderen*, wovon, wie BAHR mehrmals betont, unser Begriff *Realität* (res aliter) abzuleiten ist.¹⁵⁹ Jede Erzählung als Ausdruck sprachlicher Übertragungen bedarf eines Abstandnehmens, einer Freigabe des Eigenen, das so in die offene Erzählung hineingetragen wird. Für BAHR ist es dabei die gastliche Begegnung schlechthin, „die den Ort des Erzählens stiftet“¹⁶⁰.

Exemplarisch verfolgt BAHR diesen Gedanken in der Auseinandersetzung mit zwei herausragenden okzidentalischen Erzählungen: der *Odyssee* und *Parzival*.

Interessant ist nicht nur BAHRS tiefsinnige Interpretation dieser Erzählungen, sondern auch die Auswahl an sich. Die *Odyssee* ist (gemeinsam mit der *Ilias*) der Beginn der europäischen Erzählungen überhaupt, „der Grundtext der europäischen Zivilisation“, wie HORKHEIMER und ADORNO es in *Dialektik der Aufklärung* genannt haben.¹⁶¹ Sie ist eine Erzählung des

¹⁵⁷ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 90ff.

¹⁵⁸ Vgl. BAHR Die Sprache des Gastes, 94. „[...] *niehts geht ohne zu fallen, ohne getragen zu werden*; keine Übergänge ohne Fall und ohne Übertragung, ohne ‚meta-phorein‘.“

¹⁵⁹ Vgl. BAHR: Sprache des Gastes, 79. 98. 429.

¹⁶⁰ Vgl. BAHR: Sprache des Gastes, 23.

¹⁶¹ Vgl. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2012, 52. HORKHEIMER und ADORNO betonen, dass das homerische Besingen des Mythos bereits die Verabschiedung des Mythos ist, in der sich das rationale Subjekt

hellenistischen Kulturraums, der Europas aus der Philosophie hervorgegangenen spezifischen Art des Denkens der Selbstreflexion vorgeprägt hat. Aber dieses Denken bedarf der ihr vorausgegangenen mythischen Dichtung, an der es sich abarbeiten kann, um zu sich selbst zu kommen. Wobei Religionen trotz dieser Bewegung nicht aufhören dasjenige zu thematisieren, was in ihr verdrängt wurde. Durch die *Odyssee* erhält Europa den Wunsch, die verlorengegangene Heimat des Mythos in Aufbrüchen zu je neuen Ufern zu suchen, wobei sich die Möglichkeit vollkommener *Beherbergung* (dafür steht in der *Odyssee* die Figur *Kalypso*) in der neuzeitlichen europäischen Geistesgeschichte trotz versuchter Substitutionen immer mehr entzieht. Auch die im europäischen Denken einzigartige Fokussierung auf das Subjekt und seine existentielle *Geworfenheit* ist in der Erzählung der *Odyssee* grundgelegt, denn Odysseus bleibt am Tiefpunkt seiner Irrfahrt (interessanterweise ist das nicht der Hades, sondern der Aufenthalt bei Kalypso), aller Gefährten verlustig geworden, nichts als sein nacktes Leben. Vor allem aber ist die *Odyssee* eine zutiefst gastliche Erzählung und in diesem Sinn interessiert sie BÄHR. Telemachs Begrüßung der Göttin Athene an der Schwelle des eigenen Hauses, das bereits von den parasitären Gästen belagert wird, „Freude dir, Gast! Du sollst bei uns willkommen sein!“ findet sich bereits am Beginn der *Odyssee* und die Aufnahme bei den gastfreundlichen Phaiaken ist für Odysseus der entscheidende Wendepunkt seiner Irrfahrt.¹⁶²

BÄHRs Kapitel über die *Odyssee* trägt den Titel „Xenosophie“¹⁶³. Mit Hilfe der Ursprungserzählung Europas nähert er sich dem Kernbegriff seiner Philosophie erstmals an. Umgekehrt wird man sagen können, dass es für BÄHR keine Erzählung gibt, die nicht bereits gastlich aufgespreizt ist und zu gastlichen Fahrten einlädt, sei es eine Erzählung, die der Vorgabe der *Odyssee* entspringt oder einer anderen Tradition (z. B. der biblischen).

Gut 2000 Jahre trennen WOLFRAM VON ESCHENBACHS Erzählung *Parzival* von der *Odyssee*. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist, dass *Parzival* eine christliche Erzählung ist (wenn auch gebrochen¹⁶⁴, wobei der Bruch vielleicht überhaupt das Wesen der christlichen Erzählung ausmacht). Somit wird eine zweite Vorgabe Europas thematisiert, das

bereits den mythischen Ursprungsmächten entzieht. BÄHR hingegen dagegen betont, dass die gastliche Erfahrung dem Subjekt vorgängig ist und es aus diesem offenen Raum lebt.

¹⁶² Vgl. HOMER: Die *Odyssee*, übersetzt v. Wolfgang Schadewaldt, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf – Zürich ²2004, S. 11 [I 174]

¹⁶³ Vgl. BÄHR, Die Sprache des Gastes, 188-236.

¹⁶⁴ Von seiner Mutter wird *Parzival* zunächst gottlos erzogen, den Gral, ein stark christlich aufgeladenes Symbol, verkennt er beim ersten Aufenthalt in der Gralsburg, und in der Mitte seines Irrwegs offenbart er dem Einsiedler Trevrizent, dass er voller Hass auf Gott ist, der Pate all seines Leids sei. Vgl. die Abschnitte 119, 235-240 und 461.

Christentum. Heute erscheint es als dringende Aufgabe der Theologie, dessen Kernbegriff neu zu übersetzen, um sie wieder lesbar zu machen.

Anders als bei der Genese der *Odyssee*, die im Dunklen der mündlichen Volksmythologie liegt, ist die Parzivalerzählung die Fortführung einer abgebrochenen französischen Vorgängererzählung. *Parzival* selbst diente mannigfach als Steinbruch für Folgeerzählungen.¹⁶⁵ Das Besondere der Erzählung WOLFRAM VON ESCHENBACHS ist zudem ihre Lückenhaftigkeit, ihre bewussten Brüche und ihr Antiheros Parzival, der unter der Ritterrüstung ein Narrenkostüm trägt und im Gegensatz zur heroischen Kontrastfigur Gawain stets die „unkunden Wege“¹⁶⁶ beschreitet. Auch Odysseus ist kein klassischer griechischer Heros. Die meisten Gefahren, denen er ausgesetzt ist, sind unmilitärischer Natur und nicht durch Kampf zu lösen. Es bedarf anderer Problemlösungsstrategien, fast immer ist er dabei auf die Ratschläge anderer angewiesen.¹⁶⁷ Da es aber gerade die Ratschläge anderer sind, die Parzival in große Problemlagen bringen, scheint seine Gestalt noch mehr als die des Odysseus in die Fraglichkeit der scheinbaren Weglosigkeit gestellt.

Der 2015 verstorbene Schriftsteller und Übersetzer Dieter KÜHN, der 1994 eine bedeutende Neuübersetzung des *Parzival* vorgelegt hat (im selben Jahr, in dem BAHRS Buch *Die Sprache des Gastes* erschienen ist), beschreibt die Eigenart der Erzählweise WOLFRAM VON ESCHENBACHS auf grandiose Weise folgendermaßen:

Wolfram ist kein Meister der großen, logisch aufgebauten Satzkonstruktionen – immer wieder verheddert er sich, bricht ab, setzt neu an. [...] Ich brauchte lange (ich habe einige hundert Seiten erst einmal für den Papierkorb übersetzt), ehe ich mich so weit in Wolframs Stil eingearbeitete hatte, dass für mich selbstverständlich wurde, die Texte so zu übertragen, wie sie überliefert sind: mit ihren syntaktischen Brüchen, mit ihrem Fehlen von Verbindungswörtern, mit ihren Fremdwörtern, befremdenden Wörtern. [...] Und all dies äußerst verdichtet: erzählen in der sprachlichen Intensität des Gedichts! Erzählen mit allen Risiken! [...] Ich sehe keinen Zufall darin, dass er so oft Würfel-Metaphern benutzt: systematisch-kontinuierliches Denken ist ihm fremd, bei ihm herrschen Assoziationen vor, nichtlogische Sprünge - und die möglichst weit! Wolfram setzt alles aufs Spiel. [...] Wolfram hat gewusst, dass mechanische Regelmäßigkeit des Metrums sein Werk töten würde. Es lässt

¹⁶⁵ Schon WOLFRAM VON ESCHENBACH weist am Ende des *Parzival* darauf hin [Abschnitt 827]. Die Vorlage ist die altfranzösische Erzählung *Perceval* von Chrétien de Troyes. Wolframs *Parzival* wiederum wird mannigfaltig rezipiert und fortgeführt in Texten des 13.-16. Jahrhunderts. Vgl. ESCHENBACH, WOLFRAM VON: *Parzival*, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 632. 638. [= Artikel ‚Parzival‘ aus Kindlers Literatur Lexikon, J.B. Metzler’sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ersnt Poeschel Verlag, Stuttgart ³2009]

¹⁶⁶ Vgl. BAHRS, *Die Sprache des Gastes*, 447.

¹⁶⁷ Vgl. HOMER: *Die Odyssee*, übersetzt v. Wolfgang Schadewaldt, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf – Zürich ²2004, S. 440f.

sich nicht über Hunderte von Druckseiten, über beinahe fünfundzwanzigtausend Verszeilen hinweg im sturen Zweivierteltakt dichten. [...] Wolfram hat seinen Roman nicht primär zur Lektüre vorgelegt, er wollte den öffentlichen Vortrag, und der wird, der bleibt lebendig durch kleine Unregelmäßigkeiten. [...] Im Jazz gibt es einen Terminus, der mir auch hier passend erscheint: ‚pulsierend‘. Der Schlagzeuger spielt den Rhythmus und durchbricht ihn zugleich, umspielend.“¹⁶⁸

BAHR spricht ausgehend von dieser Eigenart der Parzivalerzählung vom *Knick der Erzählung*¹⁶⁹, dem Moment, in dem die Erzählung „von sich selbst erzählt“ und auch der Erzähler Teil der Erzählung wird. Dies stellt einen Bruch der Souveränität der Erzählung dar, die den vermeintlich gegebenen Geltungsanspruch in Kontexte stellt, die der Erzählung je schon vorausgegangen sind. „ES geht, bevor Ich gehe.“

So weist der *Knick der Erzählung* nach BAHN auf eine Einladung, den glatten Gang der Erzählung zugunsten von Aufschüben und Schwellenüberschreitungen zu verlassen. Es gibt keine letzte Beheimatung in Erzählungen, wohl aber die Wahl der Lebensweise des ständigen Gastseins (des umherziehenden Dichters) der Erzählung wegen. Doch dabei sind der Erzähler, das Erzählte sowie die Zuhörer als Gäste der Erzählung (die schriftliche Fixierung von Erzählungen ist immer sekundär, Dichtung wurde als Gesang dargeboten) stets in eine Fraglichkeit gestellt: die Fraglichkeit des Dichters, der nicht am eigenen Ort seinen Gesang darbietet, die Fraglichkeit der Zuhörer, die über die Protagonisten der Erzählung zu neuen existentiellen Erfahrungen geführt werden und die Fraglichkeit der Erzählung selbst, die niemals gleich erzählt wird, sondern aus dem „pulsierenden Umspielen“ je neue Verschiebungen erfährt.

Erzählungen leben aus der Versetzung in die Fraglichkeit und aus der Angewiesenheit auf gastfreundschaftliche Aufnahme. Dies arbeitet BAHN in seiner Interpretation der *Odyssee* heraus.¹⁷⁰ Die darin leitende Frage ist, wie sich aus dieser Erzählung der Gastlichkeit das abendländische Denken der „Seele“ konstituiert hat, oder anders gesagt, wie das Allerwesentlichste der menschlichen Existenz erst in den gastlichen Verschiebungen auftaucht und erzählt werden kann.

Die Rückkehr in die Heimat, die bei der Ankunft bereits eine andere geworden sein wird, konkretisiert sich in der *Odyssee* erstmals dort, wo Odysseus und seine Gefährten trotz unrühmlicher Vorgeschichte als Seeräuber (Kikonen) gastlich aufgenommen werden

¹⁶⁸ ESCHENBACH, WOLFRAM VON: Parzival, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 607. 609-611.

¹⁶⁹ Vgl. BAHN, Die Sprache des Gastes, 456-461.

¹⁷⁰ Vgl. folgend BAHN: Die Sprache des Gastes, 188-206.

(Aiolos). Vor der tatsächlichen Heimkehr des Odysseus ist es wiederum die Gastfreundschaft der Phaiaken, die Odysseus den Mut gibt, seinen Namen und seine Trauer auszusprechen, die Alkinoos mitfühlend am Ende des 8. Gesangs anspricht (die Frage nach dem Leid ist auch in der *Parzival*-Erzählung die entscheidende Frage). Darin wird Odysseus auch bewusst, dass die Heimkehr mit dem Wunsch einhergeht selbst Gastfreund für andere zu werden. Zu diesem Zeitpunkt hat er alles verloren, auch die Fähigkeit zu erzählen. Die leidvolle Geschichte des Verlusts kann ihm zur *Eigenen* nur im Munde eines *anderen* Sängers werden, nämlich in der Verschiebung, die dieses *andere* Singen eröffnet, „die Versetzung seiner eigenen Geschichte“.

Das Gegenbild zu dieser gastlichen Versetzung ist die dreifache, unterschiedlich konnotierte Konfrontation Odysseus' mit dem *Schrecken einer lückenlosen Erzählung*. Am Anfang und Ende der Fahrt zu den Pforten des *Hades* (11. Gesang), begegnet Odysseus das „unsägliche Geschrei“ der Toten, das in seiner *Gleichzeitigkeit* nichts vernehmen lässt und Odysseus die Versteinerung (das Haupt der Gorgo) fürchten lässt. BÄHR spricht in diesem Zusammenhang von der „Entropie“ der Erzählung, dem „Rauschen aller Kanäle“. Wo Erzählungen keine Lücken, keine Verschiebungen mehr kennen, verwandeln sie sich in den „Unort“ des Hades. Die Gleichzeitigkeit aller Erzählungen kann dem Lebenden und seiner singulären Erzählung keine gastliche Aufnahme mehr geben.

Der Lockruf der *Sirenen*, Odysseus möge zu ihnen kommen um den Gesang ihres *Alles-Wissens* zu vernehmen, interpretiert BÄHR als die Kehrseite der Entropie der Erzählung des Hades, das *Phantasma des totalen Wissens*. In diesem müsste die Fahrt enden und sich ebenfalls in den Tod kehren, das Verstummen vor dem betäubenden Gesang der Sirenen. Das Alles-Wissen der Sirenen ist wie das Geschrei des Hades der Weg in die Versteinerung, in der keine Erfahrungen mehr gemacht werden können.

Schließlich erhält Odysseus das verlockende Angebot der *Kalypso* (die „Bergende“) die *Unsterblichkeit* geschenkt zu bekommen, freilich unter der Voraussetzung, dass er ewig bei ihr auf der Insel Ogygia bleibt. Dies stellt für BÄHR den Abbruch der Erzählung schlechthin dar, das „Koma der Erzählungen“. Den weitaus längsten Teil seiner Irrfahrt, sieben lange Jahre, verbringt Odysseus bei der *bergenden* Kalypso, aber Homer lässt Odysseus davon nur einen einzigen Satz berichten, nämlich, dass er „unablässig weinte“. Am Ende des 12. Gesangs, als die Rede erneut auf Kalypso kommt, sagt Odysseus Alkinoos, dass von dem Aufenthalt auf Ogygia nichts „weitläufig“ erzählt werden kann und ihm eine Wiederholung des Gesagten „widerwärtig“ ist. So ist die vermeintlich wunderbare Gabe der Unsterblichkeit durch Kalypso gerade keine gastliche Gabe, weil sie den Gast zu binden trachtet und darin

das Erzählen selbst verunmöglicht. Erst die göttlich initiierte Apokalypse (Entbergung) der Wiederaufnahme der Fahrt erlöst Odysseus aus dem Koma der Erzählungen. An den Strand der Phaiaken gespült, ist er allem verlustig geworden, außer der bedingungslosen Gastfreundschaft, durch die Odysseus in die eigene Erzählung zurückgeholt wird und sein Wunsch, nach Hause zu kommen, in Erfüllung geht.

BAHR hält in seiner Interpretation der *Odyssee* fest, dass diese von einem „Ethos der Gastfreundschaft“ durchzogen ist, das ein fragiles „Band der Freundschaft“ knüpft, welches trägt ohne zu festzubinden und die Lücken, durch die Gäste eintreten können, nicht schließt. Diesen Begriff grenzt BAHR von den Begriffen *Eros* und *Agape* ab¹⁷¹. Die christliche Forderung nach universeller Caritas sieht er dort zurückhaltend, wo sie als Tauschprinzip für eine Belohnung im Jenseits verstanden wird. In der Nachfolge Jesu ist Caritas allerdings immer ein Wagnis, weil sie einer Versetzung des Eigenen entspricht, nicht einer letzten metaphysischen Beheimatung. In diesem Sinne wäre sie zurecht zu kritisieren.

Voraussetzung für Gastfreundschaft sind „Er-Fahrungen“ und ihre Versetzungen, die in einer Erzählung zur Sprache gebracht werden können. Jedoch immer unter dem Vorzeichen der lückenhaften Unvollständigkeit, die Raum für eine Fortführung der Erzählung und eine fremde Interpretation derselben lassen. Aus den Verschiebungen können neue Perspektiven auf das eigene Leben gewonnen werden, woraus Versöhnung mit der Vergangenheit erwachsen kann. Dabei geht es nicht mehr um die Repräsentanz des eigenen Ichs, dessen vollkommene Repräsentanz die Realität, die Sache der Anderen, nicht mehr im Blick hätte, sondern um die Gastlichkeit der Erzählung selbst.

Xenosophie, so eine erste Annäherung, ist zunächst eine Archäologie der gastfreundlichen Spuren in den okzidentalischen Erzählungen. Aus dieser heraus leitet sich eine Anfrage an ein Subjektdenken ab, das sich in absoluter Reflexivität nicht mehr auf die poetische Seelenfahrt, wie sie in der *Odyssee* grundgelegt ist, einlässt.

BAHRs Interpretation des *Parzival*¹⁷² führt fort, was er in der *Odyssee* begonnen hat, allerdings steht im Zentrum die Fraglichkeit des Protagonisten, die in der gastlichen Begegnung rund um die Suche nach dem Gral gestiftet wird. Denn Parzival, der seine Kindheit in mütterlich-naiver Geborgenheit fern der Welt und somit fern der Fragen verbringt, hadert in der Erzählung immer wieder mit dem richtigen Moment, Fragen zu stellen. Überzeugt, dass der Kampf, also die Aneignung, das probate Mittel der Wahl in allen Situationen ist, muss er leidvoll erfahren, dass die von ihm Besiegten, gegen die er ohne

¹⁷¹ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 208f.

¹⁷² Vgl. BAHR, Die Sprache des Gastes, 446-470.

Fragen ausgetauscht zu haben den Kampf eröffnet hat, nur vermeintlich in befremdlicher Opposition zu ihm standen (mit fast allen zentralen Figuren der Erzählung steht Parzival in einer Verwandtschaftsbeziehung, auch mit einigen seiner ritterlichen Kontrahenten). Zum zentralen Ort der Erzählung, der Gralsburg, gelangt er durch die gastliche Einladung eines Fischers, der sich erst später als leidender Gralskönig Anfortas erweist. Dort begegnet Parzival das erste Mal dem Gral, dessen Deutung in der Mitte der Interpretation steht, jedoch kann er die Frage nach dem Leiden des Anfortas, die diesen mithilfe des Grals davon erlösen würde, nicht stellen. Dass der Gast selbst nicht nach seinem Namen, seiner Abstammung oder seiner Herkunft gefragt werden darf, ist seit der Antike ein universales Gesetz der Gastfreundschaft, das verhindern soll, den Gast zu identifizieren. Man findet diesen gastfreundlichen Vorbehalt sowohl in der *Odyssee* als auch im *Parzival*.¹⁷³ Doch Parzival ist unter umgekehrten Vorzeichen gerade als Gast zur Frage angehalten, was zunächst in eine Überforderung des Gasts durch die Gastgeber führt. BÄHR interpretiert diesen Wechsel der Perspektiven so, dass es nur vordergründig um ein moralisches Versagen Parzivals angesichts des leidenden Anfortas geht. Vielmehr betont BÄHR, dass die „Struktur des Grals“ gerade darin besteht, in die Fraglichkeit der eigenen Person gestellt zu werden, was zunächst in ein Verstummen führt. Die Erschütterung, die Parzival dabei erfährt, wird von WOLFRAM VON ESCHENBACH so ausgedrückt: „Es war ein Würfelspiel um Leid, als er den Gral gesehen hatte – mit eignen Augen, nicht mit denen auf dem Würfel aus der Hand.“¹⁷⁴

Darin erkennt BÄHR einen Schlüssel für die Interpretation der Erzählung:

Wolframs schönes Bild verweist auf ein Schweigen, das *vor* der Frage liegt. Denn um das Auftauchen der Frage wird allererst gewürfelt. In diesem Wurf wird es um die Möglichkeit des Erzählens gehen. Nicht nur als ausgesprochene oder unausgesprochene, sondern als noch unartikulierte geht die Frage der Erzählung voraus.¹⁷⁵

Jede Erzählung lebt, so wurde bereits gesagt, aus der Überschreitung der eigenen Repräsentanz hin zu der *Sache der Anderen*, der Realität. Diese *res aliter* ist Parzival aufgrund seiner Fraglosigkeit zunächst verschlossen, in seinem Drang nach Selbstbehauptung in vielen Kämpfen ist sie verborgen, erst in der zeitlich verschobenen Erkenntnis, welches Leid er dadurch verursacht hat, taucht sie als Schuld auf. In der Begegnung mit dem Gral, den BÄHR als die Gastlichkeit selbst interpretiert, widerfährt Parzival die fundamentale Erschütterung seiner bisherigen Erkenntnisweise (das Würfeln

¹⁷³ Vgl. die Begegnung von Odysseus und Alkinoos bzw. die Begegnung von Parzival und Gurnemanz.

¹⁷⁴ Vgl. ESCHENBACH, WOLFRAM VON: *Parzival*, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 199. [= Abschnitt 248]

¹⁷⁵ BÄHR, *Die Sprache des Gastes*, 450.

der Augen). Doch diese Erschütterung, bricht Parzivals Fraglosigkeit auf und stellt ihn selbst in Frage. In dieser „Aufspreizung, die das Selbstsein durchquert – ‚wer bin Ich?‘“, taucht ein Wunsch auf, der sich als „Wunsch nach dem Wunsch des Anderen“ darstellt. Der Gral, der als Gastlichkeit diesen Wunsch symbolisiert, ist für Bahr *Wunder* und *Wunde* zugleich.

Die „Frage nach der Frage“ durchbricht den Zirkel von Gabe und Gegengabe, dem missverständlichen Erwarten der erlösenden Frage und dem erwartbaren Missverständnis durch Parzival. Das sich ereignende *Wunder* liegt nach Bahr in der gastlich aufgebrochenen Empathie Parzivals, der am Leiden des Anfortas leidet und ihn nach diesem fragt. Darin wird er selbst *verwundet*, die Öffnung des Selbst ist Wunde und Wunder zugleich. Der Gral symbolisiert für Bahr „das *Fragliche* der Gastlichkeit“¹⁷⁶, die Parzival die Frage nach der Frage stellen lässt und darin den Wunsch nach dem Wunsch des Anderen *empfinden* wird. „Was wirret dir?“ (übertragen: „Was quält dich?“)¹⁷⁷. Mit dieser Frage des Parzival, die Anfortas erlöst, lässt Bahr sein Buch *Die Sprache des Gastes* enden. Sie steht für den Kern der Metaethik, die er darin herausarbeitet.

Die gastlichen Narrationen des Okzidents eröffnen einen dritten Weg jenseits von purer Selbstrepräsentanz des Ich oder postmoderner Auflösung des Selbst in beliebigen Sprachspielen, die unverbunden nebeneinander stehen. Als zentrales Motiv der *Odysee* kann die alte universale Forderung nach bedingungsloser gastlicher Aufnahme angesehen werden, deren eröffnende Begegnungen stets auch Erzählung stiften werden. Das zentrale Motiv der *Parzival*-Erzählung liegt in der Versetzung des eigenen Wünschens hin zum Wunsch nach dem Wunsch des Anderen, das ist in unmittelbarer Zuwendung zunächst die Frage nach seinem Leid.

Das Christentum hat sich dieser Zuwendung durch eine Schulung der Wahrnehmung gegenüber fremdem Leid verschrieben. Der von Johann Baptist Metz entwickelte theologische Begriff der *compassion* fasst diese Bewegung in ein Wort. Dass darüber hinaus die Gastfreundschaft ein zentrales Motiv der biblischen Gottesrede darstellt, wird noch zu zeigen sein. Die Bibel ist nicht die einzige Narration des Okzidents, aber sie hat die okzidentale Art des Denkens und Mitfühlens geprägt wie kaum eine andere. Es gibt Verweise von Bahr auf die biblischen Erzählungen, sie sind in den Büchern über den Gast spärlich gestreut, manchmal nur angedeutet, aber explizit vorhanden. Die Figur Abrahams und die Figur Jesu stellen die Hauptreferenzpunkte dar.

¹⁷⁶ Bahr, *Die Sprache des Gastes*, 469.

¹⁷⁷ Vgl. Eschenbach, Wolfram von: *Parzival*, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008, 564. [= Abschnitt 795]

Das Christentum ist in den Städten aufgewachsen, sie bildeten den Nährboden seiner Verbreitung, haben es gastfreundlich aufgenommen, waren aber auch Schauplatz seiner größten Konflikte. Was zeichnet nach BÄHR die Stadt als Ort der (Un)Gastlichkeit insbesondere aus?

4. Die Stadt – das Phantasma totaler Kontrolle und deren gastlicher Aufbruch

Das *Department of Economic and Social Affairs* der UNO hat in seinem 2014 revidierten Bericht mit dem Titel *World Urbanization Prospects*¹⁷⁸ die wichtigsten Trends der Urbanisierung dargelegt, die ein globales Phänomen darstellt: Gegenwärtig lebt bereits über die Hälfte der Menschheit in Städten, bis zum Jahr 2050 werden es zumindest zwei Drittel aller Menschen sein, ein Wert, den die urbane Bevölkerung der beiden Amerikas und Europa mit Werten bis zu über 80% schon jetzt überschritten hat. Seit 1950 hat sich die weltweite Stadtbevölkerung verfünffacht und beträgt heute ca. 4 Milliarden Menschen. In Afrika und Asien schreitet die Urbanisierung am schnellsten voran, wobei die großen Städte inzwischen im globalen Süden konzentriert sind. Bis 2030 soll es laut den Schätzungen der UNO weltweit über 40 „mega-cities“ – Städte mit über 10 Millionen Einwohnern – geben. Die größte Stadt der Welt ist gegenwärtig Tokyo mit rund 38 Millionen Menschen.

Angesichts dieser Prognosen versteht man, dass die *Stadt* eines der wichtigsten Themen der Gegenwart ist. Somit ist die *Stadt* auch ein wichtiger Reflexionsgegenstand für Philosophie und Theologie, oder sollte es zumindest sein, wenn Philosophie und Theologie über den engen Raum der eigenen historischen Darstellung hinaus einen Beitrag zu allgemein bedeutsamen Fragestellungen leisten wollen. Denn als zentraler Lebensraum der Menschen ist und wird die *Stadt* in Zukunft der Ort sein, an dem sich die Frage nach dem Humanen vordringlich stellen wird.

Auch BÄHR thematisiert die *Stadt* in seinen Überlegungen zum „öffentlichen Gast“¹⁷⁹, in welchem er das Verkennen des Gastes als harmlosen, schwellenlos zugänglichen Jedermann, der überall auftaucht, aber nirgends mehr wirklich wahrgenommen wird, kritisiert. Er problematisiert ein Verständnis des Gastes, das sich keiner Fahrt im Sinne des oben Gesagten mehr aussetzt. Das Phantasma einer „reinen, nationalen, generischen

¹⁷⁸ Vgl. <https://esa.un.org/unpd/wup/publications/files/wup2014-highlights.Pdf> (Abrufdatum, 29.08.2017)

¹⁷⁹ Vgl. folgend BÄHR: *Die Sprache des Gastes*, 301-339. (insbesondere 305-322.) und BÄHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 92-99. In einem anderen Kontext wird die Stadt in BÄHRs Überlegungen zum „Schrecken“ thematisiert. Vgl. BÄHR: *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*, Konkursbuchverlag, Tübingen 1985, 158-166.

Selbsterzeugung“, das im Zuge der Neuzeit immer wirkmächtiger wird und das Fremde durch Identifikation bzw. „Verabschied/bung“ tilgen möchte, macht er dafür verantwortlich. In diesem Kontext wird der Gast aller Befremdlichkeit, seine Gefährdung des absoluten Anspruchs des empfangenden Subjekts, entledigt und zum „beliebigen X“ gemacht. Dieses kann der „liebe Gast“ der omnipräsenten Massenmedien sein oder der Gast der Tourismusströme, dessen kolonialer Gestus alle kulturellen Schwellen zugunsten eines exotischen Genusses nivelliert, oder der vermeintlich „persönliche Gast“ der Konsumtempel, dessen Gastsein mit der Höhe des verfügbaren Kreditlimits erkaufte wird. In der Beschreibung des *öffentlichen Gastes* taucht bei BAHR nun die *Stadt* als der vornehmliche Ort seiner Erscheinung auf:

Endlos kehrt das Wort ‚Gast‘ wieder und es hat so wenig die Schwelle einer Wortbildung oder Wortwahl zu überschreiten, sowenig der öffentliche Gast noch vor irgendeiner Schwelle innehält. Ohne jedes Gedächtnis durchschreitet ‚der Gast‘ keine Tür mehr, so daß er nie *da* sein wird, weil er nie *fort* war. [...] der öffentliche Gast gehört keiner Ordnung mehr an, er hospitiert nur am imaginären Ort der verschwundenen Schwelle zwischen Absenz und Präsenz. [...] Man hat als hervorragenden Platz dieser Öffentlichkeit weder das Land noch das Haus, sondern die Stadt bezeichnet, die zugleich als ‚polis‘ das Band zwischen ‚physis/natio‘ und ‚oikos‘ knüpfen soll. Und während der Gast auf dem Land oder im Haus stets auffiel, verschwindet er in der Stadt im Überall und Nirgendwo.¹⁸⁰

Die Stadt ist dabei in eine seltsame Ambivalenz gestellt, die auch in der Thematisierung der Stadt als theologischer Ort¹⁸¹ in der biblischen Tradition wiederkehren wird:

Einerseits scheint sie zunächst negativ konnotiert zu sein, sie dient als theatralische Bühne für das schwellenlose Auftauchen der öffentlichen Gäste, die keine Erzählungen mehr austauschen und somit ohne Erfahrung im Eigenen bleiben. Das Fehlen dieses Austausches führt umgekehrt zum Wunsch der Sichtbarmachung des Verborgenen der Bewohner von Städten in Zonen totaler Überwachung¹⁸², die jeden Gast dem immerwährenden Verdacht der Subversion aussetzen. Durch den Herausfall aus dem engen Beziehungsgeflecht familiärer Strukturen im ruralen Raum, gilt die Stadt auch als „Raum der Vorspiegelungen, Täuschungen und Gaukeleien“, als „Raum der nicht zwischen Wahrheit und Schwindel

¹⁸⁰ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 303f.

¹⁸¹ Vgl. Abschnitt III Kapitel 4

¹⁸² Es ist heutzutage nicht mehr möglich, sich in einer europäischen Stadt zu bewegen, ohne von Videokameras aufgenommen zu werden, sei es im öffentlichen Verkehr, den belebten Straßen oder in Geschäften. Und selbst wenn es gelingen sollte, diesen zu entgehen, wird man unweigerlich digitale Spuren hinterlassen, etwa durch Telefongespräche, Internetzugriffe oder Geldbehebungen, die nachverfolgt werden können. Trotz der intensiven Überwachung der Städte unter dem Leitwort der Sicherheit, werden gerade die gut bewachten europäischen Großstädte Opfer von terroristischen Angriffen, die leidvoll aufzeigen, dass es keine lückenlose Überwachung geben kann.

unterscheidet, nicht zwischen Gewalttätigkeit und Friedlichem, Betrug und Gerechtigkeit“¹⁸³. Die Kluft zwischen der ruralen und der urbanen Lebenswelt stellt sich als ernstzunehmende Herausforderungen für repräsentative Demokratien dar. Denn diese setzen einen gemeinsamen öffentlichen Diskursraum voraus, der durch das Auseinanderfallen der Lebenswelten nicht mehr gegeben ist bzw. mit starkem Misstrauen belegt wird.

Andererseits ist die Stadt in ihrer prinzipiellen verwundbaren Offenheit ein Freiheitsraum, der zum gastlichen Ort werden kann. Die öffentlichen Gäste der Stadt mögen zwar „Überall“ und „Nirgendwo“ sein, doch im Umkehrschluss ergibt sich für BÄHR, dass gerade am Ort „wo man nicht mehr persönlich jemandem zu Gast ist“, „eine allgemeine Struktur des Zu-Gast-Seins“ deutlicher werden kann.¹⁸⁴ Als Bindeglied zwischen *natio* (Nation) und *oikos* (Haus/Familie) ist die Stadt wiederum ein *dritter Ort*, der beide Konstrukte nicht nur vermittelt, sondern ebenso aufspreizt, worin die Öffentlichkeit der Stadt nicht nur eine Gefährdung¹⁸⁵ sondern auch eine Stärke zum Vorschein bringt:

Wird diese Offenheit dagegen selbst öffentlich, kann die Stadt unfähig erscheinen, sich gegen feindliche Eindringlinge oder innere Ursupatoren wehren zu können, aber ebenso eine Stärke bekunden, äußere oder eigene Fremdheiten aufnehmen und mit ihnen umgehen zu können, ohne diese nur durch Aneignung zu absorbieren. Was auch immer die Stadt beherbergen mag, ob sie sich ungastlich abzuschließen sucht, Gastfreiheiten gewährt, beschränkt, steuert oder verrät: als offene ist die Stadt von vornherein ‚gastlich‘.¹⁸⁶

Die Stärke der Stadt als offener Raum des Dritten ist die Vermittlung unterschiedlichster symbolischer Ordnungen (kulturell, ethnisch, religiös, politisch), die in ihr gastlich aufgenommen sind oder aufgrund ihrer unscharfen geographischen und sozialen Ränder - Wo beginnt eine Stadt, wo hört sie auf? Wieviel Zeit muss man in ihr verbringen, um ihr Bewohner zu werden? – zumindest nicht ausgeschlossen sind. Die Gründungsmythen von Städten, so weist BÄHR hin, erzählen vom „gewaltsamen Bruch mit dem Gesetz der familiären Reproduktion“, und nennt dabei sowohl *Romulus* als auch *Kain*. Tatsächlich stellt der *Bruch der Genealogie* von Set bis Jesus ein Hauptthema biblischer Reflexion dar. Die Nennung beider Figuren, *Romulus* und *Kain*, steckt auch einmal mehr den okzidentalen Raum (die gegenseitige nicht konfliktfreie gastliche Aufnahme von griechisch-römischer

¹⁸³ BÄHR: Sätze ins Nichts, 161f.

¹⁸⁴ BÄHR: Die Anwesenheit des Gastes, 95.

¹⁸⁵ Städte sind einerseits der Sitz der Repräsentanten der Herrschaft/der Nation, gleichzeitig aber auch der Ort, der den geschichtlichen Revolutionsbewegungen stets Raum gegeben hat, um zu einer kritischen Masse heranzuwachsen. Im Italien der Stadtstaaten haben die Herrscherfamilien die eigene Bevölkerung oftmals mehr gefürchtet, als potentielle äußere Feinde. Dies zeigt sich architektonisch daran, dass z. B. in Verona die mittelalterlichen Befestigungsanlagen gegen die Stadtbevölkerung und nicht gegen das Umland gerichtet sind.

¹⁸⁶ Vgl. BÄHR: Die Sprache des Gastes, 307.

und jüdisch-christlicher Kultur) ab, der schon in der Behandlung der *Odysee* und des *Parzival* hervorgetreten ist.

Doch die Gegenbewegung dieser Offenheit ist für Bahr die Errichtung eines *Wahrzeichens* der Stadt, das versucht die vielfältigen symbolischen Ordnungen zu vereinheitlichen. Mit Verweis auf die biblische Perikope vom Turmbau zu Babel (Gen 11)¹⁸⁷ spricht BAHR vom „Turm der Türme“, der gegen die gastliche Durchlässigkeit der Stadt die „Bedeutung der Bedeutung“ setzen möchte, ein bekanntlich unmögliches Unterfangen. Dagegen hebt BAHR die Stadtkonzeption des ARISTOTELES in seiner *Politik* hervor: „Als ob sich Aristoteles darüber im Klaren war, ließ er in seinem Stadtentwurf den Ort des Wahrzeichens unbesetzt, als Platz in der Mitte der Stadt.“¹⁸⁸ Das verbindende Element seiner *polis* ist für BAHR nicht die genealogische Ordnung, nicht die babylonische Vereinheitlichung der Sprache, sondern eine „allgemeine Freundschaft“, die am offenen Platz der Mitte zweckfrei gesucht werden kann, dargestellt in der Abnahme der individuellen Bedürfnisse im architektonischen Programm der Gebäudefolge in Richtung Stadtmitte und den ästhetischen Verzierungen, die schon am Rande der Stadt funktionslos auftauchen.¹⁸⁹

Doch ARISTOTELES' Konzeption der Stadt als offene Mitte, die weder genealogisch noch absolutistisch besetzt wird, hat sich nicht durchgesetzt, vielmehr war es wie BAHR beschreibt die „Monarchitektur“, die Repräsentanz der Herrschaft, die die zunächst religiös besetzte Mitte der Stadt beerbt hat, um schließlich zu versuchen, die ganze Stadt auf eine Mitte zu zentrieren:

Im Namen des Vaters wird der christliche Dom die zentrale Lücke ausfüllen mit dem Anspruch, das Begehren schlechthin als familiär strukturiertes unter ein Dach zu bringen. Nicht nur versammelt er sämtliche ästhetische Zeichen und verknüpft sie zeremoniell; er zentralisiert die Feiern, von mythischen bis wirtschaftlichen Ereignissen, von der Geburt bis zum Tod, allerdings nicht ohne dasjenige, was sich, wie das Glücksspiel, der Berechenbarkeit entzieht, in die Spelunken der Vorstädte zu verbannen. Seit Beginn der Neuzeit findet diese vertikal transzendierende ‚Monarchitektur‘ ihre horizontale weltliche Verbreitung zunächst im ‚turmlos‘ feudalen, dann absolutistischen Palastbau, bis sich das 19. Jahrhundert anschicken wird, im Namen der ‚Brüderlichkeit‘ die ganze Stadt als Monarchitektur zu entwerfen. [...]

¹⁸⁷ Eine hellsichtige theologische Deutung von Gen 11, die auf die rettende Intervention Gottes gegen eine solche *Vereinheitlichung* – ausgedrückt in der monoton latent gewaltträchtigen einheitlichen Art zu sprechen („Ziegeln ziegeln“, „im Brand brennen“ vgl. Gen 11,3) – verweist, bietet Jürgen EBACH. Vgl. EBACH, Jürgen: „Wir sind ein Volk“. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Eine biblische Geschichte im aktuellen Kontext, in: COLLET, Giancarlo (Hrsg.): *Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung*, LIT Verlag, Münster 2001, 20-41.

¹⁸⁸ Vgl. BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 308.

¹⁸⁹ Vgl. BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 309f.

von diesem Prinzip einer transparenten und durchgängigen Monarchitektur her mußte von vornherein das Private als jener dunkle Ort verdächtig erscheinen, den es zu durchleuchten galt. [...] zum einen wird der ideale Stadtentwurf ‚inselhaft‘ vorgestellt [...] zum anderen entgleitet diesen Diskursen, daß eben der ‚Gast‘ der in diese geschlossenen Städte gelangt, um von ihnen zu berichten, schon das Anzeichen dafür ist, daß die geschlossene Monarchitektur aufbricht.¹⁹⁰

In Bezug auf das Christentum mag man vielleicht – eine grobe Vereinfachung riskierend – das europäische Mittelalter als ein gigantisches Sozialprojekt ansehen, dessen Ziel es war, alle Lebensbereiche in die symbolische Ordnung des Christentums zu überführen, was historisch bereits im Mittelalter nicht möglich gewesen ist und spätestens in den neuzeitlichen Staatskonzeptionen endgültig verabschiedet worden ist. Theologisch ist jedoch anzumerken, dass eine direkte Rückbindung an *Gott Vater* im Sinne einer Einbergung in einen metaphysischen Urgrund im Christentum nicht mehr möglich ist, da jede unmittelbare Gottesrede durch das *Evangelium des Kreuzes* gebrochen ist. Christliche Gottesrede ist immer durch die Figuren des Sohnes und des Geistes vermittelt. Die christliche Trinitätskonzeption ist gerade nicht monarchitektonisch zu verstehen. Klaus HEINRICH schreibt dazu:

So kämpft das trinitarische Dogma im Zentrum der christlichen Religion gegen eine genealogisierende Herleitung des Sohnes vom Vater, die aus dem Christus einen Abkömmling Gottes, also einen Heros machen würde. Es kämpft gegen den Rückfall in ein ursprungsmythisches Denken.¹⁹¹

Der „Kampf“, von dem HEINRICH spricht, deutet aber darauf hin, dass diese theologische Wahrheit (hier ist das große Wort Wahrheit wohl angebracht), formuliert von einem Religionsphilosophen, kirchenhistorisch stets auch umstritten gewesen ist und das Christentum sich in manchen historischen Phasen selbst unterlaufen hat.

Die Monarchitektur als Ausdruck des Phantasmas der besetzten Mitte und der von ihr kontrollierten Stadt – die frühneuzeitlichen Utopien entwerfen diesbezüglich bereits verstörende bis skurrile dystopische Bilder¹⁹² – ist geschichtlich wirkmächtig bis hinein ins 20. Jahrhundert, aber doch je subversiv gebrochen durch die zwielichtigen Orte der Stadt, die „Spelunken der Vorstädte“, die aus der absolutistischen Ordnung immer schon ausbrechen und jenen *Rest* verkörpern, der sich nicht monarchitektonisch schließen lässt. Die Stadt ist gastlicher Raum eines unendlich komplexen Geflechts an synchronen und

¹⁹⁰ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 311-313.

¹⁹¹ HEINRICH: Parmenides und Jona, 23.

¹⁹² Vgl. BAHR, Die Sprache des Gastes, 313-318.

diachronen Beziehungen. Historisch gewachsene Städte zeugen von der *Vorgängigkeit* früherer Generationen und Stile, die nicht nur als eine gastliche Einladung der Vergangenheit wahrgenommen werden kann, sondern auch jede gegenwärtige Generation und ihren Stil in die Fraglichkeit der eigenen Endlichkeit stellt. Es verwundert daher nicht, dass die Monarchitektur der letzten Jahrhunderte massenhaft zerstört hat, was ihr vorausgegangen war. Das Prinzip der *produktiven Zerstörung* hat es im Städteumbau immer gegeben, der alte Baubestand wurde in neue Strukturen und Formen überführt, war aber darin noch ersichtlich.¹⁹³ Dagegen tilgt die Monarchitektur die Spur des ihr Vorausgegangenen. Ganze geschichtlich gewachsene Viertel müssen am Reißbrett entworfenen Linien von städtischen Sichtachsen weichen, worin die absolute Repräsentanz der Macht ihren nihilistischen Schatten zeigt.¹⁹⁴

Doch die Mitte der Stadt einzunehmen, ist eine Unmöglichkeit. Es gibt keinen Standpunkt, von dem aus das Ganze der Stadt zu überblicken wäre. Und je höher man die Türme baut, um doch diesen Standpunkt zu erreichen, umso mehr entschwindet die Tiefe der Stadt, die Vielzahl der Wege, die sich kreuzen und zu Plätzen führen, die voller Leben sind. Die Stadt bereitet in ihrer prinzipiellen Offenheit stets eine einladende gastliche Bühne, die Ort eines *Festes* werden kann. Mit einer Vermutung BAHRS in Bezug auf die offene Mitte der Stadtkonzeption des ARISTOTELES soll der Überstieg in das nächste Kapitel gewagt werden:

Vermuten ließe sich, daß der unbesetzte Platz als Ort den öffentlichen Stadtfesten vorbehalten war, auf denen das gemeinsame Streben nach Glück selber inszeniert und gefeiert werden konnte. Denn das Fest stellt das, was sich im Streben nur endlos dem vollkommenen Genuss entzieht, als eine Ekstasis dar, welche die Fähigkeit des Genießens selbst überschreitet.¹⁹⁵

5. Das Fest oder die gastliche Verausgabung

Das Phänomen *Fest* ist für BAHR nicht nur ein Gegenstand in der Behandlung der Erfahrung der Gastlichkeit, er hat diesem ein eigenes Buch gewidmet mit dem Titel *Zeit der Muße* –

¹⁹³ Aus der Stadt Rom, an der das Prinzip der produktiven Zerstörung besonders ansichtig wird, soll hier nur ein Beispiel angeführt werden: Die 22 unterschiedlichen Säulen des Hauptschiffs der Basilika *Santa Maria in Aracoeli*, in unmittelbarer Nähe zum Palatin, zeigen vollkommen unverborgen, dass sie aus einer Vielzahl von antiken Vorgängerbauten rund um den Palatin zusammengetragen worden sind, um einem neuen Zweck zu dienen. Die Wahrnehmung der Verschiebungen der Farben und Formen und des Materials dieser Säulen begründen die eigentliche Schönheit des Kirchenraums.

¹⁹⁴ Ein anschauliches europäisches Beispiel ist Paris. Die Spiegelung dieses Geistes nach außen im Zeitalter des europäischen Kolonialismus hat zu den absurden Grenzziehungen Afrikas und das Nahen Ostens geführt, Nordamerika hat sich diese Art der Grenzziehung freiwillig auferlegt.

¹⁹⁵ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 310.

*Zeit der Musen*¹⁹⁶. In diesem verknüpft er – so wie auch die biblische Tradition – das *Fest* aufs engste mit dem Thema *Zeit*. Mit der Wortschöpfung „Zeitnis“¹⁹⁷ nähert BAHR sich einer speziellen Form von *Zeit* an, nämlich einer „sinn-freien“ *Zeit*, die nicht chronologisch verrinnt oder ewig allgegenwärtig ist, sondern in der *Ekstase* des Unterbrechens und Überschreitens der alltäglichen Ordnungen im *Fest* als „Offenheit von *Zeit*“ hervortritt.¹⁹⁸ Die *Ekstase*, wörtlich das Hervor-/Heraustreten, besteht in einer *Verausgabung*, die etwas darzustellen versucht, was nicht produziert werden kann, aber gerade darin existentielle¹⁹⁹ Bedeutung erlangt. Was hervor-/heraustritt, durchbricht den gewohnten Gang, weil es den geebneten Weg aufsprengt, der alltäglich begangen wird, so wie die Fülle des Mahls zu Ehren eines Gastes über die alltägliche Zunahme von Essen, um den Hunger zu stillen, hinausgeht:

Mag auch der Notleidende oder der Schmarotzer zu Gast geladen sein: Das Gastmahl wird weder eine Bedürftigkeit noch nur eine Gier befriedigen. Es ist vielmehr schon die Einladung zu einem Fest, in welchem sich ein paradoxer Wunsch einstellen wird, nämlich den Ort des Gastes selbst einnehmen zu wollen, indem man den Tausch von Geben und Empfangen ekstatisch zu überschreiten sucht.²⁰⁰

Das Gastmahl als Ausdrucksweise der gastlichen *Verausgabung*, wobei diese nicht in einer Überfülle bestehen muss, sondern die *freie Gabe* bezeichnet, versucht jenen festlichen Raum zu eröffnen, der nicht nur die Rollen von Gast und Gastgeber vertauscht, sondern ebenso einer Begegnung Platz bereitet, die keinem Zweck mehr dient. Im Fest kann der „Gast als Gast“ empfangen werden, „ohne ihn einzuverleiben oder abzustoßen“.²⁰¹ Kein Maß der Gaben kann diesen Raum *festlicher Gastfreundschaft* mehr abstecken: „Es scheint keinen Maßstab für die Gleichwertigkeit gastlicher Gaben zu geben außer in der festlichen Gastfreundschaft selbst, in welcher er jedoch höflicherweise niemals thematisiert werden darf.“²⁰²

Die Frage nach dem Wert der gastlichen Gabe würde den Gast ebenso verletzen, wie die Frage nach seinem Namen oder seiner Herkunft. Der Mythos von *Philemon und Baucis*, die

¹⁹⁶ Vgl. BAHR, Hans-Dieter: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Attempto Verlag, Tübingen 2008

¹⁹⁷ BAHR unterscheidet drei Zeitbegriffe: *Zeitlichkeit* meint die Eigenzeit eines jeden Dings, sein Werden und Vergehen, *Zeitigkeit* beschreibt die chronologische Zeit, die Ereignisse in ein lineares Verhältnis von früher und später setzt, *Zeitnis* ist der Versuch die Offenheit der Zeit, ihren nicht positivierbaren festlichen Entzug, zu denken.

¹⁹⁸ Vgl. BAHR, Hans-Dieter: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 15. 141-152.

¹⁹⁹ Die Worte *Ekstase* und *Existenz* gehen auf die eng miteinander verwandten griech. Worte *ekhistemi/ekhistastai* zurück.

²⁰⁰ Vgl. BAHR: *Die Sprache des Gastes*, 174.

²⁰¹ Vgl. BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 26.

²⁰² BAHR: *Die Anwesenheit des Gastes*, 57.

mit ärmlichsten Mitteln den höchsten Gott Zeus bewirten, zeugt davon, dass die Fülle festlicher Gastfreundschaft nichts mit der Gleichwertigkeit von Gaben oder der Erfüllung von Wünschen zu tun hat.²⁰³ Ebenso wie das Zeitnis des Festes nicht mehr verrechnet werden kann.

Die „Zeit-Weise des Festes“ offenbart sich für BAHR als „Hoch-Zeit“. Er weist diesbezüglich auf die Herkunft des Wortes „Hochzeit“ hin, das vor der Bedeutungseinengung auf unser heutiges Verständnis die Übertragung des lateinischen Wortes „festus“ ins Deutsche, althochdeutsch „hoha gezit“, mittelhochdeutsch „hochzit/hochgezit“, im gegenwärtigen Deutsch „hohe Zeit“, gewesen ist, und das Fest (oftmals den hohen kirchlichen Feiertag) selbst bezeichnet hat. Einmal mehr zeigt sich darin die enge Verwiesenheit von Fest und Zeit.

Hochzeiten, auf denen nicht getanzt wird – das gilt zumindest für die Gegenden, in denen der Tanz als ein essentieller Bestandteil derselben angesehen wird –, gelten gemeinhin als *langweilig* und wecken in den Hochzeitsgästen die bedrückende Sorge, dass die Bewegungslosigkeit das bestimmende Moment der Ehe sein wird. Vielleicht ist das deshalb der Fall, weil gerade der *Tanz* symbolisiert, was als Wesen der „Hoch-Zeit“, des Fests, angesehen werden kann: der gängige Bewegungsablauf der Schritte wird in „ekstatischer Übertreibung“ in ein „Wiegen“ verwandelt, das nicht mehr die Bewegung von einem Ausgangs- zu einem Endpunkt darstellt, sondern die Schönheit der Bewegung an sich. Ihr zweckloses Kreisen, das *umsonst* ist, *leere* Kilometer macht, überschreitet die Schwelle der Nützlichkeit bis hin zur (physischen) *Verausgabung*.

Das Fest feiert sich selbst, es dient keiner Handlung, keiner Tätigkeit mehr, in diesem Sinne ist es für BAHR „voll-endet“, ebenso wie die „vorübergehend verweilenden gastlichen Begegnungen“²⁰⁴ *voll-endet* sind. Es ist die Lücke der Zeit, das *G(e)lück* des *Zeitnis*, dessen Ereignis nicht mehr linear dargestellt werden kann und gleich der Anwesenheit des Gastes die „Grenzen üblicher sprachlicher Bestimmungen“²⁰⁵ erreicht. Doch dieses *G(e)lück* gibt sich nur dort, wo – wie im Tanz – der eigene Standpunkt verlassen wird, eine Aufspreizung des Subjekts stattfindet, in der es sich als durch das Fest Beschenktes erfährt. Ebenso wie die *offene Mitte der Stadt* kann auch das Fest nicht in eine herrschaftliche Struktur der Selbstsetzung oder der Überwachung gesetzt werden, ohne der gastlichen Erfahrung, der Erfahrung der nicht positivierbaren hohen Zeit verlustig zu werden.

²⁰³ Vgl. BAHR: Die Sprache des Gastes, 178ff.

²⁰⁴ Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 322.

²⁰⁵ Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 321.

Das, was nicht hergestellt, nicht verordnet, nicht bestellt werden kann, beschreibt BAHR mit dem Terminus „Glanz des Festes“. Dieser Glanz, der gleich dem *Gral* in der *Parzival* Erzählung, nicht aus eigenem Streben erkämpft werden kann, sondern sich *frei* gibt, ist für BAHR „dasjenige, was sich *rückhaltlos verausgibt* und verströmt ohne Kalkül auf irgendwelche Ziele, Resonanzen, Erwiderungen“²⁰⁶. Der Glanz wurde in der griechischen und römischen Antike als Gabe der Musen verstanden, als Offenbarung der Stimmigkeit bzw. Stimmung der *festlichen Gastfreundschaft* mit ihrer Eigenzeit (Zeitnis). Dieses durch die Gabe der Musen eröffnete Ereignis von festlicher Zeit, die das „Dasein existentiell umbesinnt“ wird als *Muße* bezeichnet. Die *Muße* ist nach BAHR „eine Bewegtheit im Ruhigen“ und „etwas Geruhames in der Bewegung“, es geht in der *Muße* um einen in kein Maß mehr zu bringenden „Abstand“ zu den alltäglichen Dingen, eine Hingabe zu ihrem Eigenstand, die diesen bewahrt ohne zu einer „lückenlosen Einnahme, Auslastung und Besetzung“ zu werden.²⁰⁷

Eine Instrumentalisierung von Festen, sei es in der kommerziellen Eventkultur, wo alles erlebt wird, aber sich nichts mehr ereignet (für BAHR ein Anzeichen der „herrschenden Zeitnot“), oder aber Feste, die durch Ritualisierung den Zugang zu einem letzten sicheren Grund versprechen, ist für BAHR problematisch:

Die uneingeschränkte Abkehr von jeder Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, die den Glanz des Festes als rückhaltlose Verausgabung und Ausstrahlung kennzeichnet, beginnt zu bröckeln, wenn man es für Kulte instrumentalisiert und als Mittel der Verherrlichung und Feier göttlicher Vollkommenheit zu verwenden sucht, anstatt umgekehrt, wie Hölderlin es suchte, in der Festlichkeit die Möglichkeit zu sehen, vielleicht auch Göttlichem begegnen zu können.²⁰⁸

Die Gabe der Musen vollendet für BAHR keine „Weltordnung“, noch legitimieren sie eine dahinterstehende göttliche Ordnung, die kultisch zum Zweck der Anerkennung dargestellt wird. Das „Wesen der Festlichkeit“, ausgedrückt in den „sprechenden“ Namen der Musen²⁰⁹ ist die „rhythmisch-melodische, tänzerische Zeit-Weise“ des Festes: die Hervorhebung der Bedeutsamkeit eines Festes, die allgemeine Freude angesichts des Glanzes des Fests, ausgedrückt im Singen und Tanzen, wodurch die Vereinzelung der Festgäste aufgehoben wird in ein Allgemeines, das die „Schönheit als das sinnfreie Wesen der Festlichkeit“

²⁰⁶ Vgl. BAHR: Die Anwesenheit des Gastes, 41.

²⁰⁷ BAHR: Zeit der *Muße* – Zeit der Musen, 95.

²⁰⁸ BAHR: Zeit der *Muße* – Zeit der Musen, 187.

²⁰⁹ Kleio, Euterpe, Thalia, Melpomene, Terpsichore, Erato, Polyhymnia, Urania, Kalliope.

hervortreten lässt.²¹⁰ Darin kann der poetische Wunsch nach der Begegnung mit dem Göttlichen aufleuchten.

Der Name der Mutter der Musen, *Mnemosyne*, bedeutet *Gedächtnis* (griech. *mnemne*, lat. *memoria*). BÄHR interpretiert den Mythos nun so, dass das musisch eröffnete Fest als *Zeitnis* stets an ein „wieder“ zurückgebunden ist. Doch geht es dabei nicht um eine *Wiederholung*, sondern um eine *Wiederkehr*. *Gedächtnis* ermöglicht nicht den Zugriff auf Vergangenes als wäre es eine „Verwahrnalt der Eindrücke vergangener Erlebnisse“ oder ein „Sachverhalt“, der jederzeit „wirklichkeitsgetreu“ wiedergegeben werden könnte. „Wer sich etwa der Toten erinnert, gedenkt ihrer noch nicht“, schreibt BÄHR treffend.²¹¹ Es gibt keine Wiederholung eines Lebensereignisses, schon gar nicht eines ganzen Lebens, in welcher festlichen Form auch immer. Dies wäre nur der Tabubruch eines Zugriffs auf ein unverfügbar Singuläres, wobei die „schrankenlose Fülle“ eines solchen Gedächtnisses von der „absoluten Entropie“ (das unsägliche Geschrei des Hades) nicht zu unterscheiden wäre.²¹² Vielmehr ermöglicht das Gedächtnis eine Wiederkehr, eine „Wieder-Gabe“ des (zeitlichen) Beziehungsgeflechts aus dem heraus man lebt und immer schon Anderen zugewandt ist (*ES* geht, bevor *Ich* gehe). So feiert man am Geburtstag (im frühen Christentum wurde der Todestag als *dies natalis* begangen) nicht die Wiederholung der Geburt, was eine Unmöglichkeit darstellt, sondern die verdankte Gabe des Lebens, die wiederkehrend im Fest dargestellt und *erinnert* werden kann:

Das deutsche Wort ‚Er-innern‘ verweist auf ein grundlegendes *Innewerden*, das zunächst ein Innehalten erfordert, nämlich eine Unterbrechung angespannter Aktivitäten und spannender Passivität, um verweilend sich be-sinnen zu können.²¹³

Die Besinnung des Gedächtnisses, in der das Wort „Sinn“ wie das Wort „Gesang“ (der gastlichen Erfahrungen) mitgehört werden kann, schreibt in die „Präsenz der Feier“ immer schon das „*Noch-da* des Gewesenen“ (Vergangenheit), wie das „*Schon-da* des Zuwesenden“ (Zukunft) ein.²¹⁴ Im *Zeitnis* der *gastlichen Festlichkeit* hospitieren und transformieren sich die Zeitstufen im Rhythmus des Tanzes und in der Melodie des Gesangs. Das Fest kann darin auch „Zeit des Heiligen“ sein.²¹⁵ Dieser Gedanke verweist auch auf den Kern des christlichen Liturgieverständnisses. Die *wiederkehrende* Feier des Sonntags als Gedächtnis der Auferstehung des Gotteszeugen Jesu und Grundstruktur des

²¹⁰ Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 187f.

²¹¹ Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 157. 159.

²¹² Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 64.

²¹³ Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 159f.

²¹⁴ Vgl. BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 165.

²¹⁵ Vgl. BÄHR, *Sätze ins Nichts*, 132.

liturgischen Jahres *wiederholt* nicht die Auferstehung Jesu in Form einer magischen Beschwörung. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil die Auferstehung in den Evangelien gar nicht geschildert, sondern „nur“ als *vor-gängige Veraus-gabung* Gottes bezeugt wird. Sondern sie feiert „Christus als offene Mitte der Zeit“²¹⁶, aus der heraus Wandlung und Verheißung in das Gedächtnis der Zeit eingeschrieben sind und zur *Vor-Gabe* christlicher Existenz werden.

Die gastliche Verausgabung des Festes als „Hoch-Zeit“ wurde, so betont BÄHR mehrmals, in den alten Kulturen als eine Gabe der Götter betrachtet. Im gastlichen Mahl konnte, ohne es zu wissen, ein Gott selbst bewirtet werden. Dies wurde in den gastlichen Riten stets mitbedacht (noch in der Benediktusregel und in der Öffnung, die ihr die Gastlichkeit einschreibt, wird das ansichtig werden), da der Gast als geheiligt galt. Der Bruch der heiligen Gesetze der Gastfreundschaft galten dagegen als Frevel mit ungeahnten Konsequenzen, der noch über den Bruch der Familiengenealogie gestellt wurde (auf Gen 19 wird noch einzugehen sein). Doch wäre dieser Frevel unmöglich unter der Voraussetzung, dass das abgewiesene Heilige unverletzbar sei, sich nur dem Schein nach zurückziehe, dort wo es verletzt wird. Dies führt zum letzten Begriff, wobei Begriff das falsche Wort ist, der in Bezug auf BÄHRs Xenosophie thematisiert werden soll: das *Heilige*.

Einmal mehr wird ein Zitat BÄHRs, in dem der Glanz, die hohe Zeit und das Heilige aufs engste in Beziehung gesetzt werden, den Überstieg in das nächste Kapitel weisen:

Denn gerade das ‚Heilige‘, als der Glanz der hohen Zeit, ist weit versehrbarer, verletzlicher und gefährdeter als das Unheilige der niederen Zeit, wie all die Tabus und rituellen Prozeduren belegen. Das Heilige ist gerade nicht, wie das Sakrale der Kulte, die Ausstrahlung einer Allmacht, die siegreich über alle Gewalten verfügt, sondern es beruht in der glänzenden Ohnmacht des Heilen und Unversehrten, das schon bei geringer Achtlosigkeit und fehlender Scheu zerfällt.²¹⁷

6. Das Heilige und sein Entzug

Nähert man sich dem lutherischen Dom in der finnischen Stadt Tampere, fällt zunächst nichts Besonderes auf. Im Stil der finnischen Nationalromantik erbaut und 1907 vollendet, scheint er von außen betrachtet das Stein gewordene Bewusstsein der finnischen

²¹⁶ Vgl. die Überlegungen von Kurt APPEL zu der „Anaphora als Tiefendimension der Zeit“ in: APPEL, Kurt: *Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2008, 330ff.

²¹⁷ BÄHR: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, 163.

Unabhängigkeit von Russland zu sein, das sich beim Näherkommen als asymmetrischer Kirchenbau zeigt. Doch das Innere des Doms ist höchst erstaunlich. Die Hauptachse des Raums führt direkt auf den Altar zu, hinter dem sofort ein riesiges Gemälde in den Blick gerät, das den Titel „Auferstehung“ trägt und den Raum einnimmt.

Zu sehen ist von links nach rechts ein Übergang von Dunkelheit ins Licht, ein neuer Tagesanbruch mit ungewöhnlich starkem Licht, in das eine lange Reihe von nackten und weiß gewandeten Menschen dem Betrachter entgegen hineinzieht. Ein schiefes kleines Kreuz im Hintergrund der linken dunklen Bildhälfte markiert Gräber, die von Menschen verlassen werden, da sie ihre Funktion verloren zu haben scheinen. Die Auferstehung ist auf diesem Bild ein universales Geschehen, sie geht an niemandem wirkungslos vorüber, nimmt alle mit.

Magnus ENCKELL hat dieses Bild gemalt. Ihm und seinem finnischen Malerkollegen Hugo SIMBERG wurde bei der malerischen Ausgestaltung des Innenraums des Doms von Tampere völlige Freiheit gelassen. Während ENCKELL, ein Pastorensohn, das Hauptwerk schuf (sicher ist sicher), war SIMBERG, ein Vertreter des Symbolismus, für die restliche Ausstattung verantwortlich. Seine Bilder sind verschlüsselter und schwieriger zu deuten.

Folgt man, den Blick hebend, den Schnüren der Lampen in der Mitte des Kirchenraums zum höchsten Punkt der Decke, sieht man auf rotem Hintergrund eine geflügelte Schlange, in deren Mund ein Apfel steckt. Seltsam gebannt scheint diese mehrfach in sich gewundene Schlange, deren Bildnis von einem Kreis von Flügeln in acht Unterteilungen umgeben ist. Ist mit der Auferstehung, dem achten Tag, der die alte Sieben-Tage-Schöpfung aufbricht, auch die Sünde, deren Symbol die Schlange ist, aufgehoben (die Überwindung des Todes überwindet nach 1 Kor 15,17.21f. auch seine Ursache)? Zum höchsten Punkt entrückt und beflügelt, scheint die Schlange des göttlichen Fluchs, im Staub kriechen zu müssen, enthoben (Gen 3,14).

Doch das rätselhafteste Bild der Kirche fällt nicht sofort in den Blick. Man muss sich umdrehen und die Kirche wieder fast verlassen, um auf der (vom Eingang gesehenen) linken Empore eine vergrößerte Version von Hugo SIMBERGS bekanntestem Bild zu erkennen. Es trägt den Namen „Der verwundete Engel“, dessen Original nach einigen Jahren Arbeit (die ersten Skizzen datieren mit 1898) 1903 vollendet wurde und in der finnischen Nationalgalerie Ateneum in Helsinki hängt.

Der Betrachter ist mit einer kargen Landschaft konfrontiert, in der Brauntöne dominieren und der Pflanzenwuchs spärlich gesät ist. Ein kleiner Bach quert sie in Richtung eines Gewässers im Hintergrund. An dieses schließt eine undeutlich erkennbare Hügelkette an.

Und darüber sieht man einen kaum vorhandenen Streifen Horizont. Das ist die erste große Auffälligkeit des Bildes, der Horizont ist entschwunden.²¹⁸ Der Betrachter kann seinen Blick nicht abwenden vom Geschehen des Vordergrunds. Man sieht zwei Knaben, dunkel gekleidet, der vorangehende ähnelt einem Totengräber, die auf einer einfachen Holzbahre einen sitzenden Engel tragen, der sich mühsam auf sie stützt. Etwas scheint passiert zu sein, der Engel trägt eine Kopfbinde, vielleicht auch eine Augenbinde, und sein dem Betrachter zugewandter Flügel ist verletzt, trägt Spuren von Blut. Der hintere Knabe unterbricht die Szene, indem er den Betrachter direkt anblickt. Man könnte den Blick als ebenso traurig wie vorwurfsvoll beschreiben. Die Unterbrechung des Knabens scheint eine Frage an den Betrachter zu stellen, doch welche Frage könnte es sein?

Der Engel könnte dafür einen Hinweis geben, er trägt Blumen in der Hand, die schlaff herab hängen, es wirkt als sei er in seiner Passivität und Hilfsbedürftigkeit die Umkehrung der kunstgeschichtlich reich bezeugten Verkündigungsszene (Lk 1,26-38). Engel sind im biblischen Verständnis Boten, sie verbinden die Sphäre Gottes mit der Sphäre der Menschen, lassen die Erlösung inmitten der Unerlöstheit aufblitzen. Die Flügel sind das ikonographische Symbol für die Verbindung von Göttlichem und Irdischem (das Hinauf und Herabsteigen zwischen Himmel und Erde). Der Flügel des dargestellten Engels scheint gebrochen, die Verbindung von Himmel und Erde nicht mehr möglich (noch einmal sei auf den fehlenden Horizont verwiesen). In der traditionellen Vorstellung ist es der Engel, der die Menschen durch Gottes erlösendes Wort und Handeln trägt, jetzt scheinen die Menschen das Heilige tragen zu müssen.

Hat SIMBERG sein Bild in der Kirche bewusst so positioniert (in entgegengesetzter Richtung, seitlich versetzt), dass es als Gegenbild zu ENCKELLS „Auferstehung“ zu lesen ist? Kündet es davon, dass nicht die Toten die Gräber verlassen, sondern das Heilige selbst zu Grabe getragen wird? All das bleibt offen, das Bild verrät seine Zusammenhänge, seine Vorgeschichte, seinen Ausgang nicht, es bleibt diesbezüglich stumm. Aber der direkte Blick des hinteren Knaben scheint die Fragen an die Betrachter weiterzugeben, als wären sie die Träger des Engels, als würden sie über das Schicksal des Heiligen entscheiden. Nur eines scheint klar aus dem Bild zu sprechen: Die Sphäre des Heiligen ist nicht unverletzlich, doch

²¹⁸ Diese Tatsache macht es zu einem Art Gegenbild zu Caspar David FRIEDRICHS Meisterwerk „Der Mönch am Meer“ (1808-1810) in dem der Horizont gut 4/5 des Bildes einnimmt. BÄHR interpretiert dieses Bild in seinem Buch über die Landschaft. Vgl. BÄHR, Hans-Dieter: Landschaft. Das Freie und seine Horizonte, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2014, 235f. Vielleicht symbolisieren die beiden Bilder auch die Veränderung der europäischen Geistesgeschichte innerhalb eines Jahrhunderts.

wo es verletzt wird, entschwindet der Horizont, der jedem Bild Weite und Begrenzung zugleich gibt.

So bleibt der Innenraum des Doms von Tampere in der eigentümlichen Spannung zwischen dem Erweis der Macht des Heiligen im universalen Geschehen der Auferstehung und der Machtlosigkeit des ausgesetzten *Heiligen* im verwundeten Engel, der auf die Hilfe der Menschen angewiesen ist. Das *Heilige* scheint in eine seltsame Ambivalenz gestellt, warum ist es in den Erzähltraditionen Europas stets auch mit der Gastlichkeit verbunden?

„Was ich über das Heilige sagen kann, ist wenig, vielleicht, in einem besonderen Sinne – *nichts*. Aber um diesen besonderen Sinn geht es mir.“²¹⁹, schreibt BAHR in seinem Buch *Sätze ins Nichts*. Tatsächlich ist es nicht leicht, BAHRS Ausführungen zum *Heiligen* nachzuspüren. Oftmals sind es nur Nebenbemerkungen, Andeutungen, die verstreut in seinen Büchern auftauchen. Selten wird das *Heilige* direkt angesprochen, trotzdem scheint es wichtig zu sein, vielleicht so wichtig, dass nicht allzu viel von ihm gesprochen wird im Sinne einer es schützenden Arkandisziplin. Zudem mag es eine Rolle spielen, dass die Philosophie in der Thematisierung des Heiligen an die Grenzen kommt, die sie sich in der aufklärerischen Tradition selbst gegeben hat. Auf jeden Fall scheint BAHR der Meinung zu sein, dass es sich bei dem *Heiligen* (wie auch dem *Gast*) um etwas handelt, das nicht geradlinig, sondern nur im „umwundenen Herumreden“ angesprochen werden kann.²²⁰

Denn das geradlinige Sprechen, BAHR spricht in Bezug darauf von „Geschoß“, trägt eine latente Gewalttätigkeit in sich, da es ein Seiendes entweder mit einem eindeutigen Begriff besetzt, oder zu Nichts durchstreicht, beides sind für ihn Formen des „Ent-setzens“ in der Doppelbedeutung von Dislokation und Schrecken. BAHR betont dagegen am *Heiligen*, dass es sich der Position und Negation gleichermaßen entzieht. In diesem Entzug mag es etwas Negatives sein, *Nichts*, aber nicht etwas, das sich „zu *Nichts*“ durchstreichen lässt.²²¹ Die Negation des Heiligen ist eine *Negation der Negation* im Sinne HEGELS. Dies drückt BAHR durch die oftmals auftauchenden doppelten Verneinungen, Kunstworte wie „erneinen“ (eine *Eröffnung*, die weder Bejahung noch *Verneinung* ist) und Präfixe wie „un-“, im Wort „Unversehrtheit“ aus:

Ich werde im folgenden unter dem Heiligen die *Unversehrtheit* verstehen, und zwar die Unversehrtheit, die zugleich das *Verletzliche* schlechthin ist und zwar insofern, als es zu Nichts durchgestrichen wird, sobald ein Seiendes verletzt oder ent-setzt wird. Das Sakrale dagegen wird in der Verletzung nicht entheiligt oder unheilig, sondern zeigt oder verbirgt seine

²¹⁹ BAHR: *Sätze ins Nichts*, 126.

²²⁰ Vgl. BAHR: *Sätze ins Nichts*, 128.

²²¹ BAHR: *Sätze ins Nichts*, 129. 141.

Furchtbare Macht gegen den Frevel. Das Sakrale bleibt. Ob es heilend oder heilos wirkt. Das Heilige als Unversehrtheit ist, was weder Heil verspricht oder bewirkt, noch Unheil. Im Unterschied zum Sakralen ist es, weil verletzlich, das *Unmächtige* schlechthin, und es ist das Heilige, weil es das Verletzliche ist. In diesem Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Sakralen, d.h. der Verwaltetheit des Heiligen durch die Religionen, scheint eine bloße Profanisierung des Heiligen selbst zu geschehen. Gegen diesen möglichen Einwand werde ich umgekehrt die Frage stellen, ob die Sakralisierung des Heiligen durch die Religionen nicht gerade seine höchste Verletzung und Vertreibung ausmacht.²²²

BAHR unterscheidet zwischen dem *Heiligen* und dem *Sakralen*, worin sich auch seine Hauptkritik an Religion(en) bündelt. Das Problematische an der religiösen Verwaltung des *Heiligen* im *Sakralen* ist der Versuch, es im Kult oder der normierten Auslegung der heiligen Schriften vollkommen zu einer Ankunft zu bringen, als könnte es positiviert und in eine gesetzte Ordnung eingeschrieben werden. Zudem, es auf gewisse Bereiche zu beschränken und den Zugang zu diesen zu kontrollieren, wodurch gleichzeitig der davon abgegrenzte Bereich des *Profanen* bestimmt wird, als mangelhafter Ort der Abwesenheit des Heiligen. Die Begegnung mit dem Verletzlichen des Heiligen, das sich der „schwankenden Wirklichkeit“ (Klaus HEINRICH) des ebenso verletzlichen Profanen zuwendet, wird in der Absolutierung des Sakralen nicht mehr zugelassen. So wie auch die Verletzlichkeit des Gastes, der überall begegnen kann, durch die schwellenlose Zugänglichkeit technischer Rationalität profaner Diskurse zunichtegemacht wird, die auch das *Heilige* als „nur Nichts“ verachtet. Umgekehrt könnte man das Heilige als jene machtlose Unversehrtheit verstehen, die als *Nichts* davon Abstand nimmt, Seiendes im Namen einer absoluten Setzung, sei sie *sakral*, sei sie *profan*, zu *Nichts* zu machen, zu ent-setzen, was letztlich zur „Furie des Verschwindens“ des Terrors führt.²²³

BAHR'S Bezug auf das Heilige und alle anderen sprachlichen Figuren, die seinen Entwurf einer *Sprache des Gastes* prägen, kann man als Gegenentwurf zu dieser Furie des Verschwindens verstehen. Seine *Xenosophie* ist der Versuch sich einem offenen Raum anzunähern, der nicht der eigene ist und mit keiner Bedeutung mehr besetzt werden kann, umgekehrt aber die Eröffnung von Bedeutung durch gastliche *Ver-setzung* als *Er-Fahrung* ist. Dafür geht er „archäologisch“ in die verdrängten Zonen der Philosophie, nicht zufällig

²²² BAHR: Sätze ins Nichts, 129.

²²³ Vgl. BAHR, Sätze ins Nichts, 143. Der Begriff „Furie des Verschwindens“ wird von HEGEL am Ende des Aufklärungskapitels in der *Phänomenologie des Geistes* verwendet, worin sich die „reine Einsicht“, die den Glauben hinweggearbeitet hat, in den reinen Terror verwandelt. Der geschichtliche Bezugspunkt ist die jakobinische Terrorherrschaft im Namen der Vernunft als Exzess der französischen Revolution. Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (=Werke 3), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, 436. (=VI. B. III. „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ Absatz 8)

entwickelt er seine Gedanken stets vom Ausgang eines Mythos, einer Erzählung, eines Gedichts, die er philosophisch durchdringt und von denen seine Philosophie durchdrungen ist. Seine Philosophie, seine Sprache ist ein ständiges Oszillieren, ein „Umspielen“ einer *imaginären* Mitte, die weder „als Leere zu verwerfen oder als absolute Präsenz zu füllen“²²⁴ ist. Er versucht dabei aufzuzeigen, dass es der gastliche *syn-diabolische Riss* ist, der dem Subjekt stets schon als *Vor-Gabe* eröffnet ist. Aus dem heraus möchte BÄHR einen Beitrag zu einer Wende im neuzeitlichen Subjektdenken leisten, es auf eine metaethische Spur führen, die eine Lücke in das Phantasma einer vollständigen Selbstreflexivität, einer totalen Anwesenheit bei sich schlägt. Aus diesem eröffneten G(e)lück kann ein Weltzugang gewonnen werden, der das Andere nicht als Fremdes durchstreichen oder dem Eigenen aneignen möchte, sondern es gastlich aufzunehmen *wünscht* und sich darin selbst als Gast *erfährt*.

Die Verbindung von *Gast* und *Heiligem*, gerade in Bezug auf die *Verletzlichkeit* und den *Entzug*, der beiden eigen ist, soll den Überstieg in den dritten Teil der Arbeit vorbereiten. Die biblische Tradition, als eine der wesentlichen Erzählungen des Okzidents – gleichwohl sie diesem gastlich geschenkt worden ist – bezeugt reichlich diese Verbindung. Bekanntlich regelten in den alten Kulturen die Gesetze der Gastlichkeit nicht nur die Aufnahme von Gästen, sondern auch deren Schutz, der wie bereits erwähnt über das Wohl der eigenen Familie gestellt wurde. Der Verrat dieser Gesetze galt als absoluter Tabubruch, da in jedem Gast auch das Heilige selbst geehrt wurde. Der Verrat am Gast war ein Verrat an Gott/den Göttern. Gleichzeitig glaubte man, dass sich das Heilige dem Verrat stets schon entzog. BÄHR leitet daraus den Gedanken der „Unversehrbarkeit“ des Heiligen ab, die im Gast ansichtig wird:

So aber wäre das Heilige dort zu ehren, wo es sich an seinem extremsten Gegensatz darstellen ließe, nämlich an der Person des Gastes, die sich gerade im Verrat am Verletzlichsten zeigt.

Doch über die Person des Gastes hinaus verweisen die heiligen Gesetze der Gastlichkeit auf einen unversehrbaren Gast, der sich der Verletzung stets entzieht. Der Verrat verwandelt die Person in ein Opfer, indem er zugleich den Gast zum Verschwinden bringt²²⁵

Im Christentum ergibt sich diesbezüglich aber eine bedeutsame Verschiebung, da gerade der Gekreuzigte, der dem Verrat und der Verletzlichkeit ausgesetzt ist, in die größtmögliche Nähe zum Heiligen gerückt wird (Mk 15,39: „Wahrhaft, dieser Mensch war Sohn Gottes.“;

²²⁴ BÄHR, Sprache des Gastes, 445.

²²⁵ BÄHR, Sprache des Gastes, 48.

Joh 20,28: „Mein Herr und mein Gott!“). Die ganze Passionserzählung bezeugt eine Treue Jesu angesichts des Verrats, eine Ausgeliefertheit des *Heiligen* ohne Rückzug. Womit sich mit Giorgio AGAMBEN die Frage stellen lässt, ob das Christentum überhaupt noch in den traditionellen Bestimmungen als Religion verstanden werden kann bzw. sein will:

Als Religion lässt sich definieren, was die Dinge, Orte, Tiere oder Menschen dem allgemeinen Gebrauch entzieht und in eine abgesonderte Sphäre versetzt. Nicht nur gibt es keine Religion ohne Absonderung, sondern jede Absonderung enthält oder bewahrt in sich einen genuin religiösen Kern. Die Vorkehrung, welche die Absonderung vollzieht und reguliert, ist das Opfer [...]. Wesentlich ist die Zäsur, welche die beiden Sphären voneinander trennt, die Schwelle, die das Opfer (Tier oder sonstige Gabe) überschreiten muss, entweder in der einen oder in der anderen Richtung. [...]

Mit dem Eintritt Gottes als Opfer in den Opfervorgang und mit der starken Anwesenheit messianischer Tendenzen, welche die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem in Verlegenheit brachten, scheint im Christentum allerdings das Funktionieren der Religion einen Grenzpunkt oder eine Zone der Unentscheidbarkeit zu erreichen, wo die göttliche Sphäre immer dabei ist, in die Menschliche zu kollabieren und der Mensch schon immer ins Göttliche hinübertritt.²²⁶

Vielleicht kann vom Christentum als Religion nur noch in dem Sinne gesprochen werden, als es den *unmöglichen* Versuch darstellt, den Schwellenraum von Profanität und Sakralität, in dem die Sphäre des Menschen und die Sphäre Gottes einander zu Gast werden, zum Lebensraum zu machen. Dies wäre als Lebensform des *Dritten* zu denken, die nicht mehr das Eigene in den Mittelpunkt setzt, sondern aus dem Riss der gastlichen *Vor-Gabe* Gottes selbst lebt.

Dieser Spur folgend wird der nächste Abschnitt der Arbeit versuchen, zunächst die gastlichen Narrative der Gottesrede in der Bibel exemplarisch sichtbar zu machen.

²²⁶ AGAMBEN, Giorgio: Profanierungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, 71.77.

III. Von den Eichen Mamres bis zum Mahl in Emmaus – Gott als Gast(geber) der Menschen

Und ein anderer Rabbi, ein wirklich kabbalistischer, sagte einmal: um das Reich des Friedens herzustellen, werden nicht alle Dinge zu zerstören sein und eine ganz neue Welt fängt an; sondern diese Tasse oder jener Strauch oder jener Stein und so alle Dinge sind nur ein wenig zu verrücken. Weil aber dieses Wenige so schwer zu tun und sein Maß so schwierig zu finden ist, können das, was die Welt angeht, nicht die Menschen, sondern dazu kommt der Messias.

ERNST BLOCH, *Spuren*²²⁷

1. Gott als Gast – ein biblisches Grundmotiv

Die Suche nach Grundmotiven der Bibel sieht sich von vornherein der Kritik ausgesetzt, dass anstatt den Text sprechen zu lassen, jeweils die Wissensgestalten der Leser diesem aneignend übergestülpt werden. Die Polyfonie des biblischen Texts wird durch das behauptete Grundmotiv in einen monotonen Gleichklang verwandelt. So kann man z. B. in der Gestalt Jesu je nach zeitgeistiger Mode den Gotteskünder, den Sozialrevolutionär, den politischen Kämpfer oder den Gottverlassenen sehen. Dabei zeichnen schon die Evangelien unterschiedliche Jesusbilder und das frühe Christentum widerstand der Versuchung MARKIONS, diese zu vereinheitlichen, worin eine nicht zu unterschätzende geistige Größe liegt.

In der Rede vom *Gast* als *einem* Grundmotiv der Bibel²²⁸ wird es im Sinne der *Xenosophie* BAHRS niemals um eine Selbstsetzung des eigenen Wissenshorizonts gehen können, um eine

²²⁷ BLOCH, Ernst: *Spuren*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, 201f. Diese Stelle hat BAHR bei einer Begegnung mit einigen Lernenden aus Wien in seinem wunderschönen Garten in Tübingen vorgelesen. BAHR war BLOCHS letzter Assistent, ein großer Altersunterschied von 54 Jahren trennte die beiden, aber im Denken waren sie sich nahe. BLOCH soll auch noch im hohen Alter die Fähigkeit besessen haben, stundenlang konzentriert zuzuhören, was BAHR als jungen Assistenten sehr beeindruckt hat. Das kleine Buch *Spuren* mit Aphorismen und kurzen Geschichten begleitet BAHR seit dieser Zeit.

²²⁸ Von Kurt APPEL durfte ich diesbezüglich wesentliche theologische Anregungen erfahren. Vgl. APPEL, Kurt: *Biblische Spuren des Gastes*, in: LIEBSCH, Burkhard/STAUDIGL, Michael/STOELLGER, Philipp (Hrsg.): *Perpektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2016, 450-461. sowie APPEL, Kurt: *Die Zeit und das Ereignis des Gastes. Replik auf Anton Friedrich Koch*, in: ARENS, Edmund (Hrsg.): *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (=Questiones Disputatae 234)*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 101-115. Und : APPEL, Kurt: *Die Gabe des Gastes*, in: IRRGANG, Ulrike/BAUM Wolfgang: *Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit. Festschrift Albert Franz*, Echter Verlag 2012, 13-24.

Aneignung des Texts für eigene Zwecke, da die *Sprache des Gastes* das Eigene je schon öffnet und gastlich verschiebt. Diese *Vor-Gabe* soll in der Verbindung von Gast und Gottesrede näher beleuchtet werden. Daneben gibt es freilich viele andere Grundmotive der Bibel, die in dieser Darstellung keine Erwähnung finden können. Auch wird das biblische Motiv von *Gott als Gast* nur exemplarisch aufgezeigt werden können, bruchstückhaft im Sinne einer Gastmarke, die von einer gastlichen Begegnung zeugt und über Generationen hinweg eine Einladung ausspricht, dieser zu folgen (siehe II.2).

BLOCHS zitiertes Rabbinerwort erzählt davon, dass die heilsgeschichtliche Wende („Reich des Friedens“) nicht durch den Abbruch, die Zerstörung der alten Welt, das Aufheben aller Ordnungen zustande kommen wird, sondern durch eine kaum merkbare *Verschiebung*. Das Verrücken einer Tasse oder eines Strauchs (man denke an den brennenden Dornbusch) oder eines Steins (ein *ver-rückter* Stein ist Künder der Auferstehung Jesu) kann ausreichen, doch die Schwierigkeit besteht darin, das richtige *Maß* zu finden. Das Wenige, was zu tun ist, bedarf des Kommens des Messias. Beim Durchgang der biblischen Bücher, dieser Bibliothek der Gotteszeugenschaft, fällt auf, dass die Bibel oft im Kleinen beginnt mit Familiengeschichten oder mit Erfahrungen von Einzelpersonen, die von der Umwelt kaum wahrgenommen werden. Gott stiftet in diesen Erzählungen kleine Verschiebungen der Alltäglichkeit oder der gesellschaftlichen Ordnung (z. B. die Erwählung der Zweitgeborenen), die ihre Wirkung erst langsam zeigen. In diesem Sinn soll das biblische *Grundmotiv Gottes als Gast* im Folgenden verstanden werden, als Moment der *Verschiebung*, in der sich die gastliche Begegnung und das Erkennen des gastlichen *Vorübergangs* Gottes ereignen können.

Diese Verschiebung zeigt sich bereits im Gottesnamen JHWH. Dabei geht es nicht darum, dass Mose erst in der doppelten Versetzung des eigenen Standorts, fremd in Midian („Ein fremder bin ich in einem fremden Land geworden“ Ex 2,22b), fremd in der Einöde am Fuße des Bergs Horeb, Gott begegnen kann. Der Gottesname selbst zeigt die Verschiebung an, die im biblischen Text angebotene Übersetzung, die radikal offen lässt, was *eigentlich* gemeint sein mag. Auch wenn einige Exegeten annehmen, dass dem JHWH-Namen das südarabische Verb „hwh“ („wehen“) und nicht – wie in der biblischen Etymologie des Namens – das hebräische Verb „hwh“ („sein, werden“) zugrunde liegt, worin sich die frühesten Vorstellungen JHWHs als Sturm-, Kriegs- und Wettergott widerspiegeln könnten, so ist es doch dieses Verb, das in Ex 3,14 in Kombination mit dem Verb „hjh“ (geschehen, da sein) den Gottesnamen deutet und somit entscheidend für den innerbiblischen

Verweisungszusammenhang ist.²²⁹ Noch dazu kann der JHWH-Name mit allen drei Zeitstufen wiedergegeben werden, da sich diese im Hebräischen stark aus dem Kontext ergeben. JHWH stellt sich als Gott der Väter dar, aber er ist auch der Gott, der Mose gegenwärtig erscheint (der nichtverbrennende Dornbusch als Zeichen der Gegenwart) und er verweist auf die Zukunft des Exodus, der Befreiung des Volkes Israel. Daher ist vielleicht eine Futur-II-Konstruktion im Deutschen für die Darstellung dieser Verschiebung der Zeitstufen geeignet. Der JHWH Name aus Ex 3,14 könnte demnach folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Ich bin, der ich gewesen sein werde.“

Folgt man dieser zeitlichen Übertragung des Tetragramms, spricht sich in ihm bereits selbst die gastliche Einladung in eine Erzählung aus, die auf vorangegangene Erzählungen verweist (Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs) und zukünftige Erzählungen stiftet (Exodus, Bundesschluss am Sinai, Gabe des Landes). Das Wort JHWH findet sich über 6800 Mal²³⁰ im Alten Testament, es ist der *imaginäre* Punkt (im Sinne BAHRS), um den die Erzählungen Israels oszillieren. Die Eröffnung des JHWH-Namens führt zu den zentralen Wendungen dieser Erzählungen und trägt eine Verheißung in sich, die für Israel wichtiger ist als das Land, in dem es bleibend fremd bleibt, oder jede politische Repräsentanz, die Israel meist vergebens errichtet. Das Tetragramm ist der gastliche Riss, das Realsymbol der Gastmarke, die im Bundesschluss zwischen Gott und Israel *pars pro toto* für die Völker gebrochen wurde (könnte man vielleicht so die liturgische *Elevatio* des gebrochenen Leibes Christi beim Agnus Dei verstehen?). Seine Nebenformen *Jahu*, *Jo*, *Ja*, *Jeho* finden sich in zahlreichen hebräischen Namen, auch im Namen Josua (JHWH ist Rettung), der in seiner Kurzbezeichnung Jeschua/Jesua der Name Jesu ist.²³¹ Was bedeutet es, das Tetragramm im Namen zu tragen? Es verweist auf die Öffnung des Subjekts, das, in den gastlichen Bund hineingenommen, nicht mehr im Besitz seiner eigenen Identität ist. Paulus, der in der Gottesbegegnung vor Damaskus seiner alten Identität verlustig geworden ist, drückt es im Galaterbrief so aus: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, (es) lebt aber in mir Christus“²³².

Das Tetragramm JHWH wurde, ob seiner „gastfreundlichen Heiligkeit“ (Christoph THEOBALD) bekanntlich bereits in vorchristlicher Zeit doppelt geschützt. Es war einerseits

²²⁹ Vgl. LEUENBERGER, Martin: Gott in Bewegung (=Forschung zum Alten Testament 76), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 29.

²³⁰ Vgl. Elberfelder Studienbibel, 1656. (=Artikel AT 3151 „Jahwe“)

²³¹ Vgl. Herders Neues Bibellexikon, 290. (=Artikel Josua)

²³² Gal 2,20 (MNT). Kurt APPEL bemerkt dazu: „Theologisch gesehen markiert der Untergang der Substanz [am Ende von Hegels Phänomenologie des Geistes] als substanzieller Verzicht auf das eigene „Ich“ die Nachfolge des sich entäußert habenden Jesus, in der JHWH zum eigentlichen Subjekt der Menschen wird (vgl. Gal 2,20).“ Vgl. LIEBSCH et al. (Hrsg.): Perspektiven Europäischer Gastlichkeit, 460.

im Text selbst sperrig, da es weiterhin hebräisch geschrieben wurde zu einem Zeitpunkt, als der übrige Bibeltext bereits in Aramäisch überliefert wurde. Andererseits durfte es beim Vorlesen nicht ausgesprochen werden und wurde stets mit einer Übertragung wiedergegeben (die häufigsten Übertragungen waren 'ādōnāj=Herr; šēmā=Name; 'elōhîm=Gott). Auf der einen Seite wird also biblisch in der Begegnung mit JHWH die eigene Identität und mit ihr die genealogische Verortung und Absicherung aufgebrochen, auf der anderen Seite wird die neue Identität, das Einschreiben in die gastliche Erzählung des Tetragramms nicht mehr als Identität bestimmt. Dabei erweist sich die durch JHWH geschenkte Begegnung nicht als Bewegung auf etwas hin, einen letzten metaphysischen Punkt, sondern die Bewegung selbst ist das Wesentliche der Begegnung mit JHWH. Ähnlich wie der Tanz, der das „Zeitnis“ des gastlichen Festes nicht in der Bewegung auf etwas hin, sondern um des „sinnlosen“ Feierns selbst willen ausdrückt (vgl. II.5), wofür der eigene *Standpunkt* verlassen werden muss, durchbricht die Gottesbegegnung Intentionalität und Kausalität.

Das hebräische Wort *gēr* steht ähnlich wie das griechische Wort *xenos* in der Polyfonie der Bedeutung von „Gast, Fremder, Fremdling, Schutzbürger“. In der Grundbedeutung bezeichnet es eine Person, „die ihre Heimat verlassen hat und in einem anderen Gemeinwesen ohne verwandtschaftliche Zugehörigkeit Schutz sucht“²³³. Der *gēr* bezeichnet dabei gerade nicht den „Ausländer“ (hebr. *nōkrî*), sondern jemanden, der als Fremder/Gast Teil der Lebens- und Rechtsgemeinschaft Israels ist, die wiederum JHWH gestiftet hat. Ausdrücklich wird der *gēr* in den Sabbat, den „Palast in der Zeit“²³⁴, das nicht besetzbare Zentrum des Gesetzes, hineingenommen (vgl. Dtn 5,14). Oft betont die Bibel die Ausgesetztheit des *gēr*, die aufgrund der eigenen Erfahrung des Zu-Gast-Seins Israel besonders zur Hilfestellung verpflichtet (vgl. Dtn 10,19: „Auch ihr sollt den Fremden [Gast] lieben, denn Fremde [Gäste] seid ihr im Land Ägypten gewesen). Im biblischen Verständnis sind letztlich alle Menschen Gäste/Fremde im Lebenshaus, das JHWH gastlich eröffnet hat (Vgl. Lev 25,23). Doch auch er ist den Menschen Zu-Gast. Nun ist das Zu-Gast-Sein eines Gottes oder mehrerer Götter keine Eigenart der Bibel, die Mythen der alten Welt sind voll davon. Aber ein wichtiger Unterschied in der biblischen Tradition ist, dass JHWH sich im zu Gast-Sein nicht verstellt, wie das bei den mythischen Gastgeschichten der alten Welt durchwegs der Fall ist (Gott als Bettler usw.), in denen die Götter verkleidet kommen um die Menschen zu belohnen, zu bestrafen, mit ihnen zu verkehren oder in den Kampf zu

²³³ Elberfelder Studienbibel, 1575. (=Artikel AT 1647 „gēr“)

²³⁴ HESCHEL, Abraham J.: Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1990, 19.

ziehen. Im biblischen *Vorübergang* Gottes dagegen zeigt sich Gott, wie er *gewesen sein wird*, als JHWH. In der gastlichen Begegnung ereignet sich nicht die Verstellung, sondern die Offenbarung JHWHs. Daraus erwächst eine existentielle und auch zeitliche *Verschiebung*, die nicht mehr festgehalten, aber erzählt und bezeugt werden kann, als *Vorübergang JHWHs*.

2. Gottes Vorübergang

Der *Vorübergang JHWHs* und seine gastliche Weite soll anhand von zwei paradigmatischen Erzählungen beleuchtet werden: Gen 18/19 und 1 Kön 19.

Abraham steht am Beginn der Geschichte Israels, seine Bedeutung, die er im Judentum genießt, wurde von Christentum und Islam übernommen, „abrahamitische Religionen“ werden die monotheistischen Religionen deshalb genannt. Abraham kann zu ihrem Stammvater nur werden, indem er im Anruf JHWHs eine dreifache *Verschiebung* (vgl. Gen 12,1) erfährt: er muss seine Heimat (Land), seine sozialen Beziehungen (Verwandtschaft) und seine Genealogie (Vaterhaus) verlassen. Ein *gēr* (Fremder/Gast) wird er vom Moment des Verlassens des Eigenen bleiben, begleitet nur von der Zusage Gottes, die sich vielen Generationen später erfüllt haben wird. Dabei wird auch seinen Nachkommen verheißen, die Existenz des *gēr* zu teilen (vgl. Gen 15,13) und das verheißene Land wird als „Land deiner *Fremdlingschaft*“ (hebr. *māgôr*, vgl. Gen 17,8) bezeichnet. In Mamre, dem Ort der Erscheinung JHWHs, wird Abraham die Erfahrung der Gastlichkeit zuteil, wobei die Rolle des Gastgebers zwischen ihm und den drei unbekannt Fremden, die in engste Nähe zu JHWH gerückt, aber nicht direkt mit ihm identifiziert werden, nicht mehr zuordenbar ist. Die Perikope soll bis zur zentralen Verheißung der Geburt Isaaks wiedergegeben werden (Gen 18,1-10a):

Und der HERR erschien ihm bei den Terebinthen von Mamre, als er bei der Hitze des Tages am Eingang des Zeltes saß. Und er erhob seine Augen und sah: und siehe, drei Männer standen vor ihm; sobald er sie sah, lief er ihnen vom Eingang des Zeltes entgegen und verneigte sich zur Erde und sagte: Herr, wenn ich denn Gunst gefunden habe in deinen Augen, so geh doch nicht an deinem Knecht vorüber. Man hole doch ein wenig Wasser, dann wascht eure Füße und ruht euch aus unter dem Baum. Ich will indessen einen Bissen Brot holen, dass ihr euer Herz stärkt; danach mögt ihr weitergehen, wozu wäret ihr sonst bei eurem Knecht vorbeigekommen? Und sie sprachen: Tu so, wie du geredet hast. Da eilte Abraham ins Zelt zu Sara und sagte: Nimm schnell drei Maß Mehl, Weizengrieß, knete und mache Kuchen! Und Abraham lief zu den Rindern und nahm ein Kalb, zart und gut, und gab es dem Knecht; und er beeilte sich es zuzubereiten. Und der holte Rahm und Milch und das Kalb, das er zubereitet

hatte, und setzte es ihnen vor, und er stand vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen. Und sie sagten zu ihm: Wo ist deine Frau Sara? Und er sagte: Dort im Zelt. Da sprach er: Wahrlich, übers Jahr um diese Zeit komme ich wieder zu dir, siehe dann hat Sara, deine Frau, einen Sohn.

Dass es sich bei der Perikope um einen *Vorübergang JHWHs* handelt, zeigt nicht nur Vers 1 an, der den Inhalt der Perikope wiedergibt, sondern auch Abrahams erkennend-verkennende Bitte (etwas Ähnliches wird im erkennenden Verkennen Jesu als Gärtner in Joh 20,15 begegnen), dass der Gast/die Gäste (der Wechsel von Singular zu Plural durchzieht die ganze Perikope sowohl in der Anrede Abrahams als auch in der Rede der Drei/des EINEN) nicht *vorübergehen* sollen. Das hebräische Verb *‘ābar*, „hinübergehen, vorübergehen“, bezeichnet in der Grundbedeutung einen Übergang, es kann u. a. auch für das Vergehen der Zeit verwendet werden, beides sind wichtige Momente im *Vorübergang JHWHs*.²³⁵ Der Vorübergang JHWHs ist stets verbunden mit der Zuwendung Gottes zu seinem Volk, die in Ex 3 mit der Offenbarung des Gottesnamens verknüpft wird („Gesehen habe ich das Elend meines Volkes in Ägypten“ Ex 3,7a). Auffällig ist die Betonung des „Sehens“ im Sinne von „Erkennen“ am Anfang der gastfreundlichen Begegnung unter den Terebinthen von Mamre. Abraham *erhebt seine Augen*; als er die Gäste *sieht*, läuft er auf die Gäste zu und erbittet, dass er Gefallen findet in ihren *Augen*. Der Vorübergang JHWHs, die darin gestiftete gastliche Vor-Gabe, hat mit einem anderen „Sehen“, einer veränderten Wahrnehmung zu tun. Nichts Großes geschieht in dieser Begegnung, die ein Lehrbeispiel altorientalischer Gastfreundschaft ist, aber die Wahrnehmung der Protagonisten wird *verschoben*. Einerseits die Wahrnehmung Abrahams und Saras, die im hohen Alter zu der Einsicht eingeladen werden, dass JHWH als Gott des Lebens auch dort Zukunft stiftet, wo es *unmöglich* erscheint. Die Verheißung des ersehnten Sohns Isaak (Gen 18 ist gegenüber Gen 17, wo die Verheißung schon einmal ausgesprochen wird, der ältere Text), wird Sara und Abraham Zukunft schenken, obwohl sie (oder gerade weil sie) die eigene Identität und Genealogie hinter sich gelassen haben. Andererseits auch die Wahrnehmung der Gäste, die von Abraham im Fortgang der Erzählung eingeladen werden, das Maß der (Un)Gerechtigkeit Sodoms nicht an einer Zahl festzumachen²³⁶. In vielerlei Hinsicht ist die Perikope als gastliche Begegnung gekennzeichnet. Abraham sitzt am Eingang des Zeltes, an der Schwelle zum Bereich des Eigenen, wobei das Zelt schon das nomadische Leben und

²³⁵ Vgl. Elberfelder Studienbibel, 1800. [=Artikel AT 5785 „hinübergehen, vorübergehen“]

²³⁶ Die Zahl 10, auf die sich Abraham und JHWH einigen kann man vielleicht mit Verweis auf Ex 18,21 als kleinste Anzahl an Menschen verstehen, die unter einem Richter und somit unter dem Gesetz JHWHs stehen. In diese Richtung könnte auch Gen 19,9 gelesen werden, wo Lot, dem einzigen Gerechten in der Stadt, vorgehalten wird, er würde sich als Richter aufspielen. Die Anwesenheit von 10 religionsmündigen Männern ist bis heute notwendig, um einen jüdischen Gottesdienst zu feiern.

somit das Ablassen von der Besetzung eines Ortes bezeichnet. Sogleich löst er sich davon, um den Gästen entgegen zu kommen. Schon vor der Begegnung setzt er sich in Bewegung. Die gastfreundliche Einladung, die zunächst nur vom Notwendigsten spricht (ein Bissen Brot, Waschen der Füße), wird durch ein gastliches Festmahl überboten. Trotz aller Gaben, nimmt Abraham keinerlei Identifikation der Gäste vor. Ganz im Gegenteil bezeichnet er sich selbst als Knecht, verlässt also den Standpunkt des Herrn der Sippe (als der er, innerhalb der Sippe bei der Zubereitung des Mahls auftritt). Hier zeigt sich eine Bewegung, die auch in der Behandlung der jesuanischen Gastlichkeit entscheidend sein wird: Der Gastgeber wird selbst zum Gast seines Gastes, dessen *Vor-Gabe* die eigentliche Gabe ist und alle Gepflogenheiten der Gastfreundschaft überbietet. Die Bibel kontrastiert den gastfreundlichen Vorübergang JHWHs in Gen 18 mit der Gegenerzählung des ungastlichen Sodom in Gen 19, wobei auch diese Erzählung nicht frei von Gastfreundschaft ist. Zunächst nimmt Lot spiegelbildlich wie Abraham (Entgegengehen, Fußwaschung, Knechtwort, Bewirtung) die Gäste auf, doch im Zentrum steht diesmal nicht das Mahl als Ausdruck der Fülle der gastlichen Begegnung, sondern der Schutz der Gäste vor den Männern Sodoms. Die Androhung sexualisierter Gewalt versucht Lot durch den höchsten möglichen Preis, die Preisgabe seiner Töchter abzuwenden. Im (un)gastlichen Kontext der Erzählung kann man dieses Angebot Lots wohl weniger als Minderschätzung der Frau in der patriarchalen Gesellschaft verstehen, sondern als Einhalten des heiligen Gesetzes der Gastfreundschaft, das sogar über dem Wohl der eigenen Familie stand. Die Forderung der Männer Sodoms, „Führe sie zu uns hinaus, damit wir sie erkennen“ ist zunächst als Wunsch nach sexuellem Verkehr zu lesen. Das hebräische Verb *jāda*‘, „erkennen“, bezeichnet biblisch oft den Geschlechtsverkehr, allerdings ist seine Grundbedeutung „kennen, wissen, verstehen, sich zeigen“, es meint zunächst die Wahrnehmung von Gegenständen und Sachverhalten im Sinne des Begreifens.²³⁷ Hört man diese Bedeutung mit, dann geht es in der Ungastlichkeit Sodoms nicht nur um ein sexuelles Verlangen, sondern auch um eine Identifikation der Gäste, die Abraham und Lot gerade nicht vornehmen. Wie aus der Auseinandersetzung mit BAHRS Überlegungen über den Gast hervorgegangen ist, geht gerade der Wunsch nach Identifikation des Gastes mit seinem Entzug einher. Die Männer Sodoms werden im Versuch der gewaltsamen Aneignung der Gäste (sei diese sexuell oder auch noetisch konnotiert) mit Blindheit geschlagen, eine Umkehrung des Motivs des „Sehens“ in Gen 18 und das Gegenteil ihres Wunsches, der Gäste ganz ansichtig zu werden. Die Folge der Ungastlichkeit

²³⁷ Vgl. Elberfelder Studienbibel, 1655. [=Artikel AT 3128 „kennen“]

ist die Vernichtung der Stadt, der Entzug des Lebens. Lot und seine Familie werden gerettet, aber sein Rückzug in den bergenden Schutz der Höhle erstarrt, wie zuvor seine Frau beim Rückblick auf Sodom, im Inzest, womit seine Erzählung endet. Abraham hingegen wird mit Isaak die Erzählung, in die ihn die gastliche Begegnung mit JHWH hineingenommen hat, fortführen können. Die Zukunft Isaaks bedeutet aber gerade nicht die Verlängerung des *eigenen* Lebens, sondern die Weitergabe des Lebens als höchste Gabe JHWHs.

In einer ganz anderen Weise zeigt sich der gastliche *Vorübergang JHWHs* in einer der interessantesten biblischen Gotteserfahrungen in 1 Kön 19. Unter umgekehrten Vorzeichen zu Gen 18/19 ist ein Mensch im Bereich Gottes zu Gast:

Und siehe das Wort des Herrn (geschah) zu ihm [Elia]. Und er [der Engel des HERRN] sprach zu ihm: Was tust du hier Elia? Und er sagte: Ich habe sehr geeifert für den HERRN, den Gott der Heerscharen. Deinen Bund haben die Söhne Israels verlassen, haben deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwert umgebracht! Und ich allein bin übrig geblieben, ich allein, und (nun) trachten sie danach (auch) mir das Leben zu nehmen. Da sprach er [der Engel des HERRN]: Geh hinaus und stell dich auf den Berg vor den HERRN! Und siehe, der HERR ging vorüber.

Da (kam) ein Wind, groß und stark, der die Berge zerriß und die Felsen zerschmetterte vor dem HERRN her; der HERR (aber) war nicht im Wind. Und nach dem Wind ein Erbeben; der HERR (aber) war nicht in dem Erdbeben. Und nach dem Erdbeben ein Feuer, der HERR (aber) war nicht im Feuer.

Und nach dem Feuer der Ton eines leisen Wehens.

Und es geschah, als Elia das hörte verhüllte er sein Gesicht mit dem Mantel, ging hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle. Und siehe, eine Stimme geschah zu ihm: Was tust du hier Elia?²³⁸

Zwischen zwei Fragen, die gleich lauten, ereignet sich, was der biblische Text von 1 Kön 19 als *Vorübergang JHWHs* bezeichnet. Die Fragen gelten Elia, einem der größten Propheten in der biblischen Tradition, dessen erwartete Wiederkunft in der Bibel mit dem Anbruch der heilsgeschichtlichen Wende verknüpft wird. Die Verheißung der Sendung Elias bildet den Schlussstein des Alten Testaments (vgl. Mal 3,23: „Siehe ich sende euch den Propheten Elia, bevor der Tag des HERRN kommt, der große und furchtbare“) und wird in der ersten Schrift des Neuen Testaments wieder aufgenommen, um Jesus über die Figur von Johannes dem Täufer als Erfüllung der JHWH-Verheißung zu kennzeichnen (Mt 11,13f: „Denn alle Propheten und das Gesetz bis zu Johannes prophezeiten; und wenn

²³⁸ 1 Kön 19,9b-13.

ihr (es) annehmen wollt; Er ist Elias, der Kommen-Sollende“). Bis heute wird Elia beim jüdischen Pessachfest, das den Exodus als Folge eines anderen Vorübergang JHWHs erinnert, ein Platz freigehalten und die Tür gastlich geöffnet mit dem Wunsch, er möge das Gastmahl durch seine Präsenz zum Glanz bringen. In der oben zitierten Perikope wird er zudem mit Mose parallelisiert. Beide sind in das Geschehen eines Vorübergangs JHWHs hineingenommen, beide können Gott nicht direkt anblicken (Verhüllung des Gesichts mit seinem Mantel, der wie der Stab des Mose Elischa ermöglicht das Wasser zu teilen vgl. 2 Kön 14). Elia ist eine dritte Figur zwischen den beiden großen prophetischen Gestalten der Testamente, Mose und Jesus.

In der oben zitierten Perikope erfährt Elia eine kaum wahrnehmbare *Verschiebung* als Gast am Gottesberg Horeb. Zu diesem Zeitpunkt ist er, wie Odysseus bei Kalypso, am Nullpunkt seiner Erzählung angelangt. Sein vergeblicher Eifer für die Alleinverehrung JHWHs haben ihn, nachdem alle anderen JHWH Propheten umgebracht worden sind²³⁹, auf seiner Flucht in die Wüste des Lebenswillens beraubt. Er möchte sterben. Durch eine göttliche Intervention mit dem *Notwendigsten* versorgt²⁴⁰, begibt er sich auf die *unmögliche* Wanderung (40 Tage und Nächte) zum Gottesberg Horeb, wo er sich in eine Höhle zurückzieht (eine Parallele zur Vita Benedikts, worauf im nächsten Abschnitt einzugehen sein wird).

Die Szene ist in eine seltsame Ambivalenz gestellt. Einerseits ist Elia ganz im Bereich Gottes, geborgen und versorgt, fern aller Bedrohung, andererseits ist es die Aufgabe jedes Propheten gerade nicht in diesem Bereich zu bleiben. Es gibt niemanden, dem *hier* von JHWH und seiner gastlichen *Vor-Gabe* erzählt werden könnte. In diesem Moment nun setzt die Gottesrede an Elia mit der doppelten Frage „Was tust du *hier*?“ ein. Der Vorübergang JHWHs kennzeichnet eine Bewegung, die eigentlich keine Bewegung ist und doch die entscheidende Wende in der Elia-Erzählung bringt. Gottes Anwesenheit ereignet sich nicht in den klassischen Theophanien von Sturm, Erdbeben, Feuer, sondern im „Ton eines leisen Wehens“²⁴¹. Das hebräische Wort *dēmāmāh* leitet sich vom Verb

²³⁹ Auch wenn die Vernichtung nicht lückenlos war, ein Rest wurde von Obadja („Knecht JHWHs“) gerettet, kann aber nichts verkünden. Das Höhlenmotiv, das die Eliaperikope fortführt und im Vorübergang JHWHs bricht, taucht hier auf. Vgl. 1 Kön 18,13.

²⁴⁰ Elia ist in der biblischen Erzählung immer wieder auf die Gastfreundschaft anderer angewiesen, sie erstreckt sich vom Bereich der Tiere (Rabe am Bach Krit, vgl. 1 Kön 17,4) über den Bereich der Menschen (Witve von Zarpāt, vgl. 1 Kön 17,9) bis hin zum Bereich Gottes (Engel in der Wüste, vgl. 1 Kön 19,5). Gleichzeitig bringt Elia das lebensspendende Wort JHWHs als Gastgeschenk dar (Auferweckung des Sohnes der Witve von Zarpāt, vgl. 1 Kön 17,17-24.)

²⁴¹ Martin BUBER übersetzt die Phrase mit „Stimme verschwebenden Schweigens“, die Einheitsübersetzung mit „sanftes, leises Säuseln“.

für „stillstehen“ (*dāmam*) ab, es kann mit „Wehen“, „Säuseln“, aber auch „Stille“ bzw. „Windstille“ übersetzt werden.²⁴² Gerade dieses kaum wahrnehmbare Wehen bringt Elia dazu die Höhle zu verlassen, den stummen Rückzug auf sich selbst am bergenden Ort schlechthin durch die gastliche Präsenz JHWHs aufbrechen zu lassen und den Gottesberg zu verlassen. Die gastliche Gabe JHWHs, seine gastliche *Vor-Gabe* im Stillstehen des schwebenden Tons, ist Elias Wiederfinden seiner prophetischen Berufung und die Verheißung, dass diese Berufung mit ihm selbst nicht enden wird. Seine voreilige Feststellung „ich allein bin übrig geblieben, ich allein“ wird in der Berufung Elischas eine zukunftsöffnende Verschiebung erfahren. Dafür muss aber wiederum Elischa seine genealogische Bindung gastfreundlich aufbrechen. Statt Vater und Mutter zu küssen, trennt er sich von seinem Besitz, um ihn gastfreundlich mit nicht näher bestimmten „Leuten“ zu teilen. Der von ihm gewünschte Anteil an Elias Geist wird ihm erst im Moment der Trennung von ihm geschenkt (2 Kön 2,10f), worin ihm erneut der Vater („mein Vater, mein Vater!“, vgl. 2 Kön 2,12) verlustig geht.

Entscheidend scheint, dass der gastliche Vorübergang Gottes gerade keine letzte Beherbergung stiftet, sondern jene Verschiebung anstößt, in der Elia wieder in die Erzählung findet, welche aus der Bewegung des Tetragramms hervorgeht.

Es gibt in der biblischen Gottesrede keinen Gott, den man für sich allein haben könnte, keinen Ort, an dem man der vollkommenen Präsenz des Göttlichen teilhaftig werden könnte, nicht einmal am Gottesberg selbst. Der *Vorübergang JHWHs* nimmt vielmehr in ein zeitliches Geschehen und in eine Erzählung hinein, die nicht mehr die *eigenen* sind. Dem *Ich* wird das Tetragramm eingeschrieben, die Konsequenz ist das Verlassen des eigenen Standpunkts und die Zuwendung zum Haus des Lebens, das JHWH stets schon gastlich eröffnet haben wird. Dieser Zuwendung korrespondiert aber auch der Konflikt mit jenen Gewaltmächten, die den Selbststand zur Maxime erheben und damit das Lebenshaus JHWHs bedrohen. Der Umgang mit diesen Mächten variiert in der biblischen Überlieferung. Elia sucht den Kampf, Jesus wird durch den Verzicht auf Kampf in der Selbsthingabe den endlosen Kreis von Gewalt und Gegengewalt durchbrechen. Die Evangelien zeichnen ihn als Fleisch gewordener *Vorübergang JHWHs*. Die Bewegung, die Jesus stiftet, wird *Nachfolge* genannt.

²⁴² Vgl. Elberfelder Studienbibel, 1586. (=Artikel AT 1827 „Wehen“)

3. Jesu Ruf in die Nachfolge – Christentum als gastliche Lebensform

Nachfolge, so eine erste Annäherung, soll als existentielle Antwort auf die gastliche Vorgabe des *Vorübergangs JHWHs* verstanden werden, die im Zeugnis des Neuen Testaments untrennbar mit Jesus von Nazareth verbunden ist. Im Christentum ist Nachfolge zu einem der wichtigsten theologischen Schlüsselbegriffe geworden, mehr noch bezeichnet sie eine *Lebensform*, die sich auf die gastliche *Verschiebung* in der Begegnung mit Jesus beruft. Unvermittelt trifft die ersten Jünger der Aufruf Jesu: „Auf, hinter mich!“²⁴³. Dem Ruf folgend sehen sie in der Nachfolge Jesu zunächst seinen Rücken, ebenso wie Mose im Vorübergang JHWHs in Ex 33/34 nur den Rücken Gottes sehen kann. Im Nachgehen werden die Jünger in die Erzählung Jesu hineingenommen, aber mit einem zeitlichen Abstand, der die *gastliche Distanz* herstellt, den *Riss*, der aus dem Eigenen herausholt. Der gastliche Vorübergang Jesu lässt sich in den Evangelien nie in seine vollkommene Anwesenheit überführen. Obwohl die Jünger den Ort Jesu teilen, verweist ihr oftmaliges Unverständnis darauf, dass sie den Kairos (die festliche Zeit) Jesu nicht oder nur unzureichend wahrnehmen. Erst die diachrone *Verschiebung* – in der Theologie hat sich der Terminus „nachösterlich“ geprägt – ermöglicht eine neue Sicht auf die *Vorgabe*, die Jesus als Einladung in die Nachfolge gestiftet hat. Dabei geht es zunächst um eine Verschiebung der Wahrnehmung, um ein Erkennen im biblischen Sinn, das in ein existentielles Zeugnis überführt werden kann.

Den Überlegungen zu Jesu Ruf in die Nachfolge, der das Christentum als gastliche Lebensform begründet hat, soll folgend exemplarisch in Auseinandersetzung mit dem Lukasevangelium²⁴⁴ nachgegangen werden. Der Grund dafür ist, dass das Lukasevangelium wie kein anderes Evangelium die Gastlichkeit als Grundmotiv der Erzählung von Jesus ins Zentrum rückt.²⁴⁵ Zudem entsteht das Lukasevangelium, worauf einleitend schon hingewiesen worden ist (vgl. I.2), zu einem sehr interessanten Zeitpunkt der frühchristlichen Geschichte. Lukas steht, wie er selbst zu Beginn seines Doppelwerks (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) angibt, nicht am Anfang der Jesus-Überlieferung, auch nicht in der

²⁴³ Mk 1,17 (MNT)

²⁴⁴ Die einleitenden Bemerkungen zum Lukasevangelium folgen WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium (=Handbuch zum Neuen Testament 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-34. sowie ECKEY, Wilfried: Das Lukasevangelium, Bd. 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, 1-54 und EBNER, Martin/SCHREIBER Stefan (Hrsg.): Einleitung in das Neue Testament (=Studienbücher Theologie Bd. 6), Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008, 184-207.

²⁴⁵ Wesentliche Anregungen haben diese Überlegungen von Gerhard HOTZE erfahren. Vgl. HOTZE, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (Forschung zur Bibel Bd. 111), Echter Verlag, Würzburg 2007

zweiten, sondern schon in der dritten christlichen Generation. Zur Entstehungszeit des lukanischen Doppelwerks, man geht von ca. 80-90 n. Chr. aus²⁴⁶, ist das Christentum bereits zu einer eigenständigen Größe geworden. Die heidnische Umwelt des römischen Reichs unterscheidet zwar zwischen dem Christentum und dem Judentum noch nicht genau, aber christliche Gemeinden sind – angestoßen von der paulinischen Mission eine Generation zuvor – in allen großen Städten entlang der Handelsrouten des römischen Reichs entstanden. Darunter befinden sich auch Gemeinden im weströmischen Reich u.a. in Rom, das in der Tradition und bis heute immer wieder als möglicher Abfassungsort des Lukasevangeliums genannt wird. Zum Zeitpunkt der vermuteten Entstehung des Lukasevangeliums existiert dort schon eine Verehrungstradition für die in Rom (um 60-70 n. Chr.) ums Leben gekommenen Apostel Petrus und Paulus.

Nach Rom soll Lukas der Tradition nach Paulus in der Gefangenschaft begleitet haben. Darin wird Lukas mit dem Erzähler der sog. „Wir-Berichte“ in der Apostelgeschichte²⁴⁷ identifiziert und auch mit den Erwähnungen eines Lukas in den Paulusbriefen²⁴⁸. Mit der Verbindung zu Paulus drückt sich auch eine Nähe zum Heidenchristentum aus, was nicht bedeutet, dass Lukas, sofern das zutrifft, nicht aus dem judenchristlichen Umfeld kommt (auch Paulus steht ja ganz in der jüdischen Tradition).

Der Name Lukas, der nachweislich erstmals bei Irenäus von Lyon am Ende des 2. Jh. n. Chr. dem dritten Evangelium zugeordnet worden ist, ist eigentlich die abgekürzte gräzisierte Form des lateinischen Namens Lucius, auch das würde in den lateinischen Westen weisen. Letztlich gibt es keine gesicherten Informationen zum Verfasser und dem Entstehungsort des Lukasevangeliums. Aufgrund der „urbanen“ Gestalt des Texts ist zu vermuten, dass Lukas in einer größeren römischen Stadt gelebt hat bzw. für ein urbanes Umfeld schreibt. Da Urbanität aber ein wesentliches Merkmal der antiken Welt, insbesondere im römischen Reich gewesen ist, sagt das noch nichts über den konkreten Entstehungs- oder Adressatenort aus, sehr wohl aber etwas über die Verschiebung der Perspektive im Vergleich zur urchristlichen „ländlichen“ Jesus-Bewegung. Das Christentum, das in der Stadt angekommen ist und dort gleichermaßen Nährboden findet wie auch Konflikten ausgesetzt ist, muss – das kann man an Lukas studieren – sich aus der Vor-Gabe Jesu neu erzählen lernen. Das heutige Christentum in Europa sieht sich mit einer ähnlichen Herausforderung

²⁴⁶ Das Lukasevangelium setzt die Abfassung des Markusevangeliums um ca. 70 n. Chr. voraus (Zeitpunkt *post quem*), das erste Mal nachweislich zitiert wird es bei JUSTIN DEM MÄRTYRER in der Mitte des 2. Jh. n. Chr. (Zeitpunkt *ante quem*).

²⁴⁷ Vgl. Apg 16, 10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18; 27,1-8; 28,11-16

²⁴⁸ Vgl. Der Name *Lukas* findet sich in den Grußlisten von Phlm 24 und 2 Tim 4,11, Kol 4,14; der Name *Lucius* in Röm 16,21.

konfrontiert und auch hier ist die Urbanität mit ihrer Pluralität an Lebensformen eine besondere Herausforderung.

Lukas ist nicht nur herausgefordert, eine ursprünglich ländliche Erzählung in den urbanen Raum zu integrieren, sondern auch die judenchristliche Tradition mit der heidenchristlichen zu vermitteln (im urbanen Raum gibt es per se keine „reinen“ Gemeinden, beide christlichen Gruppen treffen zwangsläufig aufeinander, insbesondere nach der jüdischen Diaspora ab dem Jahr 70 n. Chr.). Der Universalismus sowie die Form seines Doppelwerks wirft auch die Frage auf, ob er wirklich für eine bestimmte Gemeinde schreibt, oder ob er sich nicht vielleicht eher als ein Chronist des Christentums versteht, als Verfasser einer „Basisgeschichte des Christentums“²⁴⁹, einer Darstellung des Christentums unter dem Vorzeichen der Gastlichkeit. Lukas stellt sich dementsprechend als Erzähler vor, dem andere Erzählungen bereits vorausgegangen sind. *Seine* Erzählung ordnet er ganz in die Tradition Israels ein, nicht nur kennt er das Alte Testament in der Septuaginta-Fassung sehr gut, er imitiert in seiner Erzählsprache auch bewusst deren Stil. Ähnlich agiert er in Bezug auf die Jesusüberlieferungen, die ihm als Quellen dienen. Obwohl er von allen synoptischen Evangelisten das beste Griechisch (gehobenes Koine-Griechisch) schreibt, schreibt er einfaches Griechisch, wenn er z. B. Textpassagen aus dem Markusevangelium wiedergibt. Gleichzeitig nimmt er sich die Freiheit ganze Teile auszulassen oder umzugruppieren, Themen im Evangelium auszusparen um sie erst in der Apostelgeschichte zu thematisieren. In der Kombination von griechischen und biblischen Ausdrücken, die er einander hospitieren lässt, schafft er neue Redewendungen. Zudem tauchen einzelne griechische Worte nur bei ihm bzw. zum ersten Mal bei ihm auf.²⁵⁰ Er experimentiert mit der Offenheit der Sprache. Lukas rechnet damit, dass seine Erzählung nicht die letzte christliche Erzählung sein wird. Der unvermittelte Schluss der Apostelgeschichte führt die frohe Botschaft über Paulus zwar in das Zentrum der damaligen Welt pars pro toto für die Ausbreitung des Christentums in die ganze Welt, bricht aber scheinbar ab und lädt den Leser direkt dazu ein, an der Erzählung weiterzuschreiben. Dafür spricht auch, dass in der letzten Szene der Apostelgeschichte Paulus, der Gefangene, mit knappen Worten als universaler Gastgeber im Zentrum des römischen Reiches gezeichnet wird, wobei das Gastmahl in der Verkündigung der frohen Botschaft besteht, die er trotz Gefangenschaft vollkommen frei weitergeben kann:

²⁴⁹ Vgl. WOLTER: Das Lukasevangelium, 26.

²⁵⁰ Vgl. ECKEY: Das Lukasevangelium, 36.

Er verweilte aber ganze zwei Jahre in eigener Mietwohnung, und aufnahm er alle, die hinkamen zu ihm, verkündigend das Königtum Gottes, und lehrend das über den Herrn Jesus Christos mit allem Freimut, ungehindert.²⁵¹

Auffällig und ins Zentrum der Schwerpunktsetzung dieser Arbeit führend ist, dass Lukas das Motiv der Gastlichkeit, des Zu-Gast-Seins Jesu als christologisches Leitmotiv in sein Evangelium eingearbeitet hat. Gerhard HOTZE formuliert dazu aus exegetischer Perspektive in folgender Hauptthese: „Der Erzähler Lukas porträtiert Jesus in der Rolle eines Gastes, um damit das Theologumenon der Heimsuchung Gottes in Szene zu setzen“²⁵². „Heimsuchung“ ist ein von der Lutherbibel geprägter Begriff, die Grundbedeutung des griechischen Wortes *épisképtesthai* ist „besuchen, sich kümmern“, worin bereits die zentrale theologische Bedeutung des Gastmotivs im Lukasevangelium ersichtlich wird. Das griechische Wort *épiskopé*, „Heimsuchung“, trägt im Deutschen eine tendenziell negative Bedeutung, auch im Alten Testament steht die Heimsuchung Gottes in der Spannung von Heil/Unheil. Bei Lukas dominiert jedoch stets der heilende/gnädige Aspekt der Heimsuchung, auch wenn die gastlich eröffnete Zeit des Kairos verkannt werden kann (vgl. Lk 19,44).

Dabei ist Jesus als Verkörperung der Heimsuchung/des Vorübergang JHWHs selbst von Beginn an auch der Ungastlichkeit ausgesetzt. Ihm wird die gastliche Aufnahme immer wieder verweigert, etwa bei seiner Geburt, aber auch im samaritanischen Dorf (Lk 9,51-56), dessen Ablehnung in Jesu zentraler Aussage mündet „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel haben Nester, der Sohn des Menschen aber hat nicht(s), wohin er den Kopf lege“²⁵³. HOTZE bezeichnet dies als die „Grundsituation der Ort- und Heimatlosigkeit des Menschensohnes auf Erden“. Diese Grundsituation gilt auch für diejenigen, die Jesu nachfolgen. Die Rede Jesu zu den 72 Jüngerinnen und Jüngern (Lk 10,1-16) betont das radikale Angewiesensein auf Gastlichkeit durch den radikalen Verzicht auf jegliche Beheimatung oder Besitztum. Deutlich treten hier auch schon die (un)gastlichen Erfahrungen der urchristlichen Wandermissionare zutage. Wer sich in die Spur Jesu begibt, tritt auch unweigerlich in die Ambivalenz seines Zu-Gast-Seins ein, es ist eine Grundkonstante christlicher Lebensform (die Beschäftigung mit der Regula Benedicti wird zeigen, dass dies auch der Fall ist, wo diese Lebensform an eine *stabilitas loci* gebunden ist). Doch analog zum Bundesdenken des Alten Testaments – der Bund mag von Israel gebrochen werden, bleibt aber als einseitige vertragliche Verpflichtung Gottes intakt – ist auch die

²⁵¹ Apg 28,30f. (MNT) Vgl. HOTZE: Jesus als Gast, 277f.

²⁵² Vgl. HOTZE: Jesus als Gast, 13. Lk ist der einzige Evangelist der das Heimsuchungsmotiv aus dem AT aufnimmt und an besonders „theologisch exponierten Stellen“ einsetzt: vgl. Lk 1,68.78, 7,16; 19,44

²⁵³ Lk 9,58 (MNT)

Gastlichkeit Jesu davon geprägt, dass er sich nicht entzieht. Im Lukas Evangelium ist das anhand der gastlichen Verwandlung der Ungastlichkeit am Ort der Herberge (griech. *katályma*²⁵⁴, das Wort kann auch mit Gästeraum übersetzt werden) ersichtlich. Wie erwähnt bleibt Jesus die Herberge bei seiner Geburt verschlossen, er muss in die Krippe bzw. den Stall (griech. *phátnae*) ausweichen, worin aber gerade dieser vermeintlich mindere Ort als offener Ort „ein gastlicher Ort für alle (Völker)“ auch für alle sozialen Schichten (Hirten und Tagelöhner) ist.²⁵⁵ Doch die Herberge taucht im Lukasevangelium an entscheidender Stelle noch einmal auf. Als *katályma* wird der Ort bezeichnet, an dem Jesus das gastliche Abschiedsmahl mit seinen Jüngern feiert (vgl. Lk 22,11), in dem er nicht nur den entscheidenden christlichen Ritus stiftet, sondern auch den Auftrag gibt, seine Lebenshingabe als gastliche *Vor-Gabe* zu erinnern, aus der heraus sich die christliche Lebensform *speist*. Innerhalb der *katályma* findet das gastliche Mahl im Obergemach (griech. *ánágaion* bzw. *hyperōon*) statt. Das Obergemach ist in der Apostelgeschichte auch der Ort der Begegnungen der christlichen Urgemeinden (vgl. z. B. Apg 1,13).

Von den drei „Grundvollzügen“ der Gastfreundschaft, die transkulturell gefunden werden können, die Gabe von Speisen, Schutz und Obdach, dominiert bei Jesus in der Darstellung des Lukasevangeliums das gemeinsame Essen, die Tischgemeinschaft der einander empfangenden Gastgeber und Gäste, wobei Jesus die Rolle des Gastes und Gastgebers stets verkehrt. Der zum Tisch Geladene erweist sich als Gast und Gastgeber zugleich. Die eschatologische Gemeinschaft von Gott und den Menschen wird von Jesus ebenfalls im Bild eines „Gastmahls der Versöhnung“ gezeichnet (vgl. Lk 13,29; 14,15; 22,16.30). Lk 13,29 nimmt dabei mit Verweis auf das endzeitliche Heilmahl von Jes 25,6-8 eine universale Perspektive für das Heil aller Menschen ein (der Hintergrund ist die Frage der Jünger nach denjenigen, die gerettet werden). Die gastliche Einladung Gottes richtet sich nicht mehr an eine bestimmte Personengruppe (Israel oder die heidnischen Völker), sondern an alle, die sich der Erfahrung des Zu-Gast-Seins öffnen: „Und kommen werden sie von Osten und Westen und von Norden und Süden, und sie werden sich (zu Tisch) legen im Königtum Gottes“²⁵⁶. Dieses Zu-Gast-Sein wird wiederum in der Lebensform der Nachfolge konkret. Dabei ist im Evangelium auffällig, dass Lukas über weite Strecken des Evangeliums keine

²⁵⁴ Vgl. dazu HOTZE: Jesus als Gast, 28. 267f.

²⁵⁵ Vgl. APPEL: Biblische Spuren des Gastes in: LIEBSCH et al. (Hrsg.): Perspektiven Europäischer Gastlichkeit, 453.

²⁵⁶ Lk 13,39 (MNT). Vgl. auch WOLTER: Das Lukasevangelium, 488. 493f. Er übersetzt den Vers mit „Und sie werden kommen von Osten und Westen und von Norden und Süden und sich zum Essen niederlassen im Reich Gottes. Die Bezugsstelle Jes 25,6 lautet: „Und der HERR der Herrscharen wird auf diesem Berg allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten, ein Mahl von alten Weinen, von markigen fetten Speisen, geläuterten alten Weinen.“ (ESB)

konkreten Ortsangaben macht (insbesondere Lk 9,51-19,28, der sogenannte „Reisebericht“ nach Jerusalem). Das könnte man zunächst einer ungenauen Ortskenntnis von Galiläa und Judäa zuschreiben, aber vielleicht greift das zu kurz. Lukas könnte wenige konkrete Orte nennen, weil er seine Erzählung als eine gastliche universale Erzählung konzipiert. Wenn nicht (nur) eine konkrete Gemeinde sein Adressatenkreis ist, sondern die Fülle der christlichen Gemeinden zu seiner Zeit, dann lädt die ungenaue Ortsbeschreibung dazu ein, sich an diesen Ort zu versetzen, der potentiell auch „meiner“ sein kann. Jesu gastliche Einkehr kommt vermittelt über die lukanische Erzählung zu den Orten der christlichen Gemeinden selbst. Jede neue Generation an Christen ist eingeladen, ihre Orte in die Erzählung einzufügen und dadurch gastlich zu weiten bzw. zu verlassen. Die Nichtbenennung begegnet auch in der Emmauserzählung. Einer der beiden Jünger, die Jesus gastlich begegnen, wird von Lukas namenlos gelassen, wiederum eine Möglichkeit für die Leser, sich mit diesem namenlosen Jünger identifizieren. Dafür könnte ebenfalls die Adressierung des lukanischen Doppelwerks an *Theophilus* sprechen, der in der exegetischen Forschung in der Ambivalenz steht, entweder eine wichtige Person im Umfeld des Lukas gewesen zu sein, oder aber eine fiktive Person mit dem sprechenden Namen „Gottesfreund“, mit der sich die Leser des Evangeliums identifizieren können. Dass ein historisches Werk überhaupt einer Einzelperson gewidmet ist, ist in der antiken griechischen Historiographie äußerst ungewöhnlich.²⁵⁷

Das Motiv der Nachfolge ist wie das ganze Christentum überhaupt auffallend *ortlos* im Sinne einer fixen kultischen Bindung an einen konkreten Ort. Das Zentrum der christlichen Memoria, das Abendmahlsgeschehen in der gastlichen Herberge (*katályma*), spricht davon, dass Jesus gerade nicht am eigenen Ort ist (dieser ist ihm von Geburt an entzogen) um sein zentrales Vermächtnis, die Lebenshingabe als Verwandlung der Schöpfungswirklichkeit, zu stiften. Somit kann diese Memoria aber auch jedem Ort (und jeder Zeit) zu-Gast und zum Beginn der gastlichen Lebensform der Nachfolge werden.

In ganz besonderer Weise zeigt sich das Grundmotiv der universalen Gastfreundschaft Gottes mit den Menschen im Lukasevangelium in den Auferstehungsberichten (Lk 24), die Lukas ganz auf die gastliche Vor-Gabe Jesu, die das Leben selbst ist, komponiert hat.

Lk 24 ist in drei Auferstehungsperikopen gegliedert, wobei die Textstruktur auf die in der Mitte stehende Perikope verweist: die Emmauserzählung (Lk 24, 13-32 bzw. 33)²⁵⁸. Diese ist wiederum selbst chiastisch angelegt und hat in ihrem Zentrum Lk 24,23b („auch eine

²⁵⁷ Vgl. WOLTER: Das Lukasevangelium, 59.

²⁵⁸ Vgl. folgend HOTZE: Jesus als Gast, 95-121. und WOLTER: Das Lukasevangelium, 767-798.

Erscheinung von Engeln hätten sie gesehen, die sagen, *dass er lebe*“). Die lukanischen Auferstehungsperikopen finden (im Gegensatz zu den anderen Evangelien) alle am selben Tag, dem „ersten Tag der Woche“, dem Ostersonntag statt. Theologisch kann man das als Explikation des *achten Tages*²⁵⁹, des ersten Tages der neuen Schöpfung deuten. Dieser erste bzw. achte Tag zeichnet sich einerseits durch eine Vielzahl an Bewegungen aus, die alle genannten Personen (die Engel, die Frauen, Petrus und die anderen Jünger und Jesus selbst) umfassen. Andererseits ist auffällig, wie oft Lukas das Motiv der Erzählung im Sinne der Rückblende verwendet. Die Auferstehung selbst ist *unerzählbar*, in allen Evangelien wird sie bewusst nicht geschildert, aber die Begegnung mit dem Auferstandenen stiftet eine Erzählung, die wie das Motiv des *Vorübergangs JHWHs* oder der *Nachfolge Jesu* stets unter dem Primat einer zeitlichen *Verschiebung* steht. Diese Verschiebung nun ist in der Emmauserzählung ganz auf das *Zu-Gast-Sein Jesu* ausgerichtet, das die Menschen zu Gästen des Ereignisses der Auferstehung macht, ohne jedoch den Auferstandenen sofort zu identifizieren oder die Auferstehung als ein Ereignis zu präsentieren, das festgehalten werden könnte. Weder im Kreuzesgeschehen noch in den Auferstehungsberichten geht es um die Begründung einer starken Identität. Vielmehr zeigt sich die angesprochene *Verschiebung* als ein *Erkennen*, das eine Bewegung von einem „Gehaltensein der Augen“ (Lk 24,16) zu einem „Geöffnetwerden der Augen“ (Lk 24,31) darstellt, wobei das Kriterium dieser Bewegung die gastliche Aufnahme Jesu selbst ist. In beiden Fällen zeigt grammatikalisch ein *Passivum divinum* an, dass nicht die Subjekte der Jünger in irgendeiner Weise intentional handeln, sondern dass das handelnde Subjekt Gott selbst ist.²⁶⁰ In diesem Sinne erzählt Lk 24, wie auch schon die oben besprochenen alttestamentlichen Perikopen, von einer Selbstoffenbarung Gottes:

Und siehe, zwei von ihnen waren an eben dem Tag gehend in ein Dorf, entfernt sechzig Stadien von Jerusalem, mit Namen Emmaus, und sie unterhielten sich untereinander über all dieses Widerfahrene. Und es geschah bei ihrem Unterhalten und Streiten, dass Jesus selbst, nahegekommen, mitging mit ihnen; ihre Augen aber waren festgehalten, dass sie ihn nicht erkannten. Er sprach aber zu ihnen: Welche Worte (sind) dies, die ihr einander zuwerft, umhergehend? Und stehenblieben sie mürrisch. Antwortend aber einer mit Namen Kleopas, sprach zu ihm: Du allein bewohnst Jerusalem und nicht kennst du das Geschehene in ihm in diesen Tagen? Und er sprach zu ihnen: Welches? Die aber sprachen: Das über Jesus, den Nazarener, der auftrat als prophetischer Mann, mächtig in Werk und Wort vor Gott und allem

²⁵⁹ Die Taufe nimmt in dieses Geschehen mit hinein, worauf die oktagonale Struktur vieler alter Taufbecken und Baptisterien verweist.

²⁶⁰ Vgl. HOTZE: Jesus als Gast, 114f.

Volk, und wie ihn übergaben die Hochpriester und unsere Vorsteher zum Todesurteil und ihn kreuzigten. Wir aber hofften, dass er (es) ist, der Israel erlösen wird; aber mit allem diesem verbringt er nun auch diesen dritten Tag (im Grab), seit dies geschah. Aber auch einige Frauen von uns entsetzten uns, als sie waren frühmorgens am Grab und nicht findend seinen Leib, kamen sie, sagend, auch eine Erscheinung von Engeln hätten sie gesehen, die sagen, dass er lebe. Und weggingen einige der mit uns zum Grab und fanden (es) so, gleichwie auch die Frauen gesprochen hatten, ihn aber sahen sie nicht. Und er sprach zu ihnen: O ihr Unverständigen und Trägen im Herzen, zu glauben an alles, von dem die Propheten redeten! Musste nicht dieses leiden der Christos und hineingehen in seine Herrlichkeit? Und beginnend von Moyses und von allen Propheten, auslegte er ihnen in allen Schriften das über sich. Und nahegekommen sie an das Dorf, wo sie hingingen, und er machte Miene, (noch) weiter zu gehen. Und sie nötigten ihn, sagend: Blei bei uns, weil es gegen Abend ist uns sich geneigt hat schon der Tag! Und hinein ging er, zu bleiben bei ihnen. Und es geschah, als er sich (zu Tisch) legte mit ihnen, nehmend Brot, segnete er, und brechend übergab er (es) ihnen; ihre Augen aber wurden geöffnet, und sie erkannten ihn; er aber war unsichtbar, (weg) von ihnen. Und sie sprachen zueinander: War nicht unser Herz brennend [in uns], wie er redete mit uns auf dem Weg, wie er öffnete uns die Schrift. Und aufstehend in eben der Stunde, zurückkehrten sie nach Jerusalem [...].²⁶¹

Die Emmauserzählung ist „die“ gastliche Erzählung des Lukasevangeliums schlechthin. In ihr werden alle gastlichen Einkehrerzählungen noch einmal überboten. Lukas arbeitet im Evangelium gerne mit Parallelerzählungen, insbesondere bei den gastlichen Erzählungen, wobei sich zwischen den parallelisierten Erzählungen (z. B. Lk 5,27-32: Besuch im Haus des Levi – Lk 19,1-10: Besuch bei Zachäus) eine Bewegung vollzieht. Die Emmauserzählung ist mit der Einkehrerzählung bei Maria und Marta parallelisiert. In dieser steht das Ablassen vom herstellenden Tun (auch wenn es der gastlichen Bewirtung geschuldet ist) und das Hören auf das Wort Jesu (sein Gastgeschenk) im Mittelpunkt. In der Emmauserzählung wird dieses Hören auf das Wort noch übersteigert durch das Erkennen des Auferstandenen im gastlichen Mahl, das bei Lukas schon stark eucharistische Züge trägt. Dabei ist die ambivalente Spitze der Erzählung, dass das Erkennen mit dem Nicht-mehr-Sehen Jesu ineinander fällt, wodurch Jesus, der Auferstandene, als Gast nicht identifiziert wird. Gerade darin erweist er sich als der Lebendige.

Folgt man der Topologie der Erzählung, erfolgt ein Weggehen und ein Zurückkommen nach Jerusalem, dazwischen liegt der Weg nach Emmaus. Bis heute ist es nicht gelungen Emmaus archäologisch zu identifizieren. Lukas' Angabe von 60 Stadien Entfernung zu Jerusalem

²⁶¹ Lk 24,13-33b (MNT)

entspricht einer „Standardentfernung“ für antike Wegstrecken von ca. zwei Gehstunden²⁶², vielleicht erneut eine bewusste Verallgemeinerung des Lukas für seine Leser – auf jeder gewöhnlichen Wegstrecke kann der Auferstandene begegnen.

Wenn man der chiasmischen Struktur der Perikope folgt, steht die Botschaft der Engel, dass Jesus lebt, wie auch schon bei der vorangehenden Grabesperikope (vgl. Lk 24,6) im Zentrum. In diesem Sinne berichtet die Emmausperikope nichts Neues. Die Auferstehung Jesu ist den Lesern bereits bekannt, ebenso, dass den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus Jesus begegnet. Die Leser und die Jünger werden aber von Lukas in eine Ungleichzeitigkeit gestellt, ebenso wie Jesus und alle Auferstehungszeugen in einer Ungleichzeitigkeit stehen. Die Verkündigung der Engel (V.23b) wird gerahmt von dem Nicht-Auffinden Jesu durch die Frauen und das Nicht-Sehen Jesu der Jünger. Die Auferstehung Jesu wird in der Emmauserzählung auch nicht als neues Kapitel der heiligen Schrift Israels gedeutet, dieser wird in Lukas' Verständnis nichts hinzugefügt. Sondern es geht um die Eröffnung des hermeneutischen Zugangs zur heiligen Schrift. Jesus ist „Hermeneut der Schrift“ und gleichzeitig „deren zentraler Gegenstand“²⁶³. Dies ist der erste Aspekt des Gastgeschenks Jesu an die Jünger, der mit dem zweiten Aspekt, dem eucharistischen Gastmahl zusammenfällt: der Erkenntnis der gastlichen Vor-Gabe Jesu, die seine das Leben eröffnende Lebenshingabe ist (Brechen des Brotes). Wie in Gen 18 ist auch in Lk 24 die Voraussetzung für den Empfang des Lebens, das nicht das *eigene* Leben verlängert, die gastliche Aufnahme des/der Fremden. In beiden Fällen führt die Nichtidentifizierung des Gastes/der Gäste zur bleibenden Anwesenheit des Gastes (die Segenszusage an Abraham, die Segnung der Jünger durch den Auferstandenen im Fortgang von Lk 24 und die Verheißung der Geistsendung), wieweil diese nicht „gesehen“, sondern nur noch bezeugt werden kann – ein Zeugnis über die Verwund(er)ung des Tetragramms, das sich in das Subjekt eingeschrieben hat und die Nachfolge als gastliche Lebensform eröffnet.

Mit der Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, der Stadt der verlorenen und wiedergewonnenen Hoffnung²⁶⁴, vollzieht sich auch ein Wechsel in der Beurteilung der *Stadt*, die biblisch in der Ambivalenz der (Un)Gastlichkeit steht. Das neue Jerusalem, das in der Offenbarung des Johannes das letzte gastliche Bild der Bibel zeichnet, verbindet die Stadt mit dem ältesten Topos der Gastlichkeit überhaupt, dem *Garten*.

²⁶² Vgl. WOLTER: Das Lukasevangelium, 777.

²⁶³ Vgl. HOTZE: Jesus als Gast, 118.

²⁶⁴ APPEL: Biblische Spuren des Gastes in: LIEBSCH et al. (Hrsg.): Perspektiven Europäischer Gastlichkeit, 456.

4. Die Stadt und der Garten – Biblische Topologie der (Un)Gastlichkeit und deren eschatologische Öffnung

Nicht Jerusalem, das religiöse und politische Zentrum Israels, sondern ein Dorf in seinem Schatten wird in der Emmauserzählung Ort der gastlichen Einladung des Auferstandenen (*genetivus subjectivus* und *genetivus objectivus*). Die Jesusbewegung war zunächst eine ländliche Bewegung und in den Evangelien kommen große Städte mit Ausnahme von Jerusalem, das von Jesus mit Wehrufen belegt wird und die tödliche Eskalation mit den religiösen und staatlichen Behörden bringt, nicht vor. Insbesondere fällt das bei den hellenistischen Städten wie Sepphoris auf, das nur wenige Kilometer von Nazareth entfernt lag und zur Zeit Jesu zu den bekanntesten Städten Galiläas zählte, aber im Neuen Testament überhaupt nicht erwähnt wird.

Doch nicht nur Städte römisch-hellenistischer Prägung werden aufgrund ihrer kulturellen Fremdheit abgelehnt, die *Stadt* als solche ist in der Bibel stark ambivalent und tendenziell ungastlich gekennzeichnet. Der Brudermörder Kain ist der Erbauer der ersten Stadt²⁶⁵, die in der Bibel genannt ist (Gen 4,17b). Ihr Name Henoch verweist auf die genealogische Linie Kains, die einerseits die menschlichen Kulturleistungen hervorbringt, auf der anderen Seite aber wie ihr Stammvater mit der Gewalttat verbunden ist (Gen 4,24). Als gewalttätig wird im Verlauf der biblischen Urgeschichte auch der Versuch gekennzeichnet, in Babel das absolute Zeichen (einen befestigten Turm) zu errichten, der in die Sphäre Gottes reichen soll, damit der *eigene* Name nicht verloren geht (Gen 11-9). Die Voraussetzung dafür ist das einheitliche Sprechen im Sinne des französischen Wortes *parole*²⁶⁶. Babylon wird biblisch und in der christlichen Tradition überhaupt zum Synonym der widergöttlichen Stadt.

Die biblische Alternativgeschichte, die über Set in die *unmögliche* Linie des ermordeten Abel gestellt wird (Gen 4,25), hat ihren Ort gerade im nomadischen Umfeld, das einerseits ein Leben in Bewegung begründet, andererseits auf engster familiärer Bindung basiert, wenngleich diese gastlichen Begegnungen schon aufgrund der eigenen Hilfsbedürftigkeit offenstehen. Gerade die enge familiäre Bindung ist in der Stadt schon aufgehoben und ersetzt

²⁶⁵ Auch die römische Mythologie führt die Gründung Roms auf einen Brudermord (Romulus erschlägt Remus) zurück.

²⁶⁶ Vgl. EBACH: „Wir sind ein Volk“ in: COLLET, Giancarlo (Hrsg.): Weltdorf Babel, 20-41. Jürgen Ebach argumentiert, dass es in der Erzählung nicht um eine einheitliche Sprache im Sinne des franz. Wort *langue* (als Bezeichnung einer Sprache wie des Französischen, des Deutschen oder des Hebräischen) gehen kann, da in Gen 10 mit der Pluralität der Völker auch die Pluralität der Sprachen vorausgesetzt werden muss. Vielmehr geht es im Text, der die monotone Sprache in Babel wiedergibt, um die bewusste Herstellung einer einheitlichen *parole*, also einer einheitlichen Art zu sprechen (in diesem Fall in tautologischen Kreisen vgl. Gen 11,3). Das Wort „Ziegel“ deutet EBACH als innerbiblisches Signalwort, das auf die Unterdrückung der Israeliten in Ägypten verweist (Sklavenarbeit zur Errichtung der Ziegelstädte des Pharaos), womit das vermeintlich einmütige gemeinsame Errichten des Turms als Unterdrückungsgeschichte entlarvt wird.

durch ein komplexes Netz sozialer Beziehungen, dessen Kehrseite die radikale Individuation des Einzelnen darstellt bis hin zu dessen Vereinsamung.

Am Beginn der Geschichte Israels verlässt Abrahams Vater Terach mit seiner Familie Ur, die Hauptstadt der Sumerer, der ersten Hochkultur der Menschheit (Gen 11,31). Der Auszug aus der Stadt Haran markiert für Abraham den Beginn seiner Geschichte mit Gott. Die Verheißung der Nachkommenschaft, die zugleich universal zum Segen für die Völker werden soll, setzt die gastliche Aufnahme Gottes voraus, zu der die Stadt Sodom nicht fähig ist, weil sich in ihr nicht einmal zehn Gerechte finden. Die Ungastlichkeit Sodoms und Gomorras kehrt sich um in die Erstarrung des eigenen Todes (Gen 19,24ff.), doch die Verschonung einer anderen Stadt, Zoar, rettet Lot das Leben, eine erste gastliche Öffnung der biblischen Stadtopologie.

Doch die Stadt ist und bleibt in der Bibel aufgrund ihrer Funktion der Repräsentation politischer Macht mit der Gewalt verbunden. Insbesondere die Exodus-Erzählung erzählt davon. Die Israeliten müssen als Sklaven die Städte Pitom und Ramses bauen, deren Namen sprechend sind.²⁶⁷ Umgekehrt verspricht Gott im Sch^ema Israel die Gabe von „großen und guten Städten“, die Israel nicht selbst gebaut hat (Dtn 6,10). Im versprochenen Land ermöglicht die (berechnende) Gastfreundschaft Rahabs am äußersten Rand der Stadt Jericho (Rahabs Haus liegt an der Stadtmauer) die Rettung der israelischen Kundschafter (Jos 2). Das ungestliche Verschließen der Stadt Jericho („Niemand ging heraus, niemand ging hinein“ Jos 6,1) hingegen, führt zu deren gewaltsamen Vernichtung.

Aber auch nach der Landnahme und der Eroberung der Städte bleibt das Bild der Stadt zwiespältig. Die prophetische Tradition kritisiert die sozialen Verwerfungen, insbesondere die Schiefelage von Armut und Reichtum, wie sie für Städte typisch ist (vgl. Jes 26,1-6; Amos 5,9; Micha 6,9-16; Hab 2,12). Das Prophetenbuch Jona hingegen erzählt davon, dass die „große Stadt“ Ninive (die Hauptstadt des assyrischen Reichs), deren „Bosheit“ Gott bekannt ist, durch die Umkehr, die konkret im Ablassen von der „Gewalttat“ besteht (Jona 3,8), gerettet wird. Mit der Stadt Jerusalem, die in der Geschichte Israels im babylonischen Exil verloren ging bzw. unter die Vormundschaft fremder politischer Mächte gezwungen wurde, verbindet sich die zentrale eschatologische Hoffnung vom Einwohnen Gottes im Tempel und der Wallfahrt der zum Frieden bekehrten Völker zum Zion. Jerusalem wird in Ps 101,8

²⁶⁷ Pitom ist eine Übertragung der ägyptischen Bezeichnung Pi-Atum, die mit „Haus des Atum“ übersetzt werden kann. Atum ist in der ägyptischen Theogonie der Schöpfergott – somit ein Gegengott zum Schöpfergott JHWH. Ramses ist der Name eines der bedeutendsten ägyptischen Pharaonen des Neuen Reichs (13. Jh. vor Christus), dessen Macht in der gleichnamigen Stadt für alle sichtbar verfestigt wird. Seine außergewöhnlich lange Regierungszeit von über 60 Jahren wird immer wieder mit der erzählten Zeit des Exodus in Verbindung gebracht, obgleich eine Identifizierung mangels einer Erwähnung in ägyptischen Quellen unmöglich ist.

als „Stadt JHWHs“ bezeichnet. In der mittelalterlichen Topographie bildet sie das Zentrum der Welt (vgl. z. B. die Ebstorfer Weltkarte). Als Gegenbild fungiert im Neuen Testament die Stadt Rom, die in der Offenbarung des Johannes in der Chiffre als starke und große „Hure Babylon“ (vgl. insbesondere Offb 17/18) der eschatologischen Verwandlung der Welt entgegentritt und die ungastliche Macht schlechthin symbolisiert. Ihre Überwindung ebnet den Weg für das Erscheinen eines „neuen Jerusalems“ (Offb 21,2ff.), das als „Zelt Gottes“ (Verweis auf die Einwohnung Gottes im Bundeszelt in Ex 40,34) allen Völkern gastfreundlich offensteht, um ihre Schätze (ihre Erzählungen) in die Stadt zu bringen. Diese Wende am Ausgang der Bibel ist nach dem besprochenen biblischen Vorbehalt gegenüber der Stadt hochehrwürdig. Sie ist nur möglich, weil in der Mitte der Stadt nicht mehr ein religiöses oder politisches Machtzentrum verortet wird, sondern ausgehend vom Thron Gottes und des Lammes (das Symbol der Lebenshingabe Jesu als gastliche Vor-Gabe) der gastliche Ort schlechthin Form annimmt, der am Ende der Bibel auf deren Anfang verweist, der Baum des Lebens als Zentrum des die Schöpfung gastlich aufnehmenden *Gartens*:

Und er zeigte mir einen Fluss von Wasser (des) Lebens, strahlend wie Kristall, ausgehend vom Thron Gottes und des Lammes. Inmitten ihrer Straße und hüben und drüben des Flusses (ist) ein Baum (des) Lebens, bringend zwölf Früchte, monatlich ein jeder abgebend seine Frucht, und die Blätter des Baumes (sind) zur Heilung der Völker.²⁶⁸

So verschmelzen im letzten Bild der Bibel die *Stadt* und der *Garten* zum Ort der Lebensgabe Gottes. Die angeführten Bilder sind ein Zitat aus Ez 47,1-12²⁶⁹, allerdings zeigt sich, wie so oft bei biblischen Texten, eine bedeutende *Verschiebung*. Bei Ezechiel ist der Ursprung des lebensspendenden Flusses (eine Anspielung an den Strom, der den Garten Eden bewässert) der Tempel und der Menschensohn muss den Tempelbezirk verlassen, um die Bäume mit den Früchten zu sehen. In Offb 20 geht der Strom vom Lamm, also Jesus aus, der in der Deutung des eigenen Leibes als Tempel (vgl. Joh 2,18-22) als Stätte der Einwohnung Gottes den Jerusalemer Tempel ablöst (folglich taucht er auch nicht mehr in Offb 21/22 auf). Die zweite Verschiebung besteht in der Gleichsetzung der Baumreihe aus Ez 47,12 mit dem *Baum* (griech. *xylon*²⁷⁰; Grundbedeutung „Holz“) *des Lebens*. ROLOFF übersetzt in seinem Kommentar zur Offenbarung mit „Holz des Lebens“, das er als kollektiven Plural verstehen möchte, um die Übersetzung ins Deutsche zu vereinfachen. Aber vielleicht ist die Störung

²⁶⁸ Offb 22,1-2 (MNT)

²⁶⁹ Vgl. hier und folgend ROLOFF, Jürgen: Die Offenbarung des Johannes (=Zürcher Bibelkommentar NT 18), Theologischer Verlag, Zürich 1984, 201-208.

²⁷⁰ In Apg 5,30 wird mit diesem Wort auch der Kreuzesbalken bezeichnet. Die im Christentum vollzogene theologische Verbindung von Kreuz und Lebensbaum kann man wunderschön im Apsismosaik der Oberkirche von San Clemente in Rom sehen.

des Texts durch die Uneindeutigkeit von *Plural* (die Nennung der beiden Ufer und der Straße) und *Singular* (grammatikalische Form von *xylon*; der Baum des Lebens steht in der Mitte des Paradieses) parallel zur Uneindeutigkeit der Anzahl der Gäste bei Abraham in Gen 18 zu deuten. Das gastliche Geschehen, die Offenbarung JHWHs, lässt sich nicht mehr zureichend beschreiben und in eine *Eindeutigkeit* überführen. Ihre gastliche Weite übersteigt *ein* Bild, sie ist vielmehr der gastliche Riss, der die Bilder gleichermaßen verbindet wie trennt.

Warum aber ist gerade der *Garten* der gastliche Topos der Bibel schlechthin?

Der *Garten*, so eine erste Annäherung, ist ein Schwellenort zwischen Natur und Kultur, oder anders formuliert, ein Ort, an dem sich beide gegenseitig hospitieren. Gärten sind so alt wie die menschlichen Hochkulturen.²⁷¹ Etymologisch bezeichnet das Wort Garten in der ursprünglichen Bedeutung einen „eingefriedeten Raum“ (hebr. *gan* vom Verb *gānan* „beschützen, beschirmen“, altpers. *paridaida*, griech. *chórtos*), der von der Natur (niemals undurchlässig) abgegrenzt und mit einem Netz aus Kanälen bewässert wird. Der normale Niederschlag im Nahen Osten reicht nicht aus für die Anlage eines größeren Gartens, wie das Fest bedarf auch der Garten eines Übermaßes an Zuwendung, in der Alltäglichkeit verkümmert er. Die Integration des Gartens in das (fensterlose) Haus bildet die offene Mitte, die das Licht in den Wohnbereich trägt und von der aus die wichtigsten Orte des Hauses erreichbar sind. Das christliche Kloster beerbt diese Struktur und schreibt sie der europäischen Architektur ein, die ausgeweitet im unerfüllten utopischen Ideal der Gartenstadt²⁷² den urbanen Diskurs im 19. und 20. Jh. prägt.

Ein altorientalischer Garten hat die Ausmaße eines kleinen Parks und beinhaltet Sträucher und Bäume, er steht daher zunächst in der Funktion eines Nutzgartens (auch Tiere können darin gehalten werden). Gärten werden aber auch mit politischer und religiöser Repräsentation verbunden. Zu einem königlichen Palast gehört in altorientalischer Vorstellung ein *Königsgarten*, der als Ziergarten zur Erholung und zum Vergnügen dient. In ihrem Garten konnten Könige auch bestattet werden (vgl. 2 Kön 21,18.26). Im Koheletbuch preist der fiktive König die Anlage eines Gartens als eines seiner großen Werke:

Ich unternahm große Werke: ich baute mir Häuser, ich pflanzte mir Weinberge. Ich machte mir Gärten und Parks und pflanzte darin die unterschiedlichsten Fruchtbäume. Ich machte mir Wasserteiche, um daraus den aufsprießenden Wald von Bäumen zu bewässern.²⁷³

²⁷¹ Vgl. folgend ThWAT II 35-41., ThWAT X 490., NBL I 729f., und ZBK AT 18, 156-173. (=KEEL: Das Hohelied)

²⁷² Vgl. GÜNZEL, Stephan (Hrsg.): Lexikon der Raumphilosophie, 132f (=Artikel „Garten“).

²⁷³ Koh 2,4-6. (EBS)

In *Tempelgärten* sind Tempel für einen oder mehrere Götter von ausgedehnten, bewässerten Gartenanlagen umgeben. Ein solcher „Gottesgarten“ dient als Hintergrundbild für den zweiten biblischen Schöpfungsbericht (Gen 2,4b-3-24), in dem JHWH den Menschen einen Garten anlegt mit der Aufgabe diesen zu bebauen und zu bewahren. Interessanterweise ist der Mensch in der biblischen Schöpfungstheologie daher gerade kein Naturwesen, er bedarf immer schon des gastlich eröffneten Raums. In dieser Eröffnung entsteht Kultur, ihr Kern ist die Gastlichkeit selbst. Die Bezeichnung der östlichen Landschaft, in der dieser Garten angelegt wird, wird im Laufe der Erzählung zum Eigennamen des Garten JHWHs, *Eden*. Im Hebräischen bezeichnet das Wort *‘edæn* aber auch die „Wonne“. Der Garten JHWHs wird in der Perikope selbst noch nicht als Paradies²⁷⁴ bezeichnet, diese Verbindung entsteht erst später.

Nicht nur in der Bibel ist der Garten der Ort der Freude und des Glücks, er ist ein Sehnsuchtsmotiv altorientalischer Erzählungen. Der Garten dient in der Bibel als Gegenbild zur verödeten, zerstörten Stadt (insbesondere Jerusalem), wie in der prophetischen Heilszusage am Ende des Prophetenbuchs Amos ersichtlich wird:

Sie werden die verödeten Städte aufbauen und bewohnen und Weinberge pflanzen und deren Wein trinken und Gärten anlegen und deren Frucht essen. Ich pflanze sie in ihr Land ein und sie sollen nicht mehr herausgerissen werden aus ihrem Land, das ich ihnen gegeben habe, spricht der HERR, dein Gott.²⁷⁵

Gärten sind nicht nur Bilder des göttlich eröffneten Lebensraums in den altorientalischen Schöpfungsmythen, sondern auch Gegenstand der altorientalischen Liebeslyrik. Der Garten galt als „Stätte der Liebe“, die den Liebenden einen gastlichen bergenden Raum bot, um zusammen zu kommen. Der Garten kann auch metaphorisch die Liebende selbst bezeichnen, die den Geliebten gastlich einlädt zu ihr zu kommen:

Ein verschlossener Garten ist meine Schwester, (meine) Braut, ein verschlossener Born [bzw. Garten], eine versiegelte Quelle. Was dir entsprosst ist ein Lustgarten von Granatapfelbäumen samt köstlichen Früchten [...]. „Wach auf, Nordwind, und komm Südwind! Lass duften meinen Garten, lass strömen meine Balsamöle! Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse seine köstlichen Früchte!“²⁷⁶

Die Verwandtschaft der griechischen Worte *chórtos* („Garten“), und *chorós* („Tanzplatz“) weisen darauf hin, dass der Garten immer schon mehr ist, als ein nützlich gemachtes Stück Natur. Er ist ein Ort, der offen ist für das Ausruhen von der Arbeit, die Begegnung der

²⁷⁴ Das Wort Paradies geht auf die hellenisierte Form des altpersischen Wortes *paridaida* zurück, das die Septuaginta für das hebräische Wort für Garten *gan* mit *parádeisos* übersetzt.

²⁷⁵ Amos 9,14f. (EBS)

²⁷⁶ Hld 4,12ff. (EBS)

Liebenden, für den Tanz und die Musik als Ausdruck der Muße des Festes, kurz: der gastliche Ort schlechthin. Michel FOUCAULT bezeichnet den Garten in seinem berühmten Aufsatz *Des espaces autres* (dt. *Von anderen Orten*), in dem er den Begriff der *Heterotopien* begründet, – interessanterweise taucht dieses Motiv bei FOUCAULT, wie auch die Figur des *Gastes* bei BAHR in der Auseinandersetzung mit der Architektur auf – als ältestes Beispiel eines *anderen Ortes*:

Unter all diesen Orten interessieren mich hier jedoch jene, denen die merkwürdige Eigenschaft zukommt, in Beziehung mit allen anderen Orten zu stehen, aber so, dass sie alle Beziehungen, die durch sie bezeichnet, in ihnen gespiegelt und über sie der Reflexion zugänglich gemacht werden, suspendieren, neutralisieren oder in ihr Gegenteil verkehren.

[...] das älteste Beispiel einer Heterotopie aus widersprüchlichen Orten dürfte der Garten sein. Wir sollten nicht vergessen, dass der Garten, diese erstaunliche, jahrtausendealte Schöpfung, im Orient sehr tiefe Bedeutungen besaß, die einander gleichsam überlagerten. Der traditionelle Garten der Perser war ein heiliger Raum, dessen viergeteiltes Rechteck für die vier Teile der Welt stand, wobei sich im Zentrum ein Raum befand, der noch heiliger war als die anderen und den Nabel der Welt darstellte (dort stand die Brunnenchale mit dem Wasserspeier). Und die ganze Vegetation des Gartens verteilte sich auf diesen Raum, der gleichsam einen Mikrokosmos bildete. [...] Der Garten ist die kleinste Parzelle der Welt und zugleich ist er die ganze Welt.²⁷⁷

Der Garten als Mikrokosmos der Welt lädt zum Bedenken der Schöpfung ein, seine Struktur bildet deren Ordnung ab. Die Zentrierung und Vierteilung hat sich kulturgeschichtlich über die Anlage der Klostergärten auch in das europäische Bewusstsein eingeschrieben. Erst die absolutistische Monarchitektur (vgl. II.4) bildet den Garten „subjektanalog“ zu „repräsentativen Zentren“ aus, die nur noch die Spiegelung der Macht des Monarchen darstellen, wogegen die Renaissancegärten noch alle Gewächse der bekannten Welt „auf einer Bühne“ versammeln und geometrisch komponieren wollten.²⁷⁸

Im Neuen Testament ist es neben dem großartigen Schlussbild der Offenbarung das Johannesevangelium, das den Garten als gastlichen Topos verwendet. Während im Markus- und Mattäusevangelium (Mk 14,32; Mt 26,36) Gethsemani als „Landgut“ (griech. *chōrion*) bezeichnet wird, spricht Johannes, der die synoptische Tradition kennt, aber ganz neu interpretiert, bewusst von einem Garten (griech. *kēpos*), in den die Jünger mit Jesus nach dem gastlichen Mahl ziehen. Die zentrale Handlung Jesu beim letzten Abendmahl –

²⁷⁷ FOUCAULT, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV 1980-1988, hrsg. v. Daniel Defert et al., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, 934. 938f.

²⁷⁸ Vgl. BAHR: Versuch über den Schrecken, 163f.

Johannes ersetzt den Einsetzungsbericht durch die Fußwaschung und deutet die Wandlung der Schöpfungsgaben bereits als gastlichen Dienst am Nächsten – wird im *Garten*, dem gastlichen Ort schlechthin, der die Schöpfung abbildet und das Bedenken derselben eröffnet, fortgesetzt, wobei sich der Preis seiner gastlichen *Vor-Gabe* zeigt: Jesu Lebenshingabe. Judas und die Soldaten hingegen kommen aus der ungastlichen *Stadt* Jerusalem, um Jesus zu verhaften, dorthin zurückzubringen und dem Tod auszuliefern. Doch auch der Ort des Todes Jesu und seine Grablegung werden von Johannes wiederum topologisch mit einem *Garten* verbunden:

(Es) war aber an einem Ort, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten, und im Garten ein neues Grab, in das noch keiner gelegt worden war; dort(hin) nun wegen des Rüsttags der Jüdaier, weil nahe war das Grab, legten sie Jesus.²⁷⁹

In diesem Garten ereignet sich die Begegnung von Maria von Magdala und dem Auferstandenen, die unter den Leitmotiven der *Unberührbarkeit* und des verkennenden Sehens steht. Darin ist sie parallel zur Emmauserzählung zu lesen und ebenso wie diese eine zutiefst gastliche Erzählung. Zentrale Motive der Emmauserzählung tauchen transformiert auf: das rückblickende Erzählen vom Verschwinden des Leichnams Jesu, der Verweis auf Jesus als Lehrer, das anfängliche Verkennen Jesu, sein Entzug im Moment des Wiedererkennens und die Verkündung der Auferstehung vor den Schülern Jesu:

Maria aber stand am Grab draußen weinend. Wie sie nun weinte, vorbeugte sie sich ins Grab, und sieht zwei Engel in Weiß da(sitzend), einen beim Kopf und einen bei den Füßen, wo gelegt war der Leib von Jesus. Und (es) sagten ihr jene: Frau, was weinst du? Sie sagte ihnen: Weil sie wegnahmen meinen Herrn, und nicht weiß ich, wohin sie ihn gelegt haben. Dieses sagend, umwandte sie sich nach hinten und sieht Jesus stehend, aber nicht wusste sie, dass (es) Jesus ist. (Es) sagt ihr Jesus: Frau, was weinst du? Wen suchst du? Jene, meinend, dass (es) der Gärtner ist, sagt ihm: Herr, wenn du ihn wegtrugst, sprich zu mir, wohin du ihn legtest und ich werde ihn holen. (Es) sagt ihr Jesus: Mariam! Sich umwendend sagt jene ihm hebraisch: Rabbuni (das heißt: Lehrer). (Es) sagt ihr Jesus: Berühr mich nicht! Denn noch nicht bin ich hinaufgestiegen zum Vater; geh aber zu meinen Brüdern und sprich zu ihnen: Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott. (Es) kommt Maria die Magdalenerin, meldend den Schülern: Gesehen habe ich den Herrn, und dieses sprach er zu ihr.²⁸⁰

Johannes könnte trotz seines großen zeitlichen Abstands zum Osterereignis eine ganz alte Grabestradition aufbewahrt haben, nämlich dass Maria von Magdala (nicht Petrus) die erste

²⁷⁹ Joh 19,41f. (MNT)

²⁸⁰ Joh 20,11-18. (MNT)

Auferstehungszeugin gewesen ist.²⁸¹ Bei der geschilderten Szene schwingt das altorientalische Motiv, dass der Garten der Begegnungsort der Liebenden ist, ganz deutlich mit. Anders als bei den synoptischen Grabeserzählungen steht im Mittelpunkt die Beziehung von zwei Menschen, die einander durch den Verlust des Todes wiederfinden, auch wenn die Wiederbegegnung keine Wiederholung der gemeinsamen Geschichte sein kann. Aber das Nennen des Namens, der das Singuläre eines Menschen bezeichnet, seine Unersetzbarkeit, seine Geschichte mit all ihren Brüchen, ist der Moment des Wiedererkennens und der Moment der größten Intimität gleichermaßen. Im Nennen des Namens wird Maria von Magdala wieder Gast der Geschichte, die sie mit Jesus verbindet und der im Auferstehungsgeschehen Zukunft geschenkt wird.

Demgegenüber könnte das Verkennen Jesu als *Gärtner* nur als Randnotiz, als notwendiger Zwischenschritt im Spannungsaufbau der Szene gedeutet werden. Doch dies würde am zentralen Element der bewussten Garten-Topographie des Johannesevangeliums vorbei gehen. Die Verbindung zwischen dem Auferstandenen und dem Gärtner war in der Tradition bekannt, wie eine reiche ikonographische Darstellung bezeugt.²⁸² Das Gärtner-Sein Jesu ist ein Rückverweis auf JHWHs Anlegen eines Gartens. So wie der Johannesprolog am Anfang des Evangeliums den Schöpfungshymnos von Gen 1 aufnimmt und Jesus mit dem Logos Gottes identifiziert, verweist der zentrale Auferstehungsbericht am Ende des Johannesevangeliums auf Gen 2/3. Das Erkennen Jesu als Gärtner drückt aus, dass die Welt als Schöpfung letztlich JHWHs Garten ist, der die Menschen und ihre kontingente Geschichte in einem Beziehungsgeschehen gastlich birgt. In der Emmauserzählung wird Jesus als Hermeneut der Schrift und damit als Hermeneut der Heilsgeschichte gezeichnet. In der Grabesperikope im Johannesevangelium wird er als Gärtner im Garten JHWHs vorgestellt, der den gastlichen Lebensraum der Schöpfung bebaut und die Menschen einlädt, diesen Raum in der gastlichen Lebensform der Nachfolge ebenfalls zu bestellen.

Das Christentum hat sich als Explikation dieser Nachfolge als Gastgeschenk in die europäische Kulturgeschichte eingeschrieben. Eine besondere Gestaltungskraft und historische Wirksamkeit hat es dabei im benediktinischen Mönchtum entfaltet. Im vierten Teil der Arbeit wird anhand der *Regula Benedicti*, der Lehrmeisterin Europas, der gastlichen

²⁸¹ THEISSEN, Gerd/MERZ, Anette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Vandenhoeck und Rurecht, Göttingen 2001, 439.

²⁸² Vgl. EBACH, Jürgen/GUTMANN, Hans Martin/FRETLÖH, Magdalena L./WEINRICH, Michael: ‚Schau an der schönen Garten Zier...‘ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens (=Jabooq Bd. 7), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007

Weite nachgegangen, die der Nachfolge Jesu als Lebensform eigen ist und nach dem Erbe gefragt, das dieses Europa hinterlassen hat.

IV. Warten an der Schwelle – die gastliche Weite der Regula Benedicti

Das gemeinsame Leben, des restlos in der Regel aufgeht, setzt sie außer Kraft, ja erklärt sie für nichtig.

GIORGIO AGAMBEN, *Höchste Armut*²⁸³

1. Abbruch, Neubeginn, Fortführung – die Regula Benedicti in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext

BENEDIKT VON NURSIA ist eine Schwellengestalt, die am Ausgang der für Europa so prägenden Epoche des weströmischen Reiches geboren wird (um 480 n. Chr.). Er stirbt zu einer Zeit – der 21. März als Todestag ist sicher, das Jahr hingegen unsicher, man geht von 547 aus, es könnte aber auch später sein – als ganz Italien zum Kriegsschauplatz zwischen Goten und Byzantinern geworden ist. Die Verwüstung des Landes und seiner Infrastruktur (z. B. die verhängnisvolle Zerstörung der Aquäduktleitungen nach Rom) führen zu einem Bevölkerungsrückgang, der die aus dem Konflikt letztlich siegreich hervorgehenden Byzantiner über ein Land herrschen lässt, das aufgrund der Folgen des Krieges und einer verheerenden aus dem Osten eingeschleppten Pestepidemie nicht mehr regierbar ist. Der folgenden Invasion der Langobarden ist Italien schutzlos ausgeliefert.

In dieser Schwellenzeit stehen Abbruch, Neubeginn und Fortführung nebeneinander, es ist eine Zeit der Transformation, die am Beginn der „Geburt Europas im Mittelalter“²⁸⁴ steht. Die Städte (bereits mehrheitlich christlich) bleiben bewohnt, aber entleeren sich, wodurch die antike Urbanität zugunsten der ruralen Lebensform (länger noch mehrheitlich heidnisch) des Frühmittelalters abgelöst wird. Zur Mitte des 6. Jh. leben in Rom, das in seiner Hochzeit eine Million Menschen beherbergt hat, nur noch ca. 50.000 Menschen. Man muss sich das wie einen großen verfallenen Raum mit 20 Stühlen vorstellen, von denen nur einer besetzt ist. Die byzantinischen Versuche, die ehemaligen römischen Gebiete wieder zurückzuerobern, lassen sich langfristig nicht verwirklichen, der westliche Teil des römischen Reichs geht in eine eigenständige historische Entwicklung über. Allerdings überstrahlten der byzantinische Osten und später die islamisch beherrschten Gebiete im Nahen Osten, Nordafrika und Spanien (Al Andalus) den lateinischen Westen in fast jeglicher Hinsicht.

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio: *Höchste Armut*, 20.

²⁸⁴ Vgl. LE GOFF, Jaques: *Die Geburt Europas im Mittelalter*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München ²2008

Das lateinische Christentum, insbesondere die Kirche in Italien, steht vor der schwierigen Lage, einerseits für den Niedergang des weströmischen Reiches verantwortlich gemacht zu werden (AUGUSTINUS muss schon am Beginn des 5 Jh. in *De civitate dei* dagegen argumentieren), andererseits die zerfallende römische Verwaltung institutionell substituieren zu müssen und unter der Bedingung schnell wechselnder politischer Herrschaft eine neue militärische Schutzmacht zu suchen, die zwei Jahrhunderte später schließlich im Frankenreich gefunden wird. Dies zeigt aber auch, dass das Christentum bereits eine fixe kulturelle Größe geworden ist, die zur bestimmenden Größe des Mittelalters heranwächst. Eines seiner wesentlichen Errungenschaften ist die kulturelle Verbindung der alten römisch-lateinischen Bevölkerung mit der keltisch-germanischen Bevölkerung, woraus in der Folge die europäischen Nationen wachsen. Eine bestimmende kirchliche Gestalt des ausgehenden 6. Jahrhunderts ist Papst GREGOR I²⁸⁵ (540-604 n. Chr.), den gut zwei Generationen von BENEDIKT VON NURSIA trennen. Mit BENEDIKT teilt er die Tatsache, dass die Kenntnis seiner Biographie deutlich hinter seine Werke zurücktritt. Die Mönche von Monte Cassino und die Regula Benedicti lernte er vermutlich kennen, als diese nach der ersten Zerstörung von Monte Cassino durch die Langobarden im Jahr 577 nach Rom kamen, um im Lateran Schutz zu suchen. GREGOR war selbst Mönch und gründete mehrere Klöster (unter anderem im geerbten Familienpalast auf dem Celio), gleichzeitig war er seit der Adoleszenz mit wichtigen Verwaltungsämtern in Rom betraut, später wurde er von Papst PELAGIUS I als Diplomat nach Byzanz geschickt, nach dessen Tod übernahm er von 590 bis zu seinem Tod 604 selbst das Bischofsamt von Rom. Er initiierte nicht nur wichtige kirchliche Reformen, festigte das katholische Christentum²⁸⁶ und stieß die (erneute) christliche Missionierung in England an, sondern wollte als Mönch der Kirche auch exemplarisch wichtige spirituelle Gestalten als Vorbilder vor Augen führen. In seinem Werk *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* (um 594) widmete er das zweite Buch ausschließlich dem Leben von BENEDIKT VON NURSIA. Es bildet die Hauptquelle zu BENEDIKTS Leben. Das zweite Buch der *Dialoge* ist aber keine antike Biographie, es will exemplarisch an Lebenswegen zeigen, wie der Weg zu Gott gefunden werden kann, es zeichnet ein „Leben in der Konsequenz der Nachfolge“²⁸⁷. Die aufgrund der Bedeutung von GREGOR I. („dem Großen“) christlich weit

²⁸⁵ Vgl. folgend LTHK IV, 1010ff. und LE GOFF: Die Geburt Europas im Mittelalter, 34ff.

²⁸⁶ GREGOR erkaufte sich Frieden mit den Langobarden und setzte die ersten Schritte für deren Konversion (sie waren wie die meisten Germanen Arianer) zum katholischen Christentum im 7 Jh. n. Chr.

²⁸⁷ GREGOR DER GROßE: Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge. Lateinisch/Deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, EOS Verlag, St. Ottilien ²2008, 33.

rezipierten *Dialoge* verhelfen der Gestalt BENEDIKTS zum historischen Durchbruch. Gegen Ende des zweiten Buchs der *Dialoge* erwähnt GREGOR die Regula Benedicti:

Das aber soll dir nicht entgehen: Nicht nur die zahlreichen Wunder des Gottesmannes wurden in der Welt berühmt, sondern auch das Wort seiner Lehre strahlte hell auf. Er schrieb eine Regel für Mönche, ausgezeichnet durch maßvolle Unterscheidung und wegweisend durch ihr klares Wort. Wer sein Wesen und sein Leben genauer kennenlernen will, kann in den Weisungen dieser Regel alles finden, was er als Meister vorgelebt hat: der Heilige Mann konnte gar nicht anders lehren, als er lebte.²⁸⁸

Interessant an der Stelle ist, dass GREGOR, der am Beginn der Lebensbeschreibung großen Wert darauflegt, dass diese auf Aussagen von Zeitzeugen beruht²⁸⁹, selbst angibt, dass die eigentlichen Informationen über BENEDIKT der Regel zu entnehmen sind. Durch deren Lektüre könne man sein Leben am besten kennen lernen, eine Einschätzung, die dem heutigen Forschungsstand entspricht²⁹⁰. GREGOR geht es nicht darum, die Besonderheit eines Lebens darzustellen, sondern BENEDIKT als ein Vorzeigebispiel eines Gottesmanns (*vir dei*) zu zeichnen. Das 36. Kapitel des zweiten Buchs der *Dialoge* nimmt dabei eine Sonderstellung ein, da es bewusst vor dem Bericht von BENEDIKTS Tod geschaltet ist. Normalerweise wird in antiken Biographien und christlichen Heiligenviten die Schilderung des Todes benutzt, um den Personen letzte bedeutende Worte in den Mund zu legen, die als Testament für die Nachwelt fungieren. Diese Worte fehlen in den *Dialogen*, stattdessen wird die Regel als eigentliches Vermächtnis BENEDIKTS gezeichnet.²⁹¹

BENEDIKT hat seine Regel erst in Monte Cassino geschrieben, dessen Besiedelung der Tradition nach im Jahr 529 stattgefunden hat. Der unsicheren Zeit des 6. Jh. gemäß, wählt BENEDIKT eine ehemalige römische Burg mit einem Apollo Tempel aus, die er in ein Kloster umgestaltet.²⁹² Die wichtige strategische Lage setzt voraus, dass die Klostergründung von den Goten, den damaligen Machthabern in Mittelitalien, autorisiert worden ist, sehr wahrscheinlich erhielt das Kloster auch Grundbesitz für die eigene Versorgung.²⁹³ So wenig BENEDIKT einen zuvor unbesiedelten Raum als Erster erschließt, ist auch seine Regel nicht

²⁸⁸ Dialoge II, Kap. 36

²⁸⁹ Dialoge II, Kap. 2

²⁹⁰ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 28. „Die Gestalt Benedikts wird uns insofern greifbar, als sie sich in seiner Regel spiegelt.“

²⁹¹ Vgl. GREGOR DER GROBE: Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge, 56.

²⁹² Die militärisch günstige Lage wurde Monte Cassino 1944 zum Verhängnis, um das herum einer der erbittertsten Schlachten des zweiten Weltkrieges mit hohen Verlusten auf beiden Seiten geführt wurde. Das Kloster wurde am 15. Februar 1944 durch alliiertes Bombardement vollkommen zerstört, später nach zuvor geretteten Originalplänen wieder aufgebaut.

²⁹³ Vgl. LTHK II, 203. (=Artikel Benedikt v. Nursia)

etwas genuin Neues, weder in Bezug auf die mönchische Lebensform, noch in Bezug auf den Inhalt.

Im 6. Jh. gibt es das etablierte christliche Mönchtum bereits seit über 200 Jahren. Es ist in sich stark differenziert, von eremitischen Lebensformen und radikaler Askese über den anachoretischen losen Zusammenschluss von Einsiedlern bis hin zur gemeinschaftlichen Lebensform der Koinobiten. Im lateinischen Westen wird das in Ägypten entstandene Mönchtum der römischen Rechtstradition gemäß stärker reglementiert. Dabei fällt auf, dass nicht eine der wichtigen frühen Mönchsregeln (Pachomius, Basilius, Augustinus, Johannes Cassianus) kanonisiert wird, sondern jeder Ort, an dem mönchische Lebensform entsteht, die tradierten Regeln kreativ fortschreibt, sie kombiniert und transformiert, so auch BENEDIKT. Er stellt die ihm bekannten unterschiedlichen Formen des Mönchtums am Anfang der Regel vor (RB 1) und beschränkt seine Regel auf die koinobitische Lebensform. Ursprung aller koinobitischen Lebensformen, die PACHOMIUS als erster in eine Regel überführt hat (in dessen Tradition sich BENEDIKT stellt), ist die christliche Urgemeinde in Jerusalem, wie sie in Apg 4,32-35²⁹⁴ dargestellt wird:

Der Menge der Glaubenden aber war Herz und Seele eins, und auch nicht einer sagte, dass etwas von dem Besitz ihm eigen sei, sondern (es) war ihnen alles gemeinsam. Und mit großer Kraft gaben das Zeugnis die Apostel von der Auferstehung des Herrn Jesus, und große Gnade war auf ihnen allen. Denn auch nicht ein Bedürftiger war unter ihnen; denn wieviele Besitzer von Grundstücken oder Häusern vorhanden waren, verkaufend brachten sie die Erlöse des Veräußerten und legten (sie) vor die Füße der Apostel; verteilt aber wurde jedem, inwieweit einer bedarf hatte.

BENEDIKT benutzt in seiner Regel ein Latein, das in der „Volks- und Umgangssprache der mittleren und höheren Schichten der damaligen Gesellschaft“ üblich gewesen ist, sein Stil ist schlicht, er vermeidet langwierige Beschreibungen.²⁹⁵ In der Regel formt er, was typisch für das Mönchtum ist, Begriffe um, z. B. *milita* („Kampf“) oder *conversatio* („Lebensweise“). Er gibt wörtlichen Bibelzitat den Vorzug gegenüber Paraphrasierungen, überhaupt ist ein Hauptanliegen der Regel „Sprachrohr der Hl. Schrift“ zu sein, die für BENEDIKT eine Einheit bildet. Als eigentliche Regel wird daher die Bibel angesehen, die Regel ist „nur“ deren Explikation für das gemeinsame Leben in Monte Cassino. BENEDIKT verweist auch immer wieder auf die Tradition der christlichen „Väter“ (vgl. RB 7;9;18;40;48;73), in die er sich bewusst stellt. Dem Grundkonsens der antiken und frühmittelalterlichen Denktradition entsprechend gibt er dem Alten gegenüber dem Neuen

²⁹⁵ Vgl. hier und folgend PUTZICHA: Kommentar zur Benediktregel, 15-43. (Vorwort von Christian SCHÜTZ)

in seinem Denken den Vorzug. Gleichzeitig ist BENEDIKT bewusst, dass seine Regel offen für Fortschreibung ist und nur einen *Anfang* darstellt: „Wenn du also zum himmlischen Vaterland eilst, wer immer du bist, nimm diese einfache Regel als Anfang und erfülle sie mit der Hilfe Christi“²⁹⁶.

Die Regula Benedicti ist durch eine starke Christozentrik geprägt. BENEDIKT verschriftlicht, was seiner Meinung nach die Weisung Christi ist, es geht um das Eintreten in seine gastliche Nachfolge, das Kloster bezeichnet er daher zunächst als *dominici scola servitii* als „Schule für den Dienst des Herrn“ (RB Prol 45). Der „Dienst des Herrn“ kann zugleich als genetivus objectivus (Dienst an Christus) und als genetivus subjectivus (Dienst Christi an den Menschen) verstanden werden. In den klösterlichen Grundvollzügen der Liturgie und der Gastfreundschaft verbindet die Regel beides. Christus, nicht BENEDIKT oder einer der christliche Väter, ist der eigentliche Lehrer, der *magister* in der Schule des Klosters, auf den das erste Wort der Regel „Höre“ (*obsculta*) verweist. Hören markiert den Beginn der gastlichen Öffnung des Subjekts, an dessen Tür Christus klopft (RB Prol 1). Als *Christus hospes* begegnet er in RB 53 und an zentralen Stellen der Regel. Interessanterweise wird Christus in keiner der Kapitelüberschriften der Regel explizit angeführt, er ist vielmehr der Grundton der Regel, der in jedem Wort mitschwingt, in jedem Kapitel expliziert wird.

In einer Zeit, in der gemeinschaftliche Strukturen und alte Ordnungen zerbrechen, gibt die Regel einem gemeinschaftlichen Leben eine Form, die durch Treue zu einem Ort (*stabilitas loci*), die Strukturierung der Zeit und des Raumes (als Nachvollzug der Schöpfungshandlung Gottes), das Maßhalten (als Erbe der antiken Tugendethik), die *caritas* im Sinne der gegenseitigen Fürsorge (besonders für die *infirmi*), das vom eigenen Ich Abstand nehmende Aufeinander-Hören unter dem Gehorsam dem Abt (als Stellvertreter Christi) gegenüber, sowie der Suche nach Gott geprägt ist.

BENEDIKT wollte keine neue monastische Bewegung ins Leben rufen – die koinobitische Lebensform ist zu seiner Zeit „Standard“ im lateinischen Westen –, er wollte auch keinen Orden gründen oder eine Regel im Sinne einer umfassenden Lebensordnung schreiben, sondern er hat versucht, nach Erfahrungen des fruchtlosen Rückzugs, des wiederkehrenden Auszugs und des oftmaligen Scheiterns, das gemeinsame Leben (*koinos bios*) in der Nachfolge Christi an einem Ort gelingen zu lassen. Dass dieser Versuch, eine „Schule des Herrn“ zu begründen, selbst Schule gemacht hat und zu einer Formgeberin Europas geworden ist, war im kulturgeschichtlichen Kontext des 6. Jh. nicht absehbar. Die

²⁹⁶ RB 73,8: Das „Eilen“ bezieht sich auf Ps 70,2 - „Eile, Gott, mich zu retten. HERR zu meiner Hilfe!“ (EBS) – und hat auch in den gastlichen Verweisen der Regel eine Bedeutung (RB 53 und RB 66).

benediktinische Tradition hätte auch mit der Zerstörung Monte Cassinos eine Generation nach dessen Gründung aufhören können. Ihr Weiterbestehen verdankt sich neben historischer Zufälligkeit und ihrer Autorität als „römische Regel“ nicht zuletzt der gastlichen Offenheit der Regel, die sich prinzipiell an jedermann richtet: „An dich also richte ich mein Wort, wer immer du bist [...]“ (RB Prol 3). Weder beschränkt BENEDIKT die Regel auf einen Ort oder einen Personenkreis, noch definiert er welche Art von Gästen im Kloster willkommen sind und welche nicht.

2. Die Formgeberin Europas – die kulturprägende Ordnung der Regula Benedicti

Die Verbreitung der Regula Benedicti geschah grob zusammengefasst in drei Etappen²⁹⁷: Zunächst wurde die Regel im 7. Jh. im bedeutenden iro-fränkischen Mönchtum mit der jüngeren *Columban Regel* verbunden und als *regula mixta* tradiert. Dann verdrängte die Regula Benedicti zunehmend die ältere *Basilii Regel* an der ersten Stelle der Regelsammlungen (*codices regularum*). Schließlich wurde die Regel – maßgeblich gefördert durch das Wirken von BENEDIKT VON ANIANE (dem von seiner Bedeutung her zweiten Gründer des Benediktinerordens) – 816-819 n. Chr. im Zuge der Reformkonzilien von Aachen zur bestimmenden Mönchsregel des Frankenreichs. Schon KARL DER GROßE hatte zuvor im Jahr 787 Monte Cassino besucht²⁹⁸, 813 eine originalgetreue Abschrift der Regel angefordert und die Regel in seinem Reich verbreiten lassen. Wie das Christentum unter Kaiser KONSTANTIN, profitierte das benediktinische Mönchtum vom politischen Wunsch KARLS DES GROßEN nach Stabilität innerhalb der Grenzen seines Reichs. Dazu gehörte für ihn auch eine Vereinheitlichung der Lebensweise der Mönche durch eine Uniformierung der zugrundeliegenden Regel, etwas das BENEDIKT, der in seiner Regel einen schlichten Anfang koinobitischen Lebens sah, selbst vollkommen fremd gewesen wäre. Die Kehrseite der Förderung durch die politischen Machthaber des Frankenreichs war die Inanspruchnahme des mehrheitlich benediktinischen Mönchtums für kirchliche Verwaltungsdienste, liturgische „Versorgung“ der Bevölkerung, missionarische Aufgaben (Europa wird über irisch-schottische Wandermönche von den Grenzen missioniert) und

²⁹⁷ Vgl. BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Altertum 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten. 431-642 (hrsg. v. Luce Pietri), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2001/2005, 972-1005. [Original: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome III: Les Eglises d'Orient et d'Occident, Desclée, Paris 1998] und BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Mittelalter 1: Bischöfe, Mönche und Kaiser. 642-1054 (hrsg. v. Egon BOSHOF), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1994/2007, 699-703. [Original: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome IV: Évêques, moines et empereurs (642-1054), Desclée, Paris o.J.]

²⁹⁸ Monte Cassino wurde nach der langobardischen Zerstörung 577 erst 711 wieder besiedelt.

sozial-caritativen Dienst.²⁹⁹ Letzterer stellt eine christliche Innovation in der europäischen Kulturgeschichte dar, die besondere Fürsorge für die „Geringsten“ als Überführung von Mt 25,31-46 in eine Lebensform.

In der Inanspruchnahme des Mönchtums zeigt sich ein Paradox, das die Geschichte des Mönchtums seit ihrem Beginn begleitet hat. Die ersten Mönche verließen bewusst den gesellschaftlichen Raum der antiken Städte, um sich in äußere und innere Absonderung zurückzuziehen (die genauen Gründe dafür sind unbekannt). Diese Bewegung steht auch am Beginn der Geschichte BENEDIKTS. Aber dieser Auszug wurde von einer Gegenbewegung wieder eingeholt, dem Interesse der Gesellschaft für diese Lebensform. Wo immer das Mönchtum hingeh, zunächst sind es einsame Orte (Erhebungen, Täler, Wälder), immer gibt es Menschen, die ihnen folgen. Durch den Niedergang der antiken Urbanität im Frühmittelalter verstärkt, werden neben den Bischofssitzen die Klöster zu den Zentren europäischer Infrastruktur. Ähnlich wie im römischen Reich die Militärlager und Grenzbefestigungen Ortschaften und später Städte haben entstehen lassen, folgen Klostergründungen Siedlungen und die Umgebung wird zivilisatorisch bearbeitet. Natur wird in Kulturland überführt. Die klösterlichen Rodungen zur Fruchtbarmachung des Bodens verändern die europäische Landschaft. Noch in der Zeit KARL DES GROßEN gibt es in Europa ausgestreckte Urwälder (das römische Reich war bei aller Ausdehnung immer eine Mittelmeerkultur), die durch Jahrhunderte klösterlicher Bearbeitung zurückgedrängt werden. Die im ganzen Frankenreich und darüber hinaus entstehenden Männer- und Frauenklöster unter der Regula Benedicti bilden (in autokephaler Struktur³⁰⁰) ein dichtes christliches „Netzwerk der Agape“ (Carles TAYLOR), das Europa bis tief in die Moderne prägt. Besonderen Einfluss hat die Lebensform nach der Regula Benedicti auch für das europäische Verständnis der Zeit³⁰¹. Die Struktur des Klostertages, die in der Regel durch die abwechselnde Folge von Gebet, Arbeit und Schriftstudium bestimmt wird, hat eine intensive Zuwendung zum Thema Zeit zur Folge (vgl. RB 48). Im 7. Jh. werden Glocken zum bestimmenden Zeitgeber, deren Schlägen in den neuen Kirchtürmen und Campanilen erfüllt das Land und die Stadt und dringt so in das europäische Leben ein. Zuvor hatte das Christentum bereits durch die Einführung der 7 Tageswoche und des Sonntags als Ruhetag

²⁹⁹ Vgl. LThK VII, 398-407. [=Artikel „Mönchtum“]

³⁰⁰ Benediktiner waren zunächst Männer und Frauengemeinschaften, die sich an ihrem jeweiligen Ort der Regula Benedicti unterstellten, später alle, die im Hochmittelalter nicht die Ordensreform der Zisterzienser mitgemacht hatten. Alleiniges Oberhaupt des Klosters war der jeweilige Abt oder Äbtissin, die Klöster einer bestimmten Region. In diesem Sinn gab es auch keinen Orden mit hierarchischer Struktur, sondern allein das gemeinsame Merkmal des Lebens nach der Regel. Später werden Provinzkapitel gegründet. Erst 1893 hat Papst LEO XIII. formal den Benediktinerorden als Konföderation der selbstständigen Kongregationen geschaffen.

³⁰¹ Vgl. LE GOFF: Die Geburt Europas im Mittelalter, 41ff.

die römische Woche (*nundinum*) abgelöst. Ein Zeitgenosse BENEDIKTS, DIONYSIUS EXIGUUS rechnet das Jahr 532, aufgrund eines unsicheren Ostertermins, als erster auf Christi Geburt zurück. Ein bedeutender Benediktinermönch, BEDA VENERABILIS, verhilft 150 Jahre später der neuen Zeitrechnung mit seinem Werk *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* zum Durchbruch, über die angelsächsische Mission (BONIFATIUS u. a.) verbreitet sie sich auf dem europäischen Festland und wird durch die neuzeitliche Expansion Europas zur weltweit bestimmenden Zeitrechnung.³⁰²

Die Regula Benedicti verändert die Zeitwahrnehmung aber nicht nur durch ihre quantitative Strukturierung, sondern auch durch ihre Anerkennung der Zeit der Arbeit (lat. *negotium*) als eigenständigen Wert gegenüber der Muße (lat. *otium*) der freien Zeit. Dies begründet eine „soziale wie mentale Revolution“³⁰³, die Europa bis heute prägt. Das in der Regel besonders betonte „frei sein für die Lesung“ (lat. *lectioni vacant*; vgl. RB 48,4.10.13.14.17.22.) verweist auf den hohen Wert der Bildung in der Regel. Das Stundengebet, das individuelle Schriftstudium und das wiederkehrende Vorlesen der Regel erfordern, dass die Mönche lesen können. Für das Kopieren von Büchern, um das in der Klosterbibliothek gespeicherte Wissen zu tradieren, müssen sie auch schreiben können. Zum Kloster gehört die schulische Ausbildung, die immer wieder junge Menschen in das Kloster bringt. Bis zur Gründung der Universitäten bleiben die Klöster (und Domschulen) die bestimmenden Bildungszentren Europas³⁰⁴. Durch ihr Wirken wird das Christentum zu einer Bildungsreligion. Tradiert und gelehrt werden aber nicht nur christliche Inhalte. Die Klöster tradieren antikes Wissen, z. B. die griechische Philosophie, der sich das Christentum und auch der frühe Islam (insbesondere der Rezeption ARISTOTELES) gastfreundlich öffnen.

Die staatliche Inanspruchnahme des Mönchtums führt aber auch immer wieder zu Reformbewegungen, die das Mönchtum auf seinen spirituellen Kern zurückführen wollen und gegen die Verweltlichung des Klosters ankämpfen. Mit der beginnenden Reurbanisierung Europas und dem entstehenden Kapitalismus der Städte des Hochmittelalters entsteht mit den Armutsbewegungen eine neue Form des Mönchtums und führt zu einer Differenzierung des europäischen Mönchtums. Phasen des Niedergangs (Reformation, Aufklärung) und Aufschwungs (Barock, Expansion in die Überseegebiete) prägen das neuzeitliche benediktinische Mönchtum. Neben den zahlreichen nur kurz angerissenen kulturgeschichtlichen Verdiensten um Europa ist der Regula Benedicti ein

³⁰² Vgl. LThK II, 115f. (=Artikel Beda Venerabilis)

³⁰³ BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums, Bd. 3, 1001.

³⁰⁴ Monte Cassino z. B. war im 12. Jh. der einzige Ort des lateinischen Westens an dem Griechisch studiert werden konnte. Vgl. LThK VII, 438. (=Artikel Monte Cassino)

besonderer Zugang zur Gastfreundschaft zu verdanken, der die Tiefendimension ihres Erbes für Europa darstellt.

3. Gastfreundschaft als *cantus firmus* der *Regula Benedicti*

Die Regel, so wurde oben bereits erwähnt, möchte keine neue Lebensform begründen, sondern die Nachfolge der gastlichen Vor-Gabe Jesu (vgl. III.3) für eine Gemeinschaft an einem Ort erschließen. Sie kann dafür aus einer breiten Überlieferung der mönchischen Tradition schöpfen, insbesondere dient ihr die sogenannte Magisterregel (*Regula magistri*)³⁰⁵ als Vorlage. BENEDIKT fügt den ihm vorliegenden Quellen selten direkt etwas hinzu, er kürzt sie eher, vereinfacht sie, gruppiert sie um. Allerdings gibt es ein besonderes Merkmal der *Regula Benedicti*, das diese von den Vorgängerregeln abhebt: die Bedeutung der Gastfreundschaft.

Es gibt ganz verschiedene Möglichkeiten das Wort *regula* aufzufassen. PACHOMIUS, der Begründer des koinobitischen Mönchtums, bezeichnet die Bibel selbst als Regel, darauf verweist auch BENEDIKT in seinem Prolog, wenn er vom gemeinsamen Leben „unter der Führung des Evangeliums“ (lat. *per ductam evangelii*, RB Prol 21) spricht. Auch wenn *regula* im engen Sinn den schriftlich fixierten Text über die Ordnung des klösterlichen Zusammenlebens bezeichnet, kann auch eine mündliche Überlieferung als Regel zählen, ebenso wie das Vorbild eines Heiligen (insbesondere die Vita des hl. Antonius ist für das frühe Mönchtum bedeutend) als Regel gilt. Die Regel ist im Kloster auch immer in die Bipolarität von rezitiertem Text und Auslegung durch den Abt gespannt, ihre Offenheit bedarf der Hermeneutik. Dabei ist das Verhältnis von Leben und Regel seltsam unbestimmt, Giorgio AGAMBEN verweist darauf, dass die Verbindung der beiden auf „etwas Drittes“³⁰⁶ verweist, das er als „Schwelle“ bezeichnet. Dem folgend soll insbesondere die *Gastfreundschaft* als *cantus firmus*, als Leitmotiv der benediktinischen Lebensform „unter Regel und Abt“ (lat. *sub regula vel abbate*; RB 1,2) verstanden werden.³⁰⁷

³⁰⁵ Der Verfasser der Magisterregel ist unbekannt. Sie ist die längste lateinische Mönchsregel (95 Kapitel). Früher wurde dem alten Grundsatz gemäß, dass bei zwei voneinander abhängigen Texten der kürzere der ursprünglichere ist, angenommen, dass sie nach der *Regula Benedicti* entstanden ist. Augustin GENESTOUT hat die heute gültige Lehrmeinung begründet, dass sie kurz vor der Benediktregel am Beginn des 6. Jahrhunderts in Italien entstanden ist und die Benediktregel von ihr abhängig ist. Vgl. LThK VIII, 977. (=Artikel *Regula magistri*)

³⁰⁶ AGAMBEN: *Höchste Armut*, 10.

³⁰⁷ Vgl. dazu KAISLER, Rudolf: *Vom Europa des Ausschlusses zum Europa der Gastfreundschaft? Das gastfreundliche Erbe der biblischen Gottesrede*, in: WAGENSONNER, Christian/BSTEH, Petrus: *Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“*, Republik Österreich BMLVS, Wien 2012, 55-68.

Die biblische Vorstellung übernehmend sind für die Regel alle Menschen Gäste des eröffneten Lebenshauses Gottes (vgl. Ps 119,19). Als „Haus Gottes“ im engeren Sinn versteht die Regel die Gemeinschaft der Mönche, in deren Mitte Gott gegenwärtig ist, ausgedrückt im Chorgebet in der Kirche, dem Zentrum des Klosters. Aber auch alle anderen Vollzüge klösterlichen Lebens sind ein Ausdruck davon, z. B. das gemeinsame Mahl der Mönche, wobei im Hintergrund das erhoffte eschatologische Gastmahl Gottes mit den Menschen steht. Oder das „Frei-Sein für Gott“ (deo vacare) in der individuellen Schriftlesung, das den Mönch immer mehr in die Nachfolge Christi führen soll. Die Gemeinschaft, die der Regel vor Augen steht, bildet das Lebenshaus der Schöpfung im Mikrokosmos des Klosters ab. Gastfreundschaft gegenüber Personen innerhalb und außerhalb des Klosters ist daher nicht einfach als Zusatz zu einer sonst abgeschlossenen Lebensweise zu verstehen, sondern als tragender Grund der Gemeinschaft, die gastlich aufeinander angewiesen ist. Das zeigt sich in der Regel u. a. durch die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse derjenigen Mönche, die nicht den asketischen Idealen entsprechen, auch wenn das Wort der Regel der eigenen Haltung BENEDIKTS zuwiderläuft. Bekannt ist etwa die Festsetzung des Maßes des täglichen Weinkonsums, das BENEDIKT mit einer „Hemina“ (RB 40,3) bestimmt (in etwa ein halber Liter)³⁰⁸. Überhaupt orientiert sich der Maßstab der Verteilung von Gütern im Kloster an der Rücksicht gegenüber den Schwächsten, die Gastfreundschaft besteht zunächst in der Offenheit für ihre Bedürfnisse. Ein weiteres Moment der Gastfreundschaft kann darin gefunden werden, dass im Kloster entgegen der römischen Gesellschaftsordnung die natürlichen Altersstufen überwunden sind und durch die prinzipielle Gleichheit der Lebensalter ersetzt sind (als Konsequenz der christlichen Tauftheologie, vgl. Gal 3,28). Das zeigt sich in den Bestimmungen der Einberufung der Brüder zum Rat, bei der betont wird, dass gerade die Jüngeren (alters- oder erfahrungsmäßig) das Charisma des Rates von Gott erhalten haben (RB 3,3). Der Platz im Chorgebet wird durch den Zeitpunkt des Eintritts ins Kloster, d.h. dem Zeitpunkt der gastlichen Aufnahme in die Gemeinschaft bestimmt (RB 63,5). Die Regelung der Wahl des Abtes betont in Aufnahme eines biblischen Grundthemas, dass zum Abt auch ein Mönch gewählt werden kann, der in der Rangordnung der Gemeinschaft der Letzte ist (RB 64,2).³⁰⁹ Zuletzt ist auch der Gehorsam der Regel, dem Abt (RB 2; RB 5) und den Brüdern (RB 71) gegenüber, in Verbindung zur Gastfreundschaft zu verstehen. Dabei geht es nicht um ein blindes Untordnen, ein unreflektiertes Befolgen von Befehlen. So darf der Abt nur dasjenige „lehren

³⁰⁸ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 365.

³⁰⁹ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 543.

oder bestimmen und befehlen“ (lat. *docere aut constituere vel iubere*, RB 2,4), das „der Weisung des Herrn entspricht“. Demgemäß wird der Gehorsam in RB 52 als „Liebe zu Christus“ bestimmt, nur deshalb muss der Befehl des Oberen befolgt werden „als käme er von Gott“ (RB 5,4). Entscheidend ist das Ablassen vom Eigenwillen (RB 5,7), das als Konsequenz des Hörens auf die Weisung des Meisters (Christus) ebenfalls bereits an den Anfang der Regel gestellt wird (RB Prol 2). Dieses Verlassen des Eigenwillens (lat. *voluntatem propriam deserentes*) kann als gastliche Öffnung des Subjekts interpretiert werden. Darauf deutet die unmittelbar davor geschaltete Wendung *relinquentes statim, quae sua sunt* hin. Die deutsche Übersetzung glättet das ein wenig mit der Übersetzung „die Mönche verlassen sofort, was ihnen wichtig ist“, vielmehr geht es um das Herausgehen aus dem Eigenen selbst. Das verwendete lateinische Vokabular (insbesondere *relinquentes* und im Vers 8 dann *sequuntur*) ist ein klarer Verweis auf die Berufungssperikopen des Neuen Testaments (vgl. Mt 4,18-22). So wie die Jünger ihre alte Existenz zurücklassen und unmittelbar Jesus folgen, sollen auch die Mönche den Eigenwillen ablegen und sich auf Christus, den *magister* des klösterlichen Lebens hinordnen. Es geht also um „ein Verlassen des bisherigen Lebensbereiches“ in die Nachfolge Jesu, eine Öffnung des Blicks auf die Bedürfnisse der Gemeinschaft.³¹⁰

Die Gastfreundschaft gegenüber Personen außerhalb des Klosters, auf die im Folgenden der Fokus gelegt werden soll, zeigt sich zunächst in dem wichtigen Kapitel 53, das ganz der Aufnahme der Gäste gewidmet ist. Es stellt ein Unikum in der Regeltradition des Westens dar (siehe IV.4) und trägt in besonderem Ausmaß BENEDIKTS Handschrift. Aber auch in anderen Kapiteln der Regel wird die Gastfreundschaft gegenüber Fremden thematisiert. Direkt erfolgt dies in den Kapiteln 31 (*Wie der Cellerar des Klosters sein soll*), 42 (*Das Schweigen nach dem Gebet*), 56 (*Vom Tisch des Abtes*), 61 (*Von den fremden Mönchen*) und 66 (*Von den Pförtnern des Klosters*). Die Regel kennt zwei Ämterreihen³¹¹: Zunächst werden in den Kapiteln 2, 21 und 31 die Ämter *Abt – Dekane – Cellerar* vorgestellt. Eine zweite Ämterreihe von *Abt – Prior – Pförtner* findet sich in den Kapiteln 64, 65 und 66. In Bezug auf die Gastfreundschaft fällt auf, dass bei allen Ämtern, die Aufgaben nach Außen wahrzunehmen haben (Abt, Cellerar, Pförtner) Gäste eine spezielle Erwähnung finden, während bei der Beschreibung der Ämter, die ausschließlich Aufgaben nach Innen wahrnehmen, kein Bezug zur Gastfreundschaft hergestellt wird. Denn die Dekane und der Prior haben die innere Ordnung der Gemeinschaft zu unterstützen und die Ordnung steht in

³¹⁰ PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 131.

³¹¹ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 552.

der Regel an allererster Stelle. Wenn die Ordnung des Zusammenlebens zerbricht, ist die ganze Gemeinschaft in Gefahr, deswegen gibt es nach Innen Abgrenzungen zur Gastfreundschaft. Diese formale Interpretation berücksichtigt aber noch nicht, dass die Gäste sehr wohl in den innersten Bereich des gemeinschaftlichen Lebens integriert werden, das gemeinsame Gebet (das wird RB 53 zeigen).

Der erste direkte Verweis auf Gäste in der Regel findet sich im Kapitel 31³¹², das die Aufgaben des Cellerars beschreibt. *Cella* bezeichnet in der Regel einen funktionalen Raum (z.B. die Vorratskammer in RB 46,1 *cellarius* oder die Gästeunterkunft in RB 53,21 *cella hospitum*), der *Cellerarius* ist der Verwalter dieser Räume in materieller Hinsicht. Er regelt die Gütergemeinschaft des Klosters und soll für deren gerechte Verteilung sorgen. Dafür soll er weise, mit Reife ausgestattet und besonnen sein. Viele Formulierungen erinnern an das Kapitel über den Abt, auch das Kapitel über den Pförtner ist sprachlich mit RB 31 verbunden. RB 31,9 nennt die Gäste in einer Aufzählung von Gruppen, die später einzeln in der Regel behandelt werden (RB 36; 37; 53): „Um Kranke, Kinder, Gäste und Arme soll er sich mit großer Sorgfalt kümmern; er sei fest davon überzeugt: Für die alle muss er am Tag des Gerichtes Rechenschaft ablegen.“ Den Gruppen eigen ist, dass sie alle hilfsbedürftig sind, dass sie in besonderer Weise auf die Zuwendung anderer angewiesen sind. Auf diese Anforderung wird der Cellerar mit der Formulierung „*sciens sine dubio*“ (wissend ohne Zweifel) ganz besonders hingewiesen. Kranke, Kinder, Gäste und Arme stehen in besonderem Ausmaß unter dem Schutz Gottes und der Cellerar muss für sein Handeln ihnen gegenüber Rechenschaft ablegen.

Die zweite Erwähnung der Gäste ist eine Nebenbemerkung, die jedoch von großer Bedeutung ist. RB 42³¹³ regelt das Schweigen der Mönche nach der Komplet, die bei BENEDIKT im Unterschied zu früheren Traditionen gemeinsam begangen wird. Die Nacht soll schweigend verbracht werden, vielleicht weil sie in der Bibel ganz besonders als Zeit der Offenbarung Gottes gilt, wofür das Hören ganz besonders wichtig ist. Das Brechen des Schweigens wird in RB 42,9 mit einer „schweren Strafe“ bedroht, allerdings gibt es Ausnahmen: „Findet sich einer, der diese Regel des Schweigens übertritt, werde er schwer bestraft, ausgenommen, das Reden sei wegen der Gäste nötig, oder der Abt gebe jemanden einen Auftrag.“ Zunächst kann man für diese Ausnahme einen praktischen Grund angeben. Gäste kennen sich im Kloster nicht aus, zudem sind sie nicht auf die Regel verpflichtet, es kann sein, dass sie sich an die Brüder mit einer Frage nach der Komplet richten. Drängende

³¹² Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 295-307.

³¹³ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 374-379.

Aufträge des Abtes (z.B. die Aufnahme eines Gastes zu später Stunde) müssen ebenfalls kommuniziert werden. Tiefergehend scheint aber die Interpretation zu sein, dass der Anspruch des Gastes mit dem Anspruch Gottes, der besonders in der Nacht erwartet wird, zusammenhängt. Und wie ihm, muss der Mönch auch dem Gast gegenüber unmittelbar antworten. (Vgl. 1 Kön 3,9: „Und so soll es sein, wenn er dich ruft, antworte: Rede, HERR, denn dein Knecht hört!“). Trotz des prinzipiellen Schutzes der inneren Ordnung des Klosters (siehe oben), kann der Gast auch Ordnungen suspendieren.

Ein weiteres bedeutendes Beispiel dafür ist RB 56³¹⁴. Das kurze Kapitel über den Tisch des Abtes, das sich in der Kapitelfolge findet, die den Außenbeziehungen des Klosters gewidmet ist (RB 53-61), rückt den Gast ins Zentrum: „Der Abt habe seinen Tisch immer mit den Gästen und Pilgern gemeinsam. Sooft jedoch nur wenige Gäste da sind, steht es ihm frei, von den Brüdern zu rufen, wen er will.“ (RB 56,1-2). Obwohl das gemeinsame Essen einer der Grundvollzüge der klösterlichen Gemeinschaft ist, ist der Tisch des Abtes ganz auf die Gäste ausgerichtet. Überhaupt ist der Abt diejenige Person in der Regel, die am meisten mit der Gastfreundschaft verbunden ist (der ebenfalls wichtige Pförtner, lat. *hostiarius*, wird in IV.5 thematisiert). Das Verständnis seiner Funktion als Stellvertreter Christi ist dafür von großer Bedeutung. Michaela PUTZICHA verweist in ihrem Kommentar darauf, dass in der Gestalt des Abtes Christus als eigentlicher Gastgeber der Menschen sichtbar wird. Die Betonung des gemeinsamen Tisches verweist auf die „Tischgemeinschaft im Reich Gottes“, das für die Völker bereite Festmahl (vgl. Jes 25,6). Auch die Freiheit des Abtes, wen immer er möchte, an den Tisch zu „rufen“ (lat. *vocare*), ist ein Hinweis auf Christus, der zum eschatologischen Mahl im Königreich Gottes ruft (vgl. Mt 22,1-14). Die gastliche Aufnahme ist in der Regel Sinnbild der erhofften Gemeinschaft mit Gott. Aber nicht nur der Abt steht in der Rolle Christi, auch der Gast selbst ist Repräsentant Christi, wie RB 53 zeigen wird. Letztlich geht es nicht um das Zuweisen klar definierter Rollen, sondern um die Öffnung in die gastliche Existenzform selbst.

Eine letzte in diesem Kapitel anzusprechende Verbindung von Gast und Regel findet sich in RB 61, dem Abschluss, der die Außenbeziehungen regelnden Kapitel. RB 61³¹⁵ (Die Aufnahme fremder Mönche) ist ein Zusatz zu der Aufnahme von Sondergruppen im Kloster – die allgemeine Aufnahme von Mönchen gibt RB 58 ausführlich wieder – nämlich Kinder (RB 59), Priester (RB 60) und eben fremde Mönche. Mit der Bezeichnung *monachus peregrinus* werden einerseits Mönche ohne fixen Ort bezeichnet, die als Lebensform die

³¹⁴ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 471-474.

³¹⁵ Vgl. PUTZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 515-521.

Heimatlosigkeit Christi nachahmen (*peregrinatio pro Christo*) und am Beginn des westlichen Mönchtums stehen, andererseits Mönche, die aus welchen Gründen auch immer aus einem anderen Kloster kommen, also die Lebensform der *stabilitas* kennen. Der Umgang mit dieser Art von Mönchen wird einmal mehr mit Gastfreundschaft in Verbindung gebracht:

Es kann sein, dass ein fremder Mönch von weither kommt und als Gast im Kloster bleiben möchte. Wenn er mit der Lebensweise, die er dort antrifft, zufrieden ist und nicht etwa durch übertriebene Ansprüche Verwirrung ins Kloster bringt, sondern sich ohne Umstände mit dem, was er vorfindet, begnügt, nehme man ihn auf, und der bleibe, solange er will. Sollte er in Demut und Liebe eine begründete Kritik äußern oder auf etwas aufmerksam machen, so erwäge der Abt klug, ob ihn der Herr nicht vielleicht gerade deshalb geschickt hat. Will er sich aber zur Beständigkeit verpflichten, weise man einen solchen Wunsch nicht zurück; man konnte ja seine Lebensführung kennenlernen, solange er Gast war.³¹⁶

Die zitierten Verse zeigen eine Ambivalenz zwischen der unbegrenzten Gastfreundschaft (lat. *suscipiatur quanto tempore cupit*) und der Sorge, dass der Gast die Gemeinschaft des Klosters verwirren (lat. *perturbare*) könnte. Diese Bedenken hindern BENEDIKT aber nicht daran, den Gastmönch relativ einfach im Vergleich zu den neuen Mönchen und den Priestern³¹⁷, denen weit mehr Reserviertheit entgegengebracht wird, ins Kloster aufzunehmen. Entscheidend scheint, dass die Dauer der gastlichen Aufnahme dem Gast überlassen wird und nicht in die Verfügung der Gastgeber gestellt wird. Dass der Gast auch etwas in die Gemeinschaft hineinträgt, nämlich berechtigte Kritik, wird als Gabe Gottes gekennzeichnet. Darin erhält der Gast Züge derjenigen Personen im Kloster, die Leitungsaufgaben wahrnehmen, darunter die dringlichste, die Ordnung der Gemeinschaft in Demut und Liebe aufrecht zu erhalten.

Neben der direkten Nennung von Gästen in den besprochenen Kapiteln, vernetzen zentrale Stichworte die Thematik der Gastfreundschaft innerhalb der Regel. Dazu gehören insbesondere *suscipere* („aufnehmen“) und *prostrare corpore in terra* („niederwerfen“). Letzteres hat im gastlichen Handeln von Abraham in Gen 18 sein biblisches Vorbild (darüber hinaus auch Lot in Gen 19), ersteres verweist auf die Aufforderung zur Aufnahme Jesu, insbesondere in den geringsten Brüdern (Mt 25), und ist die zentrale Referenz in der Aufnahme der Gäste der Regula Benedicti. Darüber hinaus spielen die Begriffe *humilitas* („Demut“) und *humanitas* („Menschenfreundlichkeit“) eine wichtige Rolle. *Demut* ist ein Schlüsselbegriff der Regel, ihr ist das ganze Kapitel 7 gewidmet. Er führt die Aufforderung

³¹⁶ RB 61,1-5.

³¹⁷ Vgl. RB 58,1-3 und 60,1-3

zum Verlassen des Eigenwillens weiter, eine Voraussetzung für die gastliche Öffnung des Subjekts. *Menschenfreundlichkeit* kommt in der Regel zwar nur in RB 53,9 vor, allerdings handelt es sich ebenfalls um einen Schlüsselbegriff, der interessanterweise gerade im Gastkapitel RB 53 genannt wird. Darunter zu verstehen ist ein Zugang zum Nächsten, der den ganzen Menschen im Blick hat, der ihn nicht bereits kategorisiert oder funktionalisiert. Diesen Zugang erwartet BENEDIKT auch unter den Brüdern im Kloster. Dass er auch gegenüber den Gästen besonders hervorgehoben wird, weist einmal mehr darauf hin, dass in der Regel kein prinzipieller Unterschied zwischen den Brüdern und den Gästen gemacht wird, was sie unterscheidet ist die Übernahme der Regel als Lebensform. Das wird auch daran erkenntlich, dass die entscheidenden Stichworte in RB 53 (Aufnahme der Gäste) ebenso in RB 58 (Aufnahme der Brüder) auftauchen.

Ein letzter wichtiger Begriff ist *pulsare* („klopfen“). Er bezieht sich auf den Kairos des Klopfens des Gastes an der Grenze des Eigenen, der eine unmittelbare Reaktion erfordert und auch verpasst werden kann. Off 3,20 ist der direkte biblische Referenzpunkt. Im Klopfen des Gastes ist Christus selbst zu empfangen.

4. Das Gastkapitel RB 53

Aufgrund der Bedeutung des Gastkapitels für die Regula Benedicti und das Thema der Arbeit soll es für die Interpretation ganz wiedergegeben werden.

Die Aufnahme der Gäste.

¹ Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: „Ich war fremd, und ihr habet mich aufgenommen“. ² Allen erweise man die angemessene Ehre, besonders den Brüdern im Glauben und den Pilgern. ³ Sobald ein Gast gemeldet wird, sollen ihm daher der Obere und die Brüder voll dienstbereiter Liebe entgegensehen. ⁴ Zuerst sollen sie miteinander beten und dann als Zeichen der Gemeinschaft den Friedenskuss austauschen. ⁵ Diesen Friedenskuss darf man wegen der Täuschungen des Teufels erst nach dem Gebet geben. ⁶ Allen Gästen begegne man bei der Begrüßung und beim Abschied in tiefer Demut: ⁷ man verneige sich, werfe sich ganz zu Boden und verehere so in ihnen Christus, der in Wahrheit aufgenommen wird. ⁸ Hat man die Gäste aufgenommen, nehme man sie mit zum Gebet; dann setze sich der Obere zu ihnen oder ein Bruder, dem er es aufträgt. ⁹ Man lese dem Gast die Weisung Gottes vor, um ihn im Glauben zu erbauen; dann nehme man sich mit aller Aufmerksamkeit gastfreundlich seiner an. ¹⁰ Das Fasten breche der Obere dem Gast zu lieben, nur nicht nach einem allgemein vorgeschriebenen Fasttag, der eingehalten werden muss.

¹¹ Die Brüder aber fasten wie gewohnt. ¹² Der Abt gieße den Gästen Wasser über die Hände;

¹³ Abt und Brüder zusammen sollen allen Gästen die Füße waschen. ¹⁴ Nach der Fußwaschung beten sie den Psalmvers: „Wir haben, o Gott, deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten deines Tempels“. ¹⁵ Vor allem bei der Aufnahme von Armen und Pilgern zeige man Eifer und Sorge, denn besonders in ihnen wird Christus aufgenommen. Das Auftreten der Reichen verschafft sich ja von selbst Beachtung. ¹⁶ Abt und Gäste sollen eine eigene Küche haben; so stören Gäste, die unvorhergesehen kommen und dem Kloster nie fehlen, die Brüder nicht. ¹⁷ Diese Küche übernehmen für je ein Jahr zwei Brüder, die für diese Arbeit gut geeignet sind. ¹⁸ Sooft sie es brauchen, gebe man ihnen Hilfe, damit sie ohne Murren dienen; sind sie jedoch zu wenig beschäftigt, sollen sie zu der Arbeit gehen, die man ihnen aufträgt. ¹⁹ Doch nicht nur hier, sondern für alle Aufgabenbereich im Kloster gelte der Grundsatz: ²⁰ Wer Hilfe braucht, soll sie erhalten; wer jedoch frei ist, übernehme gehorsam jeden Auftrag. ²¹ Die Unterkunft der Gäste vertraue man einem Bruder an, der von Gottesfurcht ganz durchdrungen ist. ²² Dort sollen genügend Betten bereitstehen. Das Haus Gottes soll von Weisen auch weise verwaltet werden. ²³ Mit den Gästen darf niemand ohne Auftrag zusammen sein oder sprechen. ²⁴ Wer ihnen begegnet oder sie sieht, grüße sie, wie schon gesagt, in Demut, bitte um den Segen und gehe weiter mit der Bemerkung, es sei ihm nicht gestattet, sich mit einem Gast zu unterhalten.³¹⁸

Das Gastkapitel in der Regula Benedicti stellt ein Unikum unter den Mönchsregeln dar. PUZICHA bemerkt in ihrem Kommentar dazu: „Keine [Regel] weist ein so umfangreiches und komplexes Kapitel zur Aufnahme der Gäste wie RB 53 auf“. ³¹⁹ Sich dieser Komplexität anzunähern, erfordert zunächst einen Blick auf ihre Stellung in der Regel. RB 53 ist den Kapiteln, die die Verbindung des Klosters nach außen regeln (Kap. 53-61), bewusst vorangestellt. Gastfreundschaft ist somit das Leitmotiv des Umgangs des Klosters mit der *Welt*. Zu hinterfragen ist daher, ob die Übernahme der Regel in eine Lebensform wirklich mit einem Rückzug aus der Welt einhergeht, da die gastfreundliche Nachfolge Jesu in der christlichen Theologie niemals *weltlos* gedacht worden ist. Wichtig ist auch der Blick auf Kapitel 52, das dem Gastkapitel vorausgeht. Das Kapitel über das Oratorium beschließt die Kapitel über die innere Struktur des Klosters mit dem zentralen Ort der Gemeinschaft der Brüder, der ausschließlich dem Gebet, der Öffnung auf Gott hin, dienen soll. Die Betonung der Ausschließlichkeit verweist auf die Tempelreinigung Jesu in Jerusalem, die vom Haus des Gebets spricht (vgl. Mk 11,17). Die von Jesus in dieser Perikope neben Jer 7,11 zitierte Stelle Jes 56,7 bezieht sich auf die Völkerwallfahrt von Fremden/Gästen zum Zion. Das Oratorium repräsentiert die gastliche Einladung zum Festmahl am Zion (Jes 25,6). Das

³¹⁸ Wiedergegeben wird die Übersetzung der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ für die deutschsprachigen Benediktinerinnen und Benediktiner.

³¹⁹ PUZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 444.

Gastkapitel RB 53 ist theologisch konsistent in unmittelbarer Folge zu RB 52 gestellt. Das Gebet im innersten Raum des Klosters und die Gastfreundschaft an dessen äußerer Grenze korrespondieren miteinander. Das Oratorium kann *simpliciter* („einfach“) betreten werden (RB 52,4), es bedarf keiner großen Anstrengung, keiner Voranmeldung. Der Ort des Heiligen steht gastlich offen.

Das Gastkapitel RB 53 eröffnet die direkte Bezugnahme auf Christus, jeder Gast soll empfangen werden wie er (V.1). Das direkt darauffolgende Zitat aus Mt 25,35 (lat. *Hospis fui et suscepistis me*) findet sich in der Magisterregel nicht, überhaupt gibt es dort kein eigenes Gastkapitel wie in der Benediktregel, sondern nur einzelne verstreute Bestimmungen zur Aufnahme von Gästen. Generell ist zu sagen, dass BENEDIKT in den ihm vorliegenden Regeltraditionen keine große Vorlage zur Gastfreundschaft gefunden hat. Wohl übernimmt er aus diesen Traditionen den groben Ablauf der gastlichen Aufnahme (Begrüßungsritus, Gebet, Einschränkung des Umgangs mit den Gästen), doch fehlt in den Regeln die bibeltheologische Begründung der Gastfreundschaft, insbesondere der Hinweis auf Mt 25. Diese ist jedoch in der patristischen Tradition reichlich vorhanden (z. B. bei Origenes, Tertullian, Augustinus, Ambrosius), wobei als Urbild der Gastfreundschaft Abraham angesehen wird und Gen 18/19 die überwiegende Bezugsstelle ist, daneben Mt 25,31-46 und Mt 10,42. Auch die frühesten außerbiblischen christlichen Texte widmen sich dem Thema der Gastfreundschaft und der Aufnahme von Gästen, etwa die *Didache*:

Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; dann aber sollt ihr ihn prüfen und euch Kenntnis über ihn verschaffen, denn ihr werdet schon wissen was links und rechts ist. Wenn der Ankömmling auf der Durchreise ist, helft ihm, soviel ihr könnt, Er soll aber nur zwei oder, wenn es nötig ist, drei Tage bei euch bleiben.³²⁰

Vergleicht man diese Stelle mit RB 53 fällt auf, dass BENEDIKT bewusst keinen Auftrag erteilt „Kenntnis“ über den ankommenden Gast zu erlangen. Er folgt der antiken Sitte, nicht nach dem Namen des Gastes zu fragen, gleichzeitig nimmt er eine andere Regel nicht auf, nach der die Gastfreundschaft auf zwei bzw. drei Tage beschränkt ist (vgl. II.1). In RB 61,3 schreibt er ausdrücklich, dass der Gast so lange bleiben kann wie er will, ohne dass sich sein sozialer Status im Kloster ändert (keine Verpflichtung zur Arbeit, keine Verpflichtung auf die Regel). Ebenfalls keine Festlegung gibt es gegenüber einer bestimmten Gruppe an Gästen, die aufgenommen werden sollen oder einer anderen, der die Aufnahme verwehrt werden soll, sondern „alle“ (lat. *omnes*) sollen aufgenommen werden. Das Wort „aufnehmen“ (lat. *suscipere*), das BENEDIKT der Matthäusstelle entnimmt, ist das leitende

³²⁰ Didache 12,1-3 zitiert nach PUZICHA (Hrsg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel, 431.

Wort des ganzen Kapitels, das in V.1.7.8.14. und 15. zu finden ist. Neben Mt 25 bestimmen Anlaagen zu Gen 18 die Wortwahl von RB 53, insbesondere „entgegenneilen“ und „niederwerfen“ aus Gen 18,2. Die Bewegung geht also von der Gemeinschaft der *stabilitas* aus, nicht vom ankommenden Gast. Aus dem Entgegenneilen entspringt die von BENEDIKT geforderte Grundhaltung gegenüber den Gästen, die er mit den Worten *caritas* (Liebe, V.3), *humilitas* (Demut, V.7) und *humanitas* (Menschenfreundlichkeit, V.9) beschreibt. Der Friedenskuss als Zeichen der Gemeinschaft wird von dieser Grundhaltung getragen. Die Einschränkung der Nachordnung des Friedenskusses hinter das Gebet übernimmt BENEDIKT aus der monastischen Tradition, dahinter könnten die trinitarischen Streitigkeiten stehen, z. B. der Arianismus, dem zur Zeit der Regelentstehung auch noch die Goten angehörten (bis ins 7. Jh. auch die Langobarden).³²¹

Entscheidend ist aber die nochmalige Identifikation der Gäste mit Christus in V.7. Die Mitnahme der Gäste zum Gebet (V.8) deutet in der Wortwahl auf das Oratorium hin (auch wenn es nicht genannt wird), das als Haus des Gebets, wie an RB 52 schon ausgeführt wurde, prinzipiell allen gastlich offensteht. Umgekehrt kann man die Aufnahme der Gäste selbst als Gottesdienst bezeichnen – die Aufnahme der Gäste ist ein liturgischer Vollzug, der liturgische Vollzug gastlich, das Zentrum beider ist Christus. Die bereits erwähnte Grundhaltung der *humanitas*, die dem Gast erwiesen werden soll (V.9), wird, obwohl sie ein Grundthema der Regel ist, nur hier im Gastkapitel genannt, vielleicht um zu betonen, dass zu ihr wesentlich die Gastfreundschaft gehört. AMBROSIUS schreibt dazu in *De officiis*:

Sehr viele empfehlen sich auch durch ihre Gastfreundschaft. Das allgemeine Ideal der Menschenfreundlichkeit [*humanitatis*] verlangt nämlich, dass der Fremde die gastliche Herberge nicht entbehren muss; dass er zuvorkommend aufgenommen wird; dass ihm beim Kommen die Tür offen steht.³²²

V.10 nimmt ein Motiv auf, das bereits in RB 42,10 sichtbar geworden ist, die Suspendierung der klösterlichen Ordnung durch den Gast. Der Obere soll das Fasten dem Gast zuliebe brechen, vorausgesetzt wird, dass er mit ihm speist (vgl. RB 56). Gleichzeitig wird der Bruch der Ordnung eingeschränkt, eine Vorgabe der monastischen Tradition, die aber auch BENEDIKTS Grundanliegen entspricht, die klösterliche Gemeinschaft durch Ordnung zu stabilisieren. Das Brechen des Fastens weist aber auch auf den Festcharakter der Aufnahme

³²¹ PUZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 448.

³²² AMBROSIUS, *De officiis*, 2,103. zitiert nach PUZICHA (Hrsg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel, 435. AMBROSIUS' Werk *De officiis* hat einen großen Einfluss auf RB 53 und BENEDIKTS Auffassung der Gastfreundschaft. Vgl. PUZICHA (Hrsg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel, 603.

des Gastes hin, mit seiner Ankunft geschieht etwas nicht Alltägliches, eröffnet sich die festliche Zeit (vgl. II.5).

Den krönenden Abschluss der Aufnahme der Gäste bilden die Riten der Hand- und Fußwaschung. Insbesondere letztere verweist auf das gastliche Geschehen, das Jesus beim gastlichen Abschiedsmahl mit seinen Jüngern stiftet. Der Dienst Jesu an den Jüngern (in der Erzählung des Johannesevangeliums, vgl. Joh 13,1-20) wird zur gastlichen Vor-Gabe, die von den Jüngern fortgeführt werden soll. Die klösterliche Gemeinschaft nimmt im Gast nicht nur Christus auf, sondern folgt auch seiner Einladung in die Nachfolge, der Hinwendung zu den Armen, die in V.15 genannt werden. Mit den *pauperes et peregrini* sind nach der zeitgenössischen Verwendung umherziehende Bettler gemeint, die „Geringsten“ aus der Gerichtspredigt in Mt 25.³²³ Der zitierte Psalmvers in V.14, *suscepimus deus, misericordiam tuam in medio templi tui* (Ps 48,10), nennt einmal mehr das Stichwort *suscepimus* und rückt den Gast in größte Nähe zu Gott. Die Barmherzigkeit (*misericordia*) Gottes, die im Vorübergang JHWHs in EX 33,6f. verheißen wird, zeigt sich in der Aufnahme des Gastes, das Kloster am Monte Cassino wird im Kontext des Psalmzitats zum Berg Zion, zur Stätte der Einwohnung Gottes.

Den zweiten Teil des Gastkapitels (V.16-24) dominieren konkrete Bestimmungen für den Umgang mit den aufgenommenen Gästen. Man kann sie mit Michaela PUZICHA als „Erläuterungen zum Stichwort *humanitas*“ verstehen, gleichzeitig betonen sie die Ordnung des Klosters, die durch die Gäste nicht übermäßig gestört werden soll. Die klösterliche Gemeinschaft, die nach einer fixen Einteilung der Zeit lebt (*certis horis* in RB 48,1), muss damit rechnen, dass die Gäste zur unvorhergesehenen Zeit (*incertis horis*) kommen, soll aber darauf vorbereitet werden. Die Bestimmung zur Trennung der Küche, die das vom restlichen Refektorium getrennte Speisen der Gäste mit dem Abt bzw. den Oberen voraussetzt und einen Zusatzdienst für die Brüder darstellt, wird um den klösterlichen Grundsatz erweitert, dass alle Bedürftigen Hilfe (*solatio*) erhalten sollen. Die geforderte gastliche Zuwendung den „Armen“ gegenüber, gilt ebenso den Brüdern. Dabei weiß die Regel, dass die Hilfsbedürftigkeit im Kloster immer wieder zwischen den Brüdern wechselt.³²⁴

Die Unterkunft der Gäste (V.21-22), in der genügend Betten bereitstehen sollen, damit kein Mangel an Gastfreundschaft eintritt, soll von einem Bruder betreut werden, der von

³²³ Vgl. PUZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 452.

³²⁴ Die von GREGOR in *Dialoge II,7* geschilderte Legende von der Rettung des jungen Mönchs PLACIDUS durch MAURUS im Auftrag von BENEDIKT drückt das aus. Es gibt eine Person, die in Not gerät, eine andere, die diese Not sieht, und eine dritte Person, die diese Not abwenden kann. Jeder Mönch kann im Laufe seines Klosterlebens immer wieder in eine dieser drei Rollen kommen.

Gottesfurcht erfüllt ist und ein weiser Verwalter ist. Dieselben Zuschreibungen werden von den höchsten Amtsträgern des Klosters gefordert, dem Abt (RB 3,11), dem Prior (RB 65,15), dem Cellerar (31,2) und den Dekanen (RB 21,4), bzw. bei der Auswahl derselben. Der Dienst an den Gästen ist somit gleich wichtig wie die Leitung des Klosters.

Die letzten Verse des Gastkapitels (V.23-24) scheinen zunächst ungastlich zu sein: den Brüdern des Klosters wird verboten mit den Gästen zusammen zu sein oder mit ihnen zu sprechen. Doch gleichzeitig wird ihnen geboten in Demut den *Gruß* mit dem Gast zu tauschen, um seinen *Segen* zu bitten und *weiter zu gehen* – alles grundlegende Vollzüge der gastlichen Begegnung. Der Verweis auf die Demut (*humilitas*) nimmt nicht nur den Anfang des Gastkapitels (V.3) wieder auf – die *Aufnahme* des Gastes geschieht nicht nur am Beginn der Begegnung, sondern konstituiert die Begegnung in jedem ihrer Momente -, sie ist neben der Gastfreundschaft „die“ zentrale spirituelle Haltung der Regel. Das Durchlaufen der Stufe der Demut³²⁵ wird gemäß RB 7,67-70 erreicht, wenn die Gottesliebe (*caritas*) alle Furcht vertreibt und zu einer Liebe Christi (*amor*) wird, die eine gütige Gabe des Geistes ist.

Das Redeverbot mag oberflächlich als Sorge BENEDIKTS gelesen werden, dass das Gespräch mit dem Gast die Brüder verwirren und aus dem geordneten Gang des Klosterlebens herausreißen könnte. Man kann darin aber auch tiefgründiger erkennen, dass durch die Einschränkung der Gast selbst vor einer Identifikation geschützt wird. Er bleibt im Vorübergang der nicht *aneigenbare* Gast, der als *Gabe* den Segen, den Beistand Gottes der Gemeinschaft der Brüder schenkt.

5. Die Figur des *hostiarius* oder das Leben an der Schwelle

Am Ende der Interpretation der Regula Benedicti unter dem Vorzeichen der Gastfreundschaft soll RB 66 (Die Pförtner des Klosters)³²⁶ thematisiert werden. Die Bestimmungen BENEDIKTS über die Figur des Pförtners (lat. *hostiarius*) sollen dabei als Sinnbild der *gastlichen Lebensform* dienen, die in der Nachfolge Jesu beschrritten wird. Der *hostiarius* trägt den Gast (lat. *hostis/hospes*) sogar bereits im Namen, was in der funktionalen deutschen Übersetzung „Pförtner“ leider verloren geht.

RB 66 ist von seiner Stellung in der Regel her als dreifacher Abschluss zu betrachten: Das Kapitel beschließt erstens die Erläuterungen der Regel zu den wichtigen Ämtern des

³²⁵ Zu den Stufen der Demut gehören laut RB 7,1-66: 1. die Gottesfurcht, 2. die Entsagung des Eigenwillens, 3. der Gehorsam, 4. die Standhaftigkeit, 5. das Bekenntnis der bösen Gedanken vor dem Abt, 6. die Zufriedenheit mit dem Allergeringsten, 7. die Annahme der Erniedrigung als Kreuzesnachfolge, 8. das Befolgen der Regel, 9. die Schweigsamkeit, 10. Das Unterlassen von Gelächter, 11. das ruhige Sprechen in Demut und Würde, 12. der Ausdruck der Demut in der Körperhaltung

³²⁶ Vgl. PUZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 562-569.

Klosters, wobei dem *hostiarius* als Letztgenanntem hinter Abt (RB 64) und Prior (RB 65) eine besondere Stellung zukommt. Zweitens stellt RB 66 vermutlich das ursprüngliche Ende der Regel dar, die BENEDIKT später – weil er es anscheinend aus der Erfahrung am Monte Cassino für notwendig erachtet hat – um sieben kurze Kapitel (RB 67-73) erweitert hat. Dafür spricht der Rückverweis von RB 66,1.7 auf RB 1,11 über das Wort „herumtreiben/herumlaufen“ (lat. *vagari/vagandi*), der die Lebensform der *stabilitas* nochmals betont³²⁷. Darüber hinaus spricht dafür, dass die Magisterregel als Hauptvorlage der e mit dem Kapitel über den Pförtner endet. Drittens weist der Abschluss des Kapitels (RB 66,8) darauf hin, der das oftmalige Vorlesen der Regel empfiehlt und somit wieder an den Anfang der Regel verweist. Zuletzt – das ist für den Fokus dieser Arbeit besonders wichtig – schließt RB 66 die Kapitel mit einem direkten Bezug zur Gastfreundschaft ab.

Wenn also mit einiger Wahrscheinlichkeit RB 66 als das ursprüngliche Ende der Regel angenommen werden kann, ist besonders hervorstreichend, dass die Regel mit einer Einladung zur Gastfreundschaft endet (auf struktureller Ebene finden sich mannigfaltige Bezüge zu RB 53). Die Einladung zur Gastfreundschaft – vielleicht das wichtigste Erbe der christlichen Tradition – ist so markant, dass BENEDIKT sich im selben Kapitel genötigt sieht, die *stabilitas* des Klosters (V.6; die notwendige Infrastruktur) und der Gemeinschaft (V.7; das Bleiben am Ort des Koinobiums) noch einmal besonders zu betonen.

Die entscheidende Passage des Kapitels, die Verse RB 66,2-4, sollen wiedergegeben werden:

Der Pförtner soll seine Zelle neben der Pforte haben, damit alle, die ankommen, dort immer einen antreffen vom dem sie Bescheid [lat. *responsum*] erhalten. Sobald jemand klopft [lat. *pulsaverit*], oder ein Armer ruft, antwortet [lat. *respondeat*] er: „Dank sei Gott“ oder „Segne mich“. Mit der ganzen Sanftmut eines Gottesfürchtigen und mit dem Eifer der Liebe [lat. *caritatis*] gebe er unverzüglich [lat. *festinanter*] Bescheid [lat. *responsum*].

Der Dienst des *hostiarius* wird, wie es für die Regel und insbesondere für die Beschreibung der Leitungsämter typisch ist, in Analogie zum Dienst Christi (an Christus/von Christus) gedacht. Er ist der eschatologische *hostiarius*, der die Menschen in die Nachfolge einlädt und die gastfreundliche Lebensform an der Schwelle von Profanität und Sakralität eröffnet. So wird in der Offenbarung des Johannes, die sich in 1,1 als „Offenbarung Jesu Christi“ tituliert, der Gemeinde von Philadelphia zugesprochen: Siehe ich habe vor dich gegeben eine

³²⁷ Das negative Gegenbild sind in der Regel die *Gyrovagen*, die BENEDIKT in RB 1,10-11 als vierte Form des Mönchtums vorstellt und entschieden ablehnt: „Die vierte Art der Mönche sind die sogenannten Gyrovagen. Ihr Leben lang ziehen sie landauf landab und lassen sich für drei oder vier Tage in verschiedenen Klöstern beherbergen. Immer unterwegs [lat. *vagi*], nie beständig [lat. *stabiles*] sind sie Sklaven der Launen ihres Eigenwillens und der Gelüste ihres Gaumens.“

geöffnete Tür, die keiner schließen kann, denn du hast wenig Kraft und du bewahrtest mein Wort und nicht leugnetest du meinen Namen.“³²⁸. Christus ist in der biblischen Vorstellung und der Vorstellung der Regel nicht nur der *Türöffner*, er ist in Gestalt des Gastes auch derjenige, der an die Tür *klopft*. Die Verwendung von *pulsaverit* in RB 66,3 ist ein direkter Bezug zu Offb 3,20 in der Vulgata Übersetzung: „Siehe ich stehe an der Tür und klopfe [lat. *pulso*] an; wenn einer hört meine Stimme und öffnet die Tür, [auch] hineingehen werde ich zu ihm, und Mahl halten werde ich mit ihm und er mit mir.“ Mit der Antwort auf dieses Klopfen ist die Hoffnung auf das gastliche Geschehen schlechthin, das gemeinsame eschatologische Gastmahl JHWHs verbunden. In RB 66,2-4 ist drei Mal vom Antwortgeben die Rede, was in der deutschen Übersetzung (wieder nicht ideal) mit „Bescheid geben“ wiedergegeben wird. Diese Antwort wird wiederum mit dem Dienst der *caritas* (dem „Waschen der Füße“ im johanneischen Sinn; vgl. RB 53,14) verbunden und es wird betont, dass die Antwort auf die unverzüglich (lat. *festinanter*) zu erfolgen hat. Beides ist ein Verweis auf RB 53,3, den Nachvollzug der Gastfreundschaft Abrahams.

Michaela PUZICHA fasst die Aufgabe des *hostiarius* so zusammen:

Die Pflicht des Pförtners besteht in seiner Präsenz als Zeichen der Offenheit, in Menschen, die zum Kloster kommen, und in ihren Anliegen, den Anruf Gottes zu erkennen [...]. Seine Bereitschaft gilt dem Kommen des Herrn im Gast. [...] Im Hintergrund steht das altkirchliche Logion [von TERTULLIAN]: „Hast du deinen Bruder gesehen, hast du deinen Herrn gesehen“.³²⁹

Darüber hinaus ist für die hier stark gemachte These, im *hostiarius* das Sinnbild christlicher Lebensform zu erkennen, besonders der Ort seiner Unterkunft in der *cella* wichtig. Der *hostiarius* schläft nicht im für BENEDIKT wichtigen, gemeinsamen Dormitorium³³⁰, sondern direkt neben der Pforte, an der Schwelle zwischen Kloster und Welt. Das ist die Voraussetzung für die gastliche Einladung aller, die an die Tür klopfen. Und wie in RB 53 ist die gastliche Aufnahme in engste Nähe zum liturgischen Dienst gestellt („Dank sei Gott“, „Segne mich!“; vgl. RB 66,3).

Dieses Leben an der Schwelle – verdichtet in der Figur des *hostiarius* –, jener Raum des Dritten, der nicht mehr durch die Zuordnung von „Innen“ oder „Außen“ oder irgendeiner anderen Entgegensetzung beschrieben werden kann und gerade darin von vornherein gastlich ist, begründet das eigentliche Erbe der Regula Benedicti für den Raum, der sich

³²⁸ Offb 3,8. (MNT)

³²⁹ PUZICHA: Kommentar zur Benediktusregel, 566f.

³³⁰ Vgl. RB 22,3: „Alle schlafen – wenn dies möglich ist – in einem Raum; lässt die große Zahl es aber nicht zu, ruhen sie zu zehn oder zwanzig mit den Älteren, die für sie verantwortlich sind.“

nicht zuletzt aufgrund ihres Verdienstes als „Europa“ konstituiert hat und den Fokus des letzten Teils der Arbeit bilden soll. Leitend wird die Frage sein, welche Herausforderung Europa für das Christentum darstellt und worin der Beitrag des Christentums für Europa liegen könnte.

V. Zum Verhältnis von Christentum und Europa

Der Friede der Welt kann nicht gewahrt werden ohne schöpferische Anstrengungen, die der Größe der Bedrohung entsprechen. [...] Europa lässt sich nicht mit einem Schlage herstellen und auch nicht durch eine einfache Zusammenfassung: Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen, die zunächst eine Solidarität der Tat schaffen.

ROBERT SCHUMAN, Regierungserklärung in Paris am 09.05.1950³³¹

Eine zweitausendjährige Geschichte verbindet Europa mit dem Christentum. Eine Geschichte, die nicht frei von Konflikten und Fehlern – auch von Sünden –, immer aber beseelt war von dem Wunsch, am Guten zu bauen. Das sehen wir an der Schönheit unserer Städte und mehr noch an der Schönheit der vielfältigen Werke der Liebe und des gemeinschaftlichen Aufbaus, die den Kontinent überziehen. Diese Geschichte ist zum großen Teil erst noch zu schreiben. Sie ist unsere Gegenwart und auch unsere Zukunft.

PAPST FRANZISKUS, Rede vor dem Europaparlament in Straßburg am 25.11.2014³³²

1. Europas Singularität und seine Gefährdung

Die Herkunft des Namens „Europa“ liegt im Dunkeln, schon HERODOT hat im 5 Jh. v. Chr. darauf hingewiesen³³³. Der unbekanntes Anfang Europas wird von ihm mit dem Mythos von *Europa* in Verbindung gebracht, dessen bekannteste Version von APOLLODOR (2. Jh. v. Chr.) stammt und von OVID in die klassische Form überführt worden ist. Die phönizische Königstochter Europa wird von Zeus in der Gestalt eines schönen weißen Stiers geraubt und über das Mittelmeer nach Kreta entführt. Aus der Verbindung von Zeus und Europa entsteht

³³¹ Vgl. SCHUMAN, Robert: Schuman-Erklärung – 9. Mai 1950, https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_de (Abrufdatum 25.08.2017)

³³² Vgl. PAPST FRANZISKUS: Rede vor dem Europaparlament in Straßburg am 25.11.2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (Abrufdatum 24.08.2017)

³³³ Vgl. hier und folgend BÄHR, Hans-Dieter: Von der Gastlichkeit eines ‚europäischen Ethos‘, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Nr. 41.2, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016, 133-158. und LThK III, 994-1004. HERODOT grenzt aber bereits den unklaren geographischen Raum mit dem unklaren Namen *Europa* von *Lybia* (Afrika) und *Asia* ab.

die minoische Hochkultur, die erste Hochkultur Europas. Wie immer man diesen Mythos interpretieren mag – als ungastlichen Raub und in der Folge brutale Vergewaltigung, als Liebesbeziehung zwischen einem Gott und einem Menschen oder als gastliche Gabe der Hochkultur aus dem „lichten“ Morgenland an das „dunkle“ Abendland³³⁴ – entscheidend scheint, dass Europa in dem Mythos eine *Versetzung* widerfährt. Die Geburt der europäischen Hochkultur, so eine erste Annäherung an den undurchsichtigen Namen „Europa“, hat das Verlassen des eigenen Ortes zur Voraussetzung.

Eine weitere Anomalie bildet *Europa* aufgrund seiner unklaren geographischen Grenzen. Weder die Südgrenze noch die Ostgrenze können klar gezogen werden. Die bereits früh vorgenommene Abgrenzung Europas von den benachbarten Erdteilen Asien und Afrika verweisen darauf, dass Europa immer schon eine „geistige Schöpfung“ gewesen ist und sich anhand von „imaginären Grenzen“ bestimmt hat.³³⁵ Das gilt nicht nur für Europas Abgrenzung von einem „Außen“³³⁶, sondern auch für seine endlosen kriegerischen und geistigen Konflikte im Inneren. Robert MENASSE hat das in seinem Buch *Der europäische Landbote* so ausgedrückt:

Wenn man auf einer Europakarte alle politischen Grenzen, die es im Laufe der geschriebenen Geschichte je gegeben hat, mit einem schwarzen Stift aufzeichnet, dann liegt am Ende über diesem Kontinent ein so engmaschiges schwarzes Netz, dass es fast einer geschlossenen schwarzen Fläche gleichkommt- Welche schwarze Linie auf dieser schwarzen Fläche kann da augenfällig als natürliche Grenze gelten?³³⁷

Europa bildet letztlich einen „geistigen Raum“³³⁸, der dadurch von jeher offen ist, da er nicht in eine genealogische Großerzählung überführt werden kann. Die wesentlichen Impulse hat die europäische Kulturgeschichte stets von „Außen“ empfangen. Die griechische

³³⁴ Interessant an den Begriffen *Morgenland* und *Abendland* ist, dass sie gerade keine Selbstbeschreibungen sind, sondern je die Perspektive des Anderen widerspiegeln. Bekanntlich hat sich auch das Christentum seinen Namen nicht selbst gegeben (vgl. Apg 11,26). Der Versuch, das Christentum als Speerspitze der Identität des Abendlandes zu behaupten, wie es neorechte Bewegungen in Europas derzeit versuchen, ist daher doppelt verkehrt.

³³⁵ Vgl. SCHELKSHORN, Hans: Selbstbegrenzung in einer polyzentrischen Weltgesellschaft. Revisionen der imaginären Grenzen Europas, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 4 (1/2016), S. 49-73.

³³⁶ Hans SCHELKSHORN nennt im oben genannten Artikel folgende grobe imaginären Abgrenzungen von einem „Außen“, einem „barbarischen Anderen“, in der Geschichte Europas: das „freie“ Griechenland gegen das „despotische“ Asien, das „friedliche“ Christentum gegen den „kriegerischen“ Islam, die lateinisch-westliche Christenheit gegen die griechisch-byzantinische Christenheit, das „aufgeklärte“ Westeuropa gegen das „zaristische“ Russland, das „entwickelte“ Nordeuropa gegen das „unterentwickelte“ Südeuropa.

³³⁷ MENASSE, Robert: *Der europäische Landbote. Die Wut der Bürger und der Friede Europas oder Warum die geschenkte Demokratie einer erkämpften weichen muss*, Paul Zsolnay Verlag, Wien 2012, 7.

³³⁸ Vgl. APPEL, Kurt: Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszudeuten. Ein Versuch über den apokalyptischen Geist Europas, in: APPEL, Kurt/GUANZINI, Isabella/WALSER, Angelika (Hrsg.): *Europa mit oder ohne Religion? (=Religion and Transformation in Contemporary European Society Bd. 8, Vienna University Press)*, V&R unipress, Göttingen 2014, 13-22.

Philosophie war beeinflusst vom ägyptischen Gerechtigkeitsdenken (die ägyptische *ma'at* Konzeption wurde in die *dike* des Zeus überführt)³³⁹ und das Christentum ist gerade nicht im Abendland entstanden. Allein die Fähigkeit zur gastlichen Aufnahme und zur gastlichen Öffnung des eigenen geistigen Horizonts haben Europa zu dem werden lassen, was es ist. Alle Versuche, die europäische Identität auf *einen* Ursprung oder *eine* Idee zurück zu führen, sind Phantasmen, deren latente Gewalt die *Realität* d.h. die Sache der Anderen nicht integrieren kann. Die *reale Leere* dieser Phantasmen droht dabei letztlich in eine nihilistische Figur umzuschlagen. Trotz des diesbezüglich erschreckend *leerreichen* 20. Jh. gibt es gegenwärtig im politischen Diskurs Europas ein Wiedererstarken einer folgenreichen Erfindung des 19. Jh., des nationalistischen Phantasmas. Dieses löst historisch gewachsene regionale Zugehörigkeit durch eine abstrakte genealogische Herleitung eines „Volkes“ von einem gemeinsamen Ursprung (einer zweiten Geburt) ab. Das Problem an dieser Herleitung ist nicht nur der Gedanke der Exklusivität, der zumeist mit dem Gestus der Überheblichkeit einhergeht, sondern das prinzipielle Unterlaufen des Gedankens des *Universalismus*. Dagegen gibt es in der europäischen Geschichte *universale* Erzählungen, die den geistigen Raum Europas entschieden geprägt haben, auch wenn sie selbst in ihrem historischen Werden *totalitären* Versuchungen ausgesetzt gewesen sind. Als *eine* dieser Erzählungen hat sich das Christentum in die Kulturgeschichte Europas eingeschrieben. Trotz des Endes seiner konstantinischen Form³⁴⁰ und der starken Einschränkung seiner kulturprägenden Kraft in der europäischen Gegenwart, hat es sich über 2000 Jahre lang in die Tiefenstruktur Europas sedimentiert, woraus ein Untergrund entstanden ist, von dem Europa mannigfaltig getragen wird (das zunächst von den christlichen Orden geprägte europäische Schul- und Spitalswesen ist ein Beispiel dafür). Oder anders ausgedrückt: Fasst man die Kulturgeschichte Europas als *Palimpsest*³⁴¹ auf, ist das Christentum als *Schrift unter der Schrift* aktuell dominierender europäischer Selbstentwürfe (insbesondere das Primat der individuellen Freiheit, das sich paradoxerweise im Massenkonsum kapitalistischer Prägung äußert) gleichsam „überschrieben“ präsent.

³³⁹ Vgl. ASSMANN, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Verlag Beck, München 1990.

³⁴⁰ Die entscheidende Fragestellung diesbezüglich lautet nicht, wie lange oder wo das Christentum die Allianz von „Thron und Altar“, von Macht und Glaube aufrechterhalten hat bzw. ob es diese Allianz in Restbeständen immer noch gibt. Interessanter ist die Frage, ob das konstantinische Christentum unabhängig von seiner langen historischen Dauer (4.-18.Jh.) in Blick auf das Wesen des Christentums die Regel oder die Ausnahme ist. Mit Lk 1,58 soll für weiteres plädiert werden.

³⁴¹ Ein mehrmals überschriebenes Pergament- oder Papyrusstück, wobei der abgeschabte, alte Text in Restbeständen unter dem neuen Text erhalten bleibt und mittels spezieller Verfahren wieder sichtbar gemacht werden kann.

Allerdings zeichnet sich die europäische Gegenwart durch einen Mangel an verbindenden, *universalen* Erzählungen aus, im Gegensatz zur medialen Flut dystopischer Bilder³⁴², wie dem ökologischen Kollaps oder dem nuklearen Vernichtungskrieg, die wie Alben unsere Zukunftsvorstellungen bevölkern. Die utopischen Selbstentwürfe Europas³⁴³, die am Beginn der europäischen Neuzeit der neuzeitlichen Dynamik der „Entgrenzungen“³⁴⁴ eine (in manchem nicht unproblematische) Form gaben, scheinen nicht mehr im europäischen Bewusstsein zu sein. Es gibt gegenwärtig eine große intellektuelle Armut bezogen auf die Fähigkeit, gedankliche Räume auf Zukunft hin zu entwerfen. Dies ist umso herausfordernder in der Zeit der Spätmoderne, in der die alten europäischen Groß Erzählungen (Christentum, Aufklärung, Sozialismus, wissenschaftlicher und ökonomischer Fortschrittsglaube) nicht mehr tragen, zumindest stark gebrochen sind. Gleichzeitig ist der europäische Kapitalismus unbestreitbar eine historische wirkmächtige Erfolgsgeschichte (zumindest an den eigenen Zielen gemessen), aber gerade keine universale Erzählung, sondern deren *Travestie*.³⁴⁵ Wie kann Europa als geistiger Raum wieder die gastliche Weite finden, sich dem Raum des Imaginären erneut auszusetzen und sich in dieser schöpferischen Bewegung verbindende Erzählungen schenken zu lassen?

Europa zeichnet sich global betrachtet durch eine besondere Diversität an Kulturen und Sprachen auf vergleichsweise engem Raum aus. Dies stellt einen besonderen geistigen Reichtum dar, ohne im Umkehrschluss anderen Weltgegenden zu unterstellen, dass diesen dieser fehle. In der Frage nach Europas Singularität geht es nicht um einen eurozentrischen Diskurs. Freilich ist Europas Diversität historisch verbunden mit dem permanenten Kriegszustand, in dem abwechselnd ethnische, religiöse und nationale Gruppen Europas bis ins 20. Jh. gestanden sind. Zudem hat „der global ausgreifende Machtwille Europas“³⁴⁶ seit dem 15. Jh. große Teile der Welt überzogen und viele Kulturen geistig entwurzelt. Die Konsequenzen treten gegenwärtig am deutlichsten im global agierenden Islamismus zutage,

³⁴² Vgl. dazu HORN, Eva: *Zukunft als Katastrophe*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014

³⁴³ Zu den bedeutendsten zählen wohl Thomas MORUS *Utopia*, Thomaso CAMPANELLAS *La città del Sole* und Francis BACONS *New Atlantis*.

³⁴⁴ Verwiesen sei auf die gleichnamige Monographie von Hans SCHELKSHORN. Darin versucht er einen dritten Weg zwischen der machttheoretischen und der aufklärerischen Deutung der Moderne zu beschreiten und die Moderne zugleich als einen Prozess der Aufklärung *und* als ein kulturelles Projekt zu beschreiben. Die neuzeitliche Dynamik in Philosophie, Wissenschaft, Politik und Ökonomie fasst er im Leitbegriff „Entgrenzungen“ zusammen. Vgl. SCHELKSHORN, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009

³⁴⁵ *Travestie* deshalb, weil der Kapitalismus im Gegensatz zum universalen biblischen Bundesdenken, den Menschen, die in Schuld verstrickt sind, nicht die Treue halten kann. Vgl. KAISLER, Rudolf: „Auch wer kein Geld hat, soll kommen...“ (Jes 55,1b). Die universale Erzählung der Bundestreue Gottes jenseits der verrechnenden Schuld, in: KÖNIG, Robert (Hrsg.): *Religion & Kapitalismus*, Ferstl & Perz Verlag, Wien 2014, 122-146.

³⁴⁶ SCHELKSHORN: *Selbstbegrenzung in der polyzentrischen Weltgesellschaft*, 50.

der, losgelöst von jedem historisch-kulturellen Inhalt, seine geistige Leere in Form eines gewalttätigen Nihilismus³⁴⁷ verbreitet. Die Mitverantwortung Europas an dieser Entwicklung, die nicht isoliert von der fatalen Sistierung des innerislamischen Diskurses seit dem Hochmittelalter gesehen werden kann, spricht den geistigen Raum des Islam nicht davon frei, sich der Gestalt der Moderne auszusetzen (natürlich nicht in einer simplen Übernahme der europäischen Moderne, sondern unter den eigenen kulturellen Bedingungen und Ressourcen) und seine zentralen Begriffe selbstreflexiv zu reformulieren. Entscheidend ist dabei der Diskursraum der Aufklärung, der sowohl für den Islam als auch das Christentum eine große Herausforderung darstellt.

So kann man ausgehend von Europas Machtwillen fragen, ob Europa als geistige Größe letztlich ein Hort der Ungastlichkeit ist. Das wäre wohl ein zu düster gezeichnetes Bild. Denn Europa hat in seinem Expansionsdrang auch seine universalen Gedanken verbreitet (darunter besonders hervorzuheben sind die Demokratie und Menschenrechte), die über den imperialistischen Machtanspruch hinaus global Wirkung gezeigt haben. Gleichzeitig ist Europa heute zunehmend gefordert, sich in eine „multipolare Weltgesellschaft“ einzufügen, das bedeutet einerseits seine „imaginäre Grenzen“ gegen ein abzuwehrendes und gering zu schätzendes *Außen* einer grundlegenden „Revision“ zu unterziehen, andererseits die Bereitschaft, sich für die unterschiedlichen kulturellen Vollzüge der globalisierten Moderne zu öffnen, ohne den europäischen Gedanken der Universalität, der wiederum eng mit dem Christentum verbunden ist³⁴⁸, preiszugeben.³⁴⁹

Letztlich stellt sich für Europa die Frage, ob es sich angesichts drohender nationalistischer Tendenzen ein Moment der Offenheit bewahren kann, aus dem heraus es als „geistiger Raum“ entstanden ist, oder ob es sich verschließt und sich dieser geistige Raum und somit auch Europa auflöst. Die Bedeutung und die Verantwortung, in die Europa dabei gestellt ist, hat in der Mitte des 20. Jh. Altiero SPINELLI, einer der wichtigsten Wegbereiter der Europäischen Einigung, am Ende seines *Manifests der europäischen Föderalisten* folgendermaßen beschrieben:

Unsere Epoche hat der Menschheit zwei Perspektiven eröffnet, die in ihrer langen Geschichte nicht ihresgleichen gekannt haben. Einerseits ist es endlich möglich, in der ganzen Welt an die Abschaffung des Elends, der Unwissenheit, der Ausbeutung der Armen durch die Reichen und des Schwachen durch den Starken zu gehen. Der europäische Geist hat diesen Weg

³⁴⁷ Nihilistisch ist der islamistische Terror – abgesehen vom Nihilismus, der in jeder Tötung steckt – weil er sich im Namen der Reinheit eines fiktionalen Ursprungs gegen den realen historischen Ursprung des Islam richtet und z.B. wichtige religiöse Heiligtümer und Grabmäler zerstört.

³⁴⁸ Vgl. BADIOU, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, sequenzia Verlag, München 2002

³⁴⁹ Vgl. SCHELKSHORN: Selbstbegrenzung in der polyzentrischen Weltgesellschaft, 66ff.

vorgezeichnet. Andererseits ist es möglich, daß die Menschheit ganz zu bestehen aufhört; und auch in diesem Falle wird es der europäische Geist sein, der die politischen Formen und die wissenschaftlichen Werkzeuge zu diesem kollektiven Selbstmord geliefert hat. Europa trägt nicht allein die Verantwortung für die Wahl zwischen diesen beiden Wegen, aber der Teil der Verantwortung, der auf den Europäern lastet, ist größer als der irgendeines anderen Volkes.³⁵⁰

Am Ende des zweiten Weltkrieges schien der europäische Geist an einem Nullpunkt angekommen. Ein über 200-jähriger aufklärerischer Diskurs und ein über 1900 Jahre wirkendes Christentum konnten den zivilisatorischen Bruch der Shoah nicht verhindern bzw. waren sogar teilweise in die Verbrechen der Nationalsozialisten verstrickt.³⁵¹ Das politische Europa war in der Teilung zwischen den neuen Weltmächten USA und UdSSR aufgespalten, der Kontinent musste aus den Trümmern neu aufgebaut werden und das Ende des europäischen Imperialismus kolonialer Prägung zeichnete sich ab. In dieser schwierigen Zeit wurde entgegen aller Erwartung und unter schwierigen diplomatischen Bedingungen die europäische Einigung angestoßen, deren Ziel ein supranationaler Integrationsprozess der Nationalstaaten, ausgehend von der Kontrolle der Produktion von Kohle und Stahl durch eine hohe Behörde war. Über die supranationale wirtschaftliche Zusammenarbeit sollte zunächst der zentrale europäische Konflikt zwischen Frankreich und Deutschland überwunden werden und anschließend das Friedensprojekt Europa errichtet werden.³⁵² Seit der Zwischenkriegszeit hatten Gruppen von Föderalisten und Unionisten Pläne für eine solche Einigung diskutiert, 1950 wurde die Idee schließlich von Jean MONET, dem Leiter des französischen Planungsamtes, und Robert SCHUMAN, dem französischen Außenminister, in einen konkreten Plan umgesetzt. Vor der berühmten Regierungserklärung am 9. Mai 1950, die als Geburtsstunde jenes Prozesses gilt, der über viele Stationen zur heutigen europäischen Union geführt hat³⁵³, fand ein eiliger Briefwechsel zwischen Robert SCHUMAN und Konrad ADENAUER, dem deutschen Bundeskanzler, statt. Dieser Briefwechsel ist hochinteressant, weil er vom Geist der (Gast)Freundschaft zwischen zwei sich in der

³⁵⁰ SPINELLI, Altiero: Manifest der europäischen Föderalisten, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1958, 69.

³⁵¹ Christliche Kirchen paktierten bzw. arrangierten sich mit dem Nationalsozialismus, teilweise wurde noch nach dessen Ende belasteten Personen geholfen, aus Europa Richtung Südamerika zu fliehen. Eine nicht weniger problematische Verbindung ging die aufgeklärte Wissenschaft (insbesondere Medizin und Technik, aber auch die Geisteswissenschaften) im Namen des Fortschritts mit dem Nationalsozialismus ein.

³⁵² Die Idee der Friedenssicherung durch so enge ökonomische Verflechtung zwischen Staaten, dass ein Krieg eines Staats gegen den anderen größeren Schaden als Gewinn anrichten würde, findet sich bereits in Immanuel KANTS Schrift *Zum ewigen Frieden*.

³⁵³ Bezeichnend ist, dass SCHUMAN bei der Vorstellung des wirtschaftlichen Plans gleich zwei Mal darauf hingewiesen hat, dass dies nur ein erster Schritt zu einer europäischen Föderation darstellt. Die EU ist also vom Beginn an gerade nicht, was ihr oftmals vorgeworfen wird, nämlich eine rein ökonomische Verbindung europäischer Staaten. Vgl. ELVERT, Jürgen: Die europäische Integration, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013, 52.

Geschichte feindlich gegenüberstehenden Nationen getragen ist. SCHUMAN hatte zuvor sein eigenes Kabinett nur oberflächlich über seine Pläne informiert und wartete bis zum allerletzten Moment, um sich an ADENAUER zu wenden. Auch die Amerikaner wurden erst ganz spät informiert und die Briten gar nicht.³⁵⁴ Damit riskierte er viel, es scheint fast als wollte er einen speziellen Moment (einen Kairos) abwarten, dessen Gelingen er ganz von der Zustimmung anderer abhängig gemacht hat. Mit seinem Gegenüber Konrad ADENAUER verband ihn, wie viele der Gründergestalten der EU, Glaube an ein geeintes Europa und eine christliche Sozialisation katholischer Prägung – wie ADENAUER hatte auch er unter Verfolgung bei Benediktinern Schutz gesucht –, die diesem einen Nährboden gab. Die gemeinsame Europaposition hatten sie, worauf SCHUMANN im Brief verweist, auch schon früher miteinander ausgetauscht. Der Brief SCHUMANS erreichte ADENAUER am 8. Mai 1950. Er erkannte die einmalige Chance und antwortete noch am selben Tag. Dem kurzgehaltenen offiziellen Antwortschreiben fügte er einen privaten längeren Brief bei, der hier in Auszügen wiedergegeben werden soll:

Sehr geehrter Herr Präsident, es ist mir ein Bedürfnis, Ihnen auch persönlich für das Schreiben zu danken, mit dem Sie mich über die Absichten der französischen Regierung hinsichtlich einer engen deutsch-französischen Zusammenarbeit auf dem Gebiet von Kohle, Stahl und Eisen unterrichten. [...] Diese gute Nachricht erreicht mich in einem Augenblick, in dem ich mich entschlossen habe, dem Bundeskabinett den Beitritt der Bundesregierung zum Europarat zu empfehlen. [...] Ich werde glücklich sein, wenn diese von mir seit 1925 verfolgten Gedanken zur Wirklichkeit werden.³⁵⁵

Das Schreiben ADENAUERS ist für diplomatische Kommunikationsformen höchst ungewöhnlich. Aus ihm spricht ein Geist der (Gast)Freundschaft, der am Beginn der europäischen Einigung steht und ohne den diese Einigung niemals hätte stattfinden können. Beiden Politikern schien bewusst zu sein, dass erst im Verzicht auf nationale Souveränität etwas möglich wird, das ohne diesen Verzicht in der unendlichen Kette an Selbstbehauptungsversuchen in kriegerischen Auseinandersetzungen nicht erreichbar ist. Dieses in Freundschaft gestartete Projekt Europa hat sich in über 60 Jahren als Europäische Union ausdifferenziert. Als zwei Höhepunkte der europäischen Einigung sollen hier die Überwindung der West-/Ostspaltung Europas durch die Erweiterungsrunde 2004 und die Verabschiedung der europäischen Grundrechtecharta, die im Jahr 2000 proklamiert wurde und durch den Vertrag von Lissabon 2009 Rechtskraft erhalten hat, erwähnt werden. Die

³⁵⁴ ELVERT, Jürgen: Die europäische Integration, 54.

³⁵⁵ <https://www.konrad-adenauer.de/dokumente/briefe/1950-05-08-persoentl-schreiben-schuman> (Stand 29.9.2017)

Aufspaltung der politischen Macht in der Union in die Trias von *Europäischer Kommission*, *Europäischem Rat* und *Europäischem Parlament*, zudem der hohe administrative Aufwand durch die 24 Amts- und Arbeitssprachen, werden immer wieder als ineffektiv kritisiert, manchmal wird der EU auch ein Demokratiedefizit unterstellt. Dabei ist das europäische Parlament, das rund 500 Millionen Menschen repräsentiert und an zwei Orten tagt – wodurch neben vordergründigen Interessen Frankreichs vielleicht tiefergründig betrachtet verhindert wird, dass Brüssel zum zentralen Ort europäischer Macht wird – die einzige direkt gewählte supranationale Institution der Welt und stellt eine historische Singularität dar.

BAHR weist in seinem (gegenüber Europa sehr kritischen) Artikel *Von der Gastlichkeit eines ‚europäischen‘ Ethos* auf die Besonderheit dieser Europäischen Union hin:

Dieses seltsame Gebilde der *Europäischen Union* ist weder ein Staatenbund [...] noch ein Bundesstaat. [...] in Hinsicht auf die Europäische Union blieb ein ‚Zentrum‘ der Macht leer [...]. Könnte nicht gerade hinsichtlich dieser ‚Leerstelle‘ die Vision eines anderen, eines *offenen* Europas aufleuchten [...]? [Es gibt] noch keine zureichende historische Erfahrung darüber, wie eine ‚Union‘ von Staaten, die Teile ihres ‚Souveränität‘ genannten, nationalen Gewaltmonopols aufgeben, längerfristig bestehen könnte ohne eine sie übergreifende, politische Herrschaft und zentrale Regierungsgewalt. [...] Herauszufinden, wie eine *meta*-staatliche Union zu bestehen vermöchte, die mehr als nur ein Interessensverbund wäre, könnte allerdings auf den Entwurf eines künftigen Europas zielen [...]. Gerade die vermeintliche ‚Schwäche‘ einer solchen Europäischen Union könnte als ihre noch nicht ganz herausgebildete ‚Stärke‘ begriffen werden. [...] Dann ginge es vielleicht um eine Union besonderer Kulturen und Sprachen, die sich nicht mehr, wie die überlieferten Staatsgebilde, als unbeschränkte Herren und Gast-*Geber* verstehen, sondern selbst als *Gäste ihrer Gäste* begreifen.³⁵⁶

Folgt man den Gedanken BAHRS ist das Besondere des politischen Projekts Europa in seiner nicht besetzten Mitte der Macht zu erkennen. Das zeigt sich nicht nur in den konkreten Entscheidungsprozessen, sondern auch in seinem Umgang mit Diversität, insbesondere seiner Sprachenvielfalt. Ein anderes Beispiel dafür ist die Gestaltung der Euromünzen, dessen Rückseite immer das Land darstellt, in der sie entstanden sind. Durch den Geldfluss verteilen sich diese Münzen über ganz Europa, sodass am *eigenen* Ort das Bild der anderen europäischen Staaten auftaucht und umgekehrt.³⁵⁷

BAHR sieht nun im Projekt der „meta-staatlichen Union“ die Chance, dass die „unbeschränkten Gewaltmonopole“ durch „offene Prozesse des Verständigens, des

³⁵⁶ BAHR: Von der Gastlichkeit eines ‚europäischen‘ Ethos, 129f.

³⁵⁷ Währungen dienen im imperialen Kontext immer der Repräsentation der Macht, das Bild des Herrschers auf der Rückseite der Münzen versinnbildlichte diese.

Übersetzens und Bildens“ abgelöst werden.³⁵⁸ Der Weg dorthin ist schwierig und von Rückschlägen gepflastert – mit dem *Brexit-Votum* haben diese Rückschläge einen neuen Höhepunkt erreicht. Allerdings zeigt sich am Brexit³⁵⁹ bei allen Problemen und Schwierigkeiten auch etwas zutiefst Positives: die Europäische Union ist keine imperiale politische Struktur. Der freiwillige, demokratisch legitimierte Beitritt ist ebenso an ein Gesetzesverfahren gebunden wie der freiwillige, demokratisch legitimierte Austritt. Beide Prozesse werden gewaltfrei am Verhandlungstisch geregelt und nicht in kriegerischen Auseinandersetzungen. Dies wirkt aufgrund der Errungenschaften der EU heute selbstverständlich, ist aber in Blick auf die europäische Geschichte ein Novum. Die längste Friedensperiode zwischen den EU Mitgliedsstaaten³⁶⁰ überhaupt ist die Frucht dieser Art der Konfliktregelung. Die Verleihung des Friedensnobelpreises an die EU im Jahr 2012 hat dieses einzigartige Projekt³⁶¹ in der europäischen Geschichte symbolisch ausgezeichnet, ohne die aktuellen wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Union auszusparen.³⁶²

Für BÄHR ist das politische Projekt der Europäischen Union letztlich ein Ablassen der europäischen Subjekte von einem absoluten Geltungsanspruch hin zu einer Öffnung, die Europas Sprachen und Kulturen *Gäste ihrer Gäste* werden lässt. Dies bedeutet politisch die Überwindung der (auf *Herrschaft* gegründeten) Souveränität der Nationalstaaten und ihrer Gründungsphantasmen, die schon den Gründervätern der europäischen Union deutlich vor Augen gestanden ist. Da es diesbezüglich, wie BÄHR erwähnt, keine historische Erfahrung gibt, ist dieses Projekt ein Wagnis. Seine Singularität macht es vielleicht zum wichtigsten gegenwärtigen politischen Prozess. Navid KERMANI hat darauf in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015 hingewiesen:

Auch Europa hat sich nach den beiden Weltkriegen neu geschaffen. Und vielleicht sollte ich angesichts der Leichtfertigkeit, der Geringschätzung und offenen Missachtung, die nicht nur unsere Politiker, nein, die wir als Gesellschaft seit einigen Jahren dem europäischen Projekt der Einigung entgegenbringen, dem politisch Wertvollsten, was dieser Kontinent je

³⁵⁸ Vgl. BÄHR: Von der Gastlichkeit eines ‚europäischen‘ Ethos, 130.

³⁵⁹ Zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Arbeit sind die Austrittsverhandlungen Großbritanniens noch nicht abgeschlossen, allerdings zeigt sich bereits eine merkbare Ernüchterung im Lager der britischen Nationalisten, vor allem die junge Generation an Briten, die mehrheitlich für den Verbleib in der EU gestimmt hat, fühlt sich um Zukunftschancen betrogen.

³⁶⁰ Freilich gab es mit dem Jugoslawienkrieg in den 1990er Jahren eine massive kriegerische Auseinandersetzung im Zentrum Europas, wenngleich auch nicht innerhalb der Europäischen Union.

³⁶¹ Die immer wieder genannte Pax Romana kann nur sehr eingeschränkt als Vergleichsobjekt dienen, da die innere Stabilität des Reiches auf der Basis militärischer Herrschaft mit vielen Kriegen an den Außengrenzen einherging.

³⁶² APPEL, Kurt/KAISLER, Rudolf: Europas Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 1/2013 (231. Band, 138. Jahrgang), hrsg. v. Andreas BATLOGG, Herder Verlag, Freiburg 2013, 55-57.

hervorgebracht hat – vielleicht sollte ich an dieser Stelle erwähnen, wie oft ich bei meinen Reisen auf Europa angesprochen werde: als Modell, ja beinahe schon als Utopie. Wer vergessen hat, warum es Europa braucht, muss in die ausgemergelten, erschöpften, verängstigten Gesichter der Flüchtlinge blicken, die alles hinter sich gelassen, alles aufgegeben, ihr Leben riskiert haben für die Verheißung, die Europa immer noch ist.³⁶³

Das europäische Projekt ist wie Europa als geistiger Raum nicht abschließbar und wirkt weit über Europas unklare geographische Grenzen und die darin lebenden Menschen hinaus. In der Neuzeit ist Europa den anderen Teilen der Welt zum ambivalenten Schicksal geworden, doch im Umkehrschluss hat die Expansion Europas dazu geführt, dass die europäische Moderne nicht mehr allein der Deutungshoheit der Europäer unterliegt, sondern zu einem interkulturellen Projekt geworden ist³⁶⁴. Das Projekt der Europäischen Einigung ist von seinem Beginn weg nicht auf Europa beschränkt gewesen, es steht auch anderen Kulturen gastlich offen. Dies ist umso mehr zu betonen, als durch die sich dynamisierende Globalisierung, sowie durch die aktuellen Flüchtlings- und Migrationsbewegungen das europäische „Außen“ in der Mitte Europas angekommen ist. Der unsichere Umgang mit diesen Menschen zwischen der Abwehr als „Fremde“ und „gastlicher“ Aufnahme ist eine Anfrage an den Gedanken des Universalismus, der das zentrale Moment des geistigen Raums Europa darstellt.

Wird Europa in der Lage sein erneut jene „schöpferische Anstrengung“ auf sich zu nehmen, die der „Größe der Bedrohung“ entspricht, wie es SCHUMAN am Beginn der europäischen Einigung formuliert hat?

2. Die Herausforderung Europas an das Christentum

Europa und Christentum stehen in einem engen, aber nicht konfliktfreien Verhältnis.³⁶⁵ Umstritten war und ist der Einfluss des Christentums auf die europäische Neuzeit.³⁶⁶ Unbestritten ist die prägende Gestalt des Christentums in der langen Epoche europäischer Geschichte, die sich noch nicht als Epoche verstanden hat, und im Verkennen ihres

³⁶³ KERMANI, Navid: „Über die Grenzen – Jaques Mourad und die Liebe in Syrien“. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015. Vgl. <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> (Stand 26.3.2016)

³⁶⁴ Vgl. SCHELKSHORN: Selbstbegrenzung in der polyzentrischen Weltgesellschaft

³⁶⁵ Vgl. folgend KAISLER, Rudolf: Vom Europa des Ausschlusses zum Europa der Gastfreundschaft? Das gastfreundliche Erbe der biblischen Gottesrede, in: WAGENSONNER, Christian/BSTEH, Petrus: Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“, Republik Österreich BMLVS, Wien 2012, 55-68.

³⁶⁶ Die Extrempositionen sind klassisch mit Karl LÖWITHS *Meaning in History* (dt. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*) und Hans BLUMENBERGS *Legitimität der Neuzeit* abgesteckt, also dem Versuch die Neuzeit ganz aus der biblischen Tradition abzuleiten, bzw. deren vollkommene geistesgeschichtliche Eigenständigkeit zu behaupten.

Eigenwertes „Mittelalter“ genannt wird. In diesem wurde einerseits der Rahmen abgesteckt, der zum Europa im heutigen Sinn führte, beginnend mit der Verlagerung des kulturellen Schwerpunktes Europas in den Norden und somit an die Peripherie der Welt.³⁶⁷ In ihm fand mit dem Investiturstreit auch jene Bewegung einen Beginn, die heute Säkularisierung genannt wird und eine historische Anomalie Europas darstellt: das Auseinandertreten der religiösen und der weltlichen Sphäre. Die Ironie der Geschichte hat mit sich gebracht, dass der ursprüngliche Versuch der Kirche sich von der staatlichen Einmischung in ihre Leitungsstruktur (konkret die Ernennung von Bischöfen) zu befreien über eine lange Abfolge von Ereignissen und beschleunigt durch die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts zur Freiheit des Staates gegenüber der Kirche und zum Ende des Gottkönigtums durch die Französische Revolution geführt hat.

Andererseits wird man davon sprechen können, dass das Christentum zwar nicht in Europa entstanden ist, aber Europa der Ort gewesen ist, in dem es sich theologisch systematisiert hat³⁶⁸, der Ort, an dem es die wirkmächtige Verbindung mit der politischen Macht (*potestas*) eingegangen ist, der Ort, von dem aus es sich neuzeitlich global verbreitet hat und schließlich auch derjenige Ort, an dem es durch die aufklärerische Bewegung am heftigsten in Frage gestellt worden ist. Europa als Raum beherbergt aber längst nicht mehr das Zentrum des Christentums, dieses hat sich im 20. Jh. in die südliche Hemisphäre verlagert. Zudem ist der spezifisch europäischen Form der großen institutionellen Kirchen (katholisch, reformatorisch, orthodox) weltweit durch pentekostale Formen des Christentums starke Konkurrenz erwachsen. Trotz dieser Entwicklungen trägt Europa als geistiger Raum spezielle Herausforderungen an das Christentum heran, die ihm aufgrund der engen Konjunktion der geistigen Größen Europa und Christentum zu denken aufgegeben sind:

Eine erste Herausforderung liegt in der bereits erwähnten *Urbanisierung* (vgl. II.4), die ein weltweites Phänomen darstellt, aber in Europa bereits sehr weit fortgeschritten ist. Nicht nur überzieht ein dichtes Netz an Städten Europa, die gut ausgebaute Infrastruktur zwischen diesen Städten verkürzt den geographischen Abstand zunehmend. Die urbane Lebensform

³⁶⁷ Im Gegensatz zur Positionierung Europas in die Mitte, wie es in gegenwärtigen Weltkarten geläufig ist (alternativer Versuche wie die *Peters-Projektion* halten dem einen kritischen Spiegel vor), hat die mittelalterliche *mappa mundi* die Heilsgeschichte als bestimmenden Maßstab genommen und daher Jerusalem in das Zentrum der bekannten Welt gesetzt. Am Beispiel der *Ebstorfer Weltkarte* wird ansichtig, dass Deutschland als Entstehungsort der Karte absolut an die Peripherie der Karte gesetzt ist. Der Fokus auf Christus, dessen Leib die (geostete) Karte in den vier Himmelsrichtungen begrenzt, verhindert, dass das Subjekt des Kartographen der Fluchtpunkt aller Linien wird und in die absolute Position rückt.

³⁶⁸ Wobei der Schwerpunkt christlicher Theologie im ersten Jahrtausend im christlichen Osten und im zweite Jahrtausend im christlichen Westen lag. Aber auch hier waren die geistigen Grenzen Europas stets offen, wodurch lateinische, griechische, hebräische, arabische, germanische und slawische Kultur vermittelt wurden.

führt nicht nur dazu, dass sich ländliche Gebiete entleeren und ländliche Infrastruktur abnimmt, sondern in den Ballungsräumen auch dazu, dass eine Verschmelzung von Stadt und Land stattfindet. Fährt man etwa mit dem Zug durch das Ruhrgebiet in Deutschland mit seiner dichten Kaskade großer Städte, hat man das eigenartige Gefühl, den urbanen Raum nie zu verlassen. Es gibt dort keine Landschaft, die nicht irgendwie auch urban erschlossen scheint, es wirkt wie etwas Drittes zwischen einer klassischen Stadt und einer Naturlandschaft. Das Christentum ist in seiner Genese eine ländliche Bewegung, die Gleichnisse Jesu entstammen einem bäuerlichen Umfeld, die Stadt wird biblisch kritisch gesehen (vgl. III.4). Auf der anderen Seite ist gerade die Stadt mit der offenen Mitte des Gartens das eschatologische Hoffnungsbild am Ende der Bibel. Auch wenn es in der Geschichte des Christentums nach dem Untergang der antiken Stadtkultur seit dem Hochmittelalter durch die Bettelorden Versuche gab, den Raum der Stadt wieder als theologische Größe wahrzunehmen und pastoral zu erschließen, bildete der ländliche Lebensraum bis ins 20. Jh. sowohl infrastrukturell als auch soziodemographisch den Rahmen kirchlichen Denkens³⁶⁹. Durch die relativ homogene soziale und religiöse Bevölkerung bot der ländliche Raum dem institutionalisierten Christentum die Möglichkeit, der Fluchtpunkt aller Linien des gesellschaftlichen Lebens zu sein und diese symbolisch zu repräsentieren. Moderne Urbanität dagegen zeichnet sich durch soziale, ethnische und religiöse Komplexität aus, die nicht mehr von einem Punkt aus überblickt, nicht mehr in einen Brennpunkt gebündelt werden kann. Sie geht zunächst mit einer Auflösung von generischen sozialen Strukturen einher, aus der eine Zunahme individueller Freiheit, aber auch eine massive Entfremdungserfahrung einhergeht. Im urbanen Lebensraum kann das Christentum nicht mehr die symbolische Repräsentation eines geordneten Lebens sein, sondern müsste versuchen, an den gesellschaftlichen Rändern für jene Menschen als Schwellenraum offenzustehen, die aus dem Netz der neuen gesellschaftlichen Repräsentationen (Arbeit, Konsum, Selbstverwirklichung) herausgefallen sind. Somit wäre es der Ort, an dem die Würde des Nicht-Repräsentierbaren, des singular Menschlichen, sichtbar werden könnte. Eine zweite Herausforderung für das Christentum am Ausgang von Europa soll mit der *Aufklärung* bezeichnet werden, oder mit der speziellen Form von Rationalität, die den geistigen Raum Europa prägt. Darunter verstanden wird zunächst die Reflexion auf die Bedingung des eigenen Wissens, das diskursive Erschließen von Geltungsansprüchen. Die

³⁶⁹ Vielleicht ist das einer der Gründe dafür, weshalb die katholische Kirche im 19. Jh. die soziale Frage, die durch die Industrialisierung in den Städten aufbrach, erst so spät wahrgenommen hat. Der Denkraum war nicht auf den urbanen Lebensraum gerichtet.

Verbindung von griechischem Denken und semitischem Denken stellt einerseits die große Kulturleistung des Christentums für den geistigen Raum Europa dar. Andererseits hat die Verbindung von Christentum und griechischer Philosophie schon in der Antike zu einer intensiven diskursiven Auseinandersetzung geführt, die im Mittelalter mangels intellektuellem Gegenüber zunächst marginaler geworden ist. Die Bewegung der *Säkularisierung* hat das neuzeitliche Denken vom Christentum entkoppelt bzw. den Gottesglauben christlicher Prägung in der Moderne zu einem Denkhorizont neben anderen („one option among others“) gemacht³⁷⁰. Die Aufklärung hat für die Begegnung der pluralen Denkhorizonte einen gemeinsamen neuen Diskursraum geschaffen, in dem der Austausch von Argumenten unter dem Primat der rationalen Begründung und der kritischen Selbstreflexion steht. Dies hat dazu geführt, dass zentrale theologische Begriffe (wie z. B. Auferstehung, Seele, Schuld, Erlösung) nicht mehr aus sich heraus Autorität und Glaubenskraft haben, sondern argumentativ erschlossen werden müssen. Zudem werden sie im säkularen europäischen Raum, der nicht gegen Religion gerichtet ist, sondern ohne sie einen Kosmos symbolischer Ordnungen schafft, nicht mehr verstanden. Das Christentum müsste dieser Herausforderung mit einer neuen Übersetzungsleistung begegnen, die ihm eigen ist³⁷¹, wobei diese gleichermaßen nach innen als Reinterpretation der eigenen Quellen und Reflexion auf deren methodische Erschließung und nach außen in Form des Einbringens der christlichen *aisthesis* in den Diskurs um die bedrohte *conditio humana* wirken müsste. Der Diskursraum der Aufklärung verlangt dabei, dass die Übersetzung der jeweiligen Standpunkte der unterschiedlichen Denkhorizonte gewaltfrei d.h. ohne absoluten Geltungsanspruch erfolgen muss.

Eine dritte Herausforderung für das Christentum bildet das *politische Projekt eines geeinten Europa*, das aktuell heftig umstritten ist und eines weiteren Entwicklungsschubs bedarf. Kern dieses Projekts ist der Auszug aus den identitären Figuren nationaler Phantasmen in einen supranationalen politischen Raum, der den Reichtum der europäischen Kulturen und Sprachen demokratisch vermittelt. Damit einher geht auch ein Verzicht auf absolute Souveränität, die in ein „Spiel“ demokratischer Prozesse überführt wird. Das Christentum

³⁷⁰ Vgl. TAYLOR, Charles: A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 2007, 3f.

³⁷¹ Die Entscheidung, die Evangelien in Altgriechisch zu schreiben, bringt die oft übersehene Tatsache mit sich, dass dem Christentum die Taten und Worte Jesu, seien diese nun *ipsissima vox* oder theologisch gedeutetes *Herrenwort*, nur in Übersetzung vorliegen. Die christologischen Dogmen wiederum sind als Übersetzung der frühchristlichen Theologie in der Sprache des Neuplatonismus formuliert worden. Das westliche Christentum hat diese dann wiederum in lateinischer Übersetzung tradiert und diskutiert. Es gibt kein Christentum ohne Übersetzung, darauf verweist auch die trinitarische Gottesvorstellung, die in ihrem ständigen Verweischarakter verhindert, dass Gott in *einer* Bedeutung festgeschrieben wird.

und andere religiöse Akteure sind davon nicht ausgenommen. In der Präambel des EU Vertrags von Lissabon (2007) wurde folgende Passage aufgenommen:

SCHÖPFEND aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben³⁷²

Dieser Formulierung ging eine lange Diskussion über die Frage voraus, ob ein direkter Gottesbezug in die (später gescheiterte) EU Verfassung aufgenommen werden soll, wovon letztlich abgesehen worden ist.³⁷³ Die Kompromissformulierung nimmt den religiösen Bezug in die Mitte, wahrscheinlich weil die Nennung am Anfang (Religion als Ursprung Europas) oder am Ende (Religion als Höhepunkt der Kulturgeschichte Europas) zu heikel gewesen wäre. Unabhängig davon scheint aber entscheidend, dass das religiöse Erbe Europas nicht auf das Christentum beschränkt wird und dass es mehr als Erbe Europas ist. Das Wort „schöpfend“ nimmt das Wort SCHUMANS wieder auf, das am Anfang der europäischen Einigung stand, der schöpferischen Anstrengung zugunsten des Friedens. Jaques DELORS, der vielleicht bedeutendste Kommissionspräsident bislang (1985-1995), hat in einer Rede vor dem Europäischen Parlament am 17. Jänner 1989, also noch vor dem Fall der Berliner Mauer und vor dem von ihm wesentlich vorbereiteten EU Vertrag von Maastricht (1992), von mehreren Herausforderungen gesprochen, unter anderem die europäische Gemeinschaft „mit mehr Seele zu erfüllen“³⁷⁴. Klassisch wurde dieses Diktum dann Anfang der 1990er Jahre mit der Formulierung „Europa eine Seele geben“. Seitdem steht die Metapher von der „Seele Europas“ in der Gefahr von religiösen Akteuren vereinnahmt zu werden³⁷⁵. DELORS verstand darunter ein Hinausgehen über die technokratischen Prozesse Europas hin zu einer demokratischen Debatte in einem allen offenstehenden Raum, in dem sich Glaubende und Nichtglaubende, Spiritualität, Kunst und Wissenschaft einbringen können. Die Herausforderung für das Christentum bestünde darin, sich dem europäischen Einigungsprojekt zu öffnen, das bedeutet es als Kairos (gerade im theologischen Sinn) wahrzunehmen und sich strukturell („Netzwerk an Agape“) und ideell

³⁷² Präambel des EU Vertrag (Lissabon 2007), in: Amtsblatt der Europäischen Union 2007/C 306/10. Vgl. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2007:306:FULL&from=DE> (Abrufdatum 29.9.2017)

³⁷³ Im Angesicht des Missbrauchs des Christentums z. B. in der aktuellen Verfassung Ungarns, war das wohl eine gute Entscheidung, insbesondere, wenn man theologisch davon ausgeht, worauf noch einzugehen sein wird, dass das Christentum keine metaphysische Letztbegründung mehr vornimmt.

³⁷⁴ DELORS, Jaques: Rede vor dem Europäischen Parlament am 17.1.1989, in: https://www.cvce.eu/obj/rede_von_jacques_delors_vor_dem_europaischen_parlament_17_januar_1989-de-b9c06b95-db97-4774-a700-e8aea5172233.html (Abrufdatum 29.9.2017)

³⁷⁵ Vgl. KUHN, Michael: Die Rede von der ‚Seele Europas‘. Eine Metapher, ein Missverständnis und die Folgen, in: europeinfos Nr.163 (September 2013), in: <http://www.europeinfos.eu/europeinfos/de/archiv/ausgabe163/article/5938.html>

einzubringen. Dazu müssten die christlichen Kirchen jedoch den Zustand „mentaler Selbstexklusion“ überwinden und sich als Akteure für ein die eigenen Grenzen überschreitendes „gesellschaftliches Projekt“ verstehen, das wiederum die Fähigkeit zur „Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge“ voraussetzt.³⁷⁶

Den Abschluss der Arbeit soll eine kurze Skizze über den möglichen Beitrag des Christentums zum Projekt Europa unter dem Vorzeichen der Gastlichkeit bilden.

3. Der mögliche Beitrag des Christentums zum Projekt Europa

Am Beginn dieser Skizze sollen Gedanken von Gianni VATTIMO stehen. Dieser hat sich mit Europa und dem Christentum nicht nur aus philosophischer Perspektive beschäftigt, er hat als Europaparlamentarier auch zwei Legislaturperioden am Projekt eines geeinigten Europas mitgebaut. VATTIMO konstatiert, dass durch das Ende des Kolonialismus und des Eurozentrismus – und damit der Annahme, dass die Entwicklung aller Völker notgedrungen auf die vermeintlich überlegene westliche Rationalität zulaufe – auch „die universalistische Sicherheit der modernen westlichen Vernunft gefallen ist“. Diese wiederum war für VATTIMO „eine Übersetzung des jüdisch-christlichen Glaubens an den göttlichen Heilsplan“.³⁷⁷ Die „Kompromittierung“ des Universalismus westlicher Prägung führt im Umkehrschluss zu einer Krise des universalistischen Anspruchs im Christentum selbst, die sich in einer Abgrenzung und im Rückzug in eine Form von starker Identität zeigt. Damit verrät das Christentum aber seinen genuinen Kern. VATTIMO plädiert daher dafür, dass das Christentum „die eigene tiefe Solidarität mit dem Schicksal der Modernisierung wiederfindet“³⁷⁸ und dieses Schicksal auf sich nimmt. Das heißt konkret, die postmoderne Auflösung der Metaerzählungen nicht einfach hinzunehmen, sondern der Spätmoderne und ihrem universalen Anspruch die Treue zu halten. Wobei VATTIMO unter einem Universalismus, der nicht mehr totalitären Versuchungen erliegt, zunächst versteht, dass er eine säkulare „Sphäre“ begründet, in der die Pluralität der Kulturen und Ideen einander

³⁷⁶ Vgl. SUTTERLÜTY, Ferdinand: Religion in sozialen Inklusions- und Exklusionsprozessen, in: APPEL, Kurt/DANZ, Christian/POTZ, Richard/ROSENBERGER, Sieglinde/WALSER, Angelika (Hrsg.): Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven (=Religion and Transformation in Contemporary European Society Bd. 1, Vienna University Press), V&R unipress, Göttingen 2012, 41-65.

³⁷⁷ Vgl. VATTIMO: Jenseits des Christentums, 133.

³⁷⁸ Vgl. VATTIMO: Jenseits des Christentums, 134.

„gegenübertreten können“ d.h. friedlich vermittelt werden können.³⁷⁹ Das europäische Einigungsprojekt kann man im politischen Sinn als solch eine Sphäre verstehen.

Das Christentum könnte, so VATTIMO, zu einem „Förderer der Freiheitssphären“ werden, was voraussetzt, sich „von den imperialistischen Idealen der europäischen Moderne“ zu befreien.³⁸⁰ Und man könnte ergänzen, nicht in eine neue Komplizenschaft mit den identitären Nationalismen neorechter politischer Bewegungen einzutreten, auch wenn diese vorgaukeln, dem Christentum wieder den Platz im „Abendland“ zu geben, den es verdiene. Die Konkretion des Universalismus europäisch-christlicher Prägung macht VATTIMO nun in der Gastfreundschaft fest:

Die Gastfreundschaft verwirklicht sich – ich berufe mich hier auf Jaques Derrida – nicht anders, als daß man sich in die Hände des eigenen Gastfreundes begibt, sich ihm anvertraut, also, im Falle des interkulturellen oder interreligiösen Dialogs, die Möglichkeit akzeptiert, dass er derjenige ist, der recht hat. Will sich die Identität des Christen im interkulturellen und interreligiösen Dialog konkretisieren, – indem sie das Gebot der Liebe (*caritas*) anwendet –, dann kann sie nicht umhin, sich fast völlig darauf zu beschränken, zuzuhören und den Gästen das Wort zu lassen. [...] die Aufgabe, vor der die christliche Welt, und das heißt, das Abendland, heute steht, besteht darin, die eigene universalistische Funktion ohne koloniale, imperialistische und eurozentrische Implikationen wiederzugewinnen. [...] Der [...] Weg, der sich dem Christentum öffnet, ist die Wiedergewinnung seiner universalistischen Funktion unter Akzentuierung seiner missionarischen Berufung als Gastfreundschaft [...].³⁸¹

Die Rede von der „Identität“ in der zitierten Passage muss um den Hinweis ergänzt werden, dass es bei VATTIMOS Denken nicht mehr um die Konstruktion einer starken Identität geht, sondern dass er – das Theologomenon der *Kenosis* aufgreifend – das Motiv der *Schwächung* ins Zentrum seines Denkens rückt.³⁸² Entscheidend ist, dass VATTIMO im „Geist der Gastfreundschaft“ das zentrale Erbe des Christentums und seines universalistischen Gedankens für die abendländische Kultur sieht.

Wie kann dieses Erbe nun näher beschrieben werden und was leitet sich daraus für das Verhältnis von Europa und Christentum ab? Das Christentum ist, so eine erste Annäherung,

³⁷⁹ Vgl. VATTIMO: *Jenseits des Christentums*, 134.

³⁸⁰ Vgl. VATTIMO: *Jenseits des Christentums*, 137f.

³⁸¹ VATTIMO: *Jenseits des Christentums*, 138f.

³⁸² Vgl. DEIBL, Jakob Helmut: *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo* (=Religion and Transformation in Contemporary European Society 5), V&R unipress, Göttingen 2013

eine Zumutung eines „Wagnis der Nicht-Identität“³⁸³, da es in seinen meta-ethischen Kern das Hinausgehen über sich selbst und die Wahrnehmung und das Erinnern (*memoria passionis*) fremden Leids stellt. Der Gottesname, in den diese Erinnerung eingeborgen wird, stellt ein Widerstandswort gegen das Vergessen oder Überblenden konkreten Leids dar. Das Christentum schreibt Europa damit ein universales Leidensgedächtnis ein und könnte, vorausgesetzt es nimmt seinen Auftrag wahr, Europas Empathie gegenüber den marginalisierten Gruppen von Menschen in seinem Inneren wie an seinen Grenzen stärken. Johann Baptist METZ, der ausgehend vom Zivilisationsbruch der Shoah, Europa als Raum wieder in die Theologie eingeführt hat, schreibt über die Leidempfindlichkeit des Christentums und den Bezug zu Europa:

Das Christentum als ‚Religion mit dem Gesicht zur Welt‘ kann eine Frage nicht einfach hinter sich bringen, nämlich die Frage nach der Bedrohung seiner Hoffnung durch das Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte, das gerade heute das Christentum in einer bislang unbekanntem Dramatik vor die Gottesfrage als Theodizeefrage stellt. [...] Europa ist auch die kulturelle und politische Heimstatt eines Universalismus, der in seinem Kern strikt anti-eurozentrisch ist. Ich meine hier nicht das Europa der rationalen und kommerziellen Herrschaft, nicht das Europa der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, sondern das Europa der politischen Aufklärung. Gewiss, der freiheits- und gerechtigkeitssuchende Universalismus der Aufklärung war zunächst nur semantisch universal, er ist in der konkreten Umsetzung bis heute partikular geblieben. [...] Zusammen mit seiner theologischen Vertiefung, wonach Geschichte als Passionsgeschichte (der Menschen) die einzige weiterhin gültige Großzählung ist, stellt er sicher, dass der kulturelle Pluralismus nicht einfach in Relativismus zerfällt, die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein wahrheitsfähig bleibt.³⁸⁴

Doch die aus Europas Universalismus hervorgehende anamnetische Empathie ist gefährdet durch gesellschaftliche Segregation (Arme-Reiche, Stadt-Land, Europäer-Migranten, Föderalisten-Nationalisten) und durch digitale Blasen (Welten ohne außen), in die sich gesteuert von Algorithmen gesellschaftliche Diskurse ohne argumentatives Gegenüber zunehmend separieren und verlieren. Religionen, so auch das Christentum, vollziehen sich zwar ebenfalls in geschlossenen symbolischen Ordnungen, allerdings bewahren sie in ihrem Gottvermissen „ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit“³⁸⁵.

³⁸³ Vgl. REIKERSTORFER, Johann (Hrsg.): Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (=Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 11), LIT Verlag, Wien 1998

³⁸⁴ METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, XI. 207f.

³⁸⁵ Vgl. REDER, Michael/SCHMIDT, Josef (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008, 31. HABERMAS ist nicht nur ein Verfechter des

Im bisherigen Gang der Arbeit wurde versucht, das Existential des Zu-Gast-Seins in der Xenosophie BAHRS, die Überwindung des Phantasmas eines abgeschlossenen Subjekts, mit der christlichen Gottesrede zu verbinden. Das christliche Nachfolgemotiv ist durch die paradoxe Dynamik geprägt, dass der Ruf in die Nachfolge Jesu zwar die alte Identität aufbricht, gleichzeitig aber keine neue Identität des Ausschlusses oder des Phantasmas souveräner Macht begründet. Das Übergehen in den Leib Christi geht symbolisch zunächst mit einer Todeserfahrung einher, dem Auszug aus dem Ich. Gleichzeitig definiert sich die neue Existenz nicht mehr gegen etwas, sondern für etwas, nämlich den bedingungslosen caritativen Dienst am Nächsten, verdichtet im Bild der Fußwaschung. Dieser Dienst ist rückgebunden an die gastliche Vor-Gabe Gottes, die eschatologische Einladung zum universalen gastlichen Mahl JHWHs. Die Ostererfahrung hat die Christen dazu gedrängt, die Geschichte Jesu als Explikation dieses Namens, als gastliche Eröffnung schlechthin zu bezeugen. Dieses Zeugnis lässt sich allerdings nicht mehr in ein Maß bringen, es drängt zu einem *Übermaß christlicher Gastfreundschaft*. Es ist nicht mehr als Produkt einer gesetzlich bestimmten *Lebensweise* zu verstehen – das Gesetz ist für Paulus im Christus-Ereignis radikal überwunden (Röm 10,4) bzw. ist es in der darin bezeugten Liebe erfüllt (Röm 13,10) d.h. gegenstandslos geworden – vielmehr begründet das Übermaß der Gastfreundschaft eine *Lebensform*. Diese vollzieht sich als gastliche Schwellenexistenz, als Oszillieren um das interpretativ offene Ereignis der Auferstehung, das sich jeder Bestimmung *entzieht*.

Die christlichen Kirchen, die sich dieser Lebensform verpflichtet fühlen, könnten in Europa zu *Orten übermäßiger Gastfreundschaft* werden. Das würde einerseits bedeuten den Gedanken des Universalismus, der zugleich religiöses wie säkulares Erbe des geistigen Raums Europa ist, in konkrete Werke der *caritas* zu überführen. Damit ist jedoch eine Form der Liebe bezeichnet die um die Würde der Abstände (die Achtung der „Transzendenz des anderen“³⁸⁶) weiß, was gleichzeitig die Voraussetzung jeder Form von altruistischer Liebe ist. Könnte nicht in diesem Verständnis der tiefere Sinn des *noli me tangere* (Joh 20,17) liegen, das Jesus, der Gärtner der Schöpfung JHWHs, im Moment des liebenden Erkennens Maria Magdalena zuspricht?

Die Leitfrage solcher gastlich eröffneten Räume könnte – Marcello NERI zitierend – folgendermaßen lauten:

unvollendeten Projekts der Aufklärung, sondern vertritt auch eine klar proeuropäische Position. Vgl. HABERMAS, Jürgen: Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012 und HABERMAS, Jürgen: Ach, Europa, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main ²2014

³⁸⁶ Vgl. STRASSER, Peter: Journal der letzten Dinge, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, 243f. (=Fragment 272).

Wie kann das Christentum zum Aufbau der geistigen Dimension der mitmenschlichen Bindungen beitragen, die eine notwendige Voraussetzung für eine „politische“ Wirksamkeit der Menschenrechte in der Zeit der finanziellen und technologischen Vorherrschaft darstellt?³⁸⁷

NERI sieht einerseits die großen Institutionen /Instanzen der europäischen Moderne³⁸⁸ – das Subjekt, die nationalstaatliche Demokratie und die Religion, insbesondere das Christentum – in einem großen, teils krisenhaften Transformationsprozess inbegriffen, andererseits plädiert er dafür auf die Ressource des Christentums für das europäische Einigungsprojekt und einen europäischen Humanismus unter dem Vorzeichen des Friedens nicht zu verzichten. Auch er ist der Meinung, dass sich das Christentum insbesondere durch die Ermöglichung eines Raumes einer „bedingungslos empfangenden Gastlichkeit“ auszeichnet, die nicht mehr unter ein Gesetz (*nomos*) zu bringen ist.³⁸⁹

Im Zentrum des europäischen Einigungsprojekts steht der Verzicht auf einen absoluten Souverän, das Christentum hat mit dem Symbol des Kreuzes diesem Verzicht ebenfalls einen Ausdruck gegeben. Es weiß mit diesem Verzicht umzugehen und könnte gerade aus diesem Wissen eine wichtige Ressource für die Weiterentwicklung des europäischen Projekts bilden. Das bedeutet nicht den säkularen Raum zu rechristianisieren. Die historische Epoche des konstantinischen Christentums ist vorüber und wird auch nicht wiederkommen. Aber gerade diese Befreiung des Christentums aus der Mitte der politischen Macht (*potestas*) könnte seine *auctoritas* neu vernehmbar machen.³⁹⁰ Diese bestünde in der gastlichen Öffnung selbst, in der Übernahme der Aufgabe des *hostiarius*, der an der Schwelle lebt und den Gast erwartet. Kirche müsste darin zum Symbol der gastlichen *Vor-Gabe* Gottes werden, doch diese Vor-Gabe konstituiert keinen letzten Grund, sondern das Wagnis, im Eigenen den Anfang eines anderen zu entdecken, das nicht mehr positivierbar ist, sondern sich gastlich gibt und *entzieht* (das Einschreiben des Tetragramms in den eigenen Namen).

³⁸⁷ NERI, Marcello: Nach dem Ende der Institutionen der Moderne, in: APPEL/GUANZINI/WALSER: Europa mit oder ohne Religion, 197.

³⁸⁸ Neben den erwähnten Institutionen wird man noch auf die *Universität* als wichtige Institution der europäischen Moderne verweisen können. Diese Institution ist bereits im Mittelalter entstanden und zunächst aus den christlichen Domschulen hervorgegangen. Ihre kritische Hauptaufgabe ist wohl „der Gesellschaft ein Bewusstsein von sich selbst zu geben“ (Klaus HEINRICH), ihre gegenwärtige Krise die Übernahme neoliberaler Logik für einen effizienten Wissenschafts**betrieb**.

³⁸⁹ Vgl. NERI, Marcello: Nach dem Ende der Institutionen der Moderne, in: APPEL/GUANZINI/WALSER: Europa mit oder ohne Religion, 201. Den Gedanken entwickelt NERI anhand der Auslegung von Mk 1,40-45.

³⁹⁰ Dies scheint paradoxerweise die Gegenwartsphilosophie mehr wahrzunehmen als die christliche Theologie, die teilweise noch im konstantinischen Gestus verharrt. Ihr Gastgeschenk an das Christentum besteht vielleicht darin, das europäische Christentum neu auf seinen meta-ethischen Kern hinzuweisen. Das Gastgeschenk der Theologie gegenüber der Philosophie aus historischer Perspektive ist, dass sie diese gastlich aufgenommen und überliefert hat. Ohne die Skriptorien der christlichen Klöster wären große Teile der antiken Philosophie verloren gegangen.

Oftmals wird beklagt, dass in Europa ein Entzug des Heiligen stattgefunden hat, dass die säkulare Sphäre in die Religion selbst vorgedrungen ist und dort zersetzend wirkt. Manche christlichen Gruppen bauen demgegenüber auf ein alternativgesellschaftliches Modell der „kleinen religiösen Herde“, die sich ununterbrochen des Fundaments des Glaubens und der Präsenz des Heiligen versichern muss um gegenüber der gottlosen Welt eine undurchdringliche Wand aufzubauen.³⁹¹ Dabei wird, wie bei allen anderen Versuchen Wände zu errichten um ein Innen von einem Außen abzugrenzen, vergessen, dass das Wort Wand etymologisch auf die indogermanische Form „*uendh“ zurückzuführen ist, die mit „drehen, winden, wenden, flechten“ wiedergegeben werden kann.³⁹² Wände waren ursprünglich Geflechte, die mit Lehm bestrichen waren, also abgrenzende aber nicht undurchdringliche Gebilde. Ähnlich verhält es sich mit Identitäten; sie sind Geflechte unterschiedlichster Komponenten, doch immer ist ihnen auch ein *gastlicher Riss* eigen. Ein Beitrag des Christentums für Europa bestünde darin, den gastlichen Riss im europäischen Geflecht der Identitäten zu symbolisieren.

Der Entzug Gottes, der die Geschichte der europäischen Moderne bestimmt hat, kann nur dann als Mangel gesehen werden, wenn geglaubt wird, dass das Heilige etwas Positivierbares darstellt. Das wird im christlichen Zeugnis vom Ereignis der Auferstehung grundlegend in Frage gestellt. Vielleicht muss viel eher die Frage gestellt werden, ob in einer Zeit, in der alle Sphären menschlicher Existenz zunehmend der lückenlosen Überwachung, der Logik des Konsums und der naturalistischen Positivierung ausgesetzt sind, im Entzug Gottes nicht vielmehr ein Heilszeichen aufleuchtet, nämlich einen durch diesen Entzug eröffneten Raum der Freiheit. Der Entzug Gottes muss theologisch zudem als Teil des *Vorübergangs JHWHs* verstanden werden, der sich niemals in vollkommene Präsenz überführen lässt, die wiederum eine Zentralperspektive voraussetzen würde, von der aus diese Präsenz festgemacht werden könnte. Der Beitrag des Christentums für Europa könnte letztlich darin liegen darauf hinzuweisen, dass weder Gott noch das Humane in unmittelbare Präsenz überführt werden können ohne an beiden vorbei zu sein. In Treue zur Spätmoderne und ihrer Fragmentierung und Pluralisierung von Erzählungen kann das Christentum keine absolute Erzählung mehr begründen, eben so wenig wie der politische Einigungsprozess. Aber das *Übermaß an Gastfreundschaft*, das in der christlichen Erzählung liegt, kann genutzt werden, um den vielfältigen Bemühungen um das nicht positivierbare Humane einen Raum

³⁹¹ Darin erinnern sie frappant an neonationalistische Bewegungen, die das Gleiche gegenüber der EU tun.

³⁹² Vgl. DER DUDEN. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, (=Bd. 7), hrsg. von Matthias Wermke, Kathrin Kunkel-Razum, Werner Scholze-Stubenrecht, Dudenverlag, Mannheim 42007, 914. 929.

zu geben. In der Nachfolge Jesu müsste dieser Raum freilich durch den grundlegenden Verzicht auf Gewalt als prophetisches Zeichen in einer Welt voller Gewalt und durch eine Schule der Wahrnehmung der Verletzlichkeit geprägt sein. Dabei wären auch die Grenzen von heilig und profan, von religiös und säkular, die im Christentum ineinander übergehen, neu als Schwellenraum zu denken, worin eine gastliche Einladung liegen kann.

Der Dom von Siena besticht nicht nur durch seine beeindruckende Gotik, seine vielleicht wichtigste theologische Botschaft liegt im Scheitern seiner Erweiterung zum „duomo nuovo“, zum größten Dom des Landes. Der Versuch ein neues riesiges dreischiffiges Querschiff zu überdachen (die Wände standen bereits), scheiterte mehrmals. Daraufhin ließ man den neuen Bau unvollendet und invertierte ihn. Der als Querschiff konzipierte Innenraum wurden zum Außenraum der heute offenen Piazza Jacopo delle Quercia.³⁹³ Diese schöpferische architektonische Kuriosität könnte zum Sinnbild eines Christentums werden, das sich als Erzählung der Gastlichkeit versteht und sein Innerstes nach außen gastlich öffnet.

Wer ist der Gast? *Ich* war's in *Ihrem* Kreis
Doch jeder Gast ist mehr zu seiner Stunde;
denn aus dem Gastseins uraltem Grunde
nimmt etwas an ihm teil, was er nicht weiß.
Er kommt und geht. Er ist nicht von Bestand.
Doch fühlend plötzlich, dass man ihn behüte,
erhält er sich im Gleichgewicht der Güte
gleich ferne von bekannt und unbekannt
*Rainer Maria RILKE*³⁹⁴

³⁹³ Vgl. MAAK, Niklas: Wohnkomplex. Warum wir andere Häuser brauchen, Carl Hasner Verlag, München 2014, 139f.

³⁹⁴ RILKE, Rainer Maria: Der Gast, in: DERS., Die Gedichte, Insel Verlag, Leipzig 2006, 658.

Danksagung

Vielen Menschen verdankt sich diese Arbeit. Dies meine ich im Sinne eines durch sie ermöglichten und geschenkten geistigen Umfelds, aus dem heraus ich immer wieder neue Anregungen, Korrekturen, Zustimmung und Gastfreundschaft erfahren durfte.

In besonderer Weise zum Dank verpflichtet bin ich meinem Lehrer und Doktorvater KURT APPEL, der in seinem die Disziplinen überschreitenden Denken, das er am liebsten im Gasthaus in der Form geistig heller Gemütlichkeit weitergibt, mit Gott am Stammtisch sitzt. Besonders danken möchte ich auch JAKOB DEIBL, der durch seine bedingungslose Menschenfreundlichkeit und mit seinem großen, aber niemals groß vor sich hergetragenen Wissen, unermüdlich für andere da ist.

Ein großer Dank gebührt meinen STUDIERENDEN bei den Theologischen Kursen, die mich in den letzten Jahren begleitet haben. Nirgendwo habe ich mehr gelernt als beim Lehren.

Für das Korrekturlesen dieser Arbeit möchte ich ganz herzlich JOHANNA PAP danken, mit der mich eine lange gemeinsame Geschichte verbindet.

Zuletzt gilt mein Dank allen Menschen, die mich in meinem Leben getragen haben und tragen (*ES* geht, bevor *Ich* gehe): meinen ELTERN, die mich gastlich in dieser Welt aufgenommen haben, meiner SCHWESTER, mit der ich in aller Unterschiedlichkeit verbunden bin, meinen verstorbenen GROSSELTERN, die mir bleibend nahe sind, und ganz besonders meiner Freundin ANNA und unserer Tochter CLARA, die mir durch ihre bedingungslose Liebe jeden Tag die Welt neu eröffnen.

Literaturverzeichnis

Zitierte Literatur von H.D. BAHR:

BAHR, Hans-Dieter: Den Tod denken, Wilhelm Fink Verlag, München 2002

BAHR, Hans-Dieter: Die Befremdlichkeit des Gastes, Passagen Verlag, Wien 2005

BAHR, Hans-Dieter: Manuskript: Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie, Tübingen 2012 [mit ausdrücklicher Zustimmung des Autors]

BAHR, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Reclam Verlag, Leipzig 1994

BAHR, Hans-Dieter: Gast-Freundschaft in: FRIEDRICH, Peter/PARR, Rolf (Hrsg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation, Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, Heidelberg 2009, 17-27.

BAHR, Hans-Dieter: Landschaft. Das Freie und seine Horizonte, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2014

BAHR, Hans-Dieter: Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken, Konkursbuchverlag, Tübingen 1985

BAHR, Hans-Dieter: Tropisches Denken. Entwürfe phänomenologischer Landschaften, Verlag Turia & Kant, Wien 1994

BAHR, Hans-Dieter: Über den Umgang mit Maschinen, Konkursbuchverlag, Tübingen 1983

BAHR, Hans-Dieter: Von der Gastlichkeit eines ‚europäischen Ethos‘, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Nr. 41.2, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 2016, 127-158.

BAHR, Hans Dieter: Zeit der Muße – Zeit der Musen, Attempto Verlag, Tübingen 2008

Sonstige zitierte Literatur:

AGAMBEN, Giorgio: Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2012 [Original: DERS.: Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita, Neri Poza, Vicenza 2011]

AGAMBEN, Giorgio: Profanierungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005 [Original: DERS.: Profanazioni, edizioni nottetempo, Roma 2005]

APPEL, Kurt/KAISLER, Rudolf: Europas Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 1/2013 (231. Band, 138. Jahrgang), hrsg. v. Andreas Batlogg, Herder Verlag, Freiburg 2013, 55-57.

APPEL, Kurt/GUANZINI, Isabella/WALSER, Angelika (Hrsg.): Europa mit oder ohne Religion? (=Religion and Transformation in Contemporary European Society Bd. 8, Vienna University Press), V&R unipress, Göttingen 2014

- APPEL, Kurt/Danz, Christian/Potz, Richard/Rosenberger, Sieglinde/Walser, Angelika (Hrsg.): Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven (=Religion and Transformation in Contemporary European Society Bd. 1, Vienna University Press), V&R unipress, Göttingen 2012
- APPEL, Kurt/METZ, Johann Baptist/TÜCK, Jan-Heiner (Hrsg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (=Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft Bd. 4), V&R unipress, Göttingen 2012
- APPEL, Kurt: Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2008
- ARENS, Edmund (Hrsg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (=Questiones Disputatae 234), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010
- ASSMANN, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, Verlag Beck, München 1990.
- BADIOU, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, sequenzia Verlag, München 2002
- BENVENISTE, Emil: Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen, aus dem Französischen von Wolfram BAYER, Dieter HORNIG u. Katharina MENKE, hrsg. v. Stefan ZIMMER, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1993 [Original: DERS., Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, Vol. 1: Economie, parenté, société/Vol. 2: Pouvoir, droit, religion, Edition de Minuit, Paris 1969]
- BLOCH, Ernst: Spuren, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985
- BONHOEFFER, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (= DBW 8), hrsg. v. Christians Gremels / Eberhard Bethge / Renate Bethge, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011 (1. Auflage der Taschenbuchausgabe)
- BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Altertum 2: Das Entstehen der einen Christenheit. 250-430 (hrsg. v. Charles und Luce Pietri), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1996/2005 [Original: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), Desclée, Paris 1995]
- BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Altertum 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten. 431-642 (hrsg. v. Luce Pietri), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2001/2005 [Original: MAYEUR, Jean-

Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome III: Les Eglises d'Orient et d'Occident, Desclée, Paris 1998]

BROX, Norbert et al. (Hrsg.): Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. Mittelalter 1: Bischöfe, Mönche und Kaiser. 642-1054 (hrsg. v. Egon Boshof), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1994/2007 [Original: MAYEUR, Jean-Marie et al. (Hrsg.): Histoire du christianisme des origines à nos jours, Tome IV: Évêques, moines et empereurs (642-1054), Desclée, Paris o.J.]

CELAN, Paul: Von Schwelle zu Schwelle. Gedichte, Suhrkamp (st 301), Stuttgart 1976

DEIBL, Jakob Helmut: Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008

DEIBL, Jakob Helmut: Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (=Religion and Transformation in Contemporary European Society 5), V&R unipress, Göttingen 2013

COLLET, Giancarlo (Hrsg.): Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, LIT Verlag, Münster 2001

EBACH, Jürgen/GUTMANN, Hans Martin/FRETTLÖH, Magdalena L./WEINRICH, Michael: ‚Schau an der schönen Garten Zier...‘ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens (=Jabboq Bd. 7), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007

EBNER, Martin/SCHREIBER Stefan (Hrsg.): Einleitung in das Neue Testament (=Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 6), Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2008

ECKEY, Wilfried: Das Lukasevangelium, Bd. 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004

ELVERT, Jürgen: Die europäische Integration, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013

ESCHENBACH, Wolfram von: Parzival, in der Übertragung v. Dieter Kühn, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2008

EVP FRAKTION DES EUROPÄISCHEN PARLAMENTES (Hrsg.): Robert Schuman – Christlicher Demokrat und Europäer. Aktualität eines Vorbilds, Verlag Ernst Knoth, Melle 1988

FOUCAULT, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV 1980-1988, hrsg. v. Daniel Defert et al., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005

FUKUYAMA, Francis: Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?, Kindler Verlag, München 1992 [Original: Ders., The end of history and the last man, The Free Pr. [et al.], New York 1992]

GREGOR DER GROßE: Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge. Lateinisch/Deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, EOS Verlag, St. Ottilien ²2008

HABERMAS, Jürgen: Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012

HABERMAS, Jürgen: Ach, Europa, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main ⁵2014

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (=Werke 3), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986

HEINRICH, Klaus: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main 1992

HEINRICH, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, Dahlemer Vorlesungen Bd. 1, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main ²1987

HEINRICH, Klaus: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen; Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main/Basel ⁴2002

HESCHEL, Abraham J.: Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1990

HILTBRUNNER, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005

HOMER: Die Odyssee, übersetzt v. Wolfgang Schadewaldt, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf – Zürich ²2004

HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2012

HORN, Eva: Zukunft als Katastrophe, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014

IRRGANG, Ulrike/BAUM Wolfgang: Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit. Festschrift Albert Franz, Echter Verlag 2012

KEEL, Othmar: Das Hohelied (=Zürcher Bibelkommentare AT 18), Theologischer Verlag, Zürich 1986

KERMANI, Navid: „Über die Grenzen – Jaques Mourad und die Liebe in Syrien“. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015. Online Quelle (s.u.).

KÖNIG, Robert (Hrsg.): Religion & Kapitalismus, Ferstl & Perz Verlag, Wien 2014

LEUENBERGER, Martin: Gott in Bewegung (=Forschung zum Alten Testament 76), Mohr Siebeck, Tübingen 2011

LE GOFF, Jaques: Die Geburt Europas im Mittelalter, Deutscher Taschenbuch Verlag, München ²2008

- LIEBSCH, Burkhard/STAUDIGL, Michael/STOELLGER, Philipp: Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2016
- LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Passagen Verlag, Wien 1994 [Original: LYOTARD, Jean-François: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Editions de Minuit, o.O. 1979]
- MAAK, Niklas: Wohnkomplex. Warum wir andere Häuser brauchen, Carl Hasner Verlag, München 2014
- MENASSE, Robert: Der europäische Landbote. Der Wut der Bürger und der Friede Europas oder Warum die geschenkte Demokratie einer erkämpften weichen muss, Paul Zsolnay Verlag, Wien 2012
- METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2006
- MILBORN, Corinna: Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009
- POIDEVIN, Raymond: Robert Schuman. Homme d'État. 1886-1963, Imprimerie nationale, Paris 1986
- REDER, Michael/SCHMIDT, Josef (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008
- REIKERSTORFER, Johann (Hrsg.): Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (=Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 11), LIT Verlag, Wien 1998
- REHKOPF, Friedrich: Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000
- RILKE, Rainer Maria: Die Gedichte, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig 2006
- ROLOFF, Jürgen: Die Offenbarung des Johannes (=Zürcher Bibelkommentar NT 18), Theologischer Verlag, Zürich 1984
- ROTH, Joseph: Kaffehaus-Frühling. Ein Wienlesebuch hrsg. u. mit einem Vorwort v. Helmut Peschina, Klippenheuer & Witsch, Köln 2005
- SALZBURGER ÄBTERKONFERENZ (Hrsg.): Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch, Beuroner Kunstverlag, Beuron 42006
- SHELKSHORN, Hans: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009

SHELKSHORN, Hans: Selbstbegrenzung in einer polyzentrischen Weltgesellschaft. Revisionen der imaginären Grenzen Europas, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 4 (1/2016), S. 49-73.

SCHUMAN, Robert: *Pour l'Europe*, Les Éditions Nagel, Paris 1964

SLOTEDIJK, Peter: *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988

SPINELLI, Altiero: *Manifest der europäischen Föderalisten*, Europäische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1958

TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 2007

THEISSEN, Gerd/MERZ, Anette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck und Rurecht, Göttingen 32001

THEOBALD, Christoph: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité (=Cogitatio fidei 260/261)*, Vol. 1 et 2, Les Éditions du Cerf, Paris 2007

VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2004 [Original: DERS., *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002]

WAGENSONNER, Christian/BSTEH, Petrus: *Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“*, Republik Österreich BMLVS, Wien 2012

WILCKENS, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 92.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen (= Werkausgabe Bd. 1)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006

WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium (=Handbuch zum Neuen Testament 5)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008

ZENGER, Erich Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983

Lexika:

BIBEL-LEXIKON, hrsg. v. Herbert Haag, Benzinger Verlag, Tübingen 1968

DER DUDEN. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, (=Bd. 7), hrsg. von Matthias Wermke, Kathrin Kunkel-Razum, Werner Scholze-Stubenrecht, Dudenverlag, Mannheim ⁴2007

HERDERS NEUES BIBELLEXIKON, hrsg. v. Franz Kogler, redaktionell bearbeitet v. Renate Egger-Wenzel und Michael Ernst, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2008 (=HNBL)

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, hrsg. v. Walter Kasper et al., 11 Bände, Sonderausgabe 2006 (durchgesehene Ausgabe der dritten Auflage 1993-2001), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2006 (=LThK³)

LEXIKON DER RAUMPHILOSOPHIE, hrsg. v. Stephan Günzel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012

RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, hrsg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 3, Mohr Siebeck, Tübingen ⁴2000 (=RGG⁴)

THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT, hersg. V. G. Johannes Botterweck u. Helmer Ringgren, Bd. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977

Zitierte Bibelübersetzungen:

ELBERFELDER STUDIENBIBEL. Mit Sprachschlüssel. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2005

MÜNCHNER NEUES TESTAMENT. Studienübersetzung, hrsg. von Josef Hainz/Martin Schmidl/Josef Sunckel, übersetzt vom Collegium Biblicum München e.V., Patmos Verlag, Düsseldorf ⁷2004. (=MNT)

NESTLE-ALAND: Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, hrsg. im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen v. Barbara Aland/Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft/Katholische Bibelanstalt, Stuttgart ³2000 (= ²⁷NOVUM TESTAMENTUM GRAECE)

WEBER-GRYSON: Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, hrsg. v. Robert Weber / Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵2007

Internetquellen:

<http://www.abbaye-liguge.com/index.php?r=presentation&p=historique> (Stand 31.8.2012)

https://www.cvce.eu/obj/rede_von_jacques_delors_vor_dem_europaischen_parlament_17_januar_1989-de-b9c06b95-db97-4774-a700-e8aea5172233.html (Stand 29.9.2017)

http://europa.eu/about-eu/eu-history/index_de.htm (Stand 7.9.2012)

https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_de

(Stand 25.08.2017)

<https://esa.un.org/unpd/wup/publications/files/wup2014-highlights.Pdf> (Stand 29.08.2017)

<http://eur-lex.europa.eu/legal->

<content/DE/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2007:306:FULL&from=DE> (Stand 29.9.2017)

<http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> (Stand 23.3.2016)

<https://www.konrad-adenauer.de/dokumente/briefe/1950-05-08-persoennl-schreiben-schuman> (Stand 29.9.2017)

Abkürzungen:

Bd.	Band
dt.	deutsch
ESB	Elberfelder Studienbibel
EÜ	Einheitsübersetzung
griech.	griechisch
hebr.	hebräisch
HNBL	Herders Neues Bibel Lexikon
lat.	lateinisch
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MNT	Münchener Neues Testament
RB	Benediktusregel / Regula Benedicti

Abstract deutsch

Die Arbeit geht von der These aus, dass die Erzählung der Gastlichkeit im Zeitalter der Spätmoderne zu einem zentralen Narrativ des Christentums werden kann. Diese These wird in vier unterschiedlichen Zugängen ausdifferenziert.

Die Auseinandersetzung mit der Xenosophie von Hans-Dieter BÄHR bildet den Ausgangspunkt. Anhand seiner philosophischen Spurensuche nach dem Gast in der europäischen Geistesgeschichte wird herausgearbeitet, dass Zu-Gast-Sein keinen durch Gesetze geregelten Zustand zwischen einem Gast und seinem Gastgeber darstellt. Vielmehr versteht BÄHR darunter ein meta-ethisches Existential, das auf die prinzipielle Offenheit des Subjekts verweist, welches aus einer Vielzahl der ihm eröffneten Räume lebt (*ES* geht, bevor *Ich* gehe). BÄHRs Xenosophie möchte zu einer Wende in der neuzeitlichen Metaphysik des Subjektdenkens führen. Die Figur des Gastes zeichnet sich durch eine Seinsweise des Dritten jenseits einer zweiwertigen Logik (*tertium datur*) aus. Dieses Grundmotiv von BÄHRs Xenosophie legt die Arbeit anhand der Motive der Stadt, des Festes und des Heiligen, das in seiner Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit mit der Figur des Gastes verbunden ist, aus.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Verbindung von Gottesrede und Gastlichkeit in der biblischen Tradition. Ausgehend vom Gottesnamen (JHWH) werden exemplarisch Perikopen untersucht, in denen Gott zugleich als Gast/Gastgeber vorgestellt wird. Im Alten Testament liegt der Schwerpunkt der Interpretation auf Gen 18/19 sowie 1 Kön 19, im Neuen Testament auf dem Lukasevangelium und der Offenbarung des Johannes. Ausgehend vom biblischen Befund wird im dritten Teil der Arbeit die Wirkung des christlichen Narratives der Gastlichkeit in der europäischen Kulturgeschichte am Beispiel der Regula Benedicti untersucht. Im Zentrum stehen das Gastkapitel RB 53 und die Figur des *hostiarius* (des Pförtners) in RB 66. Diese wird als Realsymbol einer christlichen Lebensform (*forma vivendi*) an der gastlichen Schwelle gedeutet.

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Europa bildet den Abschluss der Arbeit. Dabei wird Europa zunächst als universaler geistiger Raum bestimmt und die Überwindung des permanenten Kriegszustandes seiner Staaten durch das Friedensprojekt der EU nachgezeichnet. Als Herausforderungen Europas an das Christentum werden die Bereiche Urbanität, Aufklärung und politisches Einigungsprojekt skizziert. Der Beitrag des Christentums zum Projekt Europa bestünde darin, aus dem Wagnis der Nicht-Identität in der Nachfolge Jesu Orte übermäßiger Gastfreundschaft zu öffnen. Konkret bedeutet das, sich an die Schwellen der europäischen Gesellschaft zu begeben und das Leid der marginalisierten Gruppen wahrzunehmen und ihm ein Gedächtnis zu geben.

Abstract english

The thesis's main assumption is that the narrative of the guest can become a central narrative for Christianity in the age of late modernity. Four different approaches comprise this thesis. The starting point is a discussion of Hans-Dieter BAHR'S philosophy of the guest (xenosophy). Based on his philosophical search for the guest in the European history of ideas, the thesis argues that being a guest does not represent a legal condition between a guest and a host. Rather, BAHR works out that being a guest constitutes a meta-ethical existence. This existence points to an openness of the subject itself, which lives in a multitude of opened spaces (IT goes, before I go). The xenosophy of BAHR tries to instigate to a turn in modern metaphysical thinking of the subject. A third way (*tertium datur*) beyond a binary logic characterizes the figure of the guest. The motives of the city, the feast and the sacred (the last one is linked with the figure of the guest by its vulnerability and its non-disposability), are interpreted via this central motive of BAHR'S xenosophy.

The second part of the thesis examines the connection between the speaking of God and hospitality within the biblical tradition. Starting with God's name (JHWH), central pericopes display through examples the perception of God as guest/host. The focus lies on Gen 18/19 and 1 Kgs 19 in the Old Testament and the Gospel of Luke and the Revelation to John in the New Testament.

Based on the indication of the Bible, the third part of the thesis examines the impact of the Christian narrative of hospitality on the European history of ideas through the example of the *Regula Benedicti*. The focus lies on the guest chapter 53 and the figure of the *hostiarius* (the doorman) in chapter 66. This figure constitutes a symbol of Christian life (*forma vivendi*) at the convivial threshold.

The last part of the thesis looks at the relationship between Christianity and Europe. Firstly, Europe is defined as universal mental space that transcends its vague geographical borders. The overcoming of belligerency is further examined through to the peace project of the European Union. Europe poses a challenge to Christianity in the fields of urbanity, enlightenment and the political unification process. The contribution of Christianity to Europe could consist of the opening of spaces of exceeding hospitality out of the risk of non-identity in the discipleship of Jesus. Therefore, Christianity must situate itself in the thresholds of European society to perceive the pain of marginalized groups and to keep them in our collective memory.