

VIII. „GASTFREUNDSCHAFT“ –
PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE TIEFENDIMENSION
EINER HERMENEUTIK DER VERSTÄNDIGUNG

VON MARGIT ECKHOLT, BENEDIKTBEUREN

1. Zu Gast bei Raimon Panikkar – ein Essay:
„Entdeckung und Verdeckung des Fremden“

Raimon Panikkars Biographie und Denken sind in beeindruckender Weise Zeugnis für eine – um eine seiner eigenen Formulierungen aufzugreifen – „ökumenische Ökumene“, für einen Lebens- und Denkweg, der verschiedenste „Über-setzungsprozesse“ durchlaufen hat und auf dem sich die Kulturen Spaniens, Indiens, der USA gekreuzt und Christentum, Hinduismus und Buddhismus sich in einer Lebenssynthese begegnet sind. Seine immer auch lebensgeschichtlich geprägten Texte stehen zudem für die Begegnung verschiedener Wissenskulturen, der Naturwissenschaften mit Philosophie und Theologie; der Grundimpuls der Naturwissenschaften, Leben als „Wachsen“ zu verstehen, hat seine Perspektive auf Theologie und Philosophie von Anfang an von einer „dogmatischen“ Enge befreit und für das Wagnis je neuer Inkulturationsprozesse frei gemacht. Seine eigene Lebensgeschichte hat Raimon Panikkar zu dem „Apostel des interreligiösen Dialogs“¹ werden lassen, der gerade zu Beginn des 3. Jahrtausends vor allem in der deutschsprachigen Theologie immer noch zu entdecken ist. Seine Biographie, sein Denken, sein Glauben stehen für eine faszinierende Weite, die auch der Theologie und Philosophie in Europa Not tut und die sie an ihre eigenen „Hoch-Zeiten“ erinnert, als sie, wie Marie-Dominique Chenu zum Beispiel in seinen Studien zum 12. und 13. Jahrhundert aufgezeigt hat, zu den kulturbildenden Kräften Europas gehörten.

Folgende Überlegungen sind sicher nicht als ein „Gespräch“ mit Raimon Panikkar zu verstehen, dies wäre anmaßend. Sie sind aus der Erfahrung erwachsen, „Gast“ gewesen zu sein bei ihm, durch die Lektüre einiger Aufsätze, vor allem der 1990 auf Deutsch erschienenen Schrift „Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben“ (englische Erstveröffentlichung 1978), durch

¹ Vgl. J. PRABHU (Hg.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York 1996, 20. In seinem Werk „Der neue religiöse Weg“ charakterisiert PANIKKAR seinen Weg folgendermaßen: „Ich bin als Christ „gegangen“, ich habe mich als Hindu „gefunden“ und ich „kehre“ als Buddhist „zurück“, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ „zu sein“.“ (51) Dort spricht PANIKKAR auch von der „ökumenischen Ökumene“ (52).

die Teilnahme am Symposium „Gottesdenken in interreligiöser Perspektive“, das das Institut für Ökumenische Forschung der Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen am 3. und 4. September 2003 durchgeführt hat. Der Gast als Fremder begegnet einer neuen Welt, er bringt die eigene mit, es stellen sich Fragen, an die eigene, an die fremde. So bilden die folgenden Überlegungen nichts mehr als einen „Essay“, an eine „Gastfreundschaft“ zu erinnern, von ihr her Fragen an die in den Texten Panikkars begegneten Ansätze einer kulturellen und religiösen Hermeneutik der Verständigung zu formulieren. Sicher darf gefragt sein, ob es nicht vermessen ist, von einer solchen „Gastfreundschaft“ zu sprechen, ob sich eigenes und fremdes Denken überhaupt schon berührt haben und der Text nicht eher ein Selbstgespräch dokumentiert. Insofern ist er ein „Essay“, der nichts mehr als Spuren auslegen kann: die Einladung eines Fremden anzunehmen, Gast zu sein.

Die Perspektive, von der aus Panikkars Überlegungen im Blick sind, weist die Beschränkung auf, die Panikkar selbst durchbrochen hat. Sie steht in der Tradition westlich-abendländischer Theologie und Philosophie, geht hermeneutisch-geschichtlich vor, ist vor allem am Denken Paul Ricoeurs philosophisch geschult. Geweitet ist dieser Blick durch die Begegnung mit philosophischen und theologischen Suchbewegungen in Lateinamerika, den westlich-abendländischen Logos aufzubrechen; insofern wird die Kritik an „Eurozentrismen“ und den „Kolonialisierungsprozessen“ des Westens, wie sie aus Perspektive des Südens formuliert ist, wahrgenommen, das Wissen um die Notwendigkeit eines Aufbrechens, der Begegnung, eines „dialogischen Dialogs“ ist da, doch auch das Wissen um die eigenen Grenzen, ihre Beharrlichkeit, das Verhaften in ihnen. Der Lebens- und Denkweg Raimon Panikkars ist von dort her „einmalig“; er steht für eine Weite der Begegnung und des Wachsens, die für einen Denkweg in der europäischen Tradition Herausforderung ist, aber auch Zeichen von Hoffnung: dass „cross-cultural ways“, die nicht oberflächliche Begegnung, sondern wahrhaftige Inkulturationsprozesse in andere Traditionen darstellen, möglich sind.²

Auf dem Hintergrund dieser Perspektive – in all' ihrer Beschränktheit – wird im Folgenden eine Frage leitend sein: Es geht in einer Hermeneutik der Verständigung in interkultureller und interreligiöser Hinsicht sicher um den Entwurf einer „bewohnbaren Welt“, um „Existenzmöglichkeiten“ – die eigenen, fremden, die gemeinsamen; die Frage nach den Verstehensprozessen und diesen „Existenzmöglichkeiten“ ist dabei nicht losgelöst von sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Bedingtheiten und deren

² Es ist interessant, dass in der englischen Sprache „cross-cultural“ eingeführt ist; die Schwierigkeit der Übersetzung ins Deutsche ist sicher nicht nur ein Sprachproblem. Zum eigenen Weg vgl. M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*. Freiburg/Br. 2002; dies., *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*. München 2002.

Machtkonstellationen und -gefallen zu sehen. Ob von dort her nicht mehr die Frage nach Macht und Gewalt, die Fragilität und Fragmentarität, die „Asymmetrien“ der interkulturellen und interreligiösen Begegnungen zu thematisieren sind? Im Blick auf die konkrete europäische Situation verschärft sich diese Frage noch: Wenn wir im europäischen Kontext interkulturell oder auch interreligiös arbeiten – ein Prozess, der sicher erst in den Anfängen steckt –, so ist Ausgangspunkt der Kontext der „Begegnung“ mit „Fremden“: In Kontexten der (Arbeits-, Asyl- usw.)Migration ist diese Begegnung dabei höchst komplex, sie impliziert beides: Entdeckung und Verdeckung des Fremden. Soziologische oder kulturanthropologische Arbeiten weisen auf die Komplexität der Geschichten der Einwanderer und Einwandererinnen hin, wie Begegnung oft nur die Oberflächen der Erfahrung berührt, oftmals eher „Vergegnung“ war und ist, von Misstrauen, Unkenntnis und dem Rückzug in eigene ethnische Gruppengrenzen geprägt. In allen Debatten um Europa als „Einwanderungsland“ werden gerade diese Asymmetrien und Differenzen in wirtschaftlich-sozialer, politischer, kultureller, gender-spezifischer Hinsicht thematisiert. Dieser Kontext der Begegnung mit „Fremdem“ prägt dann auch die theologisch-philosophische Fragestellung der Interkulturalität und der interreligiösen Begegnung. Wenn kulturell und religiös differente Gottes- und Menschen-geschichten ins Gespräch kommen, so ist – in europäischer Perspektive – Hintergrund der asymmetrische Kontext der „Entdeckung“ und „Verdeckung“ des Fremden. Von dort her sind dann die Bedingungen gegenseitigen Verstehens zu erarbeiten. Dies soll nicht die Möglichkeit eines wirklichen „dialogischen Dialogs“, einer Begegnung „von Herz zu Herz“, von der auch Paul Ricoeur spricht, ausschließen. Panikkars Denken fordert von dort her ein die Asymmetrien in Blick nehmendes Denken heraus. Dass sich beide begegnen können, soll in der Durchführung vor allem über die Gastfreundschaft als philosophisch-theologische Tiefendimension einer Hermeneutik der Verständigung thematisiert werden.³

2. Theologische und ekklesiologische Basis der hermeneutischen Überlegungen: „Inkulturation und Fremdprophetie“

Glaube und Kultur sind in zutiefst lebendiger Weise aufeinander bezogen; christlicher Glaube sagt sich in einem geschichtlichen und kulturellen Gewand aus; Elemente der Kultur werden zur Ansage des „Evangeliums“, der Botschaft von der befreienden und heilenden Liebe Gottes aufgegriffen,

³ Vgl. auch: M. ECKHOLT / CH. PLAHL, *Heraus-Gefordert durch Fremde*. München 2003.

gleichzeitig aber auch in dieser Ansage verwandelt. Je neu sind Inkulturationsprozesse vonnöten, wenn es zu einer lebendigen Gottesansage im Kairos unserer Zeit kommen soll. In Zeiten der Globalisierung, in denen Fernes nahe rückt, die Geschichten fremder Kulturen und Religionen die eigene berühren, stellt sich die hermeneutische Frage der je neuen Inkulturation des Evangeliums auch als Frage interkultureller und interreligiöser Begegnung. „Der Rahmen, in dem sich heute Menschen verschiedener Religionen begegnen“, so der Missionswissenschaftler Horst Bürkle, „ist nicht einfach der durch die Religion selber überlieferte und damit bereits abgesteckte Auslegungshorizont.“⁴ Das bedeutet für die einzelnen Religionen, durch die Begegnung und den Dialog „mit dem Fremden“ herausgefordert zu sein, ihre eigene Geschichte und Tradition neu zu bedenken. Die Interpretation von Welt in jeder einzelnen Religion muss sich mit und an den Wirklichkeitsinterpretationen anderer Religionen messen. Dies ist ein Perspektivenwechsel, dessen ekklesiologisches Fundament für die katholische Kirche das 2. Vatikanische Konzil (1962-1965) gelegt hat: neu zu lernen, dass der Aufbruch in die „Fremde“ und die Begegnung mit „Fremdem“ konstitutiv ist für die eigene Identität. Gerade in der Begegnung mit dem „Fremden“ – mit fremden, nicht-abendländischen Kulturen, aber auch mit der modernen, säkularen Kultur – kann die Kirche immer wieder neu die „Neuheit“ lernen, die der Glaube und in ihm die Wirklichkeit Gottes selbst bedeutet: dass Gott je größer ist als alles. In den oft befremdenden Begegnungen wird die Kirche aus sich selbst herausgerufen, aus vertrauten Bahnen in ein „Exil“ geführt, in dem sie aber, lässt sie sich auf das Wagnis des Geistes ein, genau die Erfahrung machen kann, dass der Bund Gottes auch dort immer schon gefeiert worden ist; dass das „Fremde“ auch das von Gott Geschaffene und mit seinem Geist Beseelte ist und dass sie selbst im Dialog mit dem „Fremden“ in ihre eigene, von Gott verheißene Gestalt hineinwachsen kann.

Die beiden großen Konstitutionen von ekklesiologischer Relevanz, „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“, stehen für diese Begegnung mit dem „Fremden“, erste theologische und ekklesiologische Grundmomente sind auch in der Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, „Nostra aetate“, und der Erklärung über die Religionsfreiheit, „Dignitatis humanae“, formuliert: Weil Kirche sich in der Bestimmung ihrer Identität neu auf den Grund besinnt, aus dem allein sie ihre Identität gewinnt, Jesus Christus, der „Licht der Völker“ (LG 1) ist, der selbst Sakrament ist für die Gemeinschaft von Gott und Mensch, dessen Liebe bis hinein in den Tod Brücke über alle Abgründe von Gebrochenheit und Unversöhntheit ist, kann auch sie zum Sakrament, zum „Zeichen und

⁴ H. BÜRKLE, *Die Religionen*. In: StL VI (1992), 67-76, hier 67.

Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), werden. Eine fundamentale „Anerkennung des Anderen“ ist hier angelegt, ein Perspektivenwechsel in der Bestimmung christlicher Identität, der gerade auch der Fremdprophetie Raum gibt. Im Einüben in eine Lebensweise, die von einer radikalen Anerkennung des Anderen geprägt ist, können Kirche und Christentum ihren Beitrag angesichts der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse leisten. Angestoßen durch das Konzil sind in der Nachkonzilszeit vielfältige Dialoge initiiert worden, interkulturelle und interreligiöse Arbeit wird auf diesem ekklesiologischen Fundament ermöglicht.

Raimon Panikkar gehört zu den ersten, die zukunftsweisende Impulse für eine interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik gegeben haben. Sein 1978 erschienenes Buch „*The intrareligious dialogue*“, das hermeneutische Grundfragen interreligiöser Begegnung formuliert, ist ein für die damalige Zeit sicher „revolutionäres“ Plädoyer für einen Pluralismus, dessen theologisch-philosophische Begründung auch heute noch leitend sein kann. „Das Ziel des zwischenreligiösen Dialoges ist das gegenseitige Verstehen. Es geht nicht darum, den anderen für sich zu gewinnen oder eine völlige Übereinstimmung herbeizuführen oder gar eine universale Religion zu schaffen. Das Ideal ist eine Kommunikation, die die Abgründe an Unverständnis und wechselseitiger Unwissenheit zwischen den verschiedenen Kulturen der Welt überbrückt, indem sie sie selber sprechen und ihre eigenen Einsichten in ihrer eigenen Sprache ausdrücken lässt. Vielleicht haben sich manche sogar die Kommunion der Religionen zum Ziel gesetzt, aber das bedeutet nicht, dass darunter eine uniforme Einheit oder die Rückführung der pluralen Vielfalt des Menschen auf eine einzige Religion, ein System, eine Ideologie oder Tradition zu verstehen wäre. Der Pluralismus ist gleichweit entfernt von einer Pluralität, deren Bestandteile völlig beziehungslos nebeneinanderstehen, und einer monolithischen Einheit. Er geht davon aus, dass die menschliche Lage in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit nicht vernachlässigt und schon gar nicht verächtlich gemacht werden darf zugunsten einer idealen (?) Situation menschlicher Uniformität. Im Gegenteil, sie nimmt unsere faktische Situation als wirklich an und bejaht, dass wir inmitten der tatsächlichen Polaritäten der menschlichen Existenz unser wahres Sein finden.“ [1978(5), 48-49] Gegenüber Modellen, die andere Religionen ausschließen, einschließen oder für ein „Nebeneinander“ plädieren, geht Panikkar vom Modell der „Perichorese“ aus, der gegenseitigen „Durchdringung“ der Religionen. Ohne den Stand in der eigenen Religion zu verlieren, ist darin eine Anerkennung der anderen in radikaler Weise möglich. „Keine Religion ist der anderen völlig fremd. Wir können der anderen Religion vielleicht sogar innerhalb der eigenen begegnen. Wir alle brauchen einander. In manchen Fällen sagen wir nicht nur dasselbe, sondern ergänzen uns gegenseitig und rücken

manche Einseitigkeit zurecht. Und selbst wenn Religionen um die eigene Vollgestalt miteinander ringen und sich streiten, tun sie es innerhalb eines gegenseitig anerkannten religiösen Rahmens.“ [1978(5.), 28]

Aus Perspektive einer interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik, die Fremde als Fremdes und Befremdendes thematisiert, die für ein Denken der Übergänge offen ist, die Brüche wahrnehmen kann und um die Perspektivität des eigenen Denkens weiß, wird im Folgenden Gastfreundschaft als Metapher für die Tiefendimension einer Hermeneutik der Verständigung eingeführt; es ist ein Versuch, auch als Fremde Gast bei Raimon Panikkar zu sein.

3. Tiefendimension einer Hermeneutik der Begegnung mit dem/der Fremden: „Gastfreundschaft“

a) Eine Hermeneutik des „Sich-Selbst“ und des „Wachsens“

Ein zentraler Aspekt jeglicher Hermeneutik der Verständigung ist die Frage nach dem „Einen“, dem „Gemeinsamen“: Gibt es einen Punkt, in dem sich die verschiedenen Lebenswelten, Denkansätze usw. begegnen, eine „universale“ Perspektive, die Bedingung der Möglichkeit des Verstehensprozesses darstellt? Hans-Georg Gadamer hat von einer „Horizontverschmelzung“ gesprochen; unterschiedliche Antwortversuche setzen hier an, sei es mehr transzendentaler, geschichtlicher oder sprachphilosophischer Ausrichtung. Der interkulturelle und interreligiöse Denkansatz Raimon Panikkar, sein Entwurf einer hinduistisch-christlichen Theologie geht auch von der Möglichkeit eines „gemeinsamen“ Verstehens, eines Ergreifens der einen „Wirklichkeit“ aus. Er ist aus den Traditionen der westlichen Subjektphilosophie und den Kritiken, die phänomenologisches Arbeiten formuliert hat, erwachsen. Wenn Panikkar schreibt – „Ich finde mich bei mir selber wieder, indem ich von woanders zu mir zurückkomme.“ [1978(5.), 12] –, so hat er nicht mehr das cartesische „Ego cogito“ vor Augen, es ist vielmehr ein „Sich-Selbst“, das sich aus der Einbettung in einen größeren Zusammenhang der Wirklichkeit und der Lebendigkeit interreligiöser Gespräche neu gewinnt, das sich je neu vom anderen her zu sich „bekehrt“. „Das innerreligiöse Gespräch ... ist ein offener und tiefer Dialog mit sich selbst, der sich nicht hinter dem Zaun des Egoismus verschließt... Er ist *tief*, weil man nicht nur mit der eigenen Überlieferung ins Gespräch kommt, auch nicht nur mit den anderen Traditionen, insofern diese anders sind, sondern mit einem Sich-Selbst, das sich auf eigene Art eine Sicht

der Wirklichkeit aneignet, die aus verschiedenen Quellen schöpft“ [1978(5.), 10].

Der Blick für die Komplexität der Wirklichkeit und die Vielfalt der Wirklichkeitszugänge prägt von Beginn an den Denkweg Panikkars; wenn er von „Offenheit“ oder „Tiefe“ spricht, so stehen diese Metaphern für einen „Logos“, der sich formt aus seiner Verortung im Kosmos, aus seiner Vernetzung mit den vielfältigen Gestalten von Leben, einem Wahrnehmen der Leiblichkeit und der konkreten Raum- und Zeiterfahrung. Es ist ein Bewusstsein der „... alles umfassenden Bezogenheit und Relativität, das uns erfahren lässt, dass wir nichts als Verbindungen und Knotenpunkte im geheimnisvollen Gewebe des Seins sind“ [1978(5.), 54]. Eine der zentralen Metaphern für die religiöse Begegnung ist so die des „Wachsens“: „Mein Vorschlag geht dahin, dass die Kategorie, die in der Lage ist, die Hauptlast in der religiösen Begegnung wie in der künftigen Entwicklung der Religion (und der Religionen) zu tragen, die Kategorie des *Wachsens* ist... Im Leben der Religion gilt wie im Leben der Person: Wo sie nicht wächst, verfällt sie; Stillstand ist Rückschritt und Tod“ [1978(5.), 142]. Bereits sehr früh kristallisiert sich bei Panikkar der Prozessgedanke als die systematische Theologie belebendes Moment heraus – erst fast zwanzig Jahre später werden Forschungsansätze in der systematischen Theologie nachziehen. „Was sich in Wirklichkeit entfaltet, ist der ganze Kosmos, die ganze Schöpfung, die ganze Wirklichkeit. Das ganze Universum breitet sich aus, entwickelt sich, wächst. Mit einem Wort, es gibt ein echtes Wachsen im Menschen, in der Welt und, möchte ich hinzufügen, auch in Gott, zumindest insofern, als weder Unveränderlichkeit noch Wandel für sich genommen Kategorien des Göttlichen sind. Das Göttliche ist ständige Neuheit, reiner Akt, wie die Scholastiker sagen“ [1978(5.), 143].

b) *Gastfreundschaft*

Mit dem Hinweis auf das „Sich-Selbst“ und die Metapher des „Wachsens“ sind Spuren gelegt, den Bedingungen einer Hermeneutik der Verständigung bei Raimon Panikkar näher zu kommen, es ist eine erste Einladung, bei ihm zu Gast zu sein. Diese Annäherung wird im Folgenden zunächst „verfremdet“, indem die eigene Ausgangsfrage in den Weg gelegt wird: Wie können sich ein „Gemeinsames“, eine „Sprache der Einheit“ einstellen gerade angesichts der Asymmetrien und Differenzen in den vielfältigen Begegnungen mit dem Fremden? Panikkars Weg folgt den Spuren einer Hermeneutik der Moderne; Differenzen und Asymmetrien werden von den postmodernen Denkern herausgearbeitet: Kann eine Begegnung

dieser beiden Perspektiven vielleicht fruchtbar sein und ein anderes Licht auf die Hermeneutik der Verständigung bei Panikkar werfen?

In diesem Zusammenhang möchte ich mit Jacques Derrida ein Motiv einführen und zur Diskussion stellen, das für mich in den letzten Jahren wichtig geworden ist: das Motiv der Gastfreundschaft, das gerade in unserer globalen Welt mit ihren Migrantenströmen, der Asylproblematik, der Diskussion von Fremdenrecht und Fragen der Integration ganz neue Bedeutung erhält. Vor allem französische Gegenwartsphilosophie setzt heute, in Zeiten der Globalisierung, in denen Grenzen sich zu verwischen scheinen, in denen Fernes nahe rückt, die Begegnung mit Fremdem konstitutiv für das Zusammenleben ist, genau bei diesem Thema der Gastfreundschaft und der Spannung von „Dinnen“ und „Draußen“ an. Ich kann hier nicht mehr als auf eine wichtige begriffliche Unterscheidung verweisen, die den Leitfaden der Überlegungen Jacques Derridas zur Gastfreundschaft darstellt: Derrida hat in zwei philosophischen Seminaren (1996; dt. „*Von der Gastfreundschaft*“: „Frage des Fremden: vom Fremden kommend“; „Schritt zur Gastfreundschaft“) die Besonderheit der Begegnung mit dem Fremden, die sich in der Gastfreundschaft ausdrückt, vertieft.⁵ Interessant ist die Unterscheidung, die Derrida einführt: Auf der einen Seite spricht er von Gastfreundschaft, die Teil des Ethos ist; sie ist „einem Recht, einem Brauch, einem *ethos*, einer *Sittlichkeit* eingeschrieben“;⁶ sie setzt „den sozialen und familiären Status der Vertragspartner voraus, die Möglichkeit für sie, bei ihrem Namen gerufen zu werden, einen Namen zu haben, Rechts-subjekte zu sein, die auf ihre Personalien überprüft werden können, die etwas zugerechnet bekommen können, die verantwortlich sind, die über eine benennbare Identität, einen Eigennamen verfügen“.⁷ Auf der anderen Seite steht Gastfreundschaft in einem „absoluten“ Sinn, die gerade in der Begegnung mit denen aufscheint, die keinen Namen haben, die fremd in einem absoluten Sinne sind. Hier greift das Recht nicht mehr oder noch nicht; es ist die Ebene einer „Ökonomie der Gabe“, eines „Unbedingten“: Gastfreundschaft als Ethos ist in der Tiefe auf diese „absolute und unbedingte Gastfreundschaft“ bezogen; erst sie macht die Gastfreundschaft zur Gastfreundschaft. Die absolute Gastfreundschaft „setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im gängigen Sinne, der bedingten Gastfreundschaft,

⁵ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, hg. von P. Engelmann. Wien 2001, 38. Vgl. hier auch H.-D. BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Leipzig 1994, z.B. 30-44. Dazu: M. ECKHOLT, *Die „Gnade des Gastes“: Zur theologischen Hermeneutik des Emmaus-Weges – Wegmarken einer interkulturellen Fundamentaldogmatik*. In: M. Eckholt/M. Heimbach-Steins (Hgg.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*. Stuttgart 2003, 82-99.

⁶ DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 25.

⁷ DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 26.

dem Recht auf Gastfreundschaft oder dem Gastfreundschaftspakt voraus [...]. Das Gesetz der Gastfreundschaft, das formale Gesetz, das das allgemeine Konzept der Gastfreundschaft regiert, erscheint als ein paradoxes, pervertierbares oder pervertierendes Gesetz. Es scheint nämlich zu bestimmen, dass die absolute Gastfreundschaft erfordert, dass ich mein Zuhause (*chez-moi*) öffne und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekanntem, anonymen absolut Anderen (eine) *Statt gebe* (*donne lieu*), dass ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an dem Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, *Statt haben* (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach seinem Namen zu fragen. Das Gesetz der absoluten Gastfreundschaft gebietet, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft, mit dem Gesetz oder der Gerechtigkeit als Recht, zu brechen. Die wahre Gastfreundschaft bricht mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft; nicht dass sie sie verdammen oder sich ihr widersetzen würde – sie kann sie im Gegenteil zu immer weiteren Fortschritten führen –, doch sie ist ihr gegenüber in ebenso seltsamer Weise heterogen, wie die Gerechtigkeit dem Recht gegenüber heterogen ist, dem sie dennoch so nahe und mit dem sie in Wahrheit unlöslich verbunden ist“.⁸ Nur in der absoluten Form der Gastfreundschaft entfalten sich „die Konturen einer – unmöglichen, unstatthaften – Geographie der Nähe“.⁹

Beide Ebenen der Gastfreundschaft sind aufeinander bezogen, und darin kann in aller Fragilität und trotz noch so großer Differenzen ein „Gemeinsames“ wachsen; die Asymmetrien im Miteinander werden dabei nicht aufgehoben, aber in der Gastfreundschaft in ihrer absoluten Form leuchtet etwas auf, das Miteinander in den Grenzen von Recht und Ethos durchbricht, das wahrhaft Begegnung von Fremden ermöglicht. Absolute Gastfreundschaft ist immer mit einem „Schritt“ verbunden, einem Überschreiten der Schwelle, bei dem sich die Beziehung zwischen Gast und Gastgeber in ganz entscheidender Weise zu verändern beginnt. Dann ist es, „*als ob* also der Fremde den Herrn retten und die Macht seines Gastgebers befreien könnte; es ist, *als ob* der Herr als Herr der Gefangene seines Ortes und seiner Macht, seiner Selbstheit (*ipséité*), seiner Subjektivität wäre (seine Subjektivität ist eine Geisel). Der Herr, der Einladende, der einladende Gastgeber wird also zur Geisel – er wird in Wahrheit schon immer eine Geisel gewesen sein. Und der Gast, die eingeladene Geisel, wird zum Einladenden des Einladenden, zum Herrn des Gastgebers. Der Gast wird zum Gastgeber des Gastgebers... So tritt man von drinnen ein: Der Hausherr ist bei

⁸ DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 27-28.

⁹ DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 112.

sich zu Hause, doch tritt er nichtsdestoweniger dank des Gastes – der von draußen kommt – bei sich ein. Der Herr tritt also von drinnen ein, *als ob* er von draußen käme. Er tritt dank des (*grâce au*) Besuchers bei sich ein, durch die Gnade (*par la grâce*) seines Gastes“.¹⁰

Gastfreundschaft in dieser absoluten Form hat „sakramentale“ Bedeutung, weil es in ihr um den „Vollzug“ von Begegnung geht. Genau auf dieser Ebene berührt sich ein postmoderner Denker wie Jacques Derrida mit einem mit der Moderne gewachsenen, ihr jedoch auf ganz eigene Weise entwachsenen Denker wie Raimon Panikkar. Der Entwurf von Bedingungen einer Hermeneutik des interreligiösen Gesprächs ist kein theoretisches Konstrukt, es geht um Leben, um Ermöglichung von Leben.

c) Gastfreundschaft und theandrische Sicht der Wirklichkeit

Gastfreundschaft in dem zweifachen Sinn, wie Derrida ihn aufschlüsselt, kann angesichts des Aufbrechens vielfältiger Differenzen und Asymmetrien gerade in einer immer enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft die Tiefendimension einer Hermeneutik der Verständigung darstellen. Sie schafft so die Bedingungen einer Begegnung mit dem Anderen, mit der Fremden, dass ich mich selbst im Ereignen der Gastfreundschaft im absoluten Sinn neu zu verstehen beginne und einen neuen Blick für die konkreten Bedingungen des Miteinanders gewinnen kann: für die Gastfreundschaft innerhalb der Regeln von Recht, Politik, Ethos. Darin kann dann auch eine neue Praxis freigesetzt werden. Die Besonderheit der Impulse Derridas liegt darin, die Differenz und die Begegnung zugleich zu thematisieren, wie sich im Vollzug der absoluten Gastfreundschaft, ohne die Differenz und ihre „Befremdung“ zurückzunehmen, ein „Gemeinsames“ einstellen kann, ein Moment der Gratuität, der die Wirklichkeitssicht verändern kann. In Andrej Tarkowskijs beeindruckendem Film „Nostalghia“ ist diese Gastfreundschaft im absoluten Sinn auf eine faszinierende Weise ausgedrückt. Der Film thematisiert die verschiedensten Facetten von Fremde, das Exil eines russischen Schriftstellers in einer italienischen Kleinstadt. Der Fremde begegnet einem sogenannten „pazzo“, einem geistig verwirrten Mann, der in seiner eigenen Welt lebt, die vor allem von der Musik Beethovens geprägt ist. Seine Wirklichkeit ist nach eigenen, fremden Regeln aufgebaut, die nicht mit der des russischen Schriftstellers zu vermitteln sind. Aber es kommt zu einer Begegnung: Der „pazzo“ Domenico lädt ihn ein, der Fremde tritt über die Schwelle, ihm wird das Geschenk der Gastfreundschaft zuteil, Domenico reicht ihm Wein und Brot. Die beiden bleiben einander fremd und sie bleiben, jeder auf seine Weise, in ihrer

¹⁰ DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 90-91.

eigenen Fremdheit verhaftet. Aber doch hat die Gastfreundschaft, die beide erfahren haben, in ihnen Neues angestoßen; die Geschichte, die der Film erzählt, entwickelt sich.¹¹

Für einen postmodernen Denker wie Jacques Derrida bedeutet Gastfreundschaft gerade nicht, dass eine „gemeinsame Lebenswelt“ geteilt wird. Die zu Gastfreunden werden, sind und bleiben einander „fremd“. Aber es kann auch angesichts dieser „Fremde“ an eine Tiefendimension der Wirklichkeit gerührt werden, und es kann Neues werden, auch wenn die Fremden als Fremde auseinander gehen. Gastfreundschaft kann so die Tiefendimension für die „Denkmöglichkeit“ darstellen, dass hinter allen wahrgenommenen Differenzen eine „übergreifende Einheit“ liegt.¹² Wenn Raimon Panikkar die Veränderungen im Blick hat, die zutiefst mich selbst bzw. den anderen betreffen, wenn es zu einer echten Begegnung gekommen ist, dann drückt sich darin Ähnliches aus: Das „Gemeinsame“, der „Berührungspunkt“ ist nicht ein „Drittes“, das sich in der Begegnung ausgestaltet, die Begegnung, das Gespräch, die Gastfreundschaft lässt vielmehr Raum für die „Realität“, die mich bzw. die Fremde verwandelt, „bekehrt“ [1978(5.), 62-63]. „Die wirklich religiöse oder theologische Aufgabe, wenn man so will, beginnt, sobald die beiden Standpunkte frontal im Inneren eines Menschen aufeinander treffen; wenn das Gespräch ein echtes Nachdenken oder sogar eine Glaubenskrise hervorruft, die bis auf den Grund des menschlichen Herzens reicht; wenn das Gespräch zwischen Personen in ein Selbstgespräch der Person mündet.“ [1978(5.), 62] Gerade wenn ich es zulasse, mich vom anderen „umarmen“ zu lassen, beginnt der Prozess der „Bekehrung“ [1978(5.), 58].

Vor allem weist die Gastfreundschaft darauf hin, dass es im Blick auf die Bedingungen der Hermeneutik einer Verständigung nicht nur um „Denkmöglichkeiten“ geht. Gastfreundschaft ist immer ein „Vollzug“, etwas, das sich je konkret ereignet, im gelebten Miteinander. Von hier aus ist leicht eine Brücke gelegt zum interkulturellen und interreligiösen Dialog, wie Raimon Panikkar ihn verkörpert und wie er ihn bedenkt. Interessant ist, dass Panikkar bei seinem Blick auf den „dialogischen Dialog“ mit Metaphern aus dem Bereich des Essens arbeitet; gerade das „Wachsen“, das er als leitendes Moment für die Charakteristik des interreligiösen Dialogs formuliert hat, ist von hier zu verstehen. Es hat mit einem „Assimilieren“, einem „Einverleiben“ zu tun. „Wachsen ist vielleicht die sachdienlichste und angemessenste Kategorie, dieser Situation Ausdruck zu geben, denn Wachsen ist mehr als bloße Entwicklung oder Entfaltung. Im Wachsen gibt es Kontinuität ebenso wie Neuheit, Entwicklung ebenso wie echte Aneignung von Fremdem und

¹¹ Vgl. A. TARKOWSKIJ, *Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films*. Frankfurt/M. 1984, 206-211.

¹² Vgl. den Beitrag von F.M. WIMMER in diesem Band.

Äußerem, das im Verlauf des Wachstumsprozesses verinnerlicht, inkorporiert, zu einem Leib wird. Im Wachstum gibt es Freiheit. Vielleicht zeigt sich die menschliche Freiheit nirgendwo deutlicher und herrlicher als hier im Bewusstsein der religiösen Person, die entdeckt, dass er oder sie der Mitschöpfer, -erbauer und -gestalter nicht nur seines oder ihres eigenen Lebens ist, sondern des Lebens des ganzen Kosmos: Der Mensch ist der Künstler des mystischen Leibes, der frei handelnde, der sich selber und die Welt diesen oder jenen Weg führen kann, der die Geschichte in diese oder jene Richtung lenken kann. Was ist faszinierender als die religiöse Existenz, sieht und lebt man sie aus dieser dynamischen Perspektive heraus?“ [1978(5.), 145] Und im Blick auf den interreligiösen Dialog führt Panikkar aus: „Der innerreligiöse Dialog ist von seiner Natur her ein Akt der Assimilierung – den ich *eucharistisch* nennen würde.“ [1978(5.), 11] „Mir scheint, die einem Christen angemessene Haltung dem Glauben anderer gegenüber ist das Umfassen, Aufnehmen und sich Einverleiben, nicht das Zurückweisen, Ablehnen oder Ausschließen“ [1978(5.), 77]. Gewiss ist das Assimilieren oder Einverleiben nicht als „Auslöschen“ des anderen, des Fremden zu verstehen; vielmehr wird hier eine Nähe zum eucharistischen Denken deutlich: Es ist ein Leben mit und für den anderen, das bis zur Hingabe führt: Die Fremde gibt sich mir zum „Opfer“, ich gebe mich der Fremden zum Opfer. „Dieses ständige Wachsen“, so schneidet Panikkar diese eucharistische Perspektive nur kurz an, „sollte ein grundlegendes Element sakramentaler Theologie sein, besonders im Hinblick auf die Feier der Eucharistie“ [1978(5.), 145]. Die interreligiöse Begegnung ist eine Lebensform, in der sich Wirklichkeit wandelt, ein neues Miteinandersein möglich wird.

Die Tiefendimension von Wirklichkeit als Bedingung der Möglichkeit für die „Bekehrung“, die die Gastfreundschaft darstellt, nennt Derrida „Ökonomie der Gabe“; bei Panikkar als christlichem Philosophen und Theologen, der das interreligiöse Gespräch im Blick hat, kommt hier Gott ins Spiel. Jedes interreligiöse Gespräch ist „eine geistliche Angelegenheit ersten Ranges, ... ein religiöser Akt, bei dem alles, Glaube, Hoffnung und Liebe ins Spiel kommen“ [1978(5.), 63]. Gott, so Panikkar, ist der „einzige Ort“, an dem ich den Nächsten, die Fremde, den Anderen, so lieben kann „wie er sich selbst liebt, frei von jedem Versuch, ihn erst nach meinem Bild zu formen“, der Ort, „an dem mein Selbstsein und das meines Nächsten zusammenfallen“ [1978(5.), 64]. Die „Ökonomie der Gabe“, die Tiefendimension von Wirklichkeit, ist für Panikkar die kosmisch zu verstehende Wirklichkeit Gottes selbst, das, was seit Beginn christlicher Theologie als Geheimnis der Trinität bezeichnet worden ist. Wenn in der Begegnung mit dem Fremden ein neues Verstehen des „Sich-Selbst“ – als mein eigenes und das des anderen – ermöglicht wird, so ereignet sich dies im Raum des „Selbst“, in der „theandrischen“ Wirklichkeit Gottes selbst. „Meinen Nächsten verstehen heißt, ihn verstehen, wie er sich selber versteht, und das geht nur, wenn ich die Subjekt-Objekt-Spaltung hinter mich

lasse, wenn ich aufhöre, ihn als Gegenstand zu sehen, und anfangs, ihn wie mich selber zu erfahren. Nur wenn es ein Selbst gibt, in dem wir miteinander kommunizieren, wird es möglich, einen anderen zu kennen und zu lieben wie sich selbst. Jeder wird auf den ersten Blick erkennen, welche Folgen das hat und wie sehr es die falsche Privatheit erschüttert, in die wir uns so gerne zurückziehen und einschließen. Echte Intimität und Nähe treiben uns nicht in die Enge, sie nehmen uns nichts, sie schwächen uns nicht, denn in diesem Selbst (Gott ist nicht der andere, er ist der Eine) wohnen Leben, Liebe, Gespräch und Austausch. Damit stehen wir mitten im Geheimnis der Trinität...“ [1978(5.), 64].¹³

Die philosophische Hermeneutik einer Verständigung mit dem Fremden ist an dieser Stelle aufgebrochen und an eine, hier nicht weiter zu entfaltende theologische Reflexion verwiesen. Die Einladung, weiter bei Raimon Panikkar Gast zu sein, besteht sicher. Was die Verfremdung des Blicks auf die philosophische Hermeneutik Panikkars durch den Umweg über Jacques Derrida ermöglicht, ist ein stärkeres Wahrnehmen der Asymmetrien, der Differenzen in der Begegnung. Derrida schaut auf den „outlaw“, nicht auf den Fremden, der mit einem Touristenvisum einreist und wieder geht; es ist der, der da ist und doch nicht da sein sollte. Von dort her tut sich bei ihm eine „Ökonomie der Gabe“ auf, von den Grenzen, die die Differenz des Fremden für das Recht, die Moral, das Ethos bedeutet. Was für ihn „Gabe“ ist, schält sich in der Wahrnehmung der Grenzen heraus. Wenn Gott für Kant „Grenzbestimmung der Vernunft“ ist, so ist diese Gabe hier eine Grenzbestimmung, die einem Miteinander in Gerechtigkeit die eigenen Grenzen aufzeigt, es darin aber zu einem solchen werden lässt. Panikkar bewegt sich hier auf den Bahnen einer theologischen Reflexion. Interreligiöse Begegnung wird zu einer solchen erst dann, wenn Glauben, Lieben und Hoffen ins Spiel kommen, wenn sie zu einer Lebensform wird. Diese gründet in und ist Ausdruck der kosmotheandrischen Wirklichkeit Gottes. Sie gibt auch dem Fremden Raum, weil sie mehr ist als ein „Zusammenkommen zweier Freunde“, weil sie „Gemeinschaft im Sein“ ist, „in dem einen Sein, das beiden Teilen viel inniger ist, als sie sich selbst sind; es ist nicht nur die Gemeinschaft *in* Christus, sondern *Christi* Gemeinschaft“ [1978(5.), 66]. Aber das ist eine weitere Einladung, wieder einmal bei Raimon Panikkar Gast zu sein.

¹³ Die Überlegungen sind weiterentfaltet in [1970d(5.)], z.B. 8: „Die kosmotheandrische Schau begnügt sich nicht damit, die trinitarische ‚Spur‘ in der ‚Schöpfung‘ und ihr ‚Gleichnis‘ im Menschen zu entdecken, sondern sie betrachtet die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit als die vollständige Trinität, die aus einer göttlichen, einer menschlichen und einer kosmischen Dimension besteht. ... Die Wirklichkeit selbst ist trinitarisch.“