

Die Bildung Europas und ihre religiösen Implikationen

Die vorliegende Abhandlung thematisiert die Bildung Europas an Hand von Hegels Phänomenologie des Geistes, welche als letzte umfassende Erzählung der Genese Europas interpretiert wird. Dabei zeigt sich, dass am Ende des europäischen Bildungsprozesses ein Entfremdungsgeschehen liegt, in dem jeder substanzielle Sinn- und Geschichtsgehalt verloren gegangen ist und die Welt vollständig in den Virtualisierungen einer substanz- und realitätslosen Reflexionsbewegung untergeht. Allerdings öffnet sich in diesem Verlust bisheriger Seinsgestalten und deren innerer Notwendigkeiten auch die freie Möglichkeit einer prospektiven Sicht Europas als Ort universaler Gastlichkeit, wie sie nicht zuletzt im Zentrum der biblischen Offenbarung und ihres Gottesbekenntnisses steht.

1. Vorbemerkung

Das Wort „Bildung“ hat, gerade wenn es im Zusammenhang mit Europa steht, den Vorteil der Doppeldeutigkeit: Man kann es einerseits sehr real in Bezug zur Frage nach der inneren Gestaltung des Individuums setzen, andererseits aber ist es auch möglich, die grundsätzliche Genese eines Projekts damit zu verbinden.

Im Folgenden wird der Akzent zunächst auf der zweiten Bedeutung liegen, um dann auch die Frage nach der Bildung im pädagogischen Sinne zu streifen. Der Zusammenhang ist dabei freilich nicht zufällig: Denn es könnte durchaus sein, dass die Frage nach der Pädagogik in gewisser Hinsicht immer schon an die Frage nach dem Ursprung des Geistigen gekoppelt ist. Letzteres freilich wird man nicht im Sinne dessen verstehen dürfen, dass ein wie immer gearteter natürlicher „Ursprung“ eingeholt werden, sondern dahingehend, dass retrospektiv „etwas“ aufleuchten soll, was uns bereits vor allen Geh- und Sprechversuchen „begleitet“ hat. Damit ist in gewisser Hinsicht neben den beiden Bedeutungen von Bildung, der „Pädagogik“ und der „Genese“, das dritte Moment angesprochen: die Religion. Mag auch die Bedeutung des *re-ligere* im Sinne des „Wieder-Auf sammelns“ (Cicero) zweifelhaft sein, so wird doch darin zum Ausdruck

gebracht, dass Religion eine Wiederholung von etwas darstellt, was als vorgängig zu bezeichnen ist.

Um dieses Dreieck „Pädagogik-Genese-Religion“ zu exponieren, sollen wiederum zwei große Erzählungen zu Wort kommen, die beide auf ihre Weise etwas von dem wiedergeben, was die „Bildung“ Europas ausmacht: nämlich auf der einen Seite Hegels *Phänomenologie des Geistes* (PhdG)¹, auf der anderen Seite die Bibel, die von einem ihrer Ursprungsorte, nämlich der Verheißung Abrahams her interpretiert werden soll. Um die Vorbemerkungen zu beenden, möchte ich noch eine weitere Dimension benennen, die ich bitte mitzuhören: Es sei die Theorie vertreten, dass die Bildung, die ein religiöses Moment mit umfasst, also sich nicht als „Sammelplatz von Endlichkeiten“ oder „Bildungsversatzstücken“ zwecks verfeinerter Selbstdarstellung manifestiert, immer an die Suche nach *der* Frage geknüpft ist. Und tatsächlich ist der erste große deutsche Bildungsroman, nämlich der *Parzifal*, wie H. D. Bahr kongenial aufgewiesen hat, als Suche nach der Frage zu entziffern.² Dies soll explizit am Ende dieses Beitrags deutlich gemacht werden.

2. Hegels Phänomenologie des Geistes und die doppelte Destruktion der Bildung Europas

Wenn *Parzifal*, wie noch anzudeuten sein wird, der erste große deutsche Bildungsroman ist, so ist Hegels *Phänomenologie des Geistes* vielleicht der letzte, allerdings nicht nur deutsche, sondern universale überhaupt. Dies ist keine Zufälligkeit und hängt nicht nur an einem sich immer stärker differenzierenden Wissen, sondern ist in dieser Schrift schon immanent mitreflektiert und zwar – wie zu zeigen sein wird – im Kapitel über die „Aufklärung“. Wichtig ist es allerdings, die PhdG nicht von der im wahrsten Sinne des Wortes vergleichsweise „oberflächlichen“ Geschichtsphilosophie Hegels her zu lesen, sondern dieses Werk in seiner ihm immanenten spekulativen Bewegung nachzuvollziehen. Denn wo die Geschichtsphilosophie von einer Findungsgeschichte handelt, ist in der PhdG von einer Verlustgeschichte die Rede.³ Hegel schreibt:

1 Im Folgenden zitiert nach: G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3), Frankfurt a. M. 1970.

2 Vgl. H. D. BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.

3 Dieser Aspekt wird besonders herausgestrichen von Thomas Auinger. Vgl. T. AUINGER, „Bildung als Betrug und Selbstbetrug“, in: T. AUINGER / F. GRIMMLINGER (Hg.), *Wissen und Bildung. Zur*

„Indem es [das natürliche Bewusstsein] aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlicher als Weg der Verzweigung [...].“ (PhdG 72)

In dieser Passage ist nicht nur auf kurze Weise das wiedergegeben, was Hegel dann später explizit unter Bildung verstehen wird, nämlich eine Entfremdungs- und Ver-lusterfahrung, die das Wissen in seinem Bildungsprozess erleidet, sondern die ganze Struktur der PhdG. Im Hintergrund steht die Bestimmung des Bewusstseins als Negativität. Das „Ich“ will sich als Selbstbezug finden und versucht sich in diesem Findungsprozess zu verorten. Was es in diesem Verortungsbestreben aber radikal erfährt, ist, dass es in seinem Wesen „Entzug“ ist, Negativität der Welt oder, um mit Rilke zu sprechen: der „Brand der Dinge“⁴. Die ganze PhdG steht unter der fortlaufenden Bestrebung des „Ich“, sich in der Welt zu reflektieren, zu vergegenständlichen: Das Ich erfährt sich allerdings lediglich als „Aufhebung“ des Gegenstandes. Es vermag sich nicht im *sinnlichen* „Hier“ und „Jetzt“ zu verorten, nicht in der *Dingwelt* der Gegenstände und ihrer Eigenschaften, es findet sich nicht in der Erscheinung des Spiels der *Kräfte* und dem Versuch von dessen gesetzmäßiger Einholung. Im Selbstbewusstseinskapitel scheint dann tatsächlich ein solcher Findungsprozess stattgefunden zu haben: Denn dort gestaltet sich die negative Bewegung des Selbstbewusstseins als *Lebensprozess* und im tieferen Sinne als reflektierendes Selbstbewusstsein. Allerdings macht es dort erst die traumatische Erfahrung, dass der Versuch, sich im Anderen wiederzufinden, zum *Tode* führt, dessen Herrschaft es erleidet und in dem es keine Anerkennung bekommen kann. Sublimiert wird diese Erfahrung gewissermaßen in der *Arbeit*, die den Beginn eines aktiven Bildungsprozesses seitens des Selbstbewusstseins darstellt. Einen ersten Kulminationspunkt dieser Nichtverortbarkeit des Eigenen bildet das „*unglückliche Bewusstsein*“, in dem die Negativität des Ich als melancholischer Fluchtpunkt ausgelagert wird. Allerdings erfährt es sich in dieser Bewusstseinsstufe als Negativität an ihm selbst, d. h. als Selbstaufhebung, und gewinnt gerade durch diese Selbstaufhebung den Blick auf die Welt und wird auf diese Weise die Welt durchdringende Vernunft. Seine Tragik liegt allerdings darin, dass auch die Vernunftstruktur der Welt das „Ich“ nicht

Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums, Frankfurt/ Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2009.

4 Vgl. R. M. RILKE, „Gott spricht zu jedem nur“, in: DERS., *Das Buch vom mönchischen Leben (Sämtliche Werke)*, hg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, besorgt durch E. Zinn, Bd. 1), Frankfurt a. M. 1987, S. 294.

beheimaten kann. Weder die *Naturgesetze* noch die *Anthropologie* noch die (starre) *Logik* bringen es in seiner Negativität zum Ausdruck, und auch die tätige Selbstverwirklichung in *Erotik*, *Tugend* und dem Opportunismus einer Anpassung an die Wirklichkeit, wie sie der Mensch im „geistigen Tierreich“ versucht, scheitern. Durch diese Stufe gewinnen wir allerdings die enge Annäherung an eine Beheimatung des Menschen, nämlich die Sittlichkeit, die die gemeinsame Sache darstellt, in der sich das „Ich“ wiederfindet. Allerdings zerbricht auch die Sittlichkeit, der der frühe Hegel noch unverhohlen gehuldigt hat, am Gegensatz, der das „Ich“ selber ist. Dieses ist als Gegensatz Einheit von Einzelfnem und Allgemeinem, oder figurativer gesprochen: „Innerhalb“ des Netzes des Allgemeinen gibt es ein Moment, welches gerade nicht in dieses Netz einfügbar ist und dessen Diskontinuität es darstellt und in dessen Diskontinuität es überhaupt erst wirkliches Allgemeines wird. Man könnte, dies sei vorweg gesagt, die Metapher des „Gastes“ für dieses Moment heranziehen. Er ist als angekommener Gast im Zentrum des Eigenen, ohne „dazuzugehören“. Auf alle Fälle ist das Problem der Sittlichkeit, dass sie sich des nichtintegrierbaren Momentes der Einzelheit innerhalb ihrer nicht bewusst wird und so nur zum abstrakten Individuum kommt. Mit anderen Worten: Die Sittlichkeit ist eine Stufe der Abstraktion mangelnder Lebendigkeit und damit des Todes und zerbricht an diesem Mangel.

Allerdings tritt dieser Gegensatz an der Sittlichkeit hervor, womit wir in das eigentliche „Reich der Bildung“ oder auch „Entfremdung“ eingetreten sind, wie Hegel diese Stufe nennt. In historischer Verortung lässt er sie als Vorstufe („Rechtszustand“) mit dem römischen Reich beginnen und mit dem Schrecken der Aufklärung enden, dessen Nachhall wir allerdings auch noch in der „Moralität“ und im „Gewissen“ finden werden. Die Bildung ist also jene Stufe, in der sich auch das christliche Europa herausgebildet hat. Sie ist nach Hegel dadurch gekennzeichnet, dass „dies *allgemeine Gelten* des Selbstbewusstseins die ihm entfremdete Realität ist. Dies Gelten ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar ebenso die Verkehrung: sie ist der Verlust seines Wesens“ (PhdG 359). An der Sittlichkeit hat das Selbstbewusstsein seinen Gegensatz, seine Nichtverortbarkeit, erfahren, und es ist sich in erster Unmittelbarkeit als diese Unbezüglichkeit ansichtig geworden. Seine Welt ist die Fremde, die das Selbstbewusstsein in sich selbst hervorbringt. Hegel charakterisiert Bildung in seiner Bildungsgeschichte also als radikalen Selbstverlust, der allerdings unter der Schirmherrschaft eines Geltungsanspruchs steht, in dem sich das Ich in der ihm eigenen Gegensätzlichkeit fixieren will. In der Bildung entsubstanzialisiert das „Ich“ die Welt – Hegel nennt diesen Vorgang auch Reflexion – und stellt sich der Welt in seinem Geltungsanspruch gegenüber, der sich zuerst durch das Urteil, in dem sich das Ich über die Welt erhebt, manifestiert. Die Analyse der PhdG geht also dahin, dass der Bildungsprozess der europäischen Kultur

ein gigantischer Abstraktionsprozess ist, hinter dem der unendliche Geltungswille des neuzeitlichen Subjekts steht.

Mir scheint diese Diagnose im Übrigen bis heute von größter Bedeutung zu sein, um zu verstehen, warum sich gerade in diesem globalen Ambiente fundamentalistische Terrorbewegungen herausbilden: Sie sind die spiegelverkehrte Antwort auf den europäischen Abstraktionsprozess, dem die Kulturen, aus denen diese Bewegungen erwachsen, ausgesetzt sind. Im Folgenden benennt Hegel einige Stationen dieses Bildungsprozesses, auf die ich nicht näher eingehen kann: Recht und Eigentum, kapitalistische Geldwirtschaft, feudale Staatsmacht, die „Zwillinge“ Glaube und Aufklärung als abstrakte Reflexionsgestalten, die ihren Abstraktionsprozess im einen Fall als „prädikatloses Absolutes“, d. h. als theistischen (nichttrinitarischen) Gott (dahinter lauert bereits der Tod als eigentliches prädikatloses Absolutes!), im anderen Fall als absoluten Auflösungsprozess gestalten. Beide vernichten den Eigenwert der entfremdeten Welt, wobei im letzteren Fall die entscheidenden Stufen der Utilitarismus und als dessen Steigerung schließlich der alles zernichtende Terror der „absoluten Freiheit und des Schreckens“ sind.

Hegels verstörendes Resumé ist also, dass der neuzeitliche Bildungsprozess in die totale Abstraktion des Terrors führt. Allerdings ist damit noch nicht alles gesagt, was zu dem hier gestellten Thema zu sagen wäre. In der negativen Abstraktionsbewegung des Terrors haben nach Hegel zwei weitere Figuren ihre Genese, nämlich die Moralität und das Gewissen. Beiden ist die Erfahrung des Allgemeinen, des Universalen gemein, die erst durch den absoluten Schrecken gewonnen werden konnte. Dieser zernichtet jede Situierung des Selbstbewusstseins, macht aber dadurch gerade den Weg frei für die neue Erfahrung der Moralität, die an keinerlei subjektive Verortung gebunden ist. Sie erwächst also aus der fundamentalen Erschütterung des Abstraktionsprozesses, der kennzeichnend für die Bildung war. Allerdings bewahrt sich in dieser Erschütterung ein Moment der Bildung, welches das Unmoralische der Moralität auszeichnet: nämlich der abstrakte Geltungsanspruch, in dem das Einzelne nicht zu seiner adäquaten Anerkennung kommen kann. Dieser bleibt auch beim Gewissen bestehen, welches gewissermaßen die Urteilsform, die für die Moralität kennzeichnend war, nach innen gekehrt hat. Durch diesen Geltungsanspruch des „Ich“, sei es allgemeines oder einzelnes, gibt es keine adäquate Anerkennungsbewegung.

So zeigt sich nach Hegel, dass der Bildung das große Verdienst zukommt, zu einem allgemeinen und universalisierbaren Gedanken zu gelangen (Moralität) und auch das Moment der negativen Freiheit (Gewissen) herausgestellt zu haben; ihr Defizit bleibt aber, dass sie keine adäquate Anerkennung des Individuums hervorbringt, welches den Anderen gerade in seiner Endlichkeit anerkennt und leben lässt. Diese Stufe wird nach Hegel erst durch das religiöse Bewusstsein möglich sein. Bevor aber darauf ein-

gegangen wird, ist auf ein weiteres wichtiges Resultat der Bildung zu rekurrieren: Wie angedeutet wurde, endet ihr negatives Tun im absoluten Schrecken des Terrors, in einer ungezügelter Negativität der Freiheit, die sich keinen positiven Gehalt geben kann. Hegel zeichnet also durchaus die Möglichkeit des Nihilismus in der PhdG nach, die ein bis zwei Generationen später in bestimmter Weise bei Nietzsche als Zeichen der Zeit diagnostiziert und im Nationalsozialismus politische Realität wurde. Tatsächlich stehen Bildung und Nihilismus insofern in engem Zusammenhang, als der zweite die Übersteigerung und Totalisierung der abstrakten Reflexionstätigkeit der ersteren ist. Wenn der Mensch Entzug und Negativität ist, wie eingangs angesprochen, dann ist die Bildung die tätige Nachahmung dieser Entzogenheit. Der Nihilismus schließlich ist dadurch gekennzeichnet, dass er das „Nichts“ als solches vergegenständlicht, den Entzug („nihil privativum“ im Sinne Kants) durch das „nihil negativum“ ersetzt.

Überdies darf nicht übersehen werden, dass der absolute Schrecken des Terrors seine eigene Genese zernichtet: Er ist nicht mehr bestimmte Negation, sondern absolute Negation, Bewegung von „Nichts“ zu „Nichts“. Hegel zeichnet hier den subversiven Gedanken, dass sich der Bildungsprozess Europas dadurch kennzeichnet, dass er seine eigenen Wurzeln negiert. Mit anderen Worten: Europa ist dadurch charakterisiert, dass es keine letztgültigen Traditionen und Wurzeln, keine verbindlichen Genealogien hat. Nach dem ersten verstörenden Resultat, dass der Bildungsprozess in den Terror führt, hätten wir hier das zweite verstörende Resultat, dass Europa seine eigene Geschichte verschlungen hat.

Wie allerdings immer bei Hegel, hat dieses negative Resultat auch eine positive Seite. Es zeigte sich bereits, dass hinter dem Terror der allgemeine Gedanke der Moralität und die Subjektivität des Gewissens standen. Nach der geschichtsphilosophischen Seite betrachtet, kann man sagen, dass das Wesen der Bildung Europas darin besteht, dass sie prospektiv ist, dass sie auf jene Freiheit zielt, die es aus der Notwendigkeit des Geschichtsablaufs befreit. Das heißt, an der Stelle des notwendigen Mechanismus der Geschichte, wie er etwa noch für das Griechentum charakteristisch war – dessen Resultat die Notwendigkeit des Untergangs als notwendiges Resultat jeder Notwendigkeit war – taucht hier die Freiheit auf, in deren Horizont auch die bisherigen Geschichtsgestalten neue Bedeutung bekommen können. In diesem Sinne hat Fukuyama mit der Rede vom „Ende der Geschichte“ recht.

Noch zu fragen bleibt, worin sich diese mögliche Prospektivität – wiederum als nicht notwendig zu denken, der Nihilismus als andere Möglichkeit lässt sich nicht beiseite schieben – manifestieren kann. Damit sind wir in der dritten Sphäre des anfangs angezeigten Dreiecks, nämlich der Religion, angelangt und bei deren Verhältnis zur Bildung.

3. Religion als Prospektivität in Hegels PhdG

In einer der markantesten Stellen der PhdG, am Ausgang des Gewissenskapitels, spricht Hegel vom „erscheinenden Gott“. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Gewissen noch unter dem Geltungsanspruch des „Ich“ steht. Darin zeigt sich, dass die Endlichkeit des Anderen der Verurteilung des umgreifenden „Ich“ unterworfen ist. Diese Endlichkeit manifestiert sich in der Kontingenz des Handelns, in dessen prinzipieller Situiertheit, über die das „Ich“ gleichzeitig hinauszugreifen trachtet. Was Hegel am Ende des Gewissenskapitels anzeigt, ist die Verzeihung dieser Endlichkeit. „Ich“ werde mir bewusst, dass mein Urteil, meine Geltung genauso gesetzter Ort ist wie der Ort des Anderen und dass ich mit dem Anderen ein letztes Moment der (Selbst-)Entzogenheit teile. Damit ist ein entscheidender Schritt vollzogen: War bisher der Gegenstand die Projektionsfläche des „Ich“, so verschwindet jetzt diese Projektionsfläche vollständig: Das Andere wird freigelassen unter dem Verzicht auf reflexive Einholbarkeit. Für Hegel ist dabei von zentraler Bedeutung, dass dies nicht als intentionaler Akt aufzufassen ist: Der Bildungsschritt, der die bisherigen Stufen gekennzeichnet hat, verwandelt sich hin zu einem Versetzungsschritt, von Hegel im Religionskapitel als „Sich-Anders-Werden“ bezeichnet. Diesem Ent-Setzen korrespondiert eine Entäußerung des Subjekts, die als substanzielles Entäußertwerden aufgefasst werden muss. „Verzeihen“ und „Verzichtleisten“ sind gewissermaßen paradoxe Geschehen, da sie Dezentrierungen der Subjektivität darstellen, die nicht einem Sich-Selbst-Setzen entspringen können, wie es für jedes Handeln kennzeichnend ist. Die spekulative Erkenntnis ist in gewisser Hinsicht nichts Anderes als das Wissen um diese letzte Uneinholbarkeit des Anderen, in dessen Freiheit es sich wahrhaft findet. Damit erhält das Andere einen substanziellen Selbststand, aus dem heraus es nicht mehr als Setzung des Ich zu begreifen ist, sondern mir als absolutes Geschehen entgegentritt, womit der Schritt in die Religion getan ist.

Bezeichnend dabei ist, dass jeder Reflexionsstufe ein solcher absoluter Gegenstand, d. h. eine bestimmte Religionsstufe, entspricht, oder allgemeiner formuliert: Jeder Stufe am Weg zur Entäußerung des Subjekts entspricht eine ganz bestimmte Stufe der Entäußerung der Substanz; so der sinnlichen Gewissheit der Aufgang des Lichtwesens, in dem sich Sinnliches gibt usw. Jener Reflexionsstufe endlich, in der die Reflexion sich selber aufhebt hin zur Freilassung des Anderen, wie sie sich am Ende des Gewissenskapitels ereignet, begegnet die absolute Freiheit des Anderen, die dadurch manifest wird, dass sich dieses Andere nicht mehr zurückbehält, sondern die Negativität an ihm vollzieht und sich seinerseits entäußert (das spekulativste Moment Hegels findet da statt, wo sich die Negativität an ihr selbst entäußert, also gewissermaßen der Tod selbst stirbt).

Christlich gesprochen handelt es sich also um die Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod Christi.

Für die Thematik dieses Bandes lässt sich Folgendes zusammenfassen: Die Bildung Europas wie die geistige Bildung münden prospektiv in einen Versetzungsschritt, in dem das Subjekt nicht wie in der Moralität abstrakte Allgemeinheit findet, sondern substantielle Allgemeinheit als Akt der eigenen Dezentrierung. Ausdruck dieser Dezentrierung kann die Kunst sein genauso wie der Kultus der Gemeinde oder die Philosophie der „schönen Seele“, wenn damit nicht neue Projektionsflächen des Subjekts eröffnet werden, die einen Rückschritt von der An-erkennung in die Selbstbespiegelung des Eigenen bedeuten.

4. Die Eröffnung des Gastes

Ich habe versucht, im ersten größeren Teil des Beitrags die große Bildungserzählung Hegels durchzubuchstabieren. Resultat war, dass die Bildung selber noch einmal eines Versetzungs- oder Erfahrungsschrittes (oder einer Dezentrierung) bedarf, um aus der eigenen Reflexivität hervorzutreten und das Andere freizulassen, wodurch sie erst zu einem wirklich allgemeinen Gedanken kommt. Wie bzw. wo aber, so nun die Frage, ist dieser Erfahrungsschritt heute zu verorten? Mir scheint, dass H. D. Bahr eine Figur vorgeschlagen hat⁵, die diese Frage vorantreiben kann: nämlich die Figur des „Gastes“, die interessanterweise – was Bahr nicht thematisiert – auch möglicherweise eine Art inneren Einheitspunkt der Bibel zum Ausdruck bringt.

Hier ist nicht der Ort, um all die biblischen Gastgeschichten durchzubuchstabieren: Drei Geschichten seien aber besonders erwähnt, weil sie an neuralgischen Punkten der Bibel auftauchen und auch ikonographisch das Erbe Europas geprägt haben. Die erste Geschichte finden wir in *Genesis* 18. Leider trägt sie zumindest in der katholischen Einheitsübersetzung den unseligen Titel „Gott zu Gast bei Abraham“, der die Subtilität der Offenbarung des Gastes geradezu untergräbt. Abraham, selber Gast und Fremder im Land, sieht drei Fremde an seinem Aufenthaltsort vorbeiziehen und begegnet ihnen mit der ganzen ungeheuren Gastfreundschaft des Orients. Bezeichnenderweise werden die Fremden gerade nicht identifiziert – auch nicht als Götter (vgl. auch das Ethos des alten Griechenlands, welches ebenfalls solche Identifizierungen verbietet). Jede Frage nach Herkunft und Namen würde den Gast bereits in das Bezugssystem des Eigenen

⁵ Vgl. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, a. a. O.

integrieren. Vielmehr erschließt sich der Name der Fremden mittels einer Verheißung (des Sohnes und damit der Zukunft des abrahamitischen Gottesvolkes), die gekoppelt ist an die Gastfreundschaft Abrahams. Das heißt, am Ursprung der Verheißung des Gottesvolkes steht die Gastfreundschaft, in der der Gast zum Träger dieser Verheißung werden konnte. Wie sehr die Aufnahme des Gastes mit der Zukunft des Gottesvolkes verflochten ist, zeigt unmittelbar die Fortsetzung dieser Geschichte, die vom Untergang des ungastlichen Sodoms (*Genesis* 19) handelt. In ihr zeigt sich ein wichtiges Phänomen, nämlich die Nähe des Gastes zum Sakralen, die sich darin zum Ausdruck bringt, dass der Gast, gleich dem Heiligen, völlig verschwindet, wenn er verletzt wird.

Was aber macht das Phänomen des Gastes aus? Er ist weder Teil der Sphäre des Hauses, der Identität des Eigenen zugeordnet, noch ist er der ausgegrenzte Andere. Verwickelter wird die Sache noch, wenn wir darauf achten, dass mit der Ankunft des Gastes häufig die Gabe eines Gastgeschenks verbunden ist. Wird damit ein Tauschverhältnis eröffnet, womit die Offenheit der Gastlichkeit funktionalisiert würde, oder wird damit nicht vielmehr der Gast selber symbolisch zum Ausdruck gebracht? Dann hätten wir den Fall, dass die Gabe des Gastes dieser selber ist, womit eine Verkehrung einträte: Wir würden selber zu Gästen unserer Gäste und damit wäre gewissermaßen in das Zentrum des Eigenen eine De-zentrierung des Subjekts eingetreten. Das Sein wäre im fundamentalen Sinn Zu-Gast-Sein. Ein weiterer wichtiger Punkt ist das Wort „Gast“ selber: Es teilt, wie Benveniste zeigt,⁶ dieselbe Wurzel mit dem Wort „ipse“, vor allem aber hat es die Merkwürdigkeit, dass von ihm her keine Eigenschaftsbildung möglich ist („gastlich“ ist nicht der Gast, sondern der Gastgeber) und dass es auch nicht verneinbar ist. Damit fehlen ihm fundamentale Merkmale des Begriffes, und es rückt in eigenartige Nähe zum Wort „Gott“. Bewahrt der Gast vielleicht auf diese Weise noch ein Geheimnis, welches das „Göttliche“ schon preisgeben musste? Wie dem auch sei, inhaltlich lässt sich konstatieren, dass der Gott der Bibel im Bundeszelt (und auch im Tempel) Gast seines Volkes ist und ihm gerade in dieser Funktion Gastfreundschaft einräumt.

Auffällig ist diese Struktur auch bei der Figur Jesu. Niemals tritt er als „Hausherr“ auf, sondern er ist immerfort zu Gast, und als derselbe ist er Gastgeber seiner Gäste. An diversen „Enden“ der Bibel wird dies thematisiert: Die letzte Zeichenhandlung vor seinem Kreuzestod ist ein Gastmahl, in dem er sich selber als der künftige Gast zuspricht („Tut dies zu meinem Gedächtnis“). Eindringlich ist in *Matthäus* 25 die Rede davon, dass Jesus in der Gestalt des Gastes bei den Gesellschaften gegenwärtig sein wird und

6 E. BENVENISTE, „L'hospitalité“, in: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, S. 88 f.

dass sich deren Schicksal am Maß der Gastfreundschaft entscheiden wird, welche sie einräumen oder auch nicht. Bei Lukas findet sich die Reflexion über den Gast auf ganz herausragende Weise in der Geschichte von zwei Schülern Jesu – einer davon namenlos, damit sich der Leser in ihm findet –, die nach seinem gewaltsamen Tod die verheißene Stadt verlassen. Ihnen begegnet ein Fremder, der auf dem Weg in ein Dorf namens Emmaus die Schrift auslegt, ihnen also den hermeneutischen Schlüssel des rechten Schriftverständnisses reicht. Als Reaktion laden sie diesen Fremden ein und verwandeln ihn zu ihrem Gast, wobei allerdings der entscheidende Gesichtspunkt sich in genau dem Umschlagspunkt eröffnet, als der Gast zum Gastgeber wird, also selber als Gabe empfangen wird. Die letzte Schrift der Bibel, die Johannesoffenbarung, kann geradezu als Genese der Gastfreundschaft in der Überwindung ungestaltlicher Mächte verstanden werden. Das himmlische Jerusalem leuchtet dabei als diejenige Stadt auf, deren Tore nicht verschlossen sind, damit die Völker und Gesellschaften Eintritt finden.

Ich will es mit diesen Beispielen bewenden lassen und nun den Bogen zur Hegelschen Bildungsgeschichte spannen: Die Bildung Europas steht, wie wir bei Hegel sahen, in der Perspektive der Entwicklung des Gedankens des Allgemeinen, einer universalen Vision der Anerkennung, die die Negativität der Reflexion noch einmal zu sprengen vermag. Auf ein christliches Erbe kann nicht genealogisch zurückgegriffen werden, wohl aber prospektiv im Ethos einer universalen Gastfreundschaft. Von der damit verbundenen Gefahr wusste nicht nur Derrida⁷, deren Vermeidung aber zum Verfall an den Nihilismus führte und deren Verwundbarkeit allein das Wunder der Ankunft des Heilbringers selber eröffnen kann.

5. Die Bildung Europas

Konkretisiert man diese Vision, so gilt es heute, die Erfahrung des Gastseins herauszubilden. Bildung wird in diesem Sinne wie am Beginn biblischer Heilsgeschichte (und bei Hegel) mit einer Entfremdungserfahrung einhergehen, die im Verlassen der eigenen Kultur liegt. Vielleicht liegt für die kommenden Generationen geradezu ein moralischer Imperativ darin, nach Möglichkeit für eine bestimmte Zeit die eigene Kultur und Sprache zu verlassen und sich des Sich-Anders-Werdens in der Erfahrung des Gastseins auszusetzen. Und umgekehrt wird die Begegnung mit dem Gast auch die

7 Vgl. J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, aus dem Französischen von M. Sedlaczek, Wien 2001.

Erfahrung einer neuen Art des Fragens verlangen: Die leitende Frage in diesem Sinne ist nicht mehr die alte homerische Frage: Bist du ein Sterblicher oder ein Unsterblicher?, d. h. eine unmittelbar religiöse, und sie wird auch nicht auf Identifizierung von Namen und Herkunftsorten setzen, wie dies die Bildungsveranstaltungen der bürgerlichen Welt versuchen, sondern ihre leitende Frage zielt in der gastlichen Einladung auf das Vernehmen der Befremdlichkeit des Wunsches des Anderen. Parzifal, auf den am Eingang hingewiesen wurde, ist die Hauptgestalt des großen Bildungsromans der Gastlichkeit, insofern nicht zuletzt der Gral, wie H. D. Bahr in seinem Buch *Die Sprache des Gastes* zeigt, Symbol dieser Gastlichkeit ist. Und Parzifal wird den Gral erhalten, indem er die Frage, die er zuerst stumm an Anfortas gestellt hat, an seinem Leben erleidet und damit verbalisieren kann: „Was wirret dir?“ In der Erfahrung und der Genese der Frage nach der Befremdlichkeit des Wunsches des Anderen läge vielleicht die entscheidende Bildung auf der Höhe eines prospektiven Christentums und eines Europa, welches nicht die Re-alität (als Sache des Anderen) durch eigene abstrakte Reflexionstätigkeit ersetzt und damit seine Welt virtualisiert, um diese Traumgebilde im absoluten Schreckens des Nichts untergehen zu lassen.

Literatur

- THOMAS AUINGER, „Bildung als Betrug und Selbstbetrug“, in: DERS. / F. GRIMMLINGER (Hg.), *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums*, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2009.
- HANS DIETER BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994.
- JACQUES DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, aus dem Französischen v. M. Sedlaczek, Wien 2001.
- ÉMILE BENVENISTE, „L'hospitalité“, in: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: DERS., *Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 3.
- RAINER MARIA RILKE, „Gott spricht zu jedem nur“, in: DERS., *Das Buch vom mönchischen Leben (Sämtliche Werke, hg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, besorgt durch E. Zinn, Bd. 1)*, Frankfurt a. M. 1987.