

Gott zu Gast haben

Die Konzeptualisierung göttlich-menschlicher Begegnungen in religiösen Narrativen

CLAUDIO MONGE

Für den französischen Orientalisten Louis Massignon war die Gastlichkeit das große Erbe, das Abraham allen Glaubenden hinterlassen hatte: die Manifestation eines Gottes, der Gast und Gastgeber zugleich ist, womit die Praxis der Aufnahme eine neue und spirituelle Bedeutung erhält, die weit über die Phänomenologie des jeweiligen Akts hinausgeht. Mit anderen Worten, das Nachdenken über die Gastlichkeit darf in der jüdisch-christlichen ebenso wie in der islamischen Tradition weder auf die Praktiken und die Moral einerseits noch auf die Kategorien des Politischen und Rechtlichen andererseits beschränkt werden. Es geht, kurz gesagt, darum, die theologale Dimension des gastlichen Akts greifbar zu machen. Denn von jeder der drei monotheistischen Religionen lässt sich sagen, dass sie bewusst oder unbewusst eine theoretische und symbolische Praxis der Gastlichkeit des Göttlichen ist – ganz im Sinne der doppelten Bedeutung des italienischen Wortes »ospite«, das sowohl den Spender als auch den Empfänger der Gastlichkeit bezeichnet.

I. Ein Gott, der sich in der Schaffung eines gastlichen Raums offenbart

Der erste klare Grund für die zentrale Bedeutung der Gastlichkeit in den abrahamitischen Traditionen ergibt sich eben daraus, dass es sich um Offenbarungsreligionen handelt: Ein Gott, der sich offenbart, ist zwangsläufig gastlich, weil er die Herausforderung annimmt, sich mitzuteilen. Jede Kommunikation impliziert, dass eine Beziehung hergestellt wird: Im vorliegenden Fall muss, wenn sie gelingen soll, das göttliche Wort hörbar, für den Menschen begreifbar werden und der Mensch seinerseits bereit sein, es als das WORT seines Herrn zu empfangen und mithin aufzunehmen.¹ Der Akt der Gastlichkeit darf nicht erzwungen und auch nicht vorgetäuscht sein, sondern erfordert die Freiheit der beteiligten Akteure. Nur im Bereich der jüdisch-christlichen Schriften kann jedoch von der Existenz eines echten und eigentlichen Raums der wechselseitigen Gastlichkeit für Gott und den Menschen die Rede sein.² Für Gott, weil sie

Ausdruck seiner Herablassung sind, der *Synkatábasis*, wie die Kirchenväter es nannten:³ seines Herabsteigens oder Herniederkommens, das den gastlichen Raum schafft, in dem er dem Menschen begegnen kann. Doch auch für die Menschen ist die Bibel gastlich, weil *Adam*, das Erdhafte, Irdische, in ihr Aufnahme findet: mit seiner Zerbrechlichkeit, seiner Fähigkeit, zu sündigen, sich selbst und Gott zu widersprechen, aber auch mit seiner Berufung, Kind Gottes zu sein. Die Heiligen Schriften sind der eigentliche Ort der aufgenommenen Andersheit: der Andersheit Gottes, die vom Menschen, und der Andersheit des Menschen, die von Gott aufgenommen wird.

II. Andersheit als Aufruf zur Verantwortung

Hier zeichnet sich eine zweite Dimension der Gastlichkeitspraxis ab, die als »zerbrechliche und gefährliche Brücke« zwischen zwei Welten verstanden wird: Ausdruck anscheinend unverrückbarer Andersheiten, aber ebendeshalb auch immer potenziell auf eine nicht vereinnahmende Begegnung hin geöffnet. Die Offenbarung konfrontiert uns mit der denkbar radikalsten Dialektik: zwischen der Dimension des Göttlichen und der des Menschlichen, die trotz allem in Kommunikation treten. Doch auch die Alltäglichkeit des Lebens zwingt uns, jene ontologische *Stranierità* zu bedenken, die uns als Beziehung suchende Menschen charakterisiert. Der Neologismus, den wir hier vorschlagen, bezeichnet eine Verfassung, die weit über das schon wenig angenehme Gefühl der »Fremdheit« gegenüber sich selbst und der eigenen Lebenswelt hinausgeht.⁴ Wir beziehen uns auf die anthropologische Erfahrung des Exils, der nicht in erster Linie kulturellen, sondern vor allem existenziellen Entwurzelung als Grundlage des nötigen Exodus aus sich selbst und zum anderen hin, in dem sich gleichzeitig die Dimension einer als »permanentes Nomadentum« begriffenen religiösen Suche ausdrückt. Damit sind wir wieder am Kern der Erfahrung des gemeinsamen Glaubensvaters Abraham, der seine Berufung als »Gast/Gastgeber Gottes« vor allem deshalb entdeckt, weil er, obwohl ein »umherirrender Fremder«, von Gott selbst aufgenommen worden ist. Hier zeichnet sich in der Erfahrung des Patriarchen die theologale Dimension des eingangs angesprochenen Akts der Gastlichkeit ab. Gott vertraut den Menschen dem Menschen an und gibt selbst die Dimensionen der anvertrauten Aufgabe vor: Für den anderen verantwortlich sein heißt nunmehr, das Gute für ihn zu wollen, das Gott für jedes seiner Geschöpfe will. Deshalb werden in der jüdischen Tradition zuerst Abraham und später Ijob als Muster der Gastlichkeit gefeiert. Die *Haggada* bietet mehrere Legenden zu diesem Thema: Die Türen ihrer Häuser (oder Zelte entsprechend der nomadischen Tradition) waren nach allen vier Seiten hin, das heißt in alle Himmelsrichtungen geöffnet: Symbol einer bedingungslosen Aufnahme von Fremden ungeachtet ihrer Herkunft. Theologisch gesprochen dienen diese Erzählungen nicht bloß der Erbauung, sondern verweisen auf ein zentrales Merkmal des jüdischen Glaubens.

III. Gastlichkeit und jüdische Tradition

Gerade weil das Judentum die biblische Offenbarung weniger als eine Metaphysik (die sich mit der Frage »Wer ist Gott?« befasst), sondern in erster Linie als eine Ethik, also als eine Entschleierung dessen begreift, was »Gott für den Menschen tut«, wird die Gastlichkeit vor allem als Mitzwa, das heißt als religiöse Pflicht betrachtet, die wesentlich mit der Nächstenliebe verbunden ist. In der späteren rabbinischen Zeit werden einige Exegeten den Akt der Aufnahme sogar für wichtiger halten als das Geschenk der göttlichen Gegenwart selbst oder *Schechina* (der Einwohnung der Herrlichkeit Gottes). Mit anderen Worten, der Mensch, der den heiligen Gast aufnimmt, wird selbst zur Höhe der »göttlichen Geschenkhafteigkeit« erhoben. Hier kommt eine lange pädagogische Tradition zum Tragen, die sich durch die gesamte Schrift hindurchzieht: Ein wahrhaft gastlicher Akt ist ein Akt der Verantwortung, der man sich nicht entziehen, die aber nur verwirklicht werden kann, wenn wir unser eigenes Menschsein akzeptieren, das durch die Gegenwart »des anderen in uns« erkennbar wird. Das Bewusstsein der engen Verbindung zwischen uns und den anderen muss in einer vom »Tod des Nächsten« gekennzeichneten Zeit – einem Tod, der zwangsläufig auch unser Todesurteil enthält! – in aller Deutlichkeit wiederhergestellt werden.

Auf dieser Etappe wird die Genesis-Erfahrung erneuert. Nachdem er den ersten Brudermord der Geschichte begangen hat, wird Kain von Gott gefragt: »Wo ist Abel, dein Bruder?« (Gen 4,9), und antwortet, wenig überraschend: »Bin ich der Hüter meines Bruders?«. Er hat vergessen, dass der chirurgische Eingriff an der Seite des Adam eine »Hilfe« ins Dasein gerufen hat, »die ihm ebenbürtig ist« (2,18b): dass mithin nur ein Mangel, ein Verlust ein Sein auf die Andersheit hin öffnet und dass nur dann eine echte Beziehung möglich ist, wenn wir akzeptieren, dass wir verwundet, mangelhaft und bedürftig sind... Kain ist also der Mensch, der die ursprüngliche Bruderbeziehung vergisst und sich der Verantwortung von Aufnahme und Fürsorge entzieht. Doch indem er das tut, fügt er nicht nur seinem Bruder eine tödliche Verletzung zu, sondern bringt sich selbst in Lebensgefahr. Deshalb erinnert das Buch Genesis uns daran, dass Gott dem Brudermörder ein Zeichen auf die Stirn gemacht hat, um ihn vor der Rache des Erstbesten zu bewahren (Gen 4,15b). Mit anderen Worten, der Bruch der Beziehungen speist den Teufelskreis der Gewalt und macht selbst die Beziehung zu Gott unmöglich! Israel wird diese Erfahrung im Lauf seiner ganzen heiligen Geschichte wieder und wieder und auch in solchen Situationen machen, wo sich die Treue zu Gott im Spannungsfeld des scheinbar ungelösten Widerspruchs zwischen Auserwählung und allseitiger Offenheit paradoxerweise in der Zurückweisung der Fremden (und insbesondere der »fremden Götter«) auszudrücken scheint. Einerseits erfährt sich Israel als Gottes auserwähltes Volk und fühlt sich aufgrund dieses Auserwähltseins verpflichtet, den kostbaren Schatz einer Beziehung zu hüten, die Bundesgeschenk und Treueforderung zugleich ist. Die Auserwählung verweist auf die Vorstellung von einer ausschließlichen Beziehung, die – infolge des Kontakts mit heidnischen Völkern und den verschiedenen Formen des Götzendienstes, die der Bundestreue Abbruch tun – in einem Kontext

permanent möglicher Abirrungen verteidigt werden muss. In diesem Sinne bezeichnet »Auserwählung« eine Sonderstellung, die eine Abgrenzung gegen alle anderen Völker und eine Bewahrung des eigenen Andersseins mit sich bringt. Israel ist die *Segulla*, das ausschließliche und persönliche Eigentum Gottes unter den Völkern: »[Ihr] werdet [...] unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Königreich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören« (Ex 19,5–6).⁵ Die Folgen dieser Sichtweise sind, vorsichtig ausgedrückt, skandalös und der Logik der Gastlichkeit diametral entgegengesetzt:

»Wenn der HERR, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt [...], dann sollst du an ihnen den Bann vollziehen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen [...]. Denn du bist ein Volk, das dem HERRN, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der HERR, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört.« (Dtn 7,1–2.6)

Der Gedanke einer privilegierten und auserwählten Stellung wird aus einer Perspektive ausgedrückt, die andere Beteiligungen ausschließt. Andererseits aber hat die Auserwählung eine kommunikative Dynamik: Sie ist ein Bund für alle Völker und ein Segen, der in Abraham darauf angelegt ist, allen Familien der Erde zuteilzuwerden. Die Logik der Auserwählung und des Bundes ist implizit universalistisch: Es handelt sich weder um einen nationalistischen noch um einen souveränistischen Diskurs, weil der Gott Israels nicht mehr für die Phase des Ethnotheismus steht.⁶ Eine korrekte Hermeneutik der biblischen Texte zeigt, wie fruchtbar die Dialektik zwischen Ethnozentrismus und Universalismus ist: Die besondere Auserwählung Israels lässt sich durchaus mit einer universalistischen Heilsauffassung vereinbaren. Diese beiden Aspekte widersprechen einander nicht, sondern gehören unterschiedlichen Ebenen der Heilsökonomie an. Kurzum, die Auserwählung ist keine besondere Anerkennung im Sinne eines Privilegs, an dem man festhalten müsste, sondern Teil einer Dynamik der Öffnung im Horizont der Integration und Einschließung aller Völker.

IV. Gastlichkeit und islamische Tradition

In der islamischen Tradition wird zwar nicht die Gastlichkeit selbst, wohl aber ein sakralisierter Schutzbegriff mit der Konversion zum Islam in Verbindung gebracht, besser gesagt: Der Schutz wird zu einer Voraussetzung für die angestrebte Konversion. Es liegt auf der Hand, dass die Vorstellung von einer gemeinsamen Unterwerfung unter ein einziges und einigendes Prinzip im islamischen Denken weit grundlegender ist als der Gedanke einer gemeinsamen Verantwortung für den Nächsten, und wäre er auch ein Bruder im Glauben. Mithin lautet nicht nur im Koran, sondern auch in etlichen Hadithen des Propheten der grundlegende Begriff für die Praxis der Gastlichkeit nach

islamischem Verständnis *ijāra* (Schutz oder Nähe), ein Wort, das im Arabischen auf *jār* (das heißt auf die geschützte Person und in einigen seltenen Fällen auch auf den Beschützer) verweist: das Pendant zum hebräischen *gher*, das eine sozioreligiöse Bedeutung annimmt und den Schutz im menschlichen Bereich mit dem göttlichen Schutz in Einklang bringt. Als Haupt der Umma ist Allah selbst der einzige wahre Beschützer (*walī*) aller, die der universalen Gemeinschaft angehören, und diese absolute göttliche Souveränität ist die Grundlage jedweder Haltung des Menschen gegenüber seinesgleichen, weil gegen Seinen Willen niemand Schutz gewähren kann.⁷

Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass die Gastlichkeit (*ikram ad-daiif*), obwohl nicht religiös kodifiziert, dennoch als eine Pflicht betrachtet wird, der sich niemand, ganz gleich ob reich oder arm, entziehen kann. Auch die koranische Terminologie bringt die Gastlichkeit mit der Religion in Verbindung und stellt die Einhaltung des Gastrechts als einen Aspekt der Befolgung der Gesetze Gottes und des Propheten dar. Übrigens heißt der Begriff *daiif*, der den Gast bezeichnet, im Arabischen wörtlich so viel wie »sich hinneigen«, »untergehen« (in Bezug auf die Sonne) oder »von der Bahn abweichen« (in Bezug auf einen Pfeil). Die Wurzel von *daiif* bedeutet auch »(den Weg) verlassen« und »bei jemandem einkehren« – daher die Bedeutung »aufgenommener Gast«. Zusammenfassend können wir sagen, dass der Gast aus Sicht der arabisch-islamischen Kultur vor allem jemand ist, der von seinem Weg abweicht, wobei diese Abweichung gewissermaßen notwendig, weil vom Gesetz des Überlebens diktiert ist. Das Gebot der Gastlichkeit, das sich daraus ergibt, beinhaltet ein Recht auf Schutz. Die Gastlichkeit präsentiert sich mithin – und recht offen – als ein kultischer und ritueller Akt, weil sie die Nähe Gottes und die Nähe zu Gott mit sich bringt.

V. Gastlichkeit und neutestamentliche Tradition

Sowohl in der jüdischen als auch in der islamischen Tradition ist die Gastlichkeit eine Haltung, die dadurch, dass sie dem anderen Priorität einräumt, die Selbstzentrierung der Religion eindeutig infrage stellt. Gleichzeitig ist sie ein Prozess der Wiederaneignung unserer Menschlichkeit, die – daran erinnert uns insbesondere die christliche Tradition mit dem Geheimnis der Menschwerdung – auch zur Verheißung einer neuen Gottesbeziehung wird, die wir nur auf eine Weise erreichen können: indem wir dem Menschen begegnen und ihn aufnehmen.

Im Brief an die Gemeinde von Philippi (2,5–8) erinnert uns der heilige Paulus daran, dass Gott (durch die *kenotische*⁸ Herabkunft) in Christus zu einem Fremden geworden ist, um dem Menschen zu begegnen und die Fremden dieser Welt in den Raum der göttlichen Bürgerschaft hineinzunehmen: »Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde und ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes« (Eph 2,19). Das heißt, dass Gott die »Ethnisierung« – die Identifizierung mit einem Volk (den Beschnittenen), die für die Juden, wie oben erläutert, den eigentlichen Sinn der Auserwählung ausmachte – verwirft. Gott verwirft die ausschließliche Auserwählung und verwirklicht im Blut Christi eine

einschließliche Auserwählung, die er schon mit der Berufung Abrahams vorweggenommen hatte. Doch die Theologie der Evangelien geht noch weiter und deutet die Vorstellung an, dass der, der Christus aufnimmt, den Vater aufnimmt, der ihn gesandt hat (Mt 10,40). Die kulturellen und ethnischen Unterschiede, aus denen Christus nie einen Hehl gemacht hat, werden auf der Ebene des Glaubens überwunden, der sich als entscheidendes Element der Identität eines Menschen erweist. »Frau, dein Glaube ist groß. Es soll dir geschehen, wie du willst« (Mt 15,28), antwortet Jesus der Kanaanäerin, einer Fremden, die nicht zum auserwählten Volk gehört: »Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt« (Mt 15,24).

Das Gesetz der christlichen Gastlichkeit ist von den Entscheidungen und Verhaltensweisen Christi inspiriert, der seinerseits aus Gehorsam gegenüber dem Heilsplan Gottes für die Menschen handelt. Der Messias, der im materiellen Sinne keine Möglichkeit hat, Gäste zu empfangen, lehrt seine Jünger, allen Menschen gegenüber gastlich zu sein und niemanden auszuschließen. Er, der sich hat aufnehmen lassen und mit jenen zu Tisch sitzt, die von den Ultraorthodoxen ausgegrenzt werden, nimmt sie durch ebendiese Geste in die Gemeinschaft Abrahams hinein und gibt ihnen ihre menschliche und geistliche Würde zurück: »Heute ist diesem Haus Heil geschenkt worden, weil auch dieser Mann ein Sohn Abrahams ist. Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist« (Lk 19,9–10).

Hier wird die Fremdheit selbst von Grund auf neu gedacht. Ab sofort können ethnische und kulturelle Unterschiede nicht mehr als Kriterien der Trennung oder Ausgrenzung erhalten. Mitgefühl (vgl. das berühmte Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10,37) bedeutet Teilhabe am Handeln Gottes selbst, und diese Nähe zum »mitfühlenden Gott« wird insbesondere in Situationen der Not und Bedürftigkeit zur Grundlage der Beziehungen der Menschen untereinander. Anders ausgedrückt: Christus siedelt die Beziehung, die Sorge für den anderen und damit die Nähe des Menschen zum Menschen auf derselben Ebene an wie die Nähe Gottes zum Menschen. Anders lassen sich Aussagen wie die folgenden nicht interpretieren: »Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40); »Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns [...]. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht« (1 Joh 4,8.12.20b).

VI. Gastlichkeit: Der andere als Tor zum Göttlichen

An dieser Stelle wäre – um auf die interreligiöse Perspektive zurückzukommen – der Einwand denkbar, dass der christliche Verweis auf die Inkarnationstheologie als Grundlage der theologalen Dimension des gastlichen Akts aber auch ein massives Hindernis sei, das dem Dialog im Weg stehe. Doch in Wirklichkeit führt uns die Praxis der Gastlichkeit unabhängig von dem für das christliche Denken typischen Bezug auf das spezifische Thema der Menschwerdung zum eigentlichen

Kern der Wahrnehmung, die der gastliche Mensch vom Wesen Gottes hat: einer Wahrnehmung, die selbstredend nicht nur Christen vorbehalten ist. Wie Raimon Panikkar uns ins Gedächtnis ruft, befasst sich der echte Dialog zwischen den Religionen nicht mit den Lehren, sondern mit dem Sinn, den das Leben für die Gläubigen hat. Die Dynamik der Gastlichkeit ist ein durch den anderen angeregter permanenter Zustand der Umkehr zum anderen, weil die Beziehung ein Spalt ist, der sich zum Mysterium hin auftut – und nicht etwa ein Hindernis oder eine Barriere! Und sie ist das Bewusstsein, dass sich das Mysterium nicht in einer einzigen religiösen Erfahrung erschöpft und dass die Beziehung zu ihm auch nicht statisch, sondern im Werden begriffen ist und die Veränderung unseres Selbst sowie die Vervollkommnung unserer Glaubensidentität beinhaltet: ein durch den anderen angeregter »Zustand der permanenten Umkehr«.

Mithin ist klar genug, dass gelebte Gastlichkeit zu einem Tor werden und uns zu neuen Formen und Horizonten des Dialogs selbst hinführen kann – vor allem dann, wenn wir im Dienst am Menschen nach Gemeinsamkeiten suchen, denn das Menschliche ist es, was uns über die Grenzen der Kulturen und religiösen Zugehörigkeiten hinaus miteinander verbindet. Müssen wir also weniger von der metaphysischen Frage »Wer ist Gott?« als vielmehr von jener Frage ausgehen, die durch die anthropologische Perspektive aufgeworfen wird: »Wer ist der Mensch vor Gottes Angesicht? Welches Mysterium verbirgt sich in der Menschheit, die ihr Schöpfer auf geheimnisvolle Weise zu seiner Gesprächspartnerin erwählt hat?« Die Antwort lässt sich nur von den Möglichkeiten des In-Beziehung-Seins her skizzieren. Sie müssen wir entdecken, wenn wir etwas über das Unerhörte der Beziehung zu Gott aussagen wollen.

Es ist kein Zufall, dass die Evangelientexte, wenn sie von der Gastlichkeit sprechen, das Verb *synago* verwenden, das im Wesentlichen so viel heißt wie »sammeln« oder »Verstreutes zusammenführen«. Daraus leitet sich die Vorstellung ab, dass Verlorenes aufgelesen, im selben Haus untergebracht und mit der Gruppe der Brüder und Schwestern vereint wird. Dieses Verb mit seinem Bedeutungsreichtum wird im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums nicht weniger als dreimal verwendet und steht nicht nur für die Hilfe, sondern eben für die Aufnahme, weil darin ausgedrückt ist, dass man sich für den Menschen und nicht nur für seine Bedürfnisse öffnet und dass man ihn nicht nur materiell unterstützt, sondern bei sich zu Hause aufnimmt. Und damit nicht genug: Der Fremde, der gastlich aufgenommen werden soll, ist gleichzeitig der Nächste, den man wie sich selbst behandeln, und der Herr, dem man von ganzem Herzen dienen soll. Deshalb muss er aufgenommen werden, wie man den Herrn empfängt: respektvoll, einfühlsam und sogar demütig: »Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt!« (Hebr 13,2).

Anmerkungen

1 Die Art und Weise der Selbstoffenbarung Gottes ist in den jeweiligen abrahamitischen Traditionen natürlich zutiefst unterschiedlich. Wenn die göttliche Offenbarung das Handeln Gottes bezeichnet, der sich in der Geschichte manifestiert, so gipfelt diese Manifestation für die Christen in der Menschwerdung Jesu Christi. Seit jenem Augenblick wird Gott mit den Worten ausgesagt, die sein eigenes Dasein in das Sich-Entfalten eines konkreten Lebens eintaucht.

2 Diese Alleinstellung zeigt sich schon in Gottes schöpferischem Handeln als Auswirkung seiner Entscheidung, in sich einem anderen Raum zu geben, das gleichwohl innerhalb des unendlichen Raums der Beziehungen zwischen den göttlichen Personen existiert. Gleichzeitig aber wird dieses Paradigma in der göttlichen Initiative der Menschwerdung auf paradoxe Weise auf den Kopf gestellt: Der, der die Wirklichkeit als Schöpfung in sich aufgenommen und sie damit überhaupt erst ins Dasein gerufen hat, wird zum Bittsteller und Gast seines eigenen Geschöpfes.

3 »In der Heiligen Schrift also offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Weisheit, »damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat« [Johannes Chrysostomus, *In Gen. 3,8 (hom. 17,1): PG 53,134*: »herabgelassen«, lateinisch »*attemperatio*«, griechisch »*synkatábasis*«]. Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist« (II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei verbum*, 13).

4 Wir können in diesem Beitrag nicht näher auf die Semantik des italienischen Worts *ospitalità* (»Gastfreundschaft«) eingehen, doch bekanntlich stehen das lateinische Substantiv *hospes* und das griechische Substantiv *xénos* für den Fremden als Gast wie auch als Feind; *hostis* hingegen bezeichnete ursprünglich nicht den Fremden im Allgemeinen und schon gar nicht den Feind, sondern den Nicht-Einheimischen, »dem die gleichen Rechte zuerkannt werden wie den Bürgern«. Eine riskante Entscheidung, die sich manchmal auszahlt und manchmal nicht (vgl. Claudio Monge, *Una semantica dell'ospitalità*, in: Marco Dal Corso (Hg.), *Teologia dell'ospitalità*, Brescia: Queriniana, 2019, 21–36).

5 Eine ethnozentrische Tendenz bestand auch schon in den vorangegangenen Epochen, war aber in nachexilischer Zeit – mit dem Anliegen, dem aus dem Exil ins Land Kanaan zurückgekehrten Volk wieder eine Identität zu geben; mit der Erfahrung der Reformen unter Esra; und mit dem radikalen Widerstand gegen den Hellenismus, der in der Makkabäerzeit als eine Kultur wahrgenommen wurde, die die tiefsten Dimensionen des Glaubens und der eigentlichen Identität des Volkes Israel unterhöhlte – besonders ausgeprägt.

6 Man denke nur an die Texte, die den Bund als Ereignis von kosmischer Tragweite und als ein Angebot darstellen, das in der Person Noachs allen Völkern gemacht wird; oder an die Geschichte Ijobs, der aus dem Land Uz stammte und dem das Land und die Traditionen der Juden mithin fremd waren; oder auch an den Bildungsroman über Jona. Der gesamte Deuterojesaja ist von einer universalistischen Öffnung durchzogen; selbst Ägypten wird in Jes 19,25 »mein Volk« genannt.

7 »Niemand kann mich gegen Gott schützen, und ich kann außer bei Ihm keinen Ort finden, wohin ich mich begeben könnte« (Sure 72,22, zitiert aus der Koranübersetzung von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 1987, 448). Hervorzuheben ist, dass die Einrichtung des Schutzrechts für den, der darum bittet, die im semitischen Kontext für alle Epochen gut bezeugt ist, kein Bestandteil des islamischen Rechts ist.

8 Kenosis leitet sich vom Adjektiv *κενός* ab, das »leer« bedeutet, und bezeichnet das Leerwerden oder die Entäußerung des göttlichen Logos bei der Menschwerdung (vgl. Phil 2,7–8).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Gabriele Stein

Der Autor

Claudio Monge hat in vergleichender Religionstheologie promoviert und einen Master in türkischer und osmanischer Sprache und Kultur an der Universität Straßburg erworben. Er lehrt an der Theologischen Fakultät in Bologna und ist Direktor des dominikanischen Forschungsinstituts DoST-I Istanbul und Berater des Päpstlichen Rats für den interreligiösen Dialog. Darüber hinaus ist er Herausgeber, Essayist und Verfasser mehrerer Bücher und peer-review-geprüfter Artikel insbesondere zu den Themen Gastlichkeit, Interreligiöser Dialog und zu philosophischen Fragen der »Andersheit«. Anschrift: Galata Kulesi sok., 26 Bereketzade mah., 34420 Karaköy – ISTANBUL. E-Mail: clamonge68@gmail.com.
