

Perspektiven europäischer Gastlichkeit

Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch, Michael Staudigl
und Philipp Stoellger

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

FWF

Der Wissenschaftsfonds.



universität
wien

Fakultät für Philosophie
und Bildungswissenschaft



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

Die Herausgeber danken der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien, dem österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF P 23255-G19) und der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg für die großzügige finanzielle Förderung dieses Bandes.

Erste Auflage 2016

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2016

www.velbrueck-wissenschaft.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-95832-070-3

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	
Europa im Zeichen der Gastlichkeit	
Burkhard Liebsch	23

Teil I Grundlegende Texte

Allgemeine Hospitalität	
Immanuel Kant	61
Die Gefahr der Weltlosigkeit	
Hannah Arendt	69
Wohnen, Bleibe und Gastlichkeit menschlicher Subjektivität	
Emmanuel Levinas	115
Die Gesetze der Gastfreundschaft	
Jacques Derrida	125

Teil II Zwischen Recht und Ethik, Politik und Ökonomie

Hospitalität als erweitertes Menschenrecht jenseits einer starken Konzeption des Guten	
Georg Cavallar	145
Cosmopolitanism without Illusions	
Seyla Benhabib	166
Kant and Arendt on Hospitality	
Robin May Schott	187
Jenseits von Furcht und Ressentiment: Gastlichkeit im globalen Zeitalter	
Elena Pulcini	199

Bleiben dürfen – in der Zwischenzeit ›Irdische‹ Naturgeschichte und politische Welt im Vorübergehen Burkhard Liebsch	216
---	-----

Gäste – ökonomisch Über Geben und Nehmen Birger P. Priddat	249
--	-----

Teil III
Eröffnung kultureller Spielräume und Praktiken

Orte solidarischer Gastfreundschaft Vincent von Wroblewsky	273
---	-----

Gastrecht für alle oder »Lass uns mal zusammen was essen« Harald Lemke	298
--	-----

»Du wirst zu essen geben und deinen Friedensgruß an den richten, den du kennst, und an den, den du nicht kennst«: Formen der Gastfreundschaft in der <i>dar al-islam</i> Daniela Falcioni	315
--	-----

Zu Gast bei Freunden Übergänge, Asymmetrien und Verantwortungen in der Gastfreundschaft Michael Goehlich, Jörg Zirfas	326
--	-----

Toleranz(en) Grundzüge eines Ethos der Gastlichkeit Karen Joisten	341
---	-----

Normen der Gastlichkeit unter muslimischen Arbeitsmigranten Peter Heine	355
--	-----

»Welcoming Animals« bei Derrida und Irigaray – unter besonderer Berücksichtigung des Hundes in Marie NDiayes Roman <i>Ladivine</i> Judith Still	374
--	-----

Teil IV
Symbolische und religiöse Ressourcen

›Raum Geben‹ Sprachfiguren des gastlichen Umgangs mit Fremden Philipp Stoellger	397
Der Gast als Symbol Hans R. Sepp	426
Biblische Spuren des Gastes Kurt Appel	450
<i>Hospitalité d'Abraham</i>	
Levinas' Humanismus des anderen Menschen im europäischen Spannungsfeld zwischen der »Bibel« und den »Griechen« Christian Rößner	462
Gastlichkeit – zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit Richard Kearney	479

Teil V
Europa an seinen Grenzen – Gastlichkeit an ihren Grenzen

Über die Gastlichkeit der Kannibalen Herman Melvilles <i>Moby Dick</i> und <i>Typee</i> Ruud Welten	499
Freundschaft in Europa: Der Kontinent der Fremden Zur Produktivkraft einer außergewöhnlichen Leidenschaft Wolf D. Enkelmann	522
Wann ist ein Gast ein Gast? Grenzüberschreitung im Modus der Gastlichkeit Nicolas Engel, Michael Goehlich	545
Zur Phänomenologie der Gastlichkeit oder über die Pflicht Europas, gastfreundlich zu sein Tschasslaw D. Kopriwitsa	561
Gastlichkeit und postnationale Gemeinschaft in Europa jenseits der EU-Grenzen Olga Shparaga	579

The Limits of Hospitality Political Philosophy, Undocumented Migration and the Local Arena (Lampedusa) Heidrun Frieze	595
Ungastliche Gastfreundschaft am Rande des Staates Andreas Oberprantacher	619

Teil VI
Aporien, Gewalt und Hass

Europe as <i>Contre</i> -Institution: Hospitality <i>versus</i> Sovereignty Saint-Simon with Jacques Derrida Petar Bojanić	653
Wieviel Gastlichkeit darf sich ein demokratischer Raum leisten? Phänomenologische Überlegungen zur politischen Konfliktualität im Anschluss an die Agonismus-Theorie Chantal Mouffes Ferdinando G. Menga	664
Parasit/Gast Ralf Simon	681
Gastlichkeit und die »neue Logik« der Gewalt Michael Staudigl	698
Gastlichkeit als Verlockung zum Verbrechen Ein möglicherweise aufschlussreicher Hinweis Bernhard H. F. Taureck	728
Europa auf der Flucht vor sich selbst? Nachtrag zum Hass und Ausblick auf <i>gated communities</i> Burkhard Liebsch	733
Namenregister	769
Sachregister	777
Hinweise auf die Autoren	781

PHILIPP STOELLGER

›Raum Geben‹

Sprachfiguren des gastlichen Umgangs mit Fremden

1. Gastlichkeit *in vivo* und *in vitro*

›Gastlichkeit‹ ist ein lebensweltlicher Topos des Handelns wie Sprechens, üblicherweise vor allem des Umgangs mit *Freunden*, die *bei einem* zu Gast sind, oder umgekehrt, *bei denen* man zu Gast ist. In wechselseitiger Weise ist der eine dem anderen gegenüber gastlich bei entsprechenden Anlässen. Damit bewegt man sich normalerweise in einer Logik reziproker Anerkennung, die in ethischen wie juristischen Kontexten so gängig wie leistungsfähig ist. Schon in dieser Orientierung am Modell der Reziprozität zeigt sich der Nachdenklichkeit eine meist latent gehaltene Rückseite des Offensichtlichen: *Wer* ist gastlich, und wenn er das wäre, wie wird er dazu? Das kann man als Frage nach der aktiven oder passiven Genesis einer tugendhaften Haltung verstehen. Phänomenologisch geht es ›einfacher‹ um die Frage nach der Genese des Verhältnisses von Gast und Gastgeber – unter der Hypothese, diese Relation konstituiere erst als Verhältnis die beiden ›Rollen‹.

Der Gastgeber *gibt*, was er dem Gast gewährt in einer Weise, die gastlich sein soll. Nur wird der Gast angemessenerweise sich ebenso gastlich verhalten, wenn er seiner Rolle entspricht. Hier bestehen wechselseitige Imaginationen und Antizipationen, die auf der Grundlage eines Erfahrungshorizonts den Erwartungshorizont bestimmen. Gast und Gastgeber gehen einander imaginär voraus, antizipieren einander – wodurch es zu Komplikationen kommen kann. Denn je nach Erfahrung und Erwartung wird diese Antizipation anders ausfallen. Dass beide einander entsprechen, ist alles andere als selbstverständlich – wie die Erfahrung zeigt. Eine ›freundschaftliche Harmonie‹ beider Haltungen wird sich nur kraft Gewohnheit und in überschaubaren Kontexten ergeben. Was die Regel sein mag, ist daher faktisch keineswegs die Regel, sondern die Ausnahme. Latent ist dann immer noch, *wer* gibt? Der Gastgeber oder ebenso der Gast das Seine? Wird der Gastgeber, was er gewesen sein wird, kraft des Gastes? In der Machttheorie ist eine gängige Auffassung seit Webers These vom ›Einverständnis‹ als Quelle von Macht oder seit Arendts Auffassung der Anerkennung ›von unten‹, dass der Mächtige wird, was er ist, kraft derer, über die er Macht hat (oder zu haben glaubt). Grund der

Ermächtigung seien ›die Anderen‹. Verhält es sich beim Gastgeber ähnlich? Gibt der Gast dem Gastgeber zuvorkommend, dass (und was?) er zu geben hat?

Was immer ein ›Ethos der Gastlichkeit‹ werden mag, es ist diachron vorgängig immer schon *Pathos* der Gastlichkeit. Denn Gastlichkeit ist eine Figur der passiven Genesis. Es wird weniger gewählt und gewollt, als es sich ereignet, einem zukommt – in aller affektiven und auch ethischen Ambivalenz, die daraus *folgen* kann. Was diachron auseinandertritt, Freude oder Aversion, oder auch als ›gemischte Gefühle‹ ineinander verflochten ist, wird erst *ex post* differenziert und bestimmt. Daher ist auch für die ›Ankunft‹ des Fremden keine eindeutige Besetzung möglich, sei es Glück oder Unglück, Lust oder Unlust. Erst in Antwort auf die Ankunft wird verspätet differenziert.

Wie hier stets verspätet näher differenziert wird, ist von Modellen der Orientierung bestimmt, die in Form von Szenen, prägnanten Geschichten oder Bildern geprägt wird, in und von denen wir leben. ›*Metaphors we live by*‹ sind nicht nur kognitive Konzepte, die unser Denken strukturieren, sondern lebensweltlich ›basale‹ Motive, Bilder und Szenen, die unser Leben formen. Zum Beispiel Wittgensteins ›Lebensformhermeneutik‹ wie Blumenbergs ›Lebensweltphänomenologie‹ sind daher Arbeit an solchen Metaphern, Gleichnissen und Narrationen.

Daher wird auch im Folgenden an *einer* der Grundfiguren gastlicher Lebensform gearbeitet werden: dem ›*Raum Geben*‹, was immer das heißen mag. Ist doch diese Wendung unendlich mehrdeutig. Sie positiv zu besetzen als normativ gefordertes ›*donner lieu*‹, oder noch positiver als Metapher von Gottes Schöpfungshandeln, oder als Verhältnis des Gastgebers zum Gast und umgekehrt – das ist *deutungsfähig und -bedürftig*. Arbeit an kulturellen Grundfiguren ist einerseits Arbeit an der semantischen Oberfläche, so kann es *prima vista* scheinen. Aber die hermeneutische Wette ist, dass sich an solchen Grundfiguren etwas zeigt: dass sie symptomatisch sind für die Üblichkeiten, in denen wir leben. Wenn die erodieren, wird es umso relevanter, solche Erinnerungsarbeit zu treiben. Denn die Grenzen einer Kultur sind die Grenzen ihrer Erinnerung und Imagination, ihrer Erfahrungen wie ihrer Erwartungen. Dabei ist mitthematisch, wie eine ›Offenheit für Fremde‹ in einer Kultur präsent ist, oder eben auch nicht mehr, wenn sie erodiert.

Der Normalfall kultureller Stabilisierung ist die sukzessive Schließung und damit auch Ausschließung Fremder. Nur wird damit in einer ›*longue durée*‹ die Kultur vermutlich von ihrer eigenen Stabilisierung untergraben. Denn, so die weitere Vermutung, Kultur entsteht nicht notwendig und ursprünglich ›aus Gewalt‹, um Girard aufzurufen, sondern aus einer Grenzlage der Öffnung und vorgängiger Alterität, die erst *ex post* zur Fremdheit stilisiert wird, um sie zu exkludieren. Was retrospektiv gilt, sollte dann auch prospektiv bedacht werden. Eine Kultur, die von

ihrer Stabilisierung gehärtet und geschlossen wird, provoziert gegenläufige Überschreitungen und Überholungen. ›Nachhaltige‹ Stabilisierung bedarf daher einer besonderen Aufmerksamkeit und Kultivierung ihrer eigenen Labilisierung. Wer diese Offenheit ›ausschließt‹, hat sich nicht nur stabilisierend für Fremde verschlossen, sondern betreibt vielleicht eine letztlich ›letale‹ Stabilisierung der eigenen Kultur. Das könnte für die EU zum Problem werden, so wie es auch für Selbststabilisierung von Religionen und deren Institutionen zum Problem geworden ist. Scheinbar selbstverständlich ist mit dieser Perspektive aber bereits eine nachhaltige Stabilisierung (als wünschenswert) unterstellt, wodurch *a limine* die Offenheit für Fremde im Dienste des Eigenen stünde. Zwar ist das *keineswegs* selbstverständlich, aber gleichwohl die Üblichkeit institutioneller Logik, die vor allem auf Selbsterhaltung, wenn nicht auch Selbststeigerung angelegt ist.

Erst wenn das ›Selbst‹ in dieser Erhaltung differenziert wird, entkommt man der Selbstverständlichkeit einer scheinbar ›alternativlosen‹ Selbsterhaltung. Denn wenn dieses Selbst (etwa im Sinne Ricceurs) vom Anderen herkommt, sollte es auch auf ihn zugehen. Das hieße, das Selbst sollte seine Abkünftigkeit vom Anderen nicht verkennen, sondern erkennen und kultivieren. Für Europa wie für ›seine‹ Religionen ist das eine Frage von Gewicht. Wenn man hier davon spräche, man wäre dem Anderen *verpflichtet*, würde die identitäre Aneignung des Anderen im Zeichen der Gastlichkeit hinfällig. Nur *ist* man *qua* Gastlichkeit wirklich dem Anderen verpflichtet? Ginge man davon aus, müsste man die Gründe dieser Verpflichtung benennen können. Und das werden nie Gründe für die Verpflichtung durch *gegenwärtige* Andere sein, sondern allenfalls die gegenüber vergangenen, genauer: Toten. Ist dann diese Pflicht ›übertragbar‹? Oder ist sie delegierbar an Spätere? Ist doch die *Diachronie* der (sich entziehende) Grund für eine unendliche Verschiebung. Gilt doch Gastlichkeit nicht ›nur‹ Toten gegenüber, nicht nur Gegenwärtigen, sondern sicher nicht zuletzt den Künftigen gegenüber: den Kommenden, Ankommenden, den künftigen Generationen.

Wenn die retrospektive und prospektive Ausschließung Anderer als ›Fremder‹ das Problem wäre, ist ›Gastlichkeit‹ dann die Lösung? Daran kann man begründete Zweifel haben. Denn Gastlichkeit ist als Grundfigur einer Lebensform in der Regel reziproke, möglichst symmetrische ›Gabe‹, die näher besehen eher eine Form des Tauschs ist: *quid pro quo*. Denn Asymmetrien und mangelnde Reziprozität sind zumindest auf Dauer ein Problem. Man stelle sich eine konsequent einseitige Gastlichkeit vor, die nie ›erwidert‹ wird. Dass ›Gott‹ in manchen religiösen Traditionen so verstanden wird, als ewiger Gastgeber auch noch für die, die sich dieser Gastlichkeit auf ewig entziehen, ist das eine; das andere aber ist, dass solche Hyperbolik gerade *nicht* die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten beschreibt, sondern imaginativ gegebenbesetzt. ›Radikale

Gastlichkeit, wie man das nennen könnte, ist *contra experientiam* eine Figur lebensweltlicher Unselbstverständlichkeit, wenn nicht sogar Unverständlichkeit. Denn sie erscheint absurd, ebenso wie die ihr verwandte ›Feindesliebe‹. Mit der ist sc. kein ›Liebhaben‹ von Feinden gepredigt, sondern eine radikale Offenheit, die die Logik von Freund und Feind gegenbesetzt. Nur als Gegenbesetzung wäre sie wiederum eine Entgegnung, die umso mehr Widerstand provozieren dürfte. Wenn Feindesliebe möglich und sinnvoll wäre, dann als Figur konstruktiver Subversion der Logik von Freund *versus* Feind. Damit wird eines für die Frage nach Gastlichkeit merklich: Bleibt sie nicht in der Logik der Freundschaft, und damit deutlich enger als die ›Feindesliebe‹? Und ist die latente Kehrseite der Gastlichkeit dann doch eine Logik des Feindes?

Üblich ist für ›Gastlichkeit‹ eine Logik reziproker Symmetrie und damit des Tauschs. Daher kann man auch von einer *Ökonomie* der Gastlichkeit sprechen, um anzuzeigen, dass sie je nach Kontext recht klare Regeln hat, die zu verletzen zu Sanktionen führt. Dass diese Regeln ›*tacit knowledge*‹ sind, gleichsam ›unaussprechlich‹, macht es nur umso klarer. Wer sie verletzt, ist ›draußen‹. Daher ist Gastlichkeit auch eine permanente Gelegenheit zur Selbstexklusion, die manifest vollzogen nur die Folge der vorgängigen Regeln ist. Wer sich auf Gastlichkeit einlässt, lässt sich auch auf diese Regeln ein.

Gastlichkeit ist zudem eine *Machtkonstellation*. Üblicherweise ist der Gastgeber *nolens* oder *volens*, bewusst oder nicht, eine Machtfigur. Schon wenn man formuliert, der Andere, der Gast werden ›hereingelassen‹ dominiert mit dem ›Lassen‹ ein transitives Aktiv, mit dem dem Anderen etwas gewährt und seine Präsenz und Partizipation ›zugelassen‹ wird. Handlungslogisch ist dann der Zulassende der Machthaber, der dem Machtlosen etwas gewährt, ihn ermächtigt und darin zugleich seine eigene Macht erweist und steigert. Denn der Zugelassene ist durch diese Zugangsbedingung dem Gastgeber verpflichtet, durch Anerkennung dessen Machtposition zu festigen. Gastlichkeit ist daher auch ein Machtspiel, das von symbolischem Tausch bestimmt wird: *quid pro quo*.

Will man von dieser *regulären* Gastlichkeit eine *irreguläre* unterscheiden, oder von der üblichen Ordnung eine außerordentliche Gastlichkeit, etwa als Ereignis, als ›Einfallen‹ des Fremden, empfiehlt sich eine Umbesetzung. Wenn der kommende Gast dem Gastgeber zuvorkommt, wird der Geber plötzlich und unversehens zum Empfänger. Er wird zum Gastgeber ›gemacht‹, bevor er das wusste und wollte und ohne dass das ›Machen‹ zu nennen wäre. Seinesgleichen geschieht vielmehr, es ereignet sich aber das Gastverhältnis. Damit wird der Gast, der dem Gastgeber Gastlichkeit ermöglicht, Ursprung seiner prekären Macht. Aus zuvorkommender ›Ernennung‹ kehren sich die Machtverhältnisse um. Wäre nicht auch das ein Machtspiel, nur ›von unten‹ (stratifikatorisch gesprochen)? Oder aber wenn der Gastgeber die übliche Ökonomie und

Machtspielerei der Gastlichkeit unterläuft – wie im ›großen Gastmahl‹ Jesu (Lk 14,16–24), bei dem die Ungeladenen plötzlich zu Geladenen werden (allerdings eher *nolens* als *volens*, wenn sie ›genötigt‹ werden teilzunehmen; ἀνάγκασον εἰσελθεῖν)?

Gastlichkeit zu übertragen auf den Umgang mit Fremden ist eine *andere* Gastlichkeit, denjenigen Anderen gegenüber, die als fremd erscheinen. Ist erstere die übliche Ordnung, ist zweitere eine außerordentliche Gastlichkeit, womit eine erste Differenz benannt ist. *Außerordentliche* Gastlichkeit kann sich nicht auf eine bestehende Ordnung berufen, sonst wäre sie nicht, was sie ist. Sie unterscheidet sich dadurch, dass sie weder üblich noch gesichert ist, eine Ausnahme, nicht die Regel. – Allerdings kann man mit guten Gründen fordern, dass diese Ausnahme zur Regel werden möge. Da Europa ›seit jeher‹, um mythisch zu sprechen, ein Migrationsraum ist, ist noch jeder Europäer mehr oder minder Migrant. Die *stabilitas loci*, Heim und Heimat sind immer schon verspätet gegenüber vorgängiger Migration. Insofern ist jeder ursprünglich fremd und lebt von einer Gastlichkeit her, die Anderen zu gewähren daher nicht nur ratsam, sondern mit kulturellem Gedächtnis zu fordern ist. Was sich von selbst verstehen könnte, kann zumindest verständlich gemacht und daher zugemutet werden. Wenn das Recht und die Politik das seit den 1990ern abbauen in vermeintlichen Krisenzeiten, können Religion, Kultur und Kunst daran anspruchsvoll erinnern.

Nur – bleibt Gastlichkeit fast harmlos im Klang, wenn es doch um mehr geht oder sogar um anderes als Gastlichkeit. Denn ihre Herkunft aus dem freundschaftlichen Umgang schreibt ihr zu viel an Vertrautheit ein und zu wenig an Zumutung. Fremden gegenüber geht es nicht primär um Gastlichkeit und Gastrecht, auch nicht nur um Asyl und Asylrecht, sondern um Zugang (des anscheinend Unzugänglichen), um Offenheit (des zunächst Verschlossenen), um Partizipation (am ihnen Fremden), um Teilen (und damit um Gabe), um *communio* oder Mitsein (statt nur Fremd- und Fernsein), und um Raum (und Zeit) Lassen und Geben.

Diese verwandten Topoi sind deutlicher *Heterotopoi* als es die Gastlichkeit zu verstehen gibt. Wenn *dennoch* von Gastlichkeit als Grundfigur gesprochen wird, ist das am ehesten als ›Metapher im theoretischen Text‹ zu verstehen, als Theorietopos, der eine Art zu Sprechen, zu Denken und zu Verstehen anzeigt. Das macht eine zweite Differenz, so dass Gastlichkeit bereits in drei Versionen auftritt: üblich *in vivo*, außerordentlich *in vivo*, übertragen *in vitro* als Theoriemetapher. Diese Übertragung in den theoretischen Kontext kann man als *metabasis* auffassen, mit der eine Tugend *in vivo* nicht nur beschrieben, sondern *in vitro* der Theorie betrieben und beworben werden sollte. Dann würde die Theorie zur ›Promotion‹ einer lebensweltlichen Haltung, die vortheoretisch als vorzüglich ausgezeichnet wurde. Das ist zwar möglich, aber nicht der provokante Punkt. Die Theoriemetapher hat, wenn sie anspruchsvoll

wäre, eine andere Dynamik: eine Form gastlichen Denkens, Sprechens und Verstehens anzuzeigen. Und das versteht sich mitnichten von selbst. Trotz aller ›Konversationsmaximen‹ und deren Weiterführung als Normen kommunikativen Handelns, trotz aller hermeneutischen Tugenden und ihrer rhetorischen Konsequenzen gilt *in vitro* theoretischer Kommunikation in der Regel das Modell rigoroser Selbsterhaltung und Selbststeigerung auf Kosten der Fremden, und das heißt dann anderer, fremder Theorien. Die naive Denkgewohnheit folgte der Regel ›Wer nicht so denkt wie ich, denkt nicht‹. Oder solenner, wer von seiner Vernunft verantwortlichen Gebrauch mache, müsse doch zu denselben Ergebnissen kommen. Die Figur des zwingenden Argumentes oder noch des sublimierten ›zwanglosen Zwangs‹ folgt diesem Modell der Einheit der Vernunft oder dem Konsens im Verstehen oder der Herrschaft *einer* Theorie.

All das könnte man kommunikative, hermeneutische oder theoretische Monokultur nennen. Mit Kulturdifferenzen kann solch eine Monokultur in der Situation des Kulturkontakts nur einsinnig umgehen: Inklusion oder Exklusion, das heißt Selbststeigerung und ggf. Fremdvernichtung. Fremdheit am Ort der Theorie führt zu Kampf, Flucht oder Vernichtung. Gegen solche Dualisierungen richtet sich die Suche nach Figuren des Übergangs, Zwischenbestimmungen oder des Dritten. Gastlichkeit als Theorietopos ist solch eine Figur des Dritten, der ›dazwischen‹ kommt.

Gastlichkeit ist ein Logos vom Ethos, eine Sprachfigur zur symbolischen Ordnung des Umgangs mit Fremden. Sie ist ›ursprünglich‹ nicht ein Topos der griechischen Polis, auch nicht primär des Umgangs mit Flüchtlingen und Asylanten (Asylrecht), sondern ein zentraler Topos des Alten Testaments für das Ethos Israels ›Fremden‹ gegenüber. Israel galt *iure divino* als *dem Fremden verpflichtet*, und zwar in einer Pflicht, die nicht nur aus Vernunft oder Erfahrung begründet galt, sondern aus unabweisbarer vorursprünglicher, also anarchisch zu nennender Widerfahrung. Bevor Israel geworden war, war es Fremdling (in Ägypten). Die passive Genesis ›des Volkes‹ aus dem Fremdsein heraus, aus Zerstreung und Unterdrückung her ist die ›absurde‹ Genealogie des Eigenen aus dem Fremden.

Bevor Israel Israel wurde, war es ein zerstreuter Haufen Fremder unter Fremden. Ob nun provokanter Weise ›Mose ein Ägypter‹ war, wie Jan Assmann meinte, ob also der Eigenste Israels zum Fremden und Götzendiener gemacht werden muss kraft ägyptologischer Kompetenz, darüber mag man streiten. Aber selbst wenn dem so gewesen wäre, ändert das wenig an der eigentlich verstörenden Pointe der Genealogie Israels: Aus zerstreuten Fremdlingen wurde, ohne es gewählt oder gewollt zu haben ein wanderndes Volk. Das *Deuteronomium* und, etwas weiter geblickt, der Deuteronomismus als theologische Schule des Alten Testaments ist dafür maßgebend geworden. Das ›kleine geschichtliche *Credo*‹ hält das

auf ewig in Erinnerung. Damit geht es um die Erinnerung des eigenen Fremdseins und der bleibenden Angewiesenheit auf Gastlichkeit. Das Fremde im Eigenen, die Herkunft des Eigenen aus der Fremde und die bleibende Fremdheit sind dann ›Identitätsfiguren‹, die genauer besehen persistente Differenzfiguren sind: Alterität im Selbstverhältnis.

Daher ist auch *nicht* Asyl und Asylrecht der Topos, der biblisch begründet den Umgang mit Fremden reguliert, sondern Fremdheit und Fremdenrecht: das *Recht* auf Barmherzigkeit im Umgang mit Fremden. Das ›Asyl‹ *kann* man als Paradigma einer Kultur der Gastlichkeit aufrufen, und daher im Besonderen das ›Kirchenasyl‹ – das kein *Recht* ist, sondern ein kalkulierter Rechtsbruch seitens derjenigen Gemeinden, die gegen das Staatsrecht nicht ein eigenes ›Kirchenrecht‹ aufrufen können, sondern im Namen von Gewissen und Verantwortung gegen das eintreten, was Recht ist. Darin geht es nicht um ein anderes Recht (auf Kirchenasyl), auch nicht um ein *ius divinum*, sondern um *ein Anderes des Rechts*: ein Rechtsbruch im Namen des Evangeliums, könnte man formulieren, oder im Namen Gottes, des Glaubens oder *des Anderen*.

Nicht vom ›Asyl‹ her und dem Asylrecht, sondern von der Fremderfahrung her, und zwar nicht erst der Erfahrung Fremder im Eigenen, sondern liminal der *eigenen Fremdheit* her, der eigenen Herkunft aus der Fremde, genauer noch der Herkunft des Eigenen aus der Fremde: Israels aus einem zerstreuten und zusammengewürfelten Haufen Fremder, die aus der Fremde durch die Wüste (als Maximalfremde) in die Fremde (›gelobtes Land‹) wandern und dort heimisch werden – mit allen Konflikten und Übersteuerungen im Umgang mit den dort schon Heimischen. Auch wenn historisch gesehen der Exodus ein Mythos ist – und darum keineswegs unwahr, wird die Auto-Genealogie Israels darum nicht weniger befremdend. Gastlichkeit ist eine Pathosformel, nicht nur ›mit‹ Pathos, sondern *aus* Pathos: aus der Widerfahrung des Fremden.

Wenn *Gastfreundschaft* ›die Kultur selbst‹ sei, wie Derrida meinte, wäre das noch zu wenig gewagt und gesagt. Denn das *Recht des Fremden* ist ›die Religion selbst‹ in der Geschichte Israels. Daher gilt vor allem in der deuteronomistischen Tradition die Fremdenfreundlichkeit als Grundrecht des Fremden. Das ist nicht ›nur‹ Asylrecht, sondern Recht eines jeden Fremden. In christlicher Tradition geht es in extremer Hyperbolik noch weiter: nicht nur Gottes- und Nächstenliebe als Grund der Fremdenfreundlichkeit, sondern *Feindesliebe* ist ›die Religion selbst‹.

2. Raum Geben

Von ›Raum Geben‹ zu sprechen, sagt mehr, als man von sich aus sagen kann. Es ist eine demiurgische Pathosformel die Resonanzen weckt, auch wenn man alles daran setzen sollte, die große Geste eines großen

Gebers zu destruieren oder auf sie zu verzichten. ›Raum Geben‹ ist schon im Schöpfungslogos von Genesis 1 nicht von Gnaden eines großen Gebers verstanden. Denn in der Eröffnung des Raumes *gibt die Gabe* der Schöpfung Raum, so wie in der Schöpfung dem Schöpfer ebenso Raum gegeben wird wie der Kreatur. Raum Geben gibt mehr, als Geber und Empfänger von sich aus geben könnten: Es öffnet sich ein Zwischen, ein Zwischenraum, in dem Geber und Empfänger erst werden und sein können. Raum *wird* gegeben, bevor ein Geber oder Nehmer etwas gegeben hätte. Hier zeigt sich eine seltsame Vorgängigkeit des Zwischenraums.

Wenn man nach dem Raum fragt, fällt es schwer zu antworten; wenn man nicht danach fragt, scheint alles klar. Diese Selbstverständlichkeit wird hier etwas entsebstverständlicht werden am Beispiel der Wendung vom ›Raum Geben‹. Derridas *chora* ist ein Paradigma für die Gabe ohne Geber.¹ Sofern seine Meditation der *chora* als Hintergrund der Redefigur des ›*donner lieu*‹ zu lesen ist, wird eine Abschattung bemerkenswert. Auffällig ist, dass Derrida seine phänomenologische Meditation ›des Raums‹ an Platon entwickelt und dabei die ›andere‹ Quelle des Raums strikt ausklammert, die Genesis bzw. die Tora.

Chora als ›Figur des Dritten‹ gegenüber ›sinnlich und intelligibel‹ wie Logos und Mythos, wenn sie als ›*rêverie*‹ oder ›*dreamwork*‹ sich den einander exkludierenden Alternativen entzieht (als ›Entzegerscheinung‹). Die ernsthaft offene Frage ist, was geschieht, wenn der Raum als ultimativer Horizont allen Werdens und Vergehens ›expandiert‹ und von Geber wie Empfänger ›abstrahiert‹ wird (um eine Gabe ohne Geber zu denken?)? *Chora* – ist der Raum ›vor allem‹ und der Raum ›von allem‹. Kreuzt man ihn mit der Schöpfung (wie neuplatonisch-christlich geschehen), wird er zum ›Raum Gottes‹, dessen Sensibilität dann die Welt bzw. die Weltseele wäre (*kosmos* bzw. *ouranos*).

Schon im platonischen Zusammenhang klingt die Rede von der *chora* irritierend ›divin‹. So eröffnet Plato den Logos von der *chora* unter Anrufung Gotts (*Timaios*, 48d), als würde nun eine Offenbarung oder ein Gebet folgen. Und die folgende Rede hat einen seltsam ›metamytischen‹ Charakter, wenn von der *chora* als »allen Werdens bergender Hort [...] wie eine Amme« (49a) gesprochen wird. Stärker noch, wenn es heißt, *chora* sei »immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar« (52b). Diese *divinisierende* Rede zieht magnetisch gleichsam Derridas Aufmerksamkeit auf sich. Wie zu erwarten ergibt sich ein Problem des Namens (der Benennung) und bei Derrida selber die entsprechende Metaphern-, Rhetorik- und Anthropomorphismuskritik. Die steht im Zeichen einer

1 Vgl. dazu u.a. J. L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2002.

Negationslogik (als sei von einem negativen Absoluten die Rede): »Es gibt *chora* – die *chora* aber existiert nicht«², sie ist also nicht *aliquid mundi* und daher auch nicht Gegenstand möglicher Erfahrung, auch wenn alle ihre Erkenntnis ›bloß symbolisch‹ ist wie auch die Rede von ihr.

Das klingt, als wäre *metonymisch* von *Gott* die Rede, zumindest vom Raum Gottes, der eine (prekäre) Eigenschaft Gottes zu sein scheint. Tendiert die so erhabene Rede vom Raum zu dessen Divinisierung, einer ›Wiederverzauberung‹ gleichsam, in der der Raum göttliche Züge bekommt (und damit als Raum Gottes oder göttlicher Raum überhöht würde)? Raum ist immer schon da, wenn ich bin: Er ist, ehe ich bin, er ist, wenn ich bin, er ist, wenn ich nicht mehr bin. Raum ist nicht gemacht, sondern was gemacht ist, ist in ihm.

Was soll man dazu sagen? Wer nicht die Rede vom Raum zu ›begründen‹ gedenkt und wer jeden Anschein einer divinen Rede vom Raum vermeiden wollte, könnte die Alternative wählen, und sein kontingentes Werden, seine Emergenz, vertreten: keine *creatio ex nihilo*, sondern eine *genesis ex nihilo*, *ex aliquo*, *ex ›auto‹* oder *ex altero* oder wie auch immer. Dabei wiederholt sich aber die *chora*-Irritation: Ist der Raum aus etwas geworden, oder ist er Raum allen Werdens und damit dessen Bedingung? Auch diese vermeintliche Alternative kann dies Problem nicht vermeiden.

›ER‹ gibt den Raum oder der Raum gibt *sich* (von sich aus, ohne Geber und Nehmer) sind die Grenzwerte, *zwischen* denen die Rede vom ›qualifizierten‹ Raum spielt: Raum ist in den Wirklichkeiten, in denen wir leben, stets *jemandem* gegeben, von jemandem *bewohnt und belebt*. Das jedenfalls ist der Raum in *phänomenologischer* Perspektive, ein Horizont von Leben. Erst in diesem Horizont können unbelebte Räume interessant werden als Orte des Imaginären, sei es die Rückseite des Mondes, die nie vollzähligen Sterne oder ferne Galaxien. Und bekanntlich führt die imaginäre oder gar reale Reise zu diesen unbelebten Welten zur Wiederentdeckung der Erde als ›kosmischer Oase‹ (Blumenberg). Was selbstverständlich ist (aber sich nicht von selbst versteht), ist als Phänomen gerade das, was ›kosmologisch‹ als extreme Ausnahme gar nicht selbstverständlich ist. Von wo aus man den Raum ›angeht‹, ist sc. entscheidend für alles weitere.

Nicht vom unbelebten, leeren oder gar ›absoluten‹ Raum aus, sondern vom belebten, ›gegebenen‹ Raum aus – in diesem Zwischenraum bewegen sich die folgenden Überlegungen. Damit folgen sie dem *mainstream*, Raum als *sozial konstituiert* zu verstehen, mit zwei Akzenten: Sozial heißt auch im Sprechen bzw. in den Diskursen vom ›Raum‹ wie in der Metaphorik; konstituiert heißt nicht notwendig ›aktive Synthesis‹,

2 J. Derrida, *Über den Namen*, Wien 2000, S. 133.

sondern auch ›passive‹ wie in der assoziativen, konnotativen, nichtintentionalen Evokation und Resonanz einer Metapher.

Nicht der (absolute) *Begriff* des Raums, auch (leider) nicht bestimmte Paradigmen von Räumen (Kirchenraum und Friedhof; Arbeits- und Schlafzimmer; Wohnzimmer und Dachboden oder Keller; Marktplatz und Gasse etc.), sondern nur eine so kleine wie prägnante Gestalt der *Rede vom Raum* soll hier thematisch sein. – Denn, auf die Frage ›Was ist Raum‹ gibt es zunächst nur Atemlosigkeit, weil die Frage ebenso sprachlos macht wie die Augustinische Frage, was die *Zeit* sei. Die nächstliegende Antwort wäre einen Begriff zu bemühen (zu leihen oder zu entwerfen); die Alternative wäre Beispiele zu geben und an ihnen exemplarisch vorzugehen. Und die dritte Möglichkeit ist der Umweg über die *façon de parler* vom Raum, in der hermeneutischen Hoffnung, dass sich daran etwas zeigt.

Wenn man sich in dem Verhältnis von Raum und Geben bewegt – sind kulturelle wie diskursive Resonanzen im Spiel, die hermeneutisch zu benennen sind, wenn man nicht (was man wollen könnte und auch ohne es zu wollen ›tut‹) allzu mehrdeutig sprechen möchte. Die Prägnanz der doppelten Metapher ist einerseits ihre Dichte und Kürze, andererseits ihre Fülle und Weite (wie es zur Doppeldeutbarkeit von ›Prägnanz‹ gehört). Lässt man sich auf ihre Fülle und Weite ein, dann leicht auf Kosten ihrer Dichte und Kürze – und umgekehrt.

Der Raum von Platons Demiurg, die *chora*, ist ein anderer als der von Hesiods Chaos der Nacht, und beide sind andere als der Raum der Genesis im Anfang der Tora. Was hier gegeben wird unterscheidet sich im Wie des Gebens und im Wer und Wem der Gabe. Etwas deutlicher gesagt: Die *chora* mag der Traum des Philosophen sein, für manche ein Albtraum, für andere ein Wunschtraum; die Schöpfung hingegen ist der Traum des Theologen, jüdisch wie christlich. Beide Träume sind einander gegenüber nicht gleichgültig, nicht indifferent also. Wie können sie einander begegnen, wenn nicht polemisch oder gleichgültig – und wie kann die Metapher vom ›Raum Geben‹ ein Topos werden, an dem sich diese beiden Träume begegnen? Die Begegnung (vielleicht auch Kreuzung) dieser Diskurse könnte sich ergeben im Rekurs auf das ›Urbild‹ des Raumes, sei er Kosmos, Amme des Werdens, Schöpfung oder Schöpfungswort.

3. Raum des Mythos – Raum des Logos

Genesis 1 taugt als metaphorisches Paradigma des Raum Gebens wie als ›Leitfaden der phänomenologischen Variation‹³ – und damit zu einer

3 So mit der Paradieserzählung; vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, S. 781.

anderen Perspektive auf ›den Raum‹, als es die *chora* eröffnet. Hermeneutisch verdichtet: Der Anfang des Buches Genesis ist eine genetisch-phänomenologische Meditation über die Genesis des Raumes. Diese religionsphilosophische Hypothese hat – auf etwas andere Weise – längst Tradition. Denn im Horizont der *Schöpfungslehre* wurden die klassischen Raumfragen verhandelt: Ist der Raum geschaffen oder allem Werden und Vergehen voraus?⁴ Gibt es einen leeren oder einen absoluten Raum (gar als ›Sensorium Gottes‹ im *genitivus subjectivus*, wie Newton meinte)? Wie verhalten sich der Raum Gottes und der der Kreatur zueinander? Auf diesem Hintergrund ist wenig überraschend, wenn auch moderne Astrophysiker metaphysische oder gar religiöse Neigungen an den Tag legen, wenn es um die letzten und ersten Fragen ihres ›Gegenstandsbereichs‹ geht, um das *singulare tantum* des Universums. *Intelligent design* und *anthropic principle* sind enttheologisierte Variationen der klassischen Schöpfungsmetaphern.

Derrida notierte beiläufig, »hat man das Ziel, *chora* zu denken, muß man zu einem Anfang zurückkehren, älter als der Anfang, nämlich die Entstehung des Kosmos«⁵. Das ist *ein* Anfang, *ein* Mythos im *Timaios* – und daher *eine* Grundmetapher des Raums in seiner Genesis. Die Genesis der Tora hingegen wäre ein anderer. Mir scheint, als wäre das Verhältnis von ›Wort und Ort‹ (oder von Diskurs und Raum) jeweils anders geartet. Ist Raum als Funktion des Wortes Gottes (d.h. als Funktion von Diskurs) zu verstehen, oder umgekehrt: Diskurs als Funktion des Raumes, der ihn ermöglicht und eröffnet? Der Diskurs über die *chora* gebe der Philosophie Raum, wie die *chora* ›selbst‹ dem Kosmos Raum gebe, analogisierte Derrida.⁶ Die Genesis der Tora geht hier anders, vielleicht weiter zurück – und es ist auffällig, dass Derrida diesen jüdisch(-christlich-)en Horizont verschweigt. Das mag an dem Kontext seines *chora*-Textes liegen, Vernant zu Ehren über Mythos und Logos zu schreiben und deswegen Arbeit am *Timaios* zu bieten. Aber wäre dergleichen an Genesis 1 nicht möglich?

Wenn der Diskurs über die *chora* der Philosophie Raum gibt, wie die *chora* dem Kosmos, dann ist der Diskurs über die *chora* irritierend ›*demiurgisch*‹, als wäre dieser Diskurs eine ›Amme‹ des philosophischen Logos. Und wo wäre der Diskurs dann zu situieren (zu ›lozieren‹)? Ontologisch gesprochen im Kosmos, also von Gnaden der *chora* selber ermöglicht. ›Logisch‹ gesprochen hingegen scheint der Diskurs ›sich selbst Raum zu geben‹, indem er jeglichen Raum eines Logos erst eröffnet.

4 Augustin, *De civitate Dei*, XI, 5; XII, 15, 2; G. W. Leibniz, »Streitschrift zwischen Leibniz und Clarke« (bes. 5.), in: ders., *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, hg. v. C. I. Gerhard, Berlin 1890, Nachdruck Hildesheim 1965, S. 389–420.

5 Derrida, *Über den Namen*, S. 164.

6 Ebd.

Damit wäre das Wo, Worin und Woher ein ›*from nowhere*‹, ein dritter Ort, sei es beim ›Baron auf den Bäumen‹ oder aus dem ›*Off*‹.

Derridas prekäre Heideggernachfolge, ›weder eigentlich noch uneigentlich‹, ›weder begrifflich noch metaphorisch‹ zu sprechen, sich darin *selber* (wie die *chora*) der Alternative von ›intelligibel und sinnlich‹ zu entziehen – führt zu einer Geste und Diskursdynamik des Entzugs, sich nicht verorten zu lassen, weder hier noch dort. Hier wird für den Diskurs (und zwar genauer: urbildlich für den platonischen, abbildlich für den eigenen) ein *triton genos* in Anspruch genommen, das Platon ontologisch von der ›*chora selbst*‹ ausgesagt hatte. Als könnte für den Diskurs gelten, was vorgängig für den Horizont (bzw. Raum) eines jeden Diskurses gesagt worden war.

Nun könnte man das hermeneutisch gelesen und meinen, diese gewagte Behauptung eines *triton genos* für die *chora* sei doch nichts anderes als eine diskursive Geste, mit der der *chora* ein ›Raum vor allem Raum‹ (wie ein ›Himmel über allen Himmeln‹ oder ein ›Horizont von Horizonten‹) zugesprochen wird. Das *triton genos* wie dieser ›dritte Ort‹ seien daher nichts anderes als Funktionen dieses Diskurses. Nicht Ontologie als *prima philosophia*, sondern der Diskurs als jeder *prima philosophia* vorgängig. Damit würde man allerdings noch weiter gehen als Platons ›Anme des Werdens‹ zur Grundfigur des Diskurses zu erklären. So den Diskurs für vorgängig gegenüber der Ontologie anzusetzen oder als deren ›anarchischen‹ Abgrund oder Urgrund – das erinnert *verschwiegenmaßen* an das Wort Gottes der Genesis. Sein und Werden – aus dem Wort. Die ungeheure Prätentation eines dritten Ortes als Wo, Worin und Woher des Diskurses – prätendiert, was die Genesis dem Schöpferwort überließ (und zugleich konterkarierte).

Hier ist eine Erinnerung an die Frühgeschichte des ›Raumes‹ angebracht. In bestimmter Hinsicht ist eine maßgebliche Entgrenzung des Raumes bei gleichzeitiger Begrenzung der jüdischen Theologie (v.a. der Priesterschrift) zu verdanken: Wenn die Welt von Gott erschaffen wurde, wird aller Raum zum *einen* Raum der Schöpfung, Himmel, Erde, Meere und ›was darunter ist‹. Diese Entgrenzung als ein Raum der Schöpfung ist die Funktion seines Gegenübers, wie Schöpfung und Schöpfer. Der Raum des Schöpfers ist per se nicht der der Schöpfung, die ihm gegenübertritt.

Diese Verdopplung des Raums – anachronistisch gesagt von Transzendenz- und Immanenzraum, in den Raum Gottes und den Raum der Schöpfung – konnte *dualisiert* (oder *sequentialisiert*) werden in Diesseits und Jenseits. Sie konnte *paradoxiert* werden durch die Ewigkeit im Augenblick, oder sie konnte *entdualisiert* und *entparadoxiert* werden, wenn die Welt zum Leib Gottes (Whitehead, anders Spinoza) oder der Raum zu seinem Sensorium (Newton) erklärt wurde. Die äußerste Entdualisierung wird wieder *paradox*, ohne pan(en)theistisch zu werden: Wenn der

Raum des Gottesverhältnisses wesentlich und kein anderer ist als der Raum der Tora oder der Beziehungsraum zum Nächsten, in dem der Wille Gottes einem entgegentritt, ist der Raum der Schöpfung der Raum des Schöpfers (nicht-indifferent). Das ist nicht nur metaethisch mit Levinas nachvollziehbar; es ist in anderer Weise auch die Pointe von Taufe und Abendmahl als räumlicher Inszenierung der Gegenwart Gottes; oder der Verkündigung (als paradigmatischem Sprachereignis), in der den Raum semantisch und pragmatisch (performativ) erfüllt, wovon die Rede ist.

Das initiale Paradox bleibt bei allen Entparadoxierungen wirksam im Hintergrund, die Entgrenzung durch die Begrenzung: Alle kreatürlich belebten Räume sind in einem Raum, dem Raum der Schöpfung. Daher muss Schöpfung *die* Grundgestalt des ›Raum Gebens sein‹. Nur wird dieser Raum nicht als etwas gegeben, das zuvor ›bei Gott‹ war (wie die jüdische Mystik meinte, im *Zimzum* ziehe sich Gott zurück, um der Kreatur Raum zu geben oder zu lassen), sondern der Schöpfungsraum *entsteht* im Schöpfungs(sprach)handeln – durch Unterscheidungen: Zunächst ›schuf Gott Himmel und Erde‹. Dieser Raum des Anfangs ist allerdings ›wüst und leer‹, unbewohnbar, tot und noch geistlos. Erst durch Unterscheidungen (interne Abgrenzungen) wird hier Leben möglich: 1. die Unterscheidung von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, 2. Feste und Wasser und am dritten Tag 3. Erde und Meer.

Diese Unterscheidungen ›geben Raum‹, den Fischen ebenso wie den Pflanzen, Tieren und Menschen. Die wüste und leere Erde wird zum Lebensraum durch diese Unterscheidungen. Der Lebensraum *wird* also erst in dieser Differenzierung. Er ist nicht zuvor (gar als Urbild), er ist auch nicht ein ›etwas‹, das von einem großen Geber ›gegeben‹ wurde. Man könnte anachronistisch sagen, der Schöpfer gibt, was er nicht hat, die Schöpfung, die erst wird, indem er sie gibt. Und er gibt sie sich wie ›uns‹, indem sie in Unterscheidungen wird, was sie sein soll. Dabei ist bemerkenswert, dass dieser profane Lebensraum alles umfasst, die abgründigen Meere ebenso wie die himmlischen Höhen bis zu den Zeitgebern, Sonne, Mond und Sternen. Es gibt innerhalb der Schöpfung also nicht noch separate Sphären für Engel und böse Geister oder für Nebengötter und Dämonen. Das hat ernüchternde und entlastende Nebenwirkungen: In der Welt gibt es nichts zu fürchten (auch nichts zu hoffen?), denn von Geistern und Dämonen in eigenen Zwischensphären ist keine Rede, also ›gibt es‹ sie nicht. Die Immanenz ist entdämonisiert (wenn nicht schon entzaubert). Der Raum der Kreatur ist einer, und in dem sind ›viele Zimmer‹, jedem Tierchen sein Revierchen. Dass es so friedlich nicht bleibt, liegt auch daran, dass sich Mensch und Landtier eines teilen müssen, das trockene Land, und es (auch) daher zu Bluttaten kommt, die unerwünscht waren. Die ›Sünde‹ entsteht auch aus einer intrinsischen Inkompatibilität von Mensch und Tier im selben Revier.

Der als Schöpfungsraum neutralisierte, entgrenzte und durch Unterscheidungen strukturierte Raum ist aber ›nur‹ der Horizont, in dem der *Lebensraum* metaphorisch verdichtet wird: nicht als Höhle oder als Wüste, sondern als *Garten*. Der ist ein Paradigma einer Metaphorologie des Raumes. Der *iconic* wie der *spatial turn* fokussieren nicht (primär) die zeitliche Sequenz des Lesens, sondern die räumliche Kopräsenz der leiblichen Wahrnehmung, und dafür bedarf es ebenso absolut wie der Metaphern auch der ›gegebenen‹ Beispiele:

»Ein Garten, das ist wunderbar erdacht, ist ein Areal begrenzter Erfahrung; aber an Grenzen zu stoßen weckt und erregt den Zweifel, ob Größeres nicht jenseits der Grenze warten könnte. Im Grunde ist das Verbot, von dem einen Baum im Garten zu essen, nichts anderes als die Aufrichtung einer Grenze zum Vorenthaltenen im Garten selbst.

Und dann erst die Zeit: Vier Jahre nach dem Tage 0 taucht am Himmel des Paradieses der erste Fixstern auf – *Alpha Centauri* mag Adam ihn genannt haben –, und vielleicht gab er das erste Gefühl davon, die Welt könne Vorbehalt auch in der Zeit sein. Da war ein Stück Wirklichkeit, das sich nicht um den Menschen zu kümmern schien, nicht war wie die Tiere, die er bei ihren Namen genannt hatte und die sich rufen ließen. War das ein Symptom für Weiteres? Ich brauche die Geschichte nicht auszuspinnen. Was der Mensch erfahren muß, sogar in einem Paradiese, ist die Gleichgültigkeit der Welt gegen ihn. Sie besteht auch, wenn nicht vor allem, in der Unabdingbarkeit der Zeitbedingung, die sie seinem Leben stellt; und sei es in der unmöglichen Gleichzeitigkeit selbst der Genüsse seines Gartens. Die Welt war da gewesen, als der Mensch zum ersten Mal erwachte; sie bestand fort, als er zum ersten Mal einschlief. Sie scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine ›Qualität‹ eigen. Es war leichtfertig gewesen, die Sache mit dem Rufen der Tiere bei ihren Namen für das Ausschließliche oder auch nur Exemplarische zu halten: Wünsche, die doch nichts anderes sind als Rufen von Realitäten bei ihren Namen, werden nicht wahr, und Wahres erweist sich als Ungewünschtes [...]. Nur die stärkste aller Verlockungen, wie Götter zu sein, konnte das Wissen überbieten, was Sterben bedeutete; dazu mußte sie die Erwartung enthalten, die Zeit der Welt zur eigenen Zeit zu machen. Nur diese Rivalität von Verbot und Versuchung ist denkbar: das Wissen von der Differenz zwischen Weltzeit und Lebenszeit einerseits, das Angebot ihrer endgültigen Identität andererseits.«⁷

Was den Raum und das Beispiel für Blumenbergs phänomenologischer Meditation bildet, die Paradiesgeschichte, in der dem Menschen

7 H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 21986, S. 74 f. (=LW).

der ›Absolutismus‹ der Weltzeit aufgeht⁸ – ist ursprünglich der Hinweis auf die Gewärtigung der Begrenztheit des wunderbaren Gartens, und zwar nicht primär einer extensiven Grenze (an der ein Engel wachen würde, um einen nicht hinauszulassen), sondern eine Grenze innen und in der Mitte, ein ausgegrenzter Baum (eine fremde Ordnung als Ordnung des Fremden im Eigenen, dem Garten). Könnte es sein, dass daran und darin die Gegebenheit des Raums und damit seine ursprüngliche Fremdbestimmung aufgeht? Der Garten, in dem wir lebten, war (zum Glück) nicht der eigene Schrebergarten, sondern der eines Anderen, uns zum glücklichen Gebrauch überlassen. Aber damit war er nicht hin- und weggegeben, sondern geordnet nach dem Willen seines Eigentümers. Der nächstliegende Einwand ist sc., dann war dieser Garten nicht gegeben, sondern allenfalls eine Leihgabe, zum Nießbrauch überlassen. Dennoch – war er gegeben, wenn auch mit einer Nutzungsordnung. Sollte er deswegen keine Gabe gewesen sein?

Wäre es diese Urimpression, am gegebenen Raum nicht genug zu haben, weil er nicht der selbstgegebene ist – und deshalb ihm das Fremde genommen werden muss in unvermeidlicher Aneignung? ›An Grenzen zu stoßen weckt Zweifel‹ daran, ob denn das Gegebene genug sein sollte oder es nicht der selbstverschuldeten Eroberung des Gegebenen bedürfte, um darin heimisch zu werden – und deswegen die Gegebenheit zu vertreiben. Die Vertreibung wäre nur der sekundäre Ausdruck der Unheimlichkeit (als nicht ›heimisch‹ sein) der Gartenbewohner.

4. Raum Geben, die Zweite

Wie man vom ›Raum Geben‹ spricht, zeigt, in welchem Horizont man sich bewegt und was man von der Gabe hält – und darin auch, welchen Raum man ›sich‹ gibt und nimmt und welcher (Horizont) einem vorgegeben ist, in dem man lebt und stirbt. Die Metapher taugt daher als phänomenologisches Lackmus für die Hermeneutik von Diskursen und von sozialen wie individuellen Perspektiven – und damit von Sprachräumen,

8 »Austritt oder Vertreibung – im Kern und an der Wurzel ist das nichts anderes als die aufbrechende Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit durch Auflösung der Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen der Befriedigung« (LW, S. 76). »Aus der Lebenswelt selbst – ob vorgestellt im Bild des Paradieses oder unter Anleitung der Phänomenologie – steigt der Gedanke auf, der sie zerstört. Es bedarf keiner ›Vertreibungen‹« (ebd.). Daher sei für »den phänomenologischen Zuschauer« der Ausgang aus der Lebenswelt »kein Verhängnis«, sondern »vielmehr der Preis für das Bewußtsein selbst« (LW, S. 76). Dass Blumenberg hier mitnichten Zuschauer ist, sondern verstrickt in diese Geschichte, die er selber imaginativ variiert, bedarf wohl kaum des Hinweises.

in denen man lebt oder die man dem Vergehen überlässt (wenn man sie ausblendet).

Mit dieser hermeneutischen Bemerkung ist indirekt etwas angezeigt, das auch namhaft zu machen ist: Raum – als ›absoluter Begriff‹ – ist, wie zu erwarten, ›ungeheuer‹ attraktiv für Metaphern und ihre Verwandten. Vom Raum kann man zwar *more geometrico* sprechen, neutralisierend und normalisierend. Dieser szientifische Grenzwert ist allerdings eine sekundäre (methodische) Distanznahme von den Üblichkeiten, in denen wir reden: Raum *als* dies oder jenes zu besprechen und vorzustellen, weil er ›an sich‹ nicht gegeben ist, kein möglicher Erfahrungsgegenstand. Daher wird er identifizierend oder differenzierend umwegig dar- und vorgestellt, sei es metaphorisch oder metonymisch: Raum als ›Atmosphäre‹, als ›Lebensraum‹, als ›Wohnraum‹, als ›Beziehungsfeld‹, als ›Schöpfung‹, als ›Land‹ oder ›Tempel‹ etc. Oder eben Raum als *Gabe*, als stets jemandem *gebener* Raum – oder aber als ›genommener‹, ›geraubter‹, denn Gabe und Raub gehören zusammen.

In diesem Register spielen die hellen und dunklen Seiten des Selbst- und Fremdverhältnisses: Gastlichkeit und Freundschaft ebenso wie Selbstbehauptung und Fremdvernichtung. In der Begegnung mit dem Fremden (als mehrdeutbare Urimpression der Xenologie) eröffnet sich ein gemeinsamer Zwischenraum – der ›hell oder dunkel‹ werden kann. Die klassisch zu nennende Perspektive von Bernhard Waldenfels akzentuiert deskriptiv wie normativ (implizit erwartungshaltig) gern die Helle dieser Begegnung (und es ward Licht?), die Eutopien; die anticlassische Perspektive Burkhard Liebschs hingegen das Dunkle demgegenüber, die Schatten der Differenz und die Dystopien (wenn man so grob vereinfachen dürfte).

Als Ergänzung dazu sei an eine etwas komplizierte Passage in Blumenbergs *Lebenszeit und Weltzeit* erinnert, seine Ausführungen zum »Reifungsprozeß der Subjektivität« (LW, S. 306) als ›Kultur der Retention‹: »Das mundane Subjekt vollendet sich, indem es das schwerste aller Zugeständnisse macht, die ihm zugemutet werden können: seine Welt die Welt werden zu lassen, seine Lebenszeit im Verbund der Lebenszeiten zu der Weltzeit sich entfremdet zu sehen. Da geschieht nichts, was vermieden werden könnte, weil es schmerzhaft ist, vermieden werden dürfte, um dem Subjekt seine Subjektivität ungetrübt zu erhalten. Es ist Verzicht darauf, das Maß aller Dinge zu sein, was das Subjekt den Sinn seiner Existenz entdecken läßt: In seiner Kontingenz von der Welt zwar im Stich gelassen und mißachtet zu werden, zugleich aber diese Welt als das zu wissen und zu entdecken, was ohne seinen Verzicht und den aller auf deren Subjektivitäten nicht sein könnte. Was die Phänomenologie zu beobachten und zu beschreiben hat, ist der Reifungsprozeß der Subjektivität als der Ausgleich, den sie zwischen Resignation und Erfüllung, Verzicht und Anspruch zu finden hat« (LW, S. 306).

Geht der Andere Blumenbergs Erachtens bei Husserl in seiner theoretischen Funktion der Weltkonstitution auf, so meint er demgegenüber, dass die wechselseitige »Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit« (LW, S. 307)⁹ eine prägnante »genuine Gleichzeitigkeit« (ebd.) sei, die anscheinend als Ort und Ursprung der sinnhaften Kontingenz gilt. Wenn aber »charakteristisch für Akte der Selbsterhaltung« sei: »Sie können nicht rücksichtsvoll sein«, sondern sind vor allem auf meine eigene Erhaltung aus – dann wird deren Sinnhaftigkeit durchaus fraglich. Diese Fraglichkeit verschärft sich, wenn die Gegenseitigkeit der *memoria* nur der glückliche symmetrische Ausnahmefall ist. »Ich möchte das nicht eine ethische Verbindlichkeit nennen«, aber die anderen »übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist ein Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen«. »Ich präge mich der Erinnerung des Anderen ein [...]. Ich hänge mich geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche« (LW, S. 307 f.).¹⁰

Was hier *zeit*phänomenologisch erörtert wird, lässt sich *raum*phänomenologisch wiederholen. Die Genese *gemeinsamer* Welt aus der

9 Diese Grundformel widerlegt Oelmüllers Blumenbergkritik: »Skeptische Selbsterhaltung des Einzelnen während seiner begrenzten Lebenszeit, fern von Politik und Moral, bleibt hiernach die für Blumenberg wie für viele Zeitgenossen einzige Auskunft« (W. Oelmüller, »Aufklärung angesichts der Parlamentarismuskritik«, in: E. Schillebeeckx [Hg.], *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, FS für J. B. Metz, Mainz 1988, S. 158–171, hier: S. 167).

10 Blumenberg erläutert diese Urgleichzeitigkeit später auf eigenartige Weise »sexualphänomenologisch«. H. Blumenberg, »Ich-bin und Urgleichzeitigkeit«, in: *Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß*, Stuttgart 1996, S. 213–219: »Der Fremde ist dieser nicht nur kraft *seiner*, sondern auch nur kraft *meiner* Identität. Darauf beruht, dass wir die einzigen Wesen in der Welt sind, die *eine* absolute Gleichzeitigkeit haben können, nämlich die unserer gegenseitigen ›Fühlungnahme‹ [...]. Diese Gleichzeitigkeit ist die *erste* objektive noch vor aller Weltzeitlichkeit und unabhängig von dieser, sie ist die Urgleichzeitigkeit« (S. 213 f.). »Die Urgleichzeitigkeit verdoppelt sich virtuell in den Erinnerungen, im Dual der *Memoria*, ihrer Konfrontierten. Die Funktion der *Memoria*, die Art ihrer ›Weckung‹, kann in der weiträumig-unbestimmten Protention positive wie negative Funktion haben« (S. 215). »Die Urgleichzeitigkeit impliziert nicht nur *eine* Protention von unbestimmter Weite – gemeint etwa in der Abschiedsformel ›Auf Wiedersehen!‹ –, sondern *zwei*. Und zwar *nur* zwei, weil man nur unter vier Augen jene absolute Augenblicklichkeit des Blick-Ineinanders haben kann, dem die Evidenz der Gleichzeitigkeit zukommt. Deshalb – und nicht aus Gründen der Kumpanei mit zeitgeistgefälliger Theorie – ist die Sexualität das ausgezeichnete, dazu noch anthropologisch singuläre Paradigma: Nur der Mensch hat sich von der Kopulation *a tergo* abgekehrt und durch die Erlangung des Orgasmus der beiden Partner des Geschlechtsaktes tendenziell auch die gleichzeitige, gegenseitig ›feststellbare‹ Gleichzeitigkeit in die

›genuinen Gleichzeitigkeit‹ der Begegnung ist nicht ohne Spur der Gewalt zu ›haben‹: der Gewalt gegenüber dem Anderen *und sich selbst gegenüber*. Die narzisstische Expansion des Selbst, die eigene Lebenswelt für den Ursprung von Welt zu halten, wird konterkariert durch die Welt des Anderen. Diese Reziprozität ist daher nicht eine symmetrische, sondern von einer Präponderanz des Selbst aus entworfen – die sich *ex post* aber als illusionär erweist. Der dominant egologische Chiasmus verschiebt sich zugunsten des Anderen, ›an den ich mich hänge‹. Das *Erleiden* der Erinnerung (des Anderen) ist ein subtiles Beispiel Blumenbergs für die *passive* Genesis der *memoria* und für das ›Leidentliche‹ in der Genese einer gemeinsamen Welt.

Wenn dem so wäre, ist das Raum Geben jedenfalls kein spontaner Akt, sondern ein evozierter, ›responsiver‹ Akt, der die *Spuren dieses Erleidens* trägt. Da nun ein Erleiden lust- wie unlustvoll sein kann – wie Blumenbergs spätere ›sexualphänomenologische‹ Variation dieser Urszene der Begegnung zeigt – ist sie nie neutral, sondern stets qualifiziert, und nicht fraglos glücklich und gelingend, sondern von dritter Art, diesseits von Gut und Böse, aber im Vollzug stets beides oder eines von beiden. Gabe kann Raub sein und umgekehrt, sie kann bekömmlich sein oder giftig, Lebensraum nehmend oder gebend.

Oder eben beides zugleich: War die Vertreibung aus dem Paradies ein Nehmen oder Geben von Raum? Ein Garten, begrenzt und bekömmlich, zu eng, um überlebbar zu sein. Aber eine weite Welt, offen und feindlich, wäre zu weit, um darin paradiesisch leben zu können. Das eine zu nehmen und das andere zu geben (nicht Tausch, sondern Strafe und damit eine Gabe), war eine prekäre Gabe von Raum: mehr als gewünscht und erwartet und weniger als erhofft. Die verstoßenen Paradieslinge wurden aus- und eingeschlossen zugleich, eingeschlossen in einen zu weiten Horizont, als dass sie ihm gewachsen gewesen wären. Es ist dann signifikant, das zum Gründungsereignis der Belebung dieser weiten Welt der Brudermord wurde. Als Kain Abel den Tod gibt, nimmt er auch dessen Raum ein und qualifiziert den ›Weltraum‹ durch ›Chamas‹ (Bluttat), die bekanntlich eskalierte und zur ›Sintflut‹ führte. Der gegebene, allzu offene Raum wird genommen im eigenen Gebrauch, in der Expansion des Eigenen auf Kosten des Anderen. Für die doppelte Metapher des Raum Gebens bedeutet das eine beunruhigende Mehrdeutigkeit: Ein wenn nicht souveräner, so doch generöser Akt des Raum Gebens kann

Evolution aufgenommen« (S. 216). »Da haben *zwei* Egos *eine* Erinnerung, die für den absolut identischen Zeitpol doch je ein eigenes und differentes ›Erlebnis‹ enthalten kann, ja muß. Die Zeitkonvergenz, die gemeint ist, enthält nicht den Koitus als Erfahrung, sondern nur das formale Moment ihrer notwendigen Simultaneität auch bei gelingender Synchronisation des Orgasmus« (S. 218). Vgl. im folgenden zum konstitutiven ›Fehlen des Dritten‹ (S. 218 f.).

auch in ›Lager‹ führen, um dem Anderen *den* Raum zu geben, der zur Fremdvernichtung taugt. Die Begegnung mit dem Anderen ist die Gelegenheit zur Fremdvernichtung.

5. Verdoppelte Metapher

Vom ›Raum Geben‹ spricht wohl vor allem derjenige vollmundig zumindest, der Raum zu geben hat, oder das vermeint und prätendiert: Herrscher und Götter, Großgrundbesitzer oder wenigstens Hausbesitzer oder andere *beati possidentes*. Diese *joviale* Figur, wie Zeus von oben herab Raum zu geben, ist Gabe als Herrschaftsfigur. Das ist nicht gleich unter Verdacht zu stellen. Ist es doch wenigstens zweideutig: als Machtgeste oder als Selbstzurücknahme. Wer Wandernden die Herberge verweigert, handelt allemal anders als der, der sie gewährt. Aber wie beim Gastgeber ist der ›Raumgeber‹ herausgefordert und in die Verantwortung gestellt – so oder so. ›Raum zu geben‹ fordert, wer Raum braucht, ihn nicht hat und in der Enge lebt oder als Nomade ›ohne eigene Wohnstatt‹ (seien es die Propheten oder Christus beispielsweise).

Wem kein Raum gegeben wird, der bleibt ortlos – und damit verdächtig und unheimlich, wie die sogenannten Zigeuner oder vor ihnen herumwandernde Mönche (Gyrovaganten) oder ein wanderndes Gottesvolk. Wer aber nicht ortlos bleiben will, wird sich Raum *nehmen*, siedeln, wo noch niemand siedelt, oder sich ›ein Land nehmen‹, wie in der Geschichte der Landnahme des Josuabuches. Dort wird ein Land *genommen*, das dem Gottesvolk *gegeben* wird (daher Jahwekriege), allerdings auf Kosten der dort ansässigen Philister. Das ist paradigmatisch geworden, nicht zuletzt in der greulichen Metaphorik vom ›Volk ohne Raum‹ – zur Legitimation neuer Landnahmen mit Aggression und Begehren. Aber diese Verwörtlichungen nehmen die Metapher beim Wort, stabilisieren (wenn nicht zementieren) sie durch eine strikte Intention, mit der aus der Metapher Mythos oder Metaphysik wird. Beides verkennt die Metaphorizität des Ausdrucks.

Wenn vom ›Raum Geben‹ die Rede ist – vom *donner lieu* oder vom ›Statt Geben‹ – werden zwei Worte kombiniert, die in dieser Kombination eine in sich *doppelte Metapher* bilden: Raum als Gabe ist ein metaphorisch bestimmter Raum (mit Rückwirkung der vieldeutigen Gabemetapher auf den ›Raum‹). Und die Gabe des Raumes ist eine bestimmter Aspekt der Gabemetaphorik, modifiziert also die ›Gabe‹. Von Bildspender und -empfänger zu reden, ist hier offenbar eine Verkürzung. Es zeigt sich einerseits eine interne Interferenz beider Ausdrücke, in der beide labilisiert werden; und es ergibt sich andererseits eine externe Interferenz der verdoppelten Metaphern in ihrem Gebrauch und ihrer Geschichte.

Die verdoppelte Metapher ist eine *hybride* Metapher, im doppelten Sinne: Zum einen klingt in ihr die große Geste eines Schöpfers oder eines Demiurgen mit, sei es Jahwe oder der Demiurg des *Timaios*. Als würde Raum souverän geschaffen und gegeben werden. Zum anderen klingt die gelegentlich gernegroße Geste eines Souveräns mit. Als könnte einer dem anderen Raum geben, sei es in der Audienz beim Souverän oder beim Papst, sei es in der Vorstellung beim Vermieter oder sei es die prekäre Aufgabe eines Kirchenbaus, mit dem dem Glauben oder den Gläubigen ›Raum‹ für ihre Religion gegeben werden soll.

Was und wie könnte überhaupt von wem Raum gegeben werden? Als ›besäße‹ ihn jemand oder er wäre sein Eigentum (im Doppelsinn)? Die theologische These war so klar wie eindeutig: Gott als Schöpfer gehört ›die Welt‹. Er allein kann Raum geben, und wem er ihn gibt, dem ist er gegeben – ohne sein Eigentum zu werden. Das ›gelobte Land‹ war Leihgabe, nicht reine Gabe. Es konnte auch wieder genommen werden, wie in Vertreibung und Exil. Das hat Israel soweit reflektiert, dass es sich immer wieder als ›eigentlich‹ zerstreut und im Exil begriffen hat. Nur hält das auch ein Begehren nach dem gelobten Land wach – wenn das nicht transponiert wird in das ›himmlische Jerusalem‹. Diese gern gescholtene Transposition in ein ›Jenseits‹ ist indes so naiv nicht, im Gegenteil. Es *entzieht* die materialen Präentionen und sublimiert sie zugunsten eines Gemeinschaftsraumes jenseits territorialer Konflikte.

Raum ›als Gabe‹ zu verstehen, lockt einen in die Verschiebung, den Raum *der Gabe* zu gewärtigen. Ist nicht die Gabe ihrerseits schon die Gabe des Raums (der Gabe)? In der *hybriden* Metapher des ›Raum Gebens‹ metaphorisieren sich beide gegenseitig und verdoppeln einander im doppelten Genitiv vom Raum des Gebens und Geben des Raumes. In diesem Sinne formulierte Hans-Christoph Askani¹¹: »die Gabe ›inszeniert‹ den Raum, den sie überbrücken wird«, nicht zufällig im Zusammenhang von ›Schöpfung als Bekenntnis«. Das hieße nicht weniger, als dass die Schöpfung den Raum ›inszeniert‹, der sie ist und den sie gestaltet. Offener gesagt: Die Gabe eröffnet den Raum, den Zwischenraum, in dem sie sich ereignet, und indem sie sich ereignet gibt sie diesen Raum. Es legt sich dann die Vermutung nahe, der Raum, in dem die Gabe sich ereignet und den sie sich ereignen lässt – sei eine Gabe ohne Geber, gewissermaßen eine Horzonteröffnung, die mit ›gesetzt‹ wird: Seinesgleichen geschieht. Damit wäre der Raum jedenfalls nicht *a limine* intentional vermessen und ›immer schon‹ geordnet.

11 H.-Chr. Askani, *Schöpfung als Bekenntnis. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 39, Tübingen 2006, S. 194.

6. Ohne Metapher – ohne Worte?

Dass Derrida zufolge gerade die *chora* (Raum, *lieu*) sich der Differenz von Begriff und Metapher ebenso wie der von ›unsichtbar – sichtbar‹ oder Ur- und Abbild entziehe, ist unübersehbar und unüberlesbar. Dass *dennoch* von ihr unvermeidlicherweise in Tropen und Figuren die Rede ist, ist gleichwohl unübersehbar und auch von Derrida nicht übersehen. Wenn man, wie er, ein ›*je ne sais quois*‹ für diesseits von ›Metapher und Begriff‹ erklärt, obgleich davon immer ›metaphorisch und begrifflich‹ die Rede ist, liegt darin nicht eine seltsame Selbstwidersprüchlichkeit? Das Problem ist theologisch bekannt und eingehend kritisiert worden.¹² Wenn man ›Gott selbst‹ (wie die *chora* ›selbst‹) für ›diesseits‹ von Metapher und Begriff erklärt, zugleich aber zugesteht, dass von ›ihm selbst‹ immer nur metaphorisch (und begrifflich) die Rede ist und sein kann, dann ist zwar ›*par provision*‹ die Absolutheit der Sprache bzw. der Metapher zugestanden, selbige aber noch einmal ontologisch ›hintergangen‹ mit der These eines ›diesseits‹ und ›an sich‹, das die Unhintergebarkeit der Sprache bzw. der Metapher konterkariert. Das ist nicht nur nicht notwendig, es ist auch nicht wünschenswert. Denn damit wird der phänomenale Horizont der Rede von Gott oder der *chora* ontologisch unterminiert. Das könnte man für einen ontotheologischen Rest- oder Grundbestand halten. Von der ›Metapher‹ des Raum Gebens zu sprechen, ist bereits eine Bestimmung, die bestreitbar ist und sperrig gegenüber Platon wie Derrida.

Von Platon wurde die *chora* eingeführt als ein *triton genos* zwischen, dies- oder jenseits der Polarität von Intelligiblem und Sinnlichem.¹³ Derrida überträgt diese ontologische Figur des Dritten auf den Diskurs mit der These, dass ›das Denken der *chora* jenseits oder diesseits der Polarität metaphorischer Sinn/eigentlicher Sinn führt [sic]‹¹⁴ und daher auch die von Mythos und Logos überschreite. *Chora* sei also ›weder‹ Metapher ›noch‹ Begriff, auch wenn von ihr in Metaphern, Bildern und Vergleichen die Rede sei (wie in der ›Amme des Werdens‹). In Derridas Zusammenhang der drei Essays *Über den Namen* ist dieses Dritte sc. ›der Name‹¹⁵ – was immer der oder das sei, es ist jedenfalls ein

12 Vgl. Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, S. 462 ff.

13 Vgl. Derrida, *Über den Namen*, S. 132: ›*chora* ist weder sinnlich noch intelligibel‹.

14 Ebd., S. 128.

15 Vgl. ebd., S. 131 f., 133.

Drittes gegenüber Metapher und Begriff.¹⁶ Aber die *Rede* von der *chora* ist unvermeidlich rhetorisch umwegig und indirekt: »Wir werden niemals Anspruch darauf erheben, das *richtige Wort* für *chora* anbieten zu können, weder, sie endlich nennen/rufen zu können, *sie selbst*, jenseits aller Wendungen und Umwege der Rhetorik, noch endlich an sie heranzugehen können [sic], an *sie selbst*, auf das hin, was sie, außerhalb jeden Gesichtspunkts, außerhalb jeder anachronistischen Perspektive, gewesen sein wird.«¹⁷

Schlicht gesagt heißt das, vom ›Raum‹ gibt es keine perspektivenfreie Rede oder Thematisierung. Raum ist immer perspektivisch, nicht ›from nowhere‹, sondern stets ›from now here‹. Auch ein Gott könnte kein perspektivenfreies Raumverhältnis haben, denn das wäre perspektivlos, ausichtslos. Daher ist selbst Leibniz' Gott ein *perzipierender* Gott, und erst kraft seiner Perzeption hat er ein Weltverhältnis. Ferner heißt das, vom Raum wird nicht ›rein begrifflich‹ und darin erst ›strikt eigentlich‹ gesprochen, sondern er ist irreduzibel (ohne dass Metaphern nur uneigentlich wären). Vielleicht wäre es sprachlich fruchtbarer, Blumen und Blüten für ›nicht uneigentlich‹ zu halten (also für ›nicht unwahr‹, ›nicht unwirklich‹ etc.). Diese Litotes ist vielleicht dialektikanfällig, aber sie ermöglicht ein Denken und Sprechen im Zwischenraum, das sich zwar noch an der Polarität von ›wahr – unwahr‹ orientiert, aber sich ihr nicht fügt. Schließlich heißt das auch, dass ›Raum‹ für *chora* eine verkürzende Rede wäre, die den Umweg reduziert auf die Übersetzung mit ›Raum‹. Dass das verkürzend ist, sei gleich zugestanden. Dass aber zum Bedeutungshorizont von *chora* sicher auch der Raum gehört, dürfte unstrittig sein. Und dass sich in der Rede vom ›Raum‹ eben die Fragen und Probleme melden, die bei der *chora* auftreten, bestätigt diese (vorläufige) Verkürzung. Die Lizenz dazu könnte man sich sogar von Derrida leihen: »Die Tropik und der Anachronismus sind unvermeidlich«¹⁸ – und wenn die Tropik unvermeidlich ist, könnte man sie in Blumenbergs Sinn auch ›absolut‹ nennen.

7. Raum ohne Geber

Chora, sei sie mit Raum oder *lieu* zu paraphrasieren, ist ein Paradigma des Denkens der Gabe. Sie wiederholt und variiert die Figur der Gabe ohne ein souveränes Subjekt. »Der Ausdruck *donner lieu* [Ort/Statt/Anlaß geben] steht nicht im Rückverweis auf die Geste eines gebenden Subjekts, Träger oder Ursprung von etwas, das alsdann jemandem gegeben

¹⁶ Vgl. dazu G. Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen 2006.

¹⁷ Derrida, *Über den Namen*, S. 130.

¹⁸ Ebd.

wird«¹⁹. Insofern ist sie nicht ein ›Gegenstand‹ der Gabe, nicht Gabe als Gegebenes, sondern ein Ereignis oder Vollzug, der *sich* gibt (i. S. des ›es gibt‹). Oder ist sie ›mehr‹ als das und ›weniger‹: die Möglichkeitsbedingungen solcher Ereignisse und Vollzüge? Oder beides: ein ›Urereignis‹, indem die Ermöglichung wirklich wird?

Theologisch formuliert klingt das einfacher: Ist die *chora* der ›Welt-raum‹ als vorgängiges Tohuwabohu (ähnlich dem Chaos der Nacht), in dem die Götter die Welt zu basteln beginnen? Der offene Abgrund aus dem heraus etwas gemacht und gegeben wird? Oder ist *chora* das Raumgebende Sprechen Gottes, gewissermaßen Gottes Sprachraum, in dem die Welt wird? Oder ist sie das Schöpfungsgeschehen von Genesis 1, in dem ein Raum gegeben wird, der als Raum der Schöpfung zugleich den Möglichkeitshorizont für alles Weitere bildet? Das klingt etwas mythologisch formuliert, sollte aber weder Platoniker noch Derridaleser schrecken. Darin unterscheidet sich die *chora* Platons wie der *lieu* Derridas vom Lebensraum der Genesis. Für den allumfassenden Raum von Genesis 1,1 hat das Hebräische keinen Namen; nur für die bestimmten Räume (darin also) den Namen des *maqom* (Ort; auch Wohnstatt Gottes im Tempel). Wenn, dann wäre *Schöpfung* der metaphorische Name des *vor allem* gegebenen Raums.

Die *chora* als ›Raum des Werdens und Vergehens‹ hat eine gleichsam transzendente Funktion (mythisch wie metaphysisch nicht im epistemologischen, sondern im ontologischen Sinn): Sie ist das Worin von allem und damit allem gegenüber vorgängig, nachgängig und immer schon vorausgesetzt. Diese seltsame Vorgängigkeit des Raums des ›Worin‹ wird in der Metaphorik vom Raum Geben paradox. Wenn der Raum gegeben wird, setzt diese Gabe den Raum bereits voraus – woraus eine banale Unterscheidung folgen könnte: der Raum des Worin gegenüber dem gegebenen Raum. Der eine ist der Raum ›an sich‹, der andere ein bestimmter, begrenzter und als solcher gegebener Raum. Am Beispiel gezeigt: Eine Welt zu schaffen, ein Buch zu publizieren, eine Kirche zu bauen, mögen Formen sein, einen Raum zu geben. Der Horizont dieser Gaben allerdings wäre ein immer schon vorgängiger Raum, den man absolut nennen könnte, sofern er nie in einer dieser Gesten aufgeht, sondern sie sich in ihm bewegen und ereignen.

So vom Raum zu sprechen – ihn gleichsam zum ›absoluten Begriff‹ zu machen, in dem alles ist und wird und vergeht –, ist hermeneutisch gesprochen eine sekundäre Abstraktion, in der der immer als qualifizierte gegebene Raum ›disqualifiziert‹ und neutralisiert wird zu einem ›unqualifizierten‹ Inbegriff von Raum. Wie ersichtlich wiederholt sich in der Frage nach dem Raum die Differenz, die aus Blumenbergs ›Zeitschere‹ bekannt ist (Lebenszeit versus Weltzeit), oder die von McTaggart unterschiedene

19 Ebd., S. 136.

B- und A-Reihe. In seinem Aufsatz von 1908 versucht McTaggart die These zu begründen, dass die Zeit irreal sei. Denn »[e]s erscheint zweifellos äußerst paradox zu behaupten, daß die Zeit irreal ist und daß alle Aussagen irrtümlich sind, die von ihrer Realität ausgehen.«²⁰ Die sog. B-Reihe ist: »Jede Position ist früher als einige und später als einige andere Positionen«²¹; die entsprechende A-Reihe daher: »Und jede Position ist entweder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig.«²² Beide Reihen unterscheiden sich darin, dass die Unterscheidungen der B-Reihe *permanent* sind, die der A-Reihe nicht: Wenn ein Ereignis »M jemals früher als N ist, dann ist es immer früher. Aber ein Ereignis, das jetzt gegenwärtig ist, war zukünftig und wird vergangen sein.«²³

Somit kann man von der B-Reihe der *chora* entsprechendes aussagen und umgekehrt: Die Zeit ›von allem‹, das ubiquitäre ›Worin‹ wäre der ›objektive Raum‹, in dem alles ist, auch die Raumerfahrung des ›subjektiven‹ oder ›sozialen‹ Raums. Und wieder parallel zu McTaggart kann man auch (wenn nicht ›ontologisch‹, so doch epistemologisch und v.a. hermeneutisch wie phänomenologisch) für die Priorität der A-Reihe argumentieren, wie aus der Zeitwahrnehmung so aus der Raumwahrnehmung: Wir können Zeit »niemals anders als diese beiden Reihen bildend beobachten [to observe]« und wir nehmen Ereignisse in der Zeit nur wahr, wenn sie gegenwärtig sind: Die übrigen erschließen wir uns durch Erinnerung (*memory*) als vergangen oder durch Folgerungen (*inference*) als künftig.²⁴ Die Zeiten wie die Räume, in denen wir leben, sind ›A-Reihen‹ oder ›A-Räume‹. Es ist dann auch nicht verwunderlich, dass von der *chora* als dem mythischen Inbegriff des einen allumfassenden ›B-Raums‹ nicht die Rede ist, oder wenn, dann schwer zu reden ist.

So wie die objektivierende Rede von der ›objektiven Zeit‹ abgeleitet ist und leicht abstrakt wird, so auch die entsprechende Rede von dem Raum aller Räume (wie dem Horizont von Horizonten?). Dennoch – die Räume, in denen wir leben, sind ›B-Räume‹; wir leben aber ohne es wissen oder sagen zu müssen dabei stets in dem ›A-Raum‹ der *chora*. Das gilt *salva veritate* von der ›objektiven Zeit‹ wie von dem ›Raum der Räume‹. Aber so zu schließen, kann man für abstrakt halten – als gäbe es einen Raum vor oder jenseits aller Sinnlichkeit, der kein Gegenstand möglicher Erfahrung wäre. Das Woher und Woraus dieser Abstraktion zu verstehen, wäre eine angebrachte hermeneutische Rückbindung der *chora* an die Räume, in denen wir leben. Bleibt der B-Raum als

20 J. M. E. McTaggart, »Die Irrealität der Zeit«, in W. Zimmerli, M. Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, S. 67–86, hier: S. 67.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Vgl. ebd.

›objektiver Raum‹ die Abstraktion eines fiktiven Beobachters, so der A-Raum der Erfahrungsraum eines Beteiligten, vom Erfahrungssubjekt her konzipiert. Der *Raum des Fremden* hingegen *wird* eröffnet vom Fremden her, nicht durch ihn als Subjekt, sondern als *Zwischenraum*, in dem sich Fremd und Eigen erst ereignen und differenzieren. Das wäre im Unterschied zu A und B als *C-Raum* zu begreifen, genauer als C-Räume, da es sich dabei um ein *plurale tantum* handelt. Der Zwischenraum der Gastlichkeit ist *ein* Paradigma für die C-Räumlichkeit, aus der wir miteinander leben.

8. Raum als Gabe – Raum der Gabe?

Nochmals, kann Raum ›gegeben‹ werden? Nach dem bisherigen ist klar, er *kann* nicht gegeben werden, wenn damit das Vermögen eines mächtigen Gebers konnotiert wäre. Aber ganz stimmt das nicht: Selbstredend kann ein Staat seine Grenzen öffnen oder schließen, kann ein Vermieter so oder so entscheiden oder eine Gemeinde in der Bebauungsplanung. Der alles eröffnende, quasi-transzendente Raum kann nicht gegeben werden; Räume und ihre Qualifizierung sc. durchaus. Wer Raum im quasi-transzendentalen Sinne gäbe, *gäbe, was der Andere schon hat*, sofern er ›ist‹. Er kann dem Anderen Raum ›lassen‹, statt ihn ihm zu nehmen. Das kann auch heißen, sich selber zurückzunehmen, um dem Anderen ›Luft‹ zu lassen, Raum also zum Atmen. Es kann auch heißen, den ›eigenen‹ Raum mit anderen zu *teilen*, statt ihn abzuschotten. Also Grenzen durchlässig zu halten, statt das ›gated living‹ zur Staatsform zu machen. Es sind jedenfalls *unreine* Gaben, wenn Raum gegeben wird. Denn als ›reine‹, a-phänomenale Gabe bleibt sie dem Anfang und dem Ende vorbehalten, Ur- und Endgeschichte, Schöpfung und Vollendung. Diesseits dieser imaginären Grenzwerte ist ›Raum geben‹ entweder eine Unmöglichkeit, oder eine von dieser initialen und finalen *Unmöglichkeit* zehrende *unreine* Gabe.

Und das ist zweideutig: Entweder läuft das ›Raum Geben‹ Gefahr, demiurgisch präventiv zu werden, etwa wenn generös (und darin selbststeigernd) nützliche Fremde ins Land gelassen werden. Das können kompetente Facharbeiter sein oder Katastrophenopfer. Der politische Nutzen ist unvermeidbar (wie bei den Professionellen unter den *Charity*-Vertretern). Oder aber das ›Raum Geben‹ bleibt dezent (so dass die Linke nicht weiß, was die Rechte tut und umgekehrt) und darin verborgen, nicht offenbar. Das wäre eine gezielte Unkenntlichmachung, um der Selbststeigerung und dem Kalkül des Nutzens wenn nicht völlig zu entgehen, so doch der List der Ökonomie etwas entgegenzusetzen. Diese kleinen Gesten des Raum Gebens sind, je näher man sie betrachtet, ebenso anfällig wie die großen. Daher bleiben auch sie unreine Gaben.

Aber das ist längst kein Grund, sie unter destruktiven Generalverdacht zu stellen. Dass die Toraerfüllung immer höchst mangelhaft bleibt, ist kein Grund, sie gering zu schätzen.

Die interessantere Frage an diese kleinen, diskreten Gaben von Raum wäre, ob sie ›nur‹ *mimesis* des großen Urbildes sind und damit abhängig und ›gewollt‹? Selbst wenn dem so wäre, wäre die *mimesis* bzw. *imitatio* des von der Tora Gesagten ja nicht gering zu schätzen. Aber könnte es sich nicht auch beunruhigend invers verhalten: Ist nicht die Tora ebenso wie die Figur des Schöpfers ein Abbild desjenigen Urbildes, das nirgends anders (und nichts anderes) ist, als die kleinen, unreinen Gaben, von denen wir leben?

Phänomenologisch wie hermeneutisch wäre doch wohl oder übel von der Urimpression auszugehen, in der sich paradigmatisch das Phänomen zeigt, von dem die Rede sein soll. Nun liegt nahe, in den prägnanten Metaphern und Geschichten die ›reine Phänomenalität‹ zu suchen und zu finden. Aber damit könnte man auch zum Opfer der Prägnanz werden, mit der Folge, dass die Vollzüge unreiner Gaben (von Raum) nur noch als blasses Abbild dieser so ›wunderbar erdachten‹ Urbilder wären. Erst dann, wenn diese Metaphern und Geschichten als retrospektive Verdichtungen derjenigen Vollzüge verstanden werden, von denen wir leben, würde die Macht der Prägnanz rückgebunden an die Wirklichkeiten in denen wir leben. Die Schöpfungsgeschichte ist nicht ein metaphysisches Modell, sondern ein metaphorischer (exemplifikatorischer) Ausdruck dessen, worin und wovon wir leben.

Das gilt nachvollziehbarer noch von den kleinen folgenden Gaben Gottes an sein Volk: Land, Nachkommen, Ordnung, Mitsein (Treue) und all die Eigenschaften Gottes wie seines auserwählten Volkes, wie sie die Tora artikuliert, sind nicht Urbilder, die ins Leben abzubilden wären, sondern sie sind in Prägnanztendenz verdichteter Ausdruck der gelingenden Züge des Lebens dieses Volkes. Ur- und Abbild geraten so in ein Wechselverhältnis – in dem das ›Weder – Noch‹ nicht in einem *triton genos* zu suchen ist, sondern am Ort der unreinen Phänomene. Damit erscheint die Metapher des ›Raum Gebens‹ nochmals auf andere Weise hybrid: als würde in kleinen Gaben begrenzter Räume die Geste der Schöpfung – nicht wiederholt, sondern ursprünglich in die Welt gesetzt.

9. Wo zwei oder drei versammelt sind

Raum entsteht oder eröffnet und erschließt sich, ›wo zwei oder drei ... versammelt sind‹. Das wäre die sozialphänomenologische Generalisierung der genetischen These zum Gottesdienstraum, wo sie ›in meinem Namen‹ versammelt sind. Entsteht oder erschließt ›sich‹ der Raum, wie eine Figur des *Zwischen* den versammelten, wird er gegeben vom

›ersten‹, oder widerfährt er dem ersten durch den ›zweiten‹, oder beiden erst durch den ›dritten‹?

Der Raum, den der ›erste‹ gibt, ist sein Horizont; der Raum, den der ›zweite‹ gibt, ist mehr als der Horizont einer der beiden. Denn in der kontingenten Konstellation beider (*contingit*: was beiden zufällt), entsteht ein von beiden Unterschiedenes. In der Begegnung zweier geschieht etwas, das Blumenbergs Gewärtigung der ›Weltzeitgenese‹ vergleichbar ist: Das von beiden Unterschiedene ist ein anderes der eigenen Lebenszeit oder des eigenen Lebensraums (Horizonts). Hier ist auch der phänomenologische Ursprung des ›B-Raums‹ zu finden, des vermeintlich ›objektiven‹ Raums – sofern der von beiden einander Begegnenden unterscheidbar ist (beide sind einander Horizontüberschreitungen, die nicht im je eigenen aufgehen) – und sich als solcher verselbständigen kann.

Dieser Raum, der von keinem der beiden als ›im eigenen Horizont‹ aufgehend wahrgenommen werden kann, der *kann* als Aspekt des ›objektiven Raums‹ generalisiert und abstrahiert werden, wenn denn damit nicht (im Stile der Krisis) eine Abstraktion gebildet würde, die mythisch oder metaphysisch ein immer schon vorgängiges Worin wäre. Deutlicher gesagt: ein fast unsagbares, ›eigentlich‹ unvorstellbares und allumfassendes Worin sprengt nicht nur den Erfahrungshorizont wie die Metaphorik; es tendiert auch zur mythisierenden Hypostasierung (als würde man aus diesem und jenem Grünen ein ›absolutes Grün‹ bilden). *Chora*-logie erinnert an Grünologie.

›*Cui bono?*‹ ist die Frage nach dem *Wem* des Raums. Wem ist er gegeben und wer ist *sich* darin gegeben, woher und von wem? Vorgängig ist *nicht* der unqualifizierte Raum, sondern der jemandem gegebene. Nicht der Raum ist der Horizont der Gabe (des Raums), sondern umgekehrt die Gabe des Raums ist der Horizont, in dem vom Raum zu sprechen ist. Gabe ›braucht‹ zwar Raum und ›setzt‹ ihn damit voraus – aber diese transzendente Hypothese ist abkünftig von der Gabe des Raums, in der *sie* (nicht er) Raum gibt und eröffnet. Wenn man hier nicht zweierlei Raum unterscheiden will (was ohnehin *ex post* analytisch zerlegen würde, was ursprünglich beieinander ist), legt sich die Vermutung nahe, der Raum des Worin der Gabe (den sie braucht), *sei* nichts anderes als der Raum, den sie eröffnet. Was sie braucht eröffnet sie – oder doch umgekehrt: Was sie eröffnet braucht sie zuvor?

Franz Rosenzweig sprach im *Stern der Erlösung* vom »Dativ schlechtweg«, »nämlich unmittelbar abhängig von dem Wort ›Geben‹«²⁵. Diese ›grammatische Bemerkung‹ notiert, dass im Geben stets ein ›Wem‹ mitgesetzt ist. Der Dativ ist der ›Gabefall‹. So sprechen wir eben. Gabe, auch die des Raums, ist daher zu deklinieren als ›mir, dir, ihm/ihr, uns, euch

25 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. ⁵1996, S. 280; vgl. Askani, *Schöpfung als Bekenntnis*, S. 190 f.

und ihnen«. Kombiniert man diese grammatische Bemerkung zur Gabe mit der verdoppelten Metapher vom ›Raum Geben«, verdichtet sich das Verhältnis von Raum und Gabe in ihrem Konvergenzpunkt: dem *Wem*.

Im Vorangehenden wurde die ›Choralogie« Derridas, seine Rede vom Raum im Hintergrund, der jüdisch-christliche Horizont phänomenologisch ins Spiel gebracht. Mitgesetzt war dabei die etwas vorwurfsvoll getönte These, Derrida verdränge oder invisibilisiere im Rekurs auf Platons *chora* die Genesis. Diese erst einmal hermeneutische, sekundär dann auch kritische These ist auch aufrechtzuerhalten. Aber sie wird zumindest irritiert durch den Text, der der ›Choralogie« vorausgeht. In »Außer dem Namen (Post-Scriptum)« klingt das Thema der *chora* schon an, und zwar ausgerechnet mit Hinweis und Rekurs auf ›Angelus Silesius«, die christlich (pietistische) Mystik des Barock also.²⁶

Auch wenn sich über Geschmack streiten lassen mag, ist das verständlich im Zuge der Durcharbeitung der *apophatischen* Theologie als einer auf ihre Weise dekonstruktiven Sprachpraxis. Auf Angelus Silesius gestoßen ist Derrida über einen Hinweis Heideggers.²⁷ Wie dem auch sei – mit Angelus Silesius hat Derrida einen sehr befremdlichen Anderen im Text präsent, der eine christliche Perspektive auf das Raumthema in sehr eigener Art darstellt.

Derridas Platon steht in Differenz zu Derridas ›Angelus Silesius«, von dem er zitiert: »Der Ort ist das Wort / Der ort und's *Wort* ist Eins / und wäre nicht der ort / (Bey Ewger Ewigkeit!) / es wäre nicht das *Wort*«²⁸ (I, 205). *Dieser* Ort ist sowenig objektiv und so wenig irdisch, wie die *chora*. Aber er ist auch »nicht das, *worin* sich ein Subjekt oder ein Objekt befinden. Er selbst befindet sich in uns.«²⁹ Der allumfassende, divine und ›absolute« Ort – wird hier spekulativ invertiert: *exterior externus meo* wird zum *interior intimus meo*: innerlicher als mein Innerstes. Was hier Ort und Wort meinen mögen – erläutert Derrida mit Angelus Silesius selber: »Der Orth ist selbst in dir. / Nicht du bist in dem Orth / der Orth der ist in dir! / Wirfstu jhn auß / so steht die Ewigkeit schon hier« (I, 185). Mit dieser ›Verinnerlichung« des Ortes – in mir – folgt Derrida einer mystischen Tradition, die gerade die Exteriorität oder Externität abbaut, in einer extremen Form der Aneignung und Präsenzlust. Denn

26 Derrida, *Über den Namen*, S. 65 ff., bes. 71 ff.

27 Ebd., S. 66; aber 115 f.

28 Ebd., S. 87. Vgl. Angelus Silesius (Johann Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, hg. v. L. Gnädinger, Stuttgart 1984, zit. nach Buch und Nummer. Vgl. zur Rechtschreibung dort: »Der Ort ist das Wort. / Der Ort und's Wort ist Eins / und wäre nicht der Ort / (Bei Ew'ger Ewigkeit!) es wäre nicht das Wort.«

29 Derrida, *Über den Namen*, S. 87.

damit wird *Derridas* Pointe jedenfalls gefährdet: Das, was »in der Sprache des Anderen Statt hat oder sich eine Wohnung wählt«³⁰.

Das *fremde* Wort, das Wort des *Anderen*, ist *der* Ort, der einem selber Raum gibt. Damit zeichnet sich eine Gegenbesetzung zur *chora* ab: »doch gilt es nun damit aufzuhören, die Sprache, und den Namen in der Sprache [...] irgendeiner topologischen Allgemeinheit oder Figur [...] zu unterwerfen«³¹. Der Ort wird erst dann ›ansprechend‹ – wenn von der Allheit der *chora* abgesehen wird.

30 Ebd., S. 88.

31 Ebd., S. 88 f.