

Perspektiven europäischer Gastlichkeit

Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch, Michael Staudigl
und Philipp Stoellger

788 Seiten · broschiert · € 49,90

ISBN 978-3-95832-070-3

© Velbrück Wissenschaft 2016

Vorwort

Seit je her waren die Menschen zu einem ›unsteten‹ und ›flüchtigen‹ Leben gezwungen, sei es, weil sie dazu förmlich verurteilt worden sind, wie es aus dem Mythos von Kain und Abel hervorgeht, sei es, weil sie nur so überleben konnten. Dabei waren sie rückhaltlos darauf angewiesen, gastliche Aufnahme zu finden – von Geburt an, zwischenzeitlich als Fremde und in der Erinnerung Anderer, mit der die Geschichte menschlicher Kultur einsetzt, die sich seit dem Neolithikum zunehmend als eine Geschichte sesshaften Lebens darstellt. Diese Geschichte hat indessen keineswegs zu einer zerstreuten Vielzahl diverser Lebensformen geführt, die mehr oder weniger indifferent nebeneinander koexistieren könnten. Im Gegenteil sind die menschlichen Lebensformen trotz ungezählter Versuche, sich aus dem Wege zu gehen, einander ins Gehege gekommen. Im 18. Jahrhundert hat Kant den wichtigsten Impuls zur weltweiten und -bürgerlichen Verrechtlichung der menschlichen Verhältnisse daraus abgeleitet. Er konnte jedoch nicht voraussehen, wie sich unter Bedingungen zunehmender Bevölkerung, machtstaatlicher Konkurrenz und dramatischer Steigerung der verfügbaren Gewaltpotenziale im 19. und 20. Jahrhundert die Herausforderung zu einer kosmopolitischen, weltweit allen Menschen zustehenden Hospitalität bzw. zu einer nicht juristisch verkürzten kulturellen Gastlichkeit verschärfen sollte. Klimatisch bedingte Migration, Flucht aus ökologisch untragbar gewordenen Lebensbedingungen und vor Gewalt, hunderttausendfache, ökonomisch bedingte Auswanderung (wie im 19. Jahrhundert von Europa nach Amerika), aber auch millionenfache Deportation, Vertreibung und »Liquidierung«

(wie im Stalinismus und im Nationalsozialismus), die im »modernen« 20. Jahrhundert nach der einschlägigen Diagnose Hannah Arendts erstmals ungezählte *displaced persons*, Staatenlose, *sans papiers*, Exilanten und in jeder Hinsicht im Stich Gelassene hervorgebracht hat, hat jegliche Aussicht auf eine fein säuberliche Separierung der menschlichen Lebensformen durchkreuzt, wie sie durch das sog. Westfälische System der Nationalstaaten seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges in Europa vorgezeichnet war. In Folge dessen kam eine uralte Frage wieder zum Vorschein, die menschliches Leben seit je her herausgefordert hat: Kann es überhaupt ein *kulturell formiertes*, sein Attribut verdienendes Leben geben, das *nicht* ›den Anderen hereinlässt‹ oder sich allenfalls dazu nötigen lässt?

Im Vergleich zu den kulturgeschichtlich dokumentierten Anfängen der Gastlichkeit stellt sich diese Frage heute allerdings in einer demografisch und bio-politisch einschneidend veränderten Situation. Muss sich daraus ein bedrohliches Überforderungspotenzial jeglicher gastlichen Kultur ergeben? Wird je eine solche Kultur versprechen können, dass Andere *bleiben dürfen*, wenn sie es *möchten* bzw. *wenn sie darauf unbedingt angewiesen sind* – auf Dauer, unter allen Umständen und ohne Rücksicht darauf, wer sie sind, wie es ein uraltes Ethos der Gastlichkeit besagt? Oder gilt für jeden Gast, dass er selbst dann *nicht* bleiben kann, wenn man ihn für sakral erklärt und ihm wenigstens vorübergehend Immunität gegen jegliche Gewalt gewährt hat, vor der er Zuflucht sucht? Warum kann oder darf der Gast nicht bleiben, der bei Anderen Zuflucht sucht, die allein eine Bleibe gewährleisten können? Stellt er etwa *per se* eine Bedrohung dar? Oder ist seine Fremdheit damit unvereinbar? Muss er sie abstreifen wie ein altes Kleid, falls er es darauf anlegt, auf Dauer aufgenommen zu werden? Muss der zwischenzeitliche Gaststatus dann unweigerlich in eine (mehr oder weniger gelingende) »Integration« oder »Inklusion« münden, die ihn *aufhebt*? Liegt wirklich im angeblich ›*absoluten*‹ *Anderssein* oder vielmehr in der davon zu unterscheidenden ›*radikalen*‹ *Fremdheit* Anderer das, was zur Gastlichkeit herausfordert, sie aber zugleich als dauerhafte unmöglich zu machen scheint? Sind Andere allemal gern gesehen, wenn sie Gastgeber zu bereichern versprechen, nicht aber willkommen, wenn sie nichts als ihre nackte Haut, Schutzlosigkeit und Armut mitbringen – also genau dann, wenn es auf Gastlichkeit existenziell ankommt? Ist Gastlichkeit so gesehen bloß ein ideologieverdächtiger Euphemismus, von dem man sich nicht zuviel versprechen sollte, oder primär ein ökonomisches Problem, das in einer kulturalistischen Deutung der Fremdheit Anderer zum Verschwinden gebracht wird? Hat die atemberaubende diskursive Karriere der Fremdheit und des Kulturellen im 20. Jahrhundert den Zusammenhang von Ökonomie und Fremdheit kaschiert und nachhaltig depolitisiert? Wenn dieser Verdacht ernst zu nehmen ist, muss man dann nicht

dem fraglichen *internen Zusammenhang von Kultur und Gastlichkeit* in einem konzertierten Vorgehen sowohl kulturgeschichtlich als auch in ethischer, rechtlicher, ökonomischer und politischer Hinsicht *kritisch* nachgehen?

Davon sind wir als Herausgeber und Initiatoren des Projekts »Profile und Kritik eines Ethos europäischer Gastlichkeit«, das wir (B.L.; M.S.) im Jahre 2014 angestoßen haben, tatsächlich überzeugt. Dabei haben wir uns sowohl von der aktuellen politischen Brisanz dieses Themas – man denke nur an die während der Arbeit an diesem Band nahezu täglich sich verschärfende europäische Flüchtlingsproblematik, Fragen des Asyls und der umstrittenen Freizügigkeit in Europa – als auch von Auseinandersetzungen mit den wichtigsten philosophischen Stichwortgebern leiten lassen, die uns den Zusammenhang von Kultur und Gastlichkeit heute neu zu denken geben müssen: Immanuel Kant, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Zweifellos verweist uns die Kulturgeschichte der Gastlichkeit wie auch die Überlieferung einer verrechtlichten Hospitalität auf weit ältere Quellen und Ressourcen als die Texte dieser Philosophen und dieser politischen Theoretikerin. Doch sind es zweifellos ihre Texte, die bis heute die theoretische Topografie abstecken, auf der die Frage nach jenem Zusammenhang zu entfalten ist. Kant wirft die Frage nach einem jedem Menschen zustehenden *Recht der Hospitalität* in der Perspektive einer seinerzeit allenfalls *in statu nascendi* befindlichen Weltgesellschaft auf. Arendt dagegen fragt, ob die Inanspruchnahme eines solchen Rechts nicht etwas viel Elementareres, aber in der Epoche der Nationalstaaten radikal in Frage Gestelltes schon voraussetzt: den *vor-juridischen, durch kein verstaatlichtes Recht zu vereinnehmenden Anspruch* darauf nämlich, *politischem Zusammenleben mit Anderen zugehören zu dürfen*. Levinas geht der *Ansprechbarkeit* menschlicher Subjektivität durch diesen, sie zur Gastlichkeit bestimmenden Anspruch nach, der bereits im Spiel sein muss, wenn jemand in Erscheinung tritt, um Andere anzusprechen, sei es wortlos, allein durch seinen Blick oder sein Dasein, sei es ausdrücklich, indem er oder sie einen Anspruch »geltend macht«. Derrida schließlich spielt uns die Frage zu, wie die von Levinas herausgearbeitete *unaufhebbare Alterität des Anderen*, ohne die sich das »vor« jeglichem Recht sich abspielende Geschehen der Inanspruchnahme und des Inanspruchgenommenwerdens nicht vorstellen lässt, »*unbedingt im Kontext des Politischen*« zu denken ist, das Kant und Arendt als *Weltpolitisches* zu verstehen vorschlagen, insofern es im Politischen um die Bewohnbarkeit einer menschlichen, allerdings vieldeutig geteilten Welt geht, die durch unsere Koexistenz auf einer »globalisierten« *Erde* in keiner Weise gewährleistet ist.¹ Teilen wir diese Welt

1 Vgl. M. Serres, *Der Naturvertrag*, Frankfurt/M. 1994. Der Autor beklagt einen Weltverlust, meint aber doch eher den Verlust einer »irdischen«, nicht in einer

nicht allemal so, dass immer einige oder sogar unabsehbar viele ›draußen‹ bleiben? Spricht die Vorstellung einer alle umfassenden, einbeziehenden, integrierenden oder inkludierenden Welt dieser Erfahrung nicht Hohn? Muss sich die Gastlichkeit, *wenn* sie dem Fremden verpflichtet ist, wie es aus diversen religiösen und symbolischen Quellen hervorgeht, nicht auch genau dafür ›aufgeschlossen‹ erweisen? Ist Gastlichkeit aber überhaupt bzw. nur eine Frage der Verpflichtung und des Rechts, wie es bei Kant den Anschein hat? Warum sehen sich Arendt, Levinas und Derrida dazu genötigt, von der Sphäre des Rechts aus gleichsam in die Tiefe unserer Subjektivität abzusteigen, in der sie Spuren einer Gastlichkeit glauben ausmachen zu können, die uns *unausweichlich* und *unbedingt* (aber vielleicht nicht absolut) in Anspruch nimmt, bereits bevor wir sie mit einem *bedingen*, relativierten, kulturell lokalisierten und befristeten Anspruch verknüpfen können? Diese Frage weist, wie sich zeigen wird, auf die Dringlichkeit einer radikalen Revision eines im europäisch-geschichtlichen Horizont typischerweise auf das Recht und auf Geltungsansprüche fixierten ›Anspruchsdenkens‹ hin, das für Ansprüche wenig Verständnis aufbringt, die in der Erfahrung an uns ergehen, uns passiv in Anspruch nehmen und aus der Ruhe bringen. Wenn von solchen ›Erfahrungsansprüchen‹ nicht auszugehen wäre, wie sollten uns dann Andere mit ihren wie auch immer berechtigten Ansprüchen überhaupt etwas ›angehen‹? Ist eine Affizierbarkeit durch ihre Ansprüche nicht ›immer schon‹ vorauszusetzen? Handelt es sich dabei aber bereits um eine ›elementare‹ Form der Gastlichkeit, wie es Levinas und Derrida nahe legen? Und wie wäre von einer derart befremdlichen Überlegung aus auf eine kulturelle, ggf. rechtlich begrenzte Praxis der Gastlichkeit zurückzukommen?

Die Gastfreundschaft sei die Kultur selbst, befand Derrida und meinte damit offenbar eine nicht nur hingenommene, sondern *unbedingte*, erst nachträglich gegebenenfalls zu bejahende Aufgeschlossenheit, wohl wissend, dass sie als bedingungslose, für jeden Anderen als Anderen aufgeschlossene, jegliches politisch und rechtlich geregelte Leben zu überfordern droht. Dennoch hielt er daran fest, dass kulturelles Leben im Allgemeinen – und europäisches Leben im Besonderen – zur Gastlichkeit bzw. *zur Gastfreundschaft bestimmt* sei. Demnach wäre gelebte Europäität geradezu im Sinne einer gastlichen Kultur zu verstehen, die sich praktisch als solche erweisen müsste.

In historischer Perspektive kann das auf den ersten Blick als abwegig erscheinen. Hat sich Europa nicht durch Imperialismus, Kolonialismus und in zwei Weltkriegen als der weltweit ungastlichste Kontinent erwiesen? Zieht eine zeitgemäße Philosophie der Gastlichkeit daraus Lehren

menschlichen Geschichte der Natur (S. Moscovici) aufgehenden Dimension menschlichen Lebens.

oder ignoriert sie die europäische Geschichte? Kann es als glaubwürdig gelten, wenn man die Idee der Gastlichkeit für Europa *in Anspruch nimmt*? Geht es hier um einen historisch mehr oder weniger plausiblen Geltungsanspruch – oder widersetzt sich eine Gastlichkeit, die dem Anderen *als dem Fremden* verpflichtet ist, jeglicher identitären Aneignung? Steht mit dieser Frage nicht auch das historische Selbstverständnis der Europäer auf dem Spiel? Dürfen ausgerechnet *sie* sich nun etwa eine Politik und Kultur Gastlichkeit auf die Fahnen schreiben, nachdem sie höchst gewalträchtige Formen des Wirtschaftens in die ganze Welt exportiert haben, die nicht zuletzt durch *ihr* »inospitables Betragen« (Kant) zu einer Wüste zu werden droht?

Aktuelle Debatten um das europäische Asylrecht und um die Freizügigkeit in Europa machen überaus deutlich, wie brisant Vorstellungen von einer »unbedingt aufgeschlossenen« und Fremde willkommen heißenden Kultur in politischer Hinsicht sind. Dass deren überspannte und naive Inanspruchnahme neuen Radikalismen von »rechts« in die Hände spielt, die vom Sinn kulturellen Lebens keine Spur verraten, ist so wenig zu bestreiten wie der Befund, dass man ausgerechnet in Europa, dem sich nach dem Ende der west-östlichen Teilung Deutschlands unverhofft Spielräume einer teils skeptisch beurteilten, teils emphatisch begrüßten neuen inneren und äußeren Freiheit eröffnet hatten, u.a. in Griechenland, in Ungarn, in Spanien und Frankreich neue, mit Stacheldraht bewehrte Demarkationslinien zieht, um sich massenhafter Flucht vor unerträglichen Lebensbedingungen zu entziehen, die die Europäer anderswo mit zu verantworten haben. Der slowenische Ministerpräsident bezeichnete diese Praxis mit Blick auf den ungarischen Nachbarn kürzlich schlicht als »uneuropäisch«.

So verständlich vielfach artikulierte Enttäuschung dieser Art sein mag, so ratsam ist es, genau hinzusehen, bevor man Andere be- und verurteilt, deren historische, kulturelle und ökonomische Rahmenbedingungen sich von denen der Westeuropäer erheblich unterscheiden. Nationen, die wie die des postsowjetischen Baltikums überhaupt erst wenige Jahre Zeit hatten, sich zu konsolidieren, und Staaten, die wie die meisten des Balkans und Griechenland von extremer Verarmung betroffen sind, stehen verständlicherweise andere Ressourcen der Gastlichkeit zur Verfügung als jenen vergleichsweise wohlhabenden europäischen Staaten, die sich durch die sog. Drittstaatenregelung (»Dublin II«) alle Probleme, die aus der praktischen Gewährung von Asyl erwachsen können, glauben vom Hals halten zu können – um jetzt lautstark nach einer »fairen« Zuteilung von Flüchtlingskontingenten zu rufen. Dabei verbürgt Reichtum keineswegs eine besonders gastliche Einstellung. Im Gegenteil. Philémon und Baucis lassen grüßen.

Abgesehen von mannigfacher Skepsis, mit der man jedem Versuch begegnen sollte, Gastlichkeit für Europa *in Anspruch zu nehmen*, ist

allerdings auch nicht die enorme Rolle von Erfahrungen der Arbeits-Migration und bi-nationaler Ehen, von Au-Pair-Aufenthalten, des Erasmus-Programms und hunderttausendfachen Schüleraustauschs für die friedliche Verflechtung diverser europäischer Lebensverhältnisse zu übersehen, die sich gegenwärtig in einer vielfältigen und erfinderischen politischen Kultur lokalen Entgegenkommens bewähren. Nicht zuletzt dadurch, dass sie durch zahllose zivilgesellschaftliche Initiativen gestrandeten Fremden praktische Unterstützung bietet – von der Anbahnung nachbarschaftlicher Verhältnisse über Kulturcafés und Begegnungsfeste bis hin zu privater Beherbergung, Patenschaften, rechtlicher Beratung, unbezahltem Sprachunterricht, vielfältigen Freizeitinitiativen, gesundheitlicher Fürsorge, Materialbeschaffung zur Wohnungseinrichtung, Renovierungsarbeiten, Kindergruppen, Vermittlung beruflicher Chancen, Traumatherapien usw. Möglicherweise findet auf diesen anarchischen Ebenen unterhalb offizieller Politik und abseits von Behörden, die allzu oft die restriktive Auslegung einschlägiger Gesetze in die eigene Hand nehmen, ohne sich öffentlich zu exponieren und der Kritik auszusetzen – so als ob die Gastlichkeit ihr rechtliches Monopol wäre –, die *eigentliche europäische Erfahrung* statt²: die Erfahrung einer im Einzelnen wie auch immer bedingten und ökonomisch eingerichteten Gastlichkeit, die sich dem Anderen nicht nur widerwillig, sondern bereitwillig als Fremdem öffnet, indem sie sich von diesem bereits in Anspruch genommen realisiert, ohne sich dabei allein auf das Recht und auf Gesetze zu verlassen (die ohnehin niemals ihre eigene Anwendung regeln³), ohne aber auch eine *verrechtlichte Hospitalität* einfach ersetzen zu können.

Historisch gesehen ist Europa in der Neuzeit und in der Moderne zweifellos primär von einer weitgehend verrechtlichten Gastlichkeit bestimmt. Das zeigt die Vorgeschichte des Begriffs der Hospitalität, der in Kants philosophischem Entwurf »Zum ewigen Frieden« eine herausragende Rolle spielt. Doch hat die sozialphilosophische Diskussion diesen engen Rahmen längst gesprengt, seit dem vor allem Hannah Arendt deutlich gemacht hat, was für diejenigen auf dem Spiel steht, die nicht im politischen Leben mit und unter Anderen aufgenommen werden: die Zugehörigkeit zur Welt selbst nämlich, deren Zerstörung Arendt auf den Begriff der *Weltlosigkeit* gebracht hat.⁴ Ohne sich er-

2 Siehe die Seite 41 in diesem Band.

3 Diese Einsicht sollte zur Grundausbildung aller Polizei- und Verwaltungsbehörden gehören, deren Vertreter allzu oft behaupten, bei Abschiebungen nur geltendes Recht zu befolgen. Über das vielfach entwürdigende *Wie* dieser Praxis ist damit allerdings noch gar nichts gesagt.

4 Es ist ein Desiderat, diesem Begriff auf den Grund zu gehen, zumal das, was Arendt über die sowohl »barbarisch« im Innern Europas »produzierte«, als auch angeblich im »natürlichen« Leben der Afrikaner anzutreffende Weltlosigkeit geschrieben

kennbar auf Arendt zu beziehen, hat der aus Litauen stammende Philosoph Emmanuel Levinas diese Frage vor dem gleichen historischen Hintergrund der desaströsen europäischen Gewaltgeschichte⁵ vertieft: wie kommt es zu dieser Zugehörigkeit, wie sind Andere auf sie angewiesen und wie ziehen wir uns ihren Anspruch darauf zu, sie in ein für sie verantwortliches Leben einzubeziehen? Fragen wie diese haben Levinas zu einer phänomenologischen Besinnung darauf geführt, was es heißt, in der Welt eine Bleibe zu haben, wie die Welt eine bewohnbare sein kann und ob nicht dem Bleiben und dem Wohnen von Anfang an unumgänglich eine konstitutive Dimension der Gastlichkeit zuzusprechen ist, in der Levinas schließlich geradezu den Sinn menschlicher Subjektivität entdeckt. Auf diese Weise hat sich dieser Philosoph weit vom Recht entfernt, ohne aber darauf verzichten zu wollen, die Gastlichkeit auch der Politik und dem Staat zur Aufgabe machen zu wollen. Erst Derrida hat im Anschluss an Levinas diese Herausforderung ausdrücklich angenommen und damit eine inzwischen von vielen anderen Autoren auch vorangetriebene weitläufige Diskussion angestoßen, die alle beteiligten Disziplinen – von der Kulturphilosophie über die Soziologie, die Pädagogik, die Ethnologie, die Religions-, Politik- und Geschichtswissenschaft – zu einer konzertierten Klärung der folgenden Fragen provoziert:

(1) *Woher rührt der Anspruch Anderer, als Fremder, an gastliches Leben und auf ein solches Leben?* Wie tangiert er das, was wir uns unter ›Leben‹ vorstellen? ›Gibt es‹ einen solchen – nicht ›immer schon‹ verrechtlicht zu denkenden – Anspruch (wie er von Derrida und Levinas verteidigt wird)? Wie können wir von ihm wissen? Handelt es sich überhaupt um eine Frage des Wissens? Oder kann ein solcher Anspruch nur bezeugt werden, ohne unser Nicht-Wissen in dieser Hinsicht zu beschönigen?

(2) Worum handelt es sich in praktischer Hinsicht, wenn man von Gastlichkeit spricht? *Welche kulturellen Praktiken* sind gemeint? In welchen sozialen, politischen, rechtlichen und religiösen Ordnungen kommen diese zum Tragen? Handelt es sich um die Bereitstellung des Überlebensnotwendigen? Oder um weit darüber hinaus gehende Formen besseren Lebens mit Anderen? Oder um weitgehend freiwillige kulturelle Praktiken befristeter, vorzugsweise privater Aufnahme von Fremden, die man (unentgeltlich oder nicht) bewirtet und beherbergt? Oder um eine ›inspirierte‹, allerdings religiös gebotene Sittlichkeit? Oder nur um ein spezifisches Recht, wie es maßgeblich Kant formuliert hat? Für gelebte

hat, zum Anfechtbarsten ihres politischen Denkens zählt. Vgl. dazu B. Liebsch, *Unaufhebbarer Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

5 Vgl. speziell mit Blick auf Litauen T. Snyder, *Black Earth*, München 2015, sowie S. 79 ff. in diesem Band.

Europäität reicht es zweifellos nicht aus, *dieses Recht* zu genießen (d.h. anlässlich der »Ankunft auf dem Boden Fremder« »nicht feindselig« behandelt zu werden). Kann dieses Recht allenfalls als minimale Vorbedingung für eine wirkliche Aufnahme und Praxis der *Gastfreundschaft* gelten oder sind eine nicht ›immer schon‹ verrechtlichte Gastlichkeit einerseits und das Recht der Hospitalität andererseits anders zu konfigurieren? Ob sich die Gastlichkeit nahtlos in das inzwischen europaweit weitgehend verrechtlichte Asyl einfügt, ist höchst fraglich. Was aber ist darüber hinaus im Sinne einer *Kultur der Gastlichkeit* erforderlich? *Ergänzt* eine solche Kultur lediglich das Recht der Hospitalität, wie es sich Kant vorstellte, ist sie ihrerseits als *Kontext der Einbettung* und des Funktionierens des Rechts zu verstehen *oder ruht letzteres auf ihr auf?*

(3) Wie sind *kulturelle, ökonomische, religiöse, juristische, ethische und moralische Ansprüche, Praktiken und Normen* der Gastlichkeit voneinander zu unterscheiden und auf einander zu beziehen? Wie greifen diese ineinander und wie wirken sie womöglich auch gegeneinander? Wird das nicht untersucht, so können Lobreden auf die Idee der Gastlichkeit zumal in politischer und ökonomischer Hinsicht als geradezu naiv und in diesem pejorativen Sinne als weltfremd erscheinen.

(4) Auf welche kulturell tradierten und religiösen *Ressourcen* können Praktiken der Gastlichkeit zurückgreifen? Müssen an dieser Stelle nicht auch andere als die auf europäischem Boden hauptsächlich, aber keineswegs exklusiv vertretenen Überlieferungen und Konfessionen in Betracht gezogen werden? Und wie sind diese Ressourcen im Kontext der europäischen Geschichte zu verstehen (s.o.)?

(5) *Was kann man sich in kultureller Hinsicht – im Sinne gelebter Europäität – von einer effektiven Gastlichkeit versprechen?* Neue Formen einer rechtlich nicht zu verbürgenden *convivialité*? Formen interkultureller Sensibilität und Responsivität (statt nur vernünftiger Toleranz, auf die man sich aufgrund von rationalen Überlegungen verpflichtet)? Haben zeitgemäße Formen der Gastlichkeit auch eine über Europa hinausweisende, sogar ›globale‹ Tragweite? Wenn ja, wie, warum und in welchen Feldern?

(6) Lässt sich schließlich eine *Politik der Gastlichkeit* vorstellen, die nicht auf eine identitäre Aneignung dieses Begriffs hinauslaufen müsste – etwa im Sinne einer »Kultur des Willkommens«, aus der man bereits parteipolitisches, pekuniäres und symbolisches Kapital zu schlagen versucht hat?⁶ Hat etwa nur mittels einer *beschränkten* Einlösung ein *unbedingter* Anspruch auf Gastlichkeit wirklich Gewicht? Kann man ihn geradezu als Maßgabe des Politischen auffassen, ohne dieses damit

6 Mit dieser Frage wollen wir keineswegs Geringschätzung einer solchen »Kultur« zum Ausdruck bringen, sondern die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie sie zu denken ist, soll sie ihrem Sinn nicht zuwiderlaufen.

sehenden Auges – nicht zuletzt angesichts Anderer, die auch als potenzielle Feinde in Betracht kommen – maßlos zu überfordern? Lässt sich aber eine Überforderung kultureller Gastlichkeit überhaupt vermeiden? Ist sie nicht nur *als überforderte* möglich und denkbar? Muss man den Begriff der Überforderung nicht gründlich revidieren, um ihn nicht nur negativ bzw. pejorativ zu verwenden? Wie sind schließlich Gastlichkeit und tatsächliche oder potenzielle Feindschaft aufeinander zu beziehen? Haben sie in einer primordialen ›Aufgeschlossenheit‹ für Andere als Andere eine gemeinsame Wurzel, oder ›sortiert‹ man potenzielle Feinde wie mögliche Freunde stets nachträglich?⁷ Hat genau darin eine politisierte Gastlichkeit ihren eigentlichen Sinn? Würde das darauf hinauslaufen, C. Schmitts *Begriff des Politischen* zu bestätigen?

Das sind zweifellos brisante Fragen in einer Zeit, die kulturelle Lebensformen vielfältig miteinander vernetzt und dazu herausfordert, Spielräume einer aktiv zu gestaltenden Gastlichkeit in der unaufhebbar ›befremdeten‹ Mitgegenwart Anderer zu erschließen und zu erproben. Vor aktuellem politischem Hintergrund bezieht dieses Buch eine Vielzahl bereits vorliegender Ansätze zu europäischer Gastlichkeit ein, ohne allerdings nur ein die skizzierte Problematik historisierendes und hermeneutisches Interesse zu verfolgen. Es geht vielmehr um Interventionen in einen Europadiskurs, der mit der Vitalität der kritischen Aufarbeitung seiner besten Angebote zu einem für Fremde attraktiven, längst nicht mehr national-staatlich limitierten Selbstverständnis steht und fällt, der aber nicht den Anschein erwecken sollte, aus der Fremdheit des Anderen ließen sich ohne weiteres normative Argumente für ein Ethos der Gastfreundschaft ableiten, das sich Europäer an die eigenen Fahnen heften dürften.

Das verbietet sich u. E. von selbst in einer Zeit, wo man 25 Jahre nach dem Ende der Teilung Deutschlands und Europas wie an der ungarischen Grenze zu Serbien und wie an der griechischen Grenze zur Türkei neue Grenzzäune hochzieht, um »Illegale« an unerlaubtem Grenzübertritt zu hindern und sogar ihnen entgegengebrachte Hilfe zu kriminalisieren, wie es in Ungarn geschehen ist.⁸ Ob gegen die damit einhergehenden ethnischen und politischen Spannungen, ökonomischen Verteilungsprobleme und kulturellen Aufnahmeschwierigkeiten von menschenwürdiger Unterbringung bis hin zur Sicherstellung guter Lebensmöglichkeiten humanitärer Protest oder moralistisches Pathos allein etwas ausrichten kann, ist zu bezweifeln. Weder die Berufung darauf, dass Flüchtlinge

7 Vgl. M. Serres, *Der Parasit*, Frankfurt/M. 1987, S. 32. Hier knüpft Derrida mit dem Neologismus *hostipitalité* an, wohl um anzudeuten, dass er die Gastlichkeit für von Anfang an im Hinblick auf mögliche Freundschaft und Feindschaft ambivalent hält. Aber projiziert man so nicht ein Entweder-Oder nachträglich in eine ›Aufgeschlossenheit‹ hinein, die uns nicht immer schon vor derart schlichte Alternativen stellt?

8 C. Lobenstein, »Europa macht dicht«, in: *Die Zeit* 26 (2015), S. 28.

»auch Menschen« seien, noch die Einstufung *aller* als »Illegaler«⁹ oder »Immigranten«¹⁰, die – wie jeder Andere – ursprünglich überhaupt kein privilegiertes Recht hätten, einen gewissen Lebensraum exklusiv für sich in Anspruch zu nehmen, wird nicht zu umgehenden differenziellen Fragen wie diesen gerecht: wer wie, wie lange und unter welchen Umständen, gestützt auf welche persönlichen, nachbarschaftlichen, kommunalen... Ressourcen, durch wen aufzunehmen ist – aufgrund welchen Anspruchs, welcher Ressourcen, welchen Rechts, mit welchen Gründen und Aussichten? Wir stehen hier nicht nur vor notorischen Problemen kontingenter oder arbiträrer Exklusionen, die sich niemals zureichend rechtfertigen lassen, sondern auch vor der Frage, wie kulturelle Lebensformen *ihrerseits* darauf angewiesen sind, sich aufgeschlossen zu Anderen und Fremden zu verhalten – und zwar nicht nur einmal in einem einzigen Akt der Aufnahme, sondern mehrfach und auf Dauer in mannigfaltigen, einander ergänzenden und aufeinander aufbauenden Praktiken der Gastlichkeit.

Ist nicht jeder, der solchen Lebensformen zugehört, als Fremder zur Welt gekommen? Und scheidet nicht jeder als Fremder wieder aus ihr? Wie weitgehend muss man das vergessen haben, wenn man (das) ›Anderer‹ und ›Fremde‹ nur noch als exogene Herausforderung begreift, zu der man sich am besten defensiv oder alternativ allenfalls aus freiwilliger, jederzeit widerrufbarer Gastfreundschaft heraus generös verhält?¹¹ Wir rühren hier an tiefe, gleichsam tektonische Verwerfungen in unserem auf Revision angewiesenen Verständnis davon, was es überhaupt heißt, (radikal angewiesen auf Gastlichkeit) zu leben, (politisch, in einer ›globalen‹ Koexistenz mit und unter Fremden) zu existieren und sich um eine Welt zu sorgen, die ihren Namen verdient. Von diesen Verwerfungen, die auch vor Grundbegriffen wie ›Welt‹ und ›Subjektivität‹ nicht halt machen, beginnen wir uns erst allmählich eine gewisse Vorstellung zu machen – wozu auch dieser Band beitragen soll. Es wäre allerdings voreilig, mit fertigen Schlussfolgerungen aufwarten zu wollen.

Aus den ökonomischen, ethischen, politischen und rechtlichen Problemen der *Gastlichkeit* etwa ohne weiteres ein Ethos der *Gastfreundschaft*

9 *Todos somos ilegales – We are all Illegals* (»Wir sind alle Illegale«) war eine Parole des Protests gegen die Politik der US-Einwanderungsbehörde INS in Kalifornien (1994); vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Illegale_Einwanderung

10 J.-P. Deranty, »Rancière and contemporary Political Ontology«, in: *Theory & Event* 6, nr. 4 (2003). http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v006/6.4deranty.html.

11 Mit Blick auf E. Jelineks, an Aischylos' *Die Schutzsuchenden* angelehntes Drama *Die Schutzbefohlenen* spricht T. Assheuer in diesem Kontext von »Gratismoral in einer ästhetischen Sonderzone«: »Europas Massengrab«, in: *Die Zeit* 23 (2014), S. 54.

fabrizieren zu wollen, würde die aktuelle Diskussionslage auf wenig überzeugende Art und Weise verkürzen, zumal der eingebürgerte (!) Begriff des Ethos zunächst nur auf eine lokale Sittlichkeit abstellt, die traditionell gerade dasjenige Merkmal nicht ohne weiteres aufweist, auf das es hier ankommt: eine unbedingte (radikale, aber niemals absolute) Öffnung auf einen Anspruch des Anderen hin, der ›uns‹ nicht ›immer schon‹ zugehören muss, um uns ethisch oder politisch etwas anzugehen. Als mit einem Aufenthaltsort oder Lebensraum verbundene Seinsweise oder Lebensart¹², die ersterem entspricht, fehlt dem tradierten Ethos-Verständnis der Bezug auf Andere, die nicht ›an Ort und Stelle‹ leben und nicht wie angeblich die ›Autochthonen‹ seit je her da waren und daraus irrtümlich ein exklusives Vorrecht ableiten oder sich gar mit Carl Schmitt auf ein Recht der Okkupation berufen. An dieser Frage kommt jedoch heute keine Revision zeitgemäßer Praktiken der Gastlichkeit mehr vorbei: was geht diejenigen, die ›vor Ort‹, in einem ihnen zuerkannten oder zustehenden Lebensraum leben, arbeiten, wohnen..., der fremde Anspruch Anderer an; und zwar so, dass sie sich keinesfalls indifferent zu diesem Anspruch verhalten können? (Woraus sich in keiner Weise unmittelbar eine heteronome *Unterwerfung* unter diesen Anspruch ergibt.)

Kant legte mit dem von ihm postulierten Recht der Hospitalität die Antwort nahe, es genüge, ein Mensch zu sein, um als »Weltbürger« Anspruch darauf zu haben, anderswo wenigstens nicht feindselig behandelt zu werden.¹³ Hannah Arendt dagegen verwies auf die effektive Wirkungslosigkeit eines Rechts, das auch als weltbürgerliches letztlich allein darauf gegründet wäre, dass jeder ein Mensch ist und dementsprechend behandelt zu werden verdient. Politisch kann darauf nach ihrer Erfahrung überhaupt kein Verlass sein. *Im Gegenteil*: ungeachtet dieses Rechts (sowie der Menschenrechte) war es nach ihrem Urteil möglich, zahllose Menschen einer *Verlassenheit* zu überantworten, in der ihnen scheinbar überhaupt kein Anspruch mehr zukam, nicht einmal der, dem politischen Leben Anderer zugehören zu dürfen, zu welchen konkreten Bedingungen auch immer.¹⁴ Genau hier setzt Levinas mit einer für viele außerordentlich befremdlich in das europäische Denken einschlerenden Idioma-

12 J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, S. 128; ders., *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008, S. 41. Die Frage ist schließlich, wie man »die schrecklichste Barbarei« vermeiden will, wenn man sich ungeprüft auf Begriffe wie Lebensraum stützen möchte, um eine aufs Neue (und für alle) »bewohnbare Welt« denkbar erscheinen zu lassen. Eine »Ethologie«, die von der Alterität des Anderen keine Spur verrät, dürfte dafür kaum ausreichen. Vgl. B. Latour, *Existenzweisen*, Berlin 2014, S. 164 ff., 257, 377, 406.

13 Zur genaueren Formulierung des entsprechenden Definitivartikels in Kants Entwurf »Zum ewigen Frieden« vgl. S. 61 f. in diesem Band.

14 Siehe S. 105 ff. in diesem Band.

tik ein, indem er den *Anspruch des Anderen* als *politisch unverfügbaren* statuiert – und zwar in deutlichem Widerspruch zur historischen Erfahrung, die *prima facie* für das genaue Gegenteil spricht.¹⁵ Kann ein solcher Ansatz aber überzeugen, wenn man bedenkt, wie er sich vielfach an ethnischen, ökonomischen, politischen und rechtlichen Kontextbedingungen gleichsam brechen muss? Diese – letztlich auf eine praktisch *gelebte* und nur so einzulösende Kultur der Gastlichkeit zielende – Frage spielt uns schließlich Derrida zu¹⁶, der selbst allerdings seine Aufgabe nicht darin sah, die praktischen Spielräume einer solchen Kultur auszuloten.

Hier knüpft das skizzierte Projekt an, dessen primäre Intention darin besteht, den aktuellen Diskussionsstand und die Perspektiven der auf diesem spannungsreichen Gebiet vielfältig geleisteten Forschung nicht nur zu dokumentieren, sondern auch kritisch aufzuarbeiten. Wir haben daher zu sowohl dezidiert philosophischen als auch politikwissenschaftlichen, soziologischen, kulturwissenschaftlich-ethnologischen, kulturgeschichtlichen, religionswissens- und literaturwissenschaftlichen (etc.) Auseinandersetzungen mit der Thematik eingeladen, sofern sie nur *kritisch* auf die Frage nach einem – *fragwürdigen, keineswegs einfach als denkbar und möglich vorausgesetzten* – Ethos europäischer Gastlichkeit bezogen sind. Unser – zugegebenermaßen nicht gerade bescheidenes – Ziel ist es, verfügbare intellektuelle Ressourcen zu mobilisieren, die zu einem zeitgemäßen, politisch bewussten und kritischen Denken eines Ethos europäischer Gastlichkeit *beitragen* können, und zugleich die Tragweite der vorgelegten Analysen für die europäische Gegenwart deutlich zu machen. Dabei geht es im Kern darum, fern von einer naiven Apologie der Gastlichkeit und von polemischen Beschwörungen ihres angeblich bedrohlichen Überforderungspotenzials ihre tatsächlichen kulturellen Spielräume im Sinne einer gelebten Europäität besser zu verstehen. Und zwar mit Blick auf effektive politische Gestaltungsspielräume, deren praktische Implikationen im Rahmen des Projekts zumindest angedacht werden sollen, auch wenn es nicht die Aufgabe einer Veröffentlichung wie dieser sein kann, etwa für eine (europäische) Politik der Gastlichkeit unmittelbar Handlungsanweisungen zu geben.

Die Initiatoren dieses Projekts verstehen dieses Buch ebenfalls als eine Art *gastlicher* Einladung dazu, Kreuz- und Querwege zwischen den Disziplinen zu bahnen, die ganz unterschiedlich vorgehen und sehr verschiedene Quellen, Dimensionen, Register, Bereiche und Ordnungen der Gastlichkeit im Blick haben. Dabei kommt in durchaus kontroversen

15 Siehe S. 115 ff. in diesem Band.

16 Siehe S. 125 ff. in diesem Band, sowie die aktuelle Bestandsaufnahme dieser Problematik in: B. Liebsch (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen der Gewalt. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München, i. V.

Beiträgen eine *originäre Dimension der Gastlichkeit* (die die menschliche Subjektivität und ihren Sinn bestimmt) auch dort zum Vorschein, wo wir es *nicht* erkennbar mit Anderen *in der sozialen Rolle* von »Gästen« zu tun haben. Und umgekehrt wird es sich zeigen, dass gerade dort, wo viel von Gastfreundschaft die Rede ist, der Sinn dieses Begriffs womöglich am wenigsten eingelöst wird, weil man ihn als ökonomische Ideologie missbraucht. Zwischen einer Gastlichkeit ohne Gäste einerseits und Gästen, denen man nur dem Anschein nach Gastlichkeit entgegenbringt, andererseits wird es sich zeigen müssen, ob es ›die‹ Gastlichkeit überhaupt gibt oder ob sie sich in einer Vielzahl diverser Gastlichkeiten zerstreut.

Deshalb wird dieser Band mit einer Skizze der Topografie dieses Problemfeldes eröffnet, das man mit Hilfe an Kant, Arendt, Levinas und Derrida, aber auch an viele neuere Beiträge zum Thema anknüpfender Texte gedanklich begehen kann. Der Sinn dieser *Einleitung* liegt zunächst nur darin, die wichtigsten phänomenologischen und analytischen Differenzierungen in Erinnerung zu rufen, die man im Blick behalten muss, soll der inzwischen sehr weit fortgeschrittene internationale Diskussionsstand nicht unterlaufen werden. Daran schließen sich Schlüsseltexte von Kant, Arendt, Levinas und Derrida an (*Teil I*), ohne die der heutige Diskurs über die Gastlichkeit als ein nicht juristisch zu verkürzendes, sondern kulturell grundlegendes Phänomen nicht verständlich ist.

Der *Teil II* macht den Weg nachvollziehbar, der zunächst im Anschluss an Kant und im Rückgriff auf die ihn prägende naturrechtliche Vorgeschichte der Hospitalität (Georg Cavallar/Wien; Seyla Benhabib/Yale; Robin May Schott/Kopenhagen) zu einem ethisch, politisch, ökonomisch und kulturtheoretisch erweiterten, ›globalen‹ Verständnis von Gastlichkeit geführt hat (Elena Pulcini/Florenz; Burkhard Liebsch/Bochum; Birger P. Priddat/Witten-Herdecke). Der anschließende *Teil III* macht mittels überwiegend exemplarischer Beiträge deutlich, welche *kulturellen Spielräume und Praktiken* mit dem Phänomen der Gastlichkeit zu verbinden sind, die sich in der einen oder anderen Weise um die Frage eines Bleibens drehen, das sich höchst unterschiedlich manifestieren kann: solidarisch unter dem Zugriff brutaler Gewalt – woran hier ganz bewusst zuerst und mit einer tief ins europäische Gedächtnis einstrahlenden biografischen Färbung erinnert wird (Vincent von Wroblewsky/Berlin) –, kulinarisch (Harald Lemke/Lüneburg; Peter Heine/Berlin), in Formen privaten Besuchs (Karen Joisten/Kassel) oder in der Auslotung kultureller Grenzen (Michael Goehlich, Jörg Zirfas/Erlangen-Nürnberg; Daniela Falcioni/Palermo; Judith Still/Nottingham). Der *Teil IV* geht selektiv auf symbolische, hermeneutische und religiöse Ressourcen ein, auf die man sich in der Deutung der Gastlichkeit stützt (Philipp Stoellger/Heidelberg; Hans R. Sepp/Prag; Kurt Appel/Wien; Richard Kearney/Boston, Christian Rößner/Augsburg). Diese Texte stehen hier bewusst nicht am Anfang, da eine solche ›Dramaturgie‹ sicherlich den Eindruck verstärken würde,

das älteste Verständnis von Gastlichkeit, wie man es in den monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam antrifft, sei auch das bis heute »grundlegende«. Die philosophisch schon so oft strapazierte Metaphorik der Grundlegung ist gewiss verführerisch (zumal sie sich in diesem Fall auf außerordentlich einflussreiche hermeneutische Interpretationsmächte stützen zu können), doch haben wir dazu eingeladen, von der in der jüngeren europäischen Geschichte so deutlich hervorgetretenen *Ungastlichkeit* her die Gastlichkeit ganz neu zu befragen. Vielleicht werden wir niemals wissen, ob wir wirklich Gastlichkeit *gelebt* haben. Vielleicht ist das gar keine Frage des Wissens, sondern vielmehr eine Frage lebenspraktischer Bezeugung. Sehr wohl aber können wir angeben, wie und wo Gastlichkeit versagt und verwehrt wird – und mit welchen Konsequenzen. Hannah Arendt hat sie letztlich auf einen einzigen Begriff gebracht: Weltlosigkeit. Die bedrohliche Erfahrung, aus jeglicher Zugehörigkeit zu einer politischen Welt herauszufallen, ist auch jüngeren Erforschern von Migration und Flucht nicht fremd. Sie zwingt u. E. dazu, die Negativität dieser Erfahrung im Hinblick auf Europa und *seine* Grenzen – und zugleich im Hinblick auf die Gastlichkeit an *ihren* Grenzen – neu zu bedenken. Solche Grenzen beschäftigen u.a. Ruud Welten/Tilburg, Wolf D. Enkelmann/München, Nicolas Engel/Bochum und Michael Goehlich; Tschasslaw D. Kopriwitsa/Belgrad; Olga Shparaga/Minsk, Heidrun Friese/Chemnitz und Andreas Oberprantacher/Innsbruck mit Blick auf das südliche Europa.

Der *Teil VI* schließlich befasst sich über Grenzen des Konzepts der Gastlichkeit hinaus mit Aporien und ideologiekritischen Fragen, um dem massiven Trend entgegenzuwirken, die Gastlichkeit euphemistisch zu schwächen oder sie wie einen symbolischen, institutionalisierbaren Besitz für sich in Anspruch zu nehmen (Petar Bojanic/Belgrad). Zweifellos ist die Gastlichkeit selbst dem politischen Streit ausgesetzt (Ferdinando Menga/Tübingen) – nicht zuletzt deshalb, weil sie ironischerweise auf höchst ungastliche Art und Weise praktiziert werden kann. All jenen, die diesen Begriff allzu naiv verwenden, versalzen schließlich Michael Staudigl/Wien, Ralf Simon/Basel und Bernhard H. F. Taureck/Braunschweig gewissermaßen die Suppe, indem sie auf Gewaltpotenziale aufmerksam machen, mit denen die politische Praxis der Gastlichkeit unweigerlich verknüpft ist. Doch sollen die Analysen des Schlussteils nicht zu einer defätistischen Verwerfung dieses Begriffs Beihilfe leisten, sondern, im Gegenteil, ihn durch eine möglichst kritische Revision davor bewahren, seinerseits einer Ungastlichkeit ausgeliefert zu werden, die Europa zerstören und um genau das bringen müsste, was es *als gelebtes* einer starken Vermutung zufolge wirklich ausmacht: nicht etwa die »Substanz« eines unverbrüchlichen Ethos, sondern die fruchtbare Anarchie eines »Lebens in der Verflochtenheit« (Aristoteles) mit vielen Anderen und Fremden, die *als solche* wenigstens vorübergehend auf eine Bleibe angewiesen waren, sind und bleiben werden. Das Zusammenspiel vieler

heterogener, einander widerstreitender Lebensformen zu ermöglichen, die sowohl als identitär auf sich versteifte als auch als bedingungslos jedem Fremden gegenüber offene ein gemeinsames Leben unmöglich machen müssen, ist u. E. eine politische Herausforderung ersten Ranges, die uns kein Souverän mehr abnehmen wird.

Für ihre Unterstützung unseres Projektes bedanken wir uns herzlich bei Dr. h. c. Friedhelm Herborth, der das Buch zum Abschluss langjähriger Zusammenarbeit bereits Anfang des Jahres 2014 in das Verlagsprogramm aufgenommen hat, Lukas Trabert vom Alber-Verlag in Freiburg i. Br., Yasmin Soinegg vom Verlag Dunker & Humblot/Berlin, Miriam Zimmer vom Piper-Verlag/München, sowie Anselm Haverkamp/Frankfurt/O., Barbara Vinken/München, Samuel Weber/Leuk-Stadt, und Pierre Alferi/Paris für die Genehmigungen, die Texte von Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida in diesem Kontext verwenden zu dürfen. Die Titel der Texte von Kant, Arendt und Levinas stammen von den Herausgebern.

Burkhard Liebsch, Michael Staudigl und Philipp Stoellger