

An den Grenzen der Verrechtlichung gastlichen Lebens

Diesseits mythisierter Fremdheit und ›identitärer‹ Ideologie

Prof. Dr. Burkhard Liebsch geht nach seinem Studium der Philosophie, Psychologie, Sozialwissenschaften und Pädagogik in Heidelberg und Bochum einer intensiven Lehr- und Forschungstätigkeit an universitären und außeruniversitären Instituten inner- und außerhalb Deutschlands nach. Mit seinen Überlegungen zum Fremden macht er deutlich, dass Fremdsein und -bleiben eine Herausforderung ist, der nicht allein mit ein paar netten Worten angemessen zu antworten ist. Die Bilder aus Moria, die zum Handeln herausfordern, machen auf schmerzhaft Weise deutlich, dass Handeln im Angesicht »der Fremden« keine einfachen Lösungen zulässt. Seine Überlegungen zur Gastfreundschaft stellen sich der Komplexität.

Das Fremde wurde vielfach, vor allem von Psychoanalytikern, als Unheimliches beschrieben, das sich nicht *als ›etwas‹* identifizieren lässt und uns auf diese Weise heimsucht, ohne sich in unserer Gegenwart gewissermaßen dingfest machen zu lassen. Die aktuelle Phänomenologie des Fremden¹⁵ knüpft daran an und charakterisiert *das Fremde* vor allem als sich uns Entziehendes, das überall und nirgends zu sein scheint. Eben deshalb bietet es praktischen Fragen wenig Anhalt, die sich sogleich aufdrängen, wenn man es mit *Fremden* zu tun hat; sei es als bloß Ortsunkundigen oder vorübergehend vom Weg Abgekommenen; sei es als mit GPS ausgestatteten Touristen, die auf ihren Weltreisen gar nicht nach dem Weg zu fragen brauchen; sei es mit Flüchtlingen, die von weit her kommen und ›von jetzt auf gleich‹ alles zurücklassen mussten – alles bis auf die wenige Habe, die sie mit sich führen konnten. Ihren bisherigen Weg mögen sie mit Hilfe von Smartphones noch gefunden haben; aber wohin er sie führen

15 Ich beziehe mich auf B. Waldenfels' vierbändiges, bei Suhrkamp realisiertes Projekt.

wird – in eine neue Heimat, ins Exil oder in exterritoriales Niemandsland zwischen befestigten Staatsgrenzen, wo sie möglicherweise spurlos verschwinden werden –, kann ihnen keine Technik verraten.

Undifferenzierte Rede von *Fremdem* und von *Fremden* tendiert dazu, solche geradezu ins Auge springende Unterschiede zu nivellieren: Radikal Fremdes mag sich uns entziehen, ohne sich identifizieren zu lassen. Fremde aber fühlen sich fremd und sehen sich einer Fremde überantwortet, aus der es möglicherweise keine Rückkehr zu einem ›normalen‹ Leben mehr geben wird.

Wer sich *sofort* zur Flucht gezwungen sieht angesichts industrieller Katastrophen – vorausgesetzt, sie werden nicht von den Verantwortlichen und von den Behörden derart beschönigt wie die in Bhopal, Seveso oder Harrisburg und anfangs selbst die in Tschernobyl und Fukushima – wird bedingungslos ›alles‹ zurücklassen müssen. Genauso wie diejenigen, die vor Bomben, Häschern eines Terrorregimes, Hunger und sonstigem Elend fliehen müssen, ohne zu wissen, ob für immer ›alles‹ verloren sein wird: angefangen von den engsten Vertrauten, Freunden, Familienmitgliedern, weiterer Verwandtschaft, Nachbarschaft bis hin zur Kultur, Geschichte und Zukunft vertrauter Lebensformen in dörflichem, städtischem oder staatlichem Rahmen.¹⁶ Ob die ›globalisierte‹ Welt je zu einem Dorf oder zu einem Weltstaat zusammenwachsen wird und ob das gut zu heißen wäre, steht dahin. Bis auf Weiteres verbürgen (bzw. verunmöglichen) die real existierenden Staaten Bedingungen eines Lebens, das nicht nur biologisch vorhanden ist, sondern sich auch als individuell wenigstens halbwegs ›lebbare‹ erweist (bzw. erweisen sollte). Andernfalls versagen sie als *failed states*, unter denen sich auch allzu viele finden, deren Repräsentanten es vollkommen zu genügen scheint, dass sie an der Macht bleiben, ob mittels einer korrupten Oligarchie, eines theokratischen Regimes, kaschierter Repression oder offener Gewalt, Folter inclusive.

Wenn Flüchtlinge *dies* und ihre anschließende Flucht durch Wüsten wie die weltgrößte, die Sahara, über Gebirge wie den afghanischen Hindukusch oder durch Meere wie das mediterrane *mare nostrum* überlebt haben, begegnen sie – als in der Regel weitgehend Mittellose, Hungrige, Durstige und Verzweifelte an Grenzzäunen oder an unbekanntem Gestaden – ihrerseits *Fremden*, von denen ihr weiteres Schicksal auf Gedeih und Verderb abhängen wird. Selbst wenn sie sicher

Radikal Fremdes mag sich uns entziehen, ohne sich identifizieren zu lassen. Fremde aber fühlen sich fremd und sehen sich einer Fremde überantwortet, aus der es möglicherweise keine Rückkehr zu einem ›normalen‹ Leben mehr geben wird.

¹⁶ Vgl. den Abschnitt »Gehen und Fliehen« in: Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehler Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

sind, den Boden eines EU-Staates betreten zu haben, für den unzweifelhaft internationale Konventionen (wie das Genfer Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge von 1951/4) und nationale Gesetze bzw. Rechte gelten (wie in Deutschland der Artikel 16a des Grundgesetzes), können sie niemals wissen, wie ihnen

**Das Recht der Hospitalität,
von dem Kant handelt, ist
praktisch auf eine Wahr-
nehmung anderer angewie-
sen, um überhaupt zum Zug
kommen zu können.**

bei ihrer ersten Ankunft auf fremdem Boden konkret begegnet werden wird. Immanuel Kant sprach in seinem Entwurf zum ewigen Frieden (1795) vom Recht der Hospitalität als dem Recht, anlässlich der Ankunft auf fremdem Boden wenigstens »nicht feindselig« behandelt und nur abgewiesen zu werden, wenn das ohne Gefahr für Leib und Leben geschehen kann.¹⁷ Offensichtlich setzt dieses, uns scheinbar nur ein Minimum abverlangende Recht allerdings bereits voraus, dass sich die Betroffenen überhaupt *an jemanden*

wenden können, der ihrem Anspruch auf gastliche Aufnahme *Gehör schenkt*. Im bloßen Dasein eines Hungrigen, Durstigen, Verzweifelten, der fliehen musste, wovor auch immer, liegt bereits dieser Anspruch; auch dann, wenn er gar nichts sagt oder wenn seine Sprache nicht zu verstehen ist. Hans Jonas' Ethik der Verantwortung legt es nahe, diesem Zusammenhang von einer Art Evidenz zu sprechen: »Sieh hin und du weißt« (was zu tun ist) – wie in Fällen gebotener Hilfeleistung, deren Unterlassung das Gesetz unter Strafe stellt.¹⁸

Leider liegen die Dinge so einfach nicht. Auf solches ›Hinsehen‹ hat, wie es scheint, niemand ein Recht. Auch das Recht der Hospitalität, von dem Kant handelt, ist praktisch auf eine Wahrnehmung anderer angewiesen, um überhaupt zum Zug kommen zu können. Und diese nicht zu verrechtlichende Wahrnehmung ist erst der Anfang der Frage, was in einer konkreten Situation zu tun ist, in der der *Anspruch* des fremden Anderen erst *zur Geltung kommen* muss, sodass ein *Anrecht* artikulierbar wird. In einer solchen Situation ist die in den letzten Jahren so viel und mit fragwürdiger Emphase diskutierte Fremdheit nebensächlich; um nicht zu sagen irrelevant. Was zunächst zählt, ist vielmehr die Wahrnehmung anderer als leibhaftiger, bedürftiger Wesen, die nicht selten nur Stunden von ihrem Tod (durch Ertrinken, Dehydrierung oder Verhungern) entfernt und elementar auf eine Bleibe angewiesen sind, in der sie sich nicht binnen kurzem wiederum ›den Tod holen‹ müssen, weil es etwa an medizinischer Versorgung mangelt. Sobald jedoch für eine (menschenswürdige) Bleibe gesorgt ist, lässt sich nicht mehr leugnen, dass wir es auch in Ausnahmesituationen wie bedingungsloser Flucht ins Unbekannte nie nur mit ›nacktem‹ Leben oder ›radikaler‹ Fremdheit zu tun haben.

17 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, in: *Werkausgabe*, Bd. XI (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 195–251.

18 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. ³1982, 235.

Menschliches Leben vollzieht sich nicht bloß biologisch, vielmehr *wird* es auch gelebt. Man hat deshalb von der transitiv-intransitiven Zweideutigkeit des Verbs ›leben‹ gesprochen. Im Unterschied zu Martha C. Nussbaum glaube ich nicht, dass es »die [eine] Grundstruktur der menschlichen Lebensform« gibt, die durch Abstrakta wie Sterblichkeit, Körperlichkeit und praktische Vernunft ausgezeichnet wäre.¹⁹ Stets geht es auch darum, *wie* das Bedürfnis nach Essen, Trinken und Schutz sowie das Verlangen nach anderen und nach Mobilität (die vier von Nussbaum für grundlegend gehaltenen Aspekte menschlicher Körperlichkeit) befriedigt wird. Und dieses ›wie‹ macht die *kulturelle* Dimension menschlichen Lebens aus, für deren jeweilige Ausprägung sich kaum je zureichende rationale Gründe angeben lassen. Von den Tischsitten bis hin zu normativen Erwartungen an das jeweils andere Geschlecht bringt jede(r) Gerettete eine Vielzahl kontingenter kultureller Prägungen mit, die sich nicht wegrationalisieren lassen und, zumal auf engstem Raum, mannigfaltige praktische Konflikte heraufbeschwören, die die Form eines *Widerstreits*, nicht aber eines Widerspruchs annehmen. *Wie* man Nahrung zu sich nimmt, wohnt, lebt, liebt ... *widerspricht nicht* abweichenden Sitten anderer. Es handelt sich vielmehr um eine Erfahrung praktischen Kontrasts wie in Fällen, wo die einen die anderen buchstäblich ›nicht riechen‹ können. Der Soziologe Georg Simmel sprach nicht umsonst dem Geruch (im wörtlichen und übertragenen Sinne) eine sozial außerordentlich dissoziierende Potenz zu. Am Ende kann man nur auf Distanz oder ganz auseinander gehen, um sie zu entschärfen.

Genau diese Möglichkeit aber ist regelmäßig verbaut, wo Flüchtlinge in großer Zahl die Flucht ergreifen mussten. Von der Grenze Myanmars über Darfur bis Lesbos finden sie sich zusammengedrängt in einer Nähe, die zu beweisen scheint, dass die Welt definitiv nicht mehr »groß genug für uns alle« ist (wie es Kant in seiner Schrift *Über Pädagogik* noch formuliert hatte).²⁰ So gesellt sich zum Elend der Flucht und der drangvollen Enge in überfüllten, oft jahrelang mit politischer Absicht aufrechterhaltenen Lagern noch die Erfahrung, ›zuviel‹ und ›überflüssig‹ zu sein. Beweis genug dafür ist die Ungastlichkeit all der Orte und Räume, in denen man gegenwärtig ›Fremde‹ mehr interniert als wirklich unterbringt, um ihnen *keine Bleibe* zu bieten. Zwischen der Katastrophe, vor der Fremde die Flucht ergriffen haben, einerseits und ihrer erhofften Auf-

Zwischen der Katastrophe, vor der Fremde die Flucht ergriffen haben, einerseits und ihrer erhofften Aufnahme in der Fremde andererseits gibt ihr nicht selten endlos verlängerter Aufenthalt im Limbo dieser Grauzone ein paradoxes Signal: ›bleibt, wo kein Bleiben ist‹.

¹⁹ M. C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999, 49 ff.

²⁰ I. Kant, »Über Pädagogik«, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 693–761.

nahme in der Fremde andererseits gibt ihr nicht selten endlos verlängerter Aufenthalt im Limbo dieser Grauzone ein paradoxes Signal: ›bleibt, wo kein Bleiben ist‹. Was jeder und jedem anderen, den man hat ›zur Welt kommen‹ lassen, im Grunde (und unvermeidlich) zu versprechen ist, nämlich eine menschenwürdige Bleibe im Leben mit und unter anderen, wird auf diese Weise gewissermaßen widerrufen. Wer zu ›bleiben‹ gezwungen ist, wo es sich auf Dauer nicht aushalten lässt und scheinbar niemals mehr Perspektiven eines ›lebbaaren‹ Lebens sich öffnen werden, ist auf der Erde nicht mehr willkommen, also ›zuviel‹ und ›überflüssig‹. Und in der unerträglichen, gewaltträchtigen Enge von Lagern, in denen einander widerstreitende Lebensformen aufeinandertreffen, gibt es Tausende (wie auf Lesbos) oder Hunderttausende (wie in der libanesischen *Bekaa*-Ebene und in Bangladeshs Kutupalong im Distrikt *Cox's Bazar*), jedenfalls viel zu viele, die ›zu viel‹ sind ... Dabei sind es immer die anderen, die den oft ohnehin nur bescheidenen Schutz ihres früheren Lebens aufgeben und fliehen mussten, die ›zuviel‹ sind,

nicht die an Ort und Stelle ›Verwurzelten‹, die ›Alteingesessenen‹ oder ›Autochthonen‹ (der Erde Entsprössenen, wie man sie in der Antike nannte).

Aber kein Mensch ist ein Baum; und die Menschheit kein Wald, wie der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas bissig einwandte. Das Dasein einer/s jeden ist kein bloß natürliches Produkt; vielmehr verdankt es sich der gastlichen Aufnahme Anderer, die anlässlich der Geburt einer/s jeden versprechen muss, den Betreffenden Perspektiven eines für sie lebbaaren Lebens zu eröffnen und in diesem Sinn eine Bleibe zu bieten. Dieses Versprechen, das wesentlich unser Zur-Welt-Kommen verbürgt, ist ebenfalls kaum zu verrechtlchen. (Die zweifellos gegebene rechtliche Verpflichtung elterlicher Sorge reicht dafür keineswegs aus.) Es gibt

kein Recht auf Dasein. Und da-sein kann man nur unter unvermeidlich kulturell imprägnierten Bedingungen, die uns jederzeit in praktischen Widerstreit mit anderen geraten lassen können, ohne dass wir die geringste Aussicht hätten, solchen Widerstreit in die Form dialektisch aufhebbarer Widersprüche zu bringen. Wir sind, heißt das, kulturelle Wesen, die *mit* ihrer gegenseitigen Unverträglichkeit leben müssen, die sich auch Flüchtlinge ihrerseits zumuten. Weit entfernt, nur ihre mehr oder weniger traumatische Fluchtgeschichte mitzubringen, sehen sie sich zu einer praktischen Antwort auf genau die Frage herausgefordert, auf die sie ihre Flucht am allerwenigsten vorbereitet: Wie man *im*

Das Dasein einer/s jeden ist kein bloß natürliches Produkt; vielmehr verdankt es sich der gastlichen Aufnahme Anderer, die anlässlich der Geburt einer/s jeden versprechen muss, den Betreffenden Perspektiven eines für sie lebbaaren Lebens zu eröffnen und in diesem Sinn eine Bleibe zu bieten.

Widerstreit mit anderen zusammenleben kann, ohne neue polemogene Feindschaften heraufzubeschwören, vor denen man vielfach selbst geflohen ist. Die Suche nach einem solchen Zusammenleben ist, wie mir scheint, gleichsam der rote Faden all der Debatten, die über die Achtung der Freiheit der Andersdenkenden (Rosa Luxemburg) und das Verlangen nach einem Leben, in dem man »ohne Angst verschieden sein« könnte (Theodor W. Adorno), bis hin zu einer »Politik der Differenz« (Martha Minow u. a.) geführt worden sind, die Toleranz dafür aufbringen sollte, wie ›anders‹ alle sind – und wie ›fremd‹ jede(r) nicht zuletzt auch sich selbst.

Auch hier haben wir es nicht primär mit radikaler Fremdheit zu tun, die gelegentlich zu einem neuen Mythos hochstilisiert wird, nach dem sich scheinbar alles zu richten hätte. So sehr man einerseits der Achtung des Fremden als solchen das Wort redet, so sehr liebäugelt man häufig mit einer weltweiten Solidarität (Hauke Brunkhorst) oder Gastfreundschaft (Étienne Balibar), die alle in eine universale, ungetrübte Gemeinschaft einzuschließen verspricht. Doch selbst die vorbehaltloseste notfallmäßige Aufnahme fremder Flüchtlinge hat nicht ohne Weiteres Freundschaft mit ihnen zur Folge. Durch sie werden wir weder alle Brüder noch auch Schwestern, wie es ein für manche offenbar unwiderstehlicher Familiarismus nahelegt, der sich außerordentlich schwer damit tut, unaufhebbaren ›Differenzen‹ zwischen uns Rechnung zu tragen. Selbst diejenigen, die sich, arabischen Gebräuchen entsprechend, anfangs noch als ›Brüder‹ begrüßt haben, mussten vielfach feststellen, dass ihnen neue Erfahrungen der Diskriminierung (bspw. von Sunniten durch Aleviten *vice versa*), der Intriganz und des Verratenwerdens durch ihre eigenen Gesinnungs- und Glaubensgenossen nicht erspart geblieben sind. Nach sie zunächst verbindender Fluchterfahrung mussten sich ihre Lebenswege wieder trennen – sei es auch nur auf der Suche nach einem neuen ›normalen Leben‹, von dem Kate Millet in ihrem Buch über die Folter nicht umsonst gesagt hat, es sei geradezu eine Gnade in Anbetracht dessen, was Menschen einander antun.²¹

Ein weitgehend renormalisiertes Leben kann das freilich rasch wieder in Vergessenheit geraten lassen. So ist es nach 1945 auch in Deutschland geschehen, wo ein Bundesland wie Niedersachsen einen Anteil von 25% Flüchtlingen hatte, auf die ihre westlichen Landsleute praktisch übergangslos ein gerade erst verinnerlichtes rassistisches Vokabular in dem Moment anzuwenden begannen, als man wirtschaftliche Konkurrenten in ihnen erkannte.²² Die in der Nachkriegszeit etablierte Ost-West-Konfrontation mit ihren apokalyptischen Aussichten hat eine angemessene Artikulation dieser Verwerfungen in der hiesigen Bevölkerung jahrzehntelang effektiv verhindert. Erst mit der Verspätung

21 K. Millet, *Entmenschlicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993.

22 A. Kossert, *Kalte Heimat*, München 2008.

**Hannah Arendt ist in einem
wegweisenden Aufsatz so
weit gegangen, zu behaupten,
im Grunde seien wir alle
virtuelle bzw. potenzielle
Flüchtlinge.**

eines halben Jahrhunderts haben spätere Generationen nachzuvollziehen versucht, in welchem Ausmaß dieses Land selbst seit jeher ein Land der Flüchtlinge war, zu dem es jederzeit wieder werden kann, sei es infolge eines Atomkriegs ›aus Versehen‹ oder infolge eines großen industriellen Unfalls (wie man ihn u. a. ausgehend vom belgischen AKW Tihange fürchtet). Hannah Arendt ist in einem wegweisenden Aufsatz so weit gegangen, zu behaupten, im Grunde seien wir alle virtuelle bzw. potenzielle Flüchtlinge.²³ Aber diese nur aus historischer Erinnerung sich ergebende Einsicht ist zwischenzeitlich weitgehend vergessen worden – bis zu einem Punkt, wo es wieder ›klar‹ zu sein schien, dass der Flüchtlingsstatus nur jenen Unglücklichen, oft des wirtschaftlichen Opportunismus Verdächtigen zukommen kann, die in dem Moment ›zu viel‹ sind, wo sie anderswo Zuflucht suchen müssen.

›Identitäre‹ Ideologie weiß darauf im Grunde nur eine Antwort: Rückbesinnung auf exklusive Selbstbehauptung des eigenen (bzw. angeeigneten) ›Lebensraums‹, koste es die von ihm Ausgeschlossenen, was es wolle. Wer diese Option nicht für legitim hält (gehört die Erde doch ursprünglich niemandem, wie es auch Kant gelehrt hat) und für gastliche Lebensformen eines nicht zuletzt aus historischen Gründen dem Recht der Hospitalität verpflichteten Europas plädiert, sollte gleichwohl dreierlei nicht übersehen: (1) Dieses Recht ruht auf einer nicht zur Gänze zu verrechtlichenden, aber durchaus kultivierbaren ›Aufgeschlossenheit‹ für den Anspruch Fremder, (2) deren Aufnahme keineswegs zu universaler Freundschaft führt, sondern praktischen Widerstreit heterogener Lebensformen potenzieren wird, auf den die Erfahrung von Flucht und Vertreibung am allerwenigsten vorbereitet. Die abschließende Frage lautet daher, (3) was Flüchtlinge ihrerseits *dennoch* zum Verständnis und zum Gelingen einer (demokratischen) Lebensform derer beitragen können, die willens sind, nicht nur *trotz*, sondern *in* und *mit* ihren praktischen ›Unvereinbarkeiten‹ zusammenzuleben – belehrt von historischer Erinnerung, von der unser Gemeinwesen gerade dort zehrt, wo es in Frage gestellt wird; und zwar weniger von außen, als vielmehr gerade durch diejenigen, die scheinbar mit Ihregleichen ganz ›unter sich‹ bleiben wollen.²⁴ So wird Europa nicht etwa verteidigt, sondern nur einem identitären Alptraum exklusiver Gewalt ausgeliefert.

23 H. Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, 7–21.

24 Vgl. den adernorts entfalteten sozialphilosophischen Hintergrund der hier gedrängt skizzierten Überlegungen: Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005; *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg 2008; *Einander ausgesetzt*.