

BURKHARD LIEBSCH

# Europa im Zeichen der Gastlichkeit: Angefeindet von innen und außen

Mit »Haus und Hof« beginnt die europäische Geschichte.  
Ferdinand Seibt<sup>1</sup>

Es häufen sich Anzeichen für ein neues Unbehaustsein.  
Vilém Flusser<sup>2</sup>

## I. Europa zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Unzählige Male ist gefragt worden, *was* Europa ist – wenn nicht bloß ein gewisser Kontinent oder eine höchst mangelhaft legitimierte, bürokratisch verselbständigte und weitgehend intransparente institutionelle Realität, die den weitaus meisten Europäern offenbar nur als eine ferne Schimäre vorkommt. Das gilt gewiss ganz besonders für die Bevölkerungen nicht nur ökonomisch vielfach vernachlässigter Staaten Osteuropas, ob es sich nun um Mitglieder der EU wie Bulgarien, um bislang assoziierte Anwärtler auf Vollmitgliedschaft wie Montenegro und Serbien oder um Nachbarn mit weitgehend unklarer Beitrittsperspektive wie Moldawien handelt. Auch in den rechtlich voll integrierten EU-Staaten erweckt Europa allzu oft den Eindruck eines Trugbildes. Behaupten nicht gerade diejenigen im Namen Europas handeln zu dürfen, deren Verbindung zur gelebten Realität, für die dieser Begriff doch auch stehen müsste, am allerwenigsten überzeugt? Die TTIP-Geheimverhandlungen sind dafür nur das gegenwärtig bezeichnendste Beispiel. Wie konnten diejenigen, die sie führen, vergessen, dass ihre kaum mehr zu überbietende, undemokratische Distanz zur gelebten Realität der Europäer ein eklatantes Legitimationsproblem heraufbeschwören muss? Wie konnten sie derart fahrlässig das politische Prinzip aufgeklärter Publizität ignorieren? Die absehbare Folge wiederholter Erfahrungen dieser Art ist, dass man Europa paradoxerweise gerade dort lokalisiert, wo man es mit Akteuren zu tun hat, die

1 F. Seibt, *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre*, Frankfurt/M. 2002, S. 147.

2 V. Flusser, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Bensheim 1994, S. 65.

sich von Europa weitestgehend entfremdet zu haben scheinen, obwohl sie in seinem Namen handeln. Europa wäre demnach vor allem dort, wo man es versäumt bzw. vergisst, sich davon Rechenschaft abzulegen, was es eigentlich ausmacht, wo man sogar dieses Vergessen in Vergessenheit fallen lässt und dessen ungeachtet im Namen Europas handelt.

Doch einem solchen Vergessen des Vergessens kann man nicht einfach eine europäische Realität entgegenhalten, die ausmachen würde, was Europa wirklich ist. Auf diese Was-Frage war bislang keine befriedigende Antwort zu finden. Deshalb wick man in die Geschichte aus und fragte sich, *seit wann* es Europa gibt. Weitläufigen Diskussionen um diese Frage konnte die v.a. von Friedrich Nietzsche vorgebrachte rigorose Kritik solchen Ursprungsdenkens bislang wenig anhaben.<sup>3</sup> Immer noch glaubt man, um Anachronismen weitgehend unbesorgt, bei Hesiod, bei Karl dem Großen, bei Dante Alighieri und seinem Zeitgenossen Pierre Dubois, in den Augsburger und westfälischen Friedensverträgen von 1555 und 1648, bei Friedensdenkern der frühen Aufklärung wie dem Herzog von Sully, bei William Penn und dem Abbé Castel de Saint-Pierre fündig zu werden.<sup>4</sup> Dabei hat es sich längst herausgestellt, dass es »keine frühen Vorläufer« der *politischen* europäischen Einigungsbewegung des 20. Jahrhunderts gibt.<sup>5</sup> Stößt man unabhängig davon aber nicht im Investiturenstreit des späten 11. und des frühen 12. Jahrhunderts, in der *Magna Charta* (1215), im *Habeas-Corpus-Act* (1679) und in der Ideologie der Französischen Revolution von 1789 wenigstens auf *moralische* Ursprünge des Europäischen, so wie wir es heute als auf die Achtung der Menschenrechte verpflichtet vorfinden?<sup>6</sup> Auch in diesem Fall müssen wir zurückfragen: ist nicht die moralische Vorgeschichte dieser Rechte überhaupt nur nachträglich als deren Genealogie zum Vorschein gekommen? Hat man sich auf diese Rechte nicht erst zurückbesonnen, als radikale, extreme und exzessive Gewalt deren endgültige Negation heraufzubeschwören drohte?

Kritiker jenes Ursprungsdenkens weisen mit Rémi Brague in diesem Sinne auf die »Sekundarität« Europas hin. Demzufolge hat Europa »ursprünglich« überhaupt nichts allein aus sich heraus. Immerfort hat es

3 Vgl. P. Lacoue-Labarthe, *Poetik der Geschichte*, Berlin 2004.

4 Kritisch gegen Anachronismen wendet sich F. Niess, *Die europäische Idee. Aus dem Geist des Widerstands*, Frankfurt/M. 2001.

5 Ganz abgesehen von der Kritik, die der Begriff des Vorläufers längst erfahren hat; vgl. G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, S. 34; E. Friedländer, *Wie Europa begann*, Köln 1968, S. 11; H. Schulze, »Europa als historische Idee«, in: W. Stegmaier (Hg.), *Europa-Philosophie*, Berlin, New York 2000, S. 1–14, hier: S. 5.

6 H. A. Winkler, »Scheitert Europa an sich selbst?«, in: *Die Zeit*, Nr. 40, 1. 10. 2015, S. 53.

sich vielmehr durch nachträgliche Antworten herausgebildet, die ihm von woanders her abverlangt wurden: vom Alten und Neuen Testament, vom griechischen und römischen ›Erbe‹, durch die Konkurrenz weltlicher und religiöser Macht, die islamische Herausforderung und schließlich durch selbstdestruktive kollektive Gewalt.<sup>7</sup> Durch kriegerische Gewaltverhältnisse wurde man auf dem europäischen Kontinent derart sich selbst fremd, dass man sich nach den großen Kriegen, die ihn wiederholt exzessiv verwüstet haben, fragen musste, was man angesichts dieser Gewalt überhaupt miteinander gemeinsam hat. Nichts, so schien es, wenn nicht wenigstens die Negation dieser Gewalt in dem unbedingten Willen, sich ihr niemals mehr widerstandslos hinzugeben und auszuliefern. Auch dieser minimale Wille ist aber in der Geschichte Europas, die sich nur aus mannigfaltigen Verflechtungen inkommensurabler europäischer Geschichten zusammensetzt, nirgends als ›ursprünglicher‹ anzutreffen. Er hat sich vielmehr ebenfalls nur als nachträgliche Antwort auf eine Gewalt artikuliert, deren künftige Wiederholung man auszuschließen hoffte.<sup>8</sup> So konnte sich die weder im Rekurs auf die Vergangenheit noch mit Blick die Gegenwart befriedigend beantwortbare Frage, was Europa *ist* oder *war*, auf die Bestimmung seiner Zukunft verlagern. Europa, das ist demnach genau das, was es erst *werden* soll. Kann bzw. darf sich Europa als ›Projekt‹ aber in seiner bloßen Zukünftigkeit erschöpfen? Wird es niemals darüber hinaus gelangen, Europa erst zu werden und auf diese Weise unaufhörlich nur auszustehen?<sup>9</sup>

Genüsslich weisen überzeugte Europa-Kritiker darauf hin, wie schlecht es um ein politisches Gebilde stehen *muss*, das allenfalls eine niemals verwirklichte Zukunft, aber gar keine unstrittige Geschichte oder Gegenwart hat. Angesichts immer neuer Krisen meinen sie denn auch für den Fall, dass man sich nicht auf ein verbindliches ›Erbe‹ einigen sollte, jederzeit das Ende Europas sich abzeichnen zu sehen, während andere ein Leben im Krisenmodus für ganz normal halten und davor warnen, immerzu Europas früher oder später unvermeidlichen Rückfall in längst überwunden geglaubte Zeiten oder seinen baldigen Zusammenbruch herbeizureden. In Anbetracht dieser verworrenen Diskussionslage erscheint es als bloß frommer Wunsch, im Fragen nach dem Ursprung, nach der Gegenwart und nach der Zukunft Europas Einigkeit erzielen zu wollen.

Der große Phänomenologe Edmund Husserl, der noch im Freiburg der 1930er Jahre die anzustrebende Europäisierung Europas beschrieben

7 R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

8 P. Farmer, »Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights«, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), S. 137–188.

9 Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008, Kap. VIII–X.

hat, insistierte dagegen darauf, dass alle drei Fragen, die nach dem Ursprung, nach der Gegenwart und nach der Zukunft Europas, nur auf einmal zu beantworten seien. Im griechischen Vernunftdenken meinte er den Ursprung Europas und dessen weiterhin unangefochten wirksamen teleologischen Sinn seiner künftigen Verwirklichung erkennen zu können. Europa konnte für ihn nichts anderes sein als ein ständiges Vernunft-Werden und in diesem Sinne ein fortwährender, allenfalls vorübergehend aufzuhaltender, aber niemals wirklich abzubrechender Prozess der Europäisierung – inklusive aller »fremden Menschheiten«, die seiner Meinung nach nur dem von Europa vorgezeichneten Weg nachfolgen konnten, so dass sich schließlich deren Schein-Pluralität genauso wie eine spezielle Identität der Europäer in einer universalen Menschheit auflösen müsste.<sup>10</sup>

Während die Vernichtungspolitik der Nazis schon ihren Lauf nimmt, verfiert dieser deutsche Jude einen Vernunft-Optimismus, der im integralen Zusammenschluss des Ursprungs, der Gegenwart und der Zukunft Europas keinen Gedanken an ein Scheitern aufkommen lässt, das wenige Jahre später, spätestens 1945, nicht länger zu leugnen war. Die düsteren Prophezeiungen August Bebels, Friedrich Engels und Helmuth v. Moltkes, die schon Ende des 19. Jahrhunderts in diese Richtung gewiesen hatten, hat Husserl scheinbar nicht wahrgenommen.<sup>11</sup> Und ungeachtet seiner am eigenen Leib erfahrenen Diskriminierung als Jude glaubte er wie schon Hegel unverdrossen an die Kraft einer jeden Untergang überlebenden Vernunft<sup>12</sup>, deren Verwirklichung sich weder von der Kürze individuellen Lebens noch von Gründen millionenfachen Umkommens beirren lässt.

Für Husserl war Europa von Anfang an definiert durch die ihm gewissermaßen eingeborene Idee der Vernunft. Dagegen wäre mit Nietzsche darauf hinzuweisen, dass man im mathematischen (offenbar Husserl vorschwebenden) Sinne nur definieren kann, was keine Geschichte hat. Hat sich Europa in der ihm eigenen Sekundarität und Exzentrizität aber nicht als rückhaltlos vergeschichtlicht erwiesen? Muss nicht jeder Versuch, etwas derart Geschichtliches wie Europa *definieren* und dadurch auf einen seinerseits nicht geschichtlich anfechtbaren Sinn seines Ursprungs, seiner Gegenwart und seiner aus ihr hervorgehenden Zukunft festlegen zu wollen, ganz und gar verfehlt erscheinen? Heißt das

10 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, § 6, S. 16.

11 S. Förster, »Im Reich des Absurden: die Ursachen des Ersten Weltkrieges«, in: B. Wegner (Hg.), *Wie Kriege entstehen. Zum historischen Hintergrund von Staatenkonflikten*, Paderborn 2000, S. 211–252.

12 Vgl. J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987.

nun, dass Europa rückhaltlos einer massiven Kontingenz ausgesetzt ist, die es ständig auf unabsehbare Art und Weise verändert und künftig in etwas Anderes verwandeln wird? Muss man es sich wie alles andere rückhaltlos von der Zeit beherrscht denken, die früher oder später aus allem *Anderes* macht, in dem sich das Vorangegangene kaum mehr wieder erkennen lässt – sofern nicht ein identitäres kollektives oder kulturelles Gedächtnis jegliche Alterität leugnet, die es daran hindern könnte, im gegenwärtig Erinnerbaren und Antizipierbaren nur die Wiederkehr des Selben wahrzunehmen?<sup>13</sup> Wird sich Europa, *wenn* es seine Identität nicht anders behaupten kann als dadurch, seine radikale Verzeitlichung zu *leugnen*<sup>14</sup>, früher oder später doch auf seine rein geografische Bedeutung zurückgeworfen sehen, wie sie noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts für viele allein verständlich war?

Überzeugt davon, dass aus der Vergangenheit kein begriffliches Licht mehr auf die Zukunft falle und dass seine eigene Sprache nur überholte Worte zum Verständnis einer weitgehend »beispiellosen« Zeit zur Verfügung stelle, bekannte Paul Valéry<sup>15</sup> in seinem 1931 in erster Fassung, 1945 schließlich in endgültiger Form veröffentlichten Buch *Blicke auf die gegenwärtige Welt*, dass er es sich früher nicht habe träumen lassen, »daß es in der Tat ein *Europa* gebe. Der Name war für mich eine geografische Bezeichnung, nichts weiter.«<sup>16</sup> Im Zuge seiner bereits nach dem Ersten Weltkrieg einsetzenden Befragung der europäischen Gegenwart daraufhin, ob Europa inzwischen mehr als nur ein geografischer Terminus sei, kommt Valéry (wie vor ihm schon Voltaire und Sigmund Freud) zunächst zu dem Schluss, Europa stehe nach wie vor bloß für ein Geflecht von Chronologien der Gewalt. Die übrig gebliebenen Trümmer seien von später Lebenden stets nur nachträglich und zufällig geschichtlich gedeutet worden.<sup>17</sup> Was dabei als »Geist« zum Vorschein gekommen sei, habe sich ebenfalls als »tödlich verletzt« erwiesen, als sich die vorherrschenden europäischen Mächte daran machten, den Untergang Europas zu besiegeln, bevor ein *anderes* Europa überhaupt die geringste Chance haben konnte, sich dagegen zu behaupten. »Wir sehen jetzt, daß der Abgrund der Geschichte«, in den Europa endgültig zu stürzen drohte, »groß genug ist für die ganze Welt«, schreibt Valéry 1932.<sup>18</sup>

13 M. Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, S. 69–90.

14 Was gewiss nicht unvermeidlich der Fall sein muss; vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

15 P. Valéry, *Werke. Frankfurter Ausgabe*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1995, S. 56, 75, 80, 522.

16 Ebd., S. 142.

17 Ebd., S. 142 ff., 534.

18 Ebd., S. 81.

Was sich im Ersten Weltkrieg ankündigte, sollte in der Tat die Welt heimsuchen. Aber im doppelten Sinne: *welt-weit* wurde tödliche Gewalt entfesselt; zugleich drohte durch eine Politik, die als Vernichtungspolitik ihrem Namen spottete, jegliches Verständnis einer gemeinsamen, *zu teilenden und politisch zu gestaltenden Welt*, die ihren Namen verdient, ganz und gar ruiniert zu werden – nicht nur im Sinne des schieren *Ausmaßes* und seiner geografischen Dimensionen, sondern auch im Sinne der Zerstörung jeglichen *Begriffs*, den man sich von einer politischen Welt machen müsste, um im Mindesten angeben zu können, was man sich unter Europa überhaupt (noch) vorstellen möchte.<sup>19</sup>

Dass es nach 1945 irgendwie weiter gegangen ist, dass man mit der Montanunion, mit der EWG, der EG und schließlich der EU weitergemacht hat, beweist in dieser Hinsicht wenig. Jedenfalls ist man seither in der Frage, was Europa ist, war oder sein wird, kaum weiter gekommen. So bleibt der Eindruck zurück, Europa sei nur da, wo darum gestritten wird, was es ausmacht oder ausmachen müsste. Demnach wäre Europa wenn nicht *nur*, so doch in erster Linie ein *diskursives* Phänomen, von dem aus man nicht auf irgendeine europäische Wirklichkeit schließen sollte. Aus endlosen Europadiskussionen wäre nicht zu folgern, dass es Europa praktisch wirklich »gibt«.

## 2. Die Frage nach Europas gelebter Wirklichkeit – in historischer Perspektive

Dass Europa nur ein Artefakt der Diskussion um diesen Begriff sein soll, damit wollen sich viele begreiflicherweise allerdings nicht abspesen lassen.<sup>20</sup> Gibt es nicht wirklich eine »gelebte Europäität«? Man denke nur an Erfahrungen der Arbeits-Migration und bi-nationaler Eheschließungen, an *Au-Pair*-Aufenthalte, an das Erasmus-Programm und an transnationalen Schüleraustausch. Ist es auf diesen Wegen nicht längst zu einer friedlichen Verflechtung diverser europäischer Lebensverhältnisse gekommen? Könnte es nicht sein, dass sie gewissermaßen unterhalb der großen europäischen Geschichte und der transnationalen, verrechtlichten Institutionen, die man unter dem Kürzel EU zusammenfasst, die eigentliche europäische Erfahrung ausmacht, wie schon öfter vermutet

19 Vgl. T. Snyder, *Black Earth*, München 2015, S. 100 f. als Beispiel dafür, wie Historiker in diesem Sinne von einer »Welt« und von ihrem Untergang durch Gewalt sprechen.

20 Man vergleiche nur das unter dem Titel »Wir sind Europa« publizierte »Manifest zur Neugründung Europas von unten«, in: *Die Zeit*, Nr. 19 (2012), S. 45.

wurde?<sup>21</sup> Gewiss: nichts, was zu dieser Verflechtung beigetragen hat, ist *exklusiv* ›europäischer Natur‹. Aber die Frage ist doch berechtigt, ob es nicht eine lebenspraktisch erwiesene Europäität gibt, die sich nicht in einem bloß diskursiven Phänomen (oder Phantom) erschöpft. Lässt sich andererseits Europa als praktizierte Europäität ohne jegliche geschichtliche Einbettung verstehen? Wird sie im Verhältnis zu Nachbarländern nicht stets mehr oder weniger sensibel praktiziert mit Rücksicht auf vielfach konträre und keineswegs generell versöhnte Erinnerungen an Zeiten, in die über mehrere Generationen sich erstreckende kollektive Gedächtnisse zurückreichen? (Man denke nur an das deutsch-tschechische und an das deutsch-polnische Verhältnis.<sup>22</sup>) Das bedeutet nicht, dass wir es hier wieder mit fragwürdigen Ursprüngen Europas zu tun bekommen. Gewiss hat inter-kulturelle und inter-nationale europäische Praxis immer einen lokalen und temporalen Index, der besagt, wo sie stattfindet – anknüpfend an welche Geschichte(n) und weiterführend in wessen Zukunft. Aber die lokale, grenzüberschreitende Verflechtung geschichtlicher Bezüge kann nicht auf einen Ursprung Europas rekurrieren. Sie kann nicht die gleichen mythologisierenden Erinnerungsmuster des nationalistischen Zeitalters wiederholen, in dem man nicht müde wurde, sich eines autochthonen Bulgariens, Ungarns, Frankreichs oder Deutschlands vergewissern zu wollen – stets um den Preis einer gewaltträchtigen ethnischen Fiktion, die gefährlich darauf hinauslief, Andere vom eigenen, anmaßend exklusiv in Besitz genommenen Grund und Boden und oft genug zugleich von der eigenen Geschichte und Zukunft auszuschließen. Nirgends vermag heute eine vergleichbar gewaltsame mythologische Kraft einen Ursprung Europas zu stiften und die vielen Verflechtungen europäischer Gedächtnisse, Erinnerungen und Geschichten in einer einzigen transnationalen Geschichte aufzuheben, denn der Plural der Geschichten lässt sich nicht zu einer Geschichte synthetisieren.<sup>23</sup> So sehr sich auch eine Phalanx von Europahistorikern daran machen mag, alle kollektiven Vergangenheitsbezüge zu europäisieren, *eine*, der nationalen Identität vergleichbare, europäische, historisch fundierte Identität wird dabei nicht herauskommen. Letztere ist weder auf akademischen Wegen herbeizuschreiben noch ›von oben‹ politisch zu verordnen. Und darüber sollte man nicht unglücklich sein. Das nationalistische Muster der »Konstruktion«, »Erfindung« oder auch eines lügnerischen »Fingierens« einer einheitlichen, Fremde stets ausschließenden Super-Geschichte hat ausgedient.

21 Vgl. B. Liebsch, M. Staudigl (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Praktiken – Kritik*, Weilerswist, i. V.

22 *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation* 31/32 (2011).

23 Vgl. H. König, *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008.

Dennoch erschöpft sich jene Verflechtung nicht bloß darin, ein unübersehbares Netz geschichtlicher, europaweit lateral miteinander verknüpfter Bezüge zu erzeugen. Denn sie kommt *als europäische* nicht an dem Befund vorbei, *dass sich Europa auf den Trümmern seiner Vorgeschichte erhebt, so dass es in historischer Perspektive nur als Antwort auf die Negativität Gestalt annehmen kann, die es fast zum Untergang verurteilt hat und gegen deren Wiederkehr es sich mit aller Macht stemmen muss.* Das bedeutet keineswegs, dass man auf diesem Kontinent für immer dazu verdammt sein müsste, die »Gespenster der Vergangenheit« abzuwehren, die vielleicht nur dadurch in einem wahnhaften »Schuldkomplex«<sup>24</sup> lebendig bleiben würden. Schon gar nicht ist man dazu in allen Staaten Europas gleichermaßen verurteilt. Polen (man denke nur an Katyn), Tschechen (man erinnere sich nur an Lidice), Litauer (wo schon in der Endphase des Zweiten Weltkriegs die NS-Folterkeller in Vilnius vom stalinistischen Regime nahtlos übernommen werden konnten<sup>25</sup>) haben jeweils ganz anders gelagerte Probleme mit ›ihrer‹ Vergangenheit. Um das zu verstehen, bedarf es vielfältiger Querverflechtungen zwischen bislang allzu getrennt voneinander sich behauptenden kollektiven, kommunikativen und kulturellen Gedächtnissen.<sup>26</sup> Aber überall dort, wo man europäische Gegenwart überhaupt mit europäischer Zukunft verknüpft, kann man nicht umhin, sich zu einer Vergangenheit zu verhalten, die neben allem beerbtem kulturellem Reichum auch eine eminente Gefahr der Selbsterstörung heraufbeschworen hat.

Das festzustellen, bedeutet nicht, Europa historisch darauf zu reduzieren, in der Shoah »die Offenbarung des Wesens des Abendlandes«<sup>27</sup> zu sehen oder ihm eine mysteriöse schicksalhafte Bestimmung im Sinne dieser Gefahr zuzuschreiben, wie es in unterschiedlicher Weise Philippe Lacoue-Labarthe und noch Daniel J. Goldhagen getan haben.<sup>28</sup> Wer so vorgeht, deutet Europa jedenfalls nicht geschichtlich. Denn *etwas geschichtlich zu verstehen bedeutet nach heutigem Standard, es auch in*

24 Eine polemische Vokabel, die in übertriebener Art und Weise vielfach gerade von jenen missbraucht wird, die gar kein Interesse an einer differenzierten Untersuchung kollektiver Vergangenheitsbezüge zeigen und stattdessen nur den berüchtigten »Schlussstrich« im Sinn haben, nachdem sie zuvor ein Zerrbild von jenem »Komplex« gezeichnet haben.

25 Zu Vilnius und Litauen in diesem Kontext vgl. Snyder, *Black Earth*, S. 156 ff.

26 Vgl. P. den Boer, H. Duchhardt, G. Kreis, W. Schmale (Hg.), *Europäische Erinnerungsorte 1–3*, München 2012.

27 M. Blanchot, »Die Apokalypse denken«, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, S. 94–100, hier: S. 99.

28 P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990, S. 60; D. J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, London 1996.



seiner historischen Kontingenz zu verstehen, einschließlich einer anderen Zukunft, die anders hätte kommen können. Das bedeutet wiederum nicht, die Kontingenz dessen, was geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, in schierer Beliebigkeit aufzulösen, sondern zunächst nur, sich einer *logificatio post festum* (Theodor Lessing) zu widersetzen, die historische Realität auf eine eindeutige, ihr im Nachhinein unterlegte Prädetermination reduzieren würde. Einer solchen Umfälschung kontingenter geschichtlicher Wirklichkeit in kausale Folgen eines vorweg festliegenden Schicksals muss man sich nicht schuldig machen, wenn man festhält, dass Europa eine tödliche Gefahr für sich selbst und die ganze Welt dargestellt hat – gewiss zu verschiedenen Zeiten und in ganz unterschiedlichen Formen, die nicht mit zwingender Notwendigkeit auseinander hervorgegangen sind. Dem entsprechend war den Europäern erst nach und nach, im immer stärker sich Geltung verschaffenden Einspruch gegen Kolonialismus, Imperialismus, nationalistischen Militarismus und schließlich vor allem von Deutschen zu verantwortende serielle Vernichtung von Millionen Menschen zu historischer Besinnung zu verhelfen, um sie zu zwingen, sich darüber Rechenschaft abzulegen, wie gewalttätig tatsächlich abgelaufen ist, was Philosophen wie Husserl allzu gerne als einen bloßen Vernunftprozess reiner Rationalisierung dargestellt haben.<sup>29</sup> Europa ist nicht die Resultante eines derart sublimen, angeblich sogar dem Sinn nach ganz und gar gewaltlosen<sup>30</sup> Projekts fortschreitender Europäisierung; jedenfalls nicht in den Augen derjenigen, auf deren Kosten sich die gewaltsame Genealogie Europas vollzogen hat, bis sie schließlich in einer schon vor dem Ersten Weltkrieg vorausgesehenen Selbsterstörung kulminierte, die immerhin ein klares Ergebnis zu haben schien. Denn jetzt konnte man wissen, woran man unter keinen Umständen wieder (mit-) schuldig werden wollte.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass es mit der Einigkeit in dieser Hinsicht nicht sehr weit her ist. Lehnt man Faschismus und Totalitarismus als Formen »totaler Herrschaft« ab (Hannah Arendt)? Oder die Wiederholung von Auschwitz (Theodor W. Adorno)? Oder, wie es scheinbar der Artikel 1 des Deutschen Grundgesetzes suggeriert, jegliche entwürdigende Gewalt, die ein ganzes politisches System von Anfang an »auf die schiefe Bahn« bringen und desaströs scheitern lassen kann (worauf u.a. Avishai Margalit aufmerksam gemacht hat)? Kann man solcher Gewalt überhaupt Herr werden, wenn der Verdacht mit Recht besteht, jedes politische System sei von der Antike bis heute wesentlich um den Preis radikaler Exklusionen möglich geworden (wie Giorgio Agamben und Jacques Rancière argumentiert haben), so dass von einer alle

29 Vgl. J. Derrida, »Die ›Welt‹ der künftigen Aufklärung. Ausnahme, Berechnung und Souveränität«, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2 (2003), S. 1–46.

30 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950.

Anderen würdigenden Politik der »Einbeziehung« (Jürgen Habermas) eines jeden nicht die Rede sein kann? Lassen sich überhaupt politische Systeme denken, die jedem Anderen als solchem gerecht zu werden versprechen sollten (wie es Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida nahe legen)? Handelt es sich hierbei um einen überspannten, jegliche Politik überfordernden hyperbolischen Anspruch oder um eine Ethik der Unverfügbarkeit jedes Anderen, die allein das Politische davor bewahren kann, ganz allein das Feld der sozialen Beziehungen zu beherrschen, gegebenenfalls eben auch im Zuge der Exklusion, der Vergleichültigung oder der Vernichtung Anderer?<sup>31</sup>

Was auch immer die europäische Geschichte, die sich Europäer nachträglich als ihre eigene Vergangenheit angeeignet haben, an materiellen, architektonischen, ideengeschichtlich, ästhetischen... Reichtümern in sich bergen mag, die man gewiss nicht nachträglich unterschiedslos an dem Desaster Europas ›historisch mitschuldig‹ erklären kann, das im 20. Jahrhundert eingetreten ist, es ist doch unzweifelhaft mit dem Primat des *Dringlichsten* konfrontiert, das politisch *unbedingt* zu verhüten bzw. abzuwenden ist. Wenn Europa das nicht *versprechen* könnte, welches (politische) Vertrauen sollte man dann überhaupt in es setzen? Und welchen Glauben sollte man dann erst einer politischen Rhetorik schenken, die Europa regelmäßig mit viel weiter und höher zielenden Aspirationen in Verbindung bringt?

### 3. Europäische Gewaltgeschichte, primäre und sekundäre Gastlichkeit

Auf diese Fragen gibt die Rhetorik der Menschenrechte scheinbar seit langem probate Antworten. Repräsentieren diese Rechte nicht genau jenes Minimum, das (welt-weit) am dringlichsten durchzusetzen und dessen Verletzung unbedingt, unter allen Umständen und unverzüglich abzuwenden ist? Derrida, der neben anderen Europa explizit als Versprechen gedeutet hat<sup>32</sup>, hat das m. W. insofern nicht bestritten, als

31 Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

32 J. Derrida, *Schurken*, Frankfurt/M. 2003, S. 32, 80, 119–123; *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992, S. 56. Derrida insistiert hier darauf, dass sich eine Demokratie, die ihren Namen verdient, »durch die Struktur des Versprechens ausweisen muß«. Als solche habe sie sich schließlich »unter dem Namen Europa als Versprechen an[gekündigt]«, den Fremden aufzunehmen, nicht nur um ihn einzugliedern, »sondern auch [...] um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen«. D. h. die Demokratie muss »versprechen«, eine Lebensform zu ermöglichen, die nicht nur Zugehörigen, sondern auch Fremden

auch für ihn diese Rechte unverzichtbare Ansprüche auf ein menschenwürdiges Leben repräsentieren. Im juristischen Diskurs, der über sie geführt wird, wird gleichwohl eines weitgehend übersehen: Vor jedem Anspruch, den jemand *auf* etwas soll haben oder erheben dürfen, liegt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Andere im Sinne eines solchen Anspruchs tatsächlich *anzusprechen* bzw. in Anspruch zu nehmen. Der Anspruch *an* die ›Adresse‹ Anderer geht dem Anspruch *auf* etwas voraus. Die unabdingbare, nicht verhandelbare ›Aufgeschlossenheit‹ für das Inanspruchgenommenwerden vom Anderen (die nichts mit einer bloß psychologischen Disposition zu tun hat) versteht Derrida mit Levinas als *Gastlichkeit menschlicher Subjektivität*.<sup>33</sup> Die radikalste (nicht: die exzessivste oder brutalste) Gewalt, die sich denken lässt, liegt in dieser Perspektive genau darin, von dieser Aufgeschlossenheit nichts wissen zu wollen, mit der Folge, dass Andere als Subjekte möglicher Inanspruchnahme gewissermaßen aufhören zu existieren. Insofern kommen sie nicht einmal als Objekte menschlicher Gewalt in Betracht, von denen der Anspruch ausgeht, ihnen *keine* Gewalt anzutun. Diejenigen, denen man nicht einmal das zuschreiben müsste, würden als ethische Subjekte gar nicht existieren. Mit ihnen könnte man nach eigenem Gutdünken beliebig verfahren. Was auch immer man faktisch Anderen antun kann, ethisch ist jegliche Beliebigkeit jedoch ganz und gar in dem Moment ausgeschlossen, wo dieser Anspruch vom Anderen ausgeht (und wo er als solcher auch wahrgenommen wird).

Dass wir im Zeichen dieses Anspruchs als für ihn *unweigerlich* aufgeschlossene, gastliche Subjekte zu verstehen sind, ist allerdings durch nichts zu beweisen. Wie Levinas, so verlagert auch Derrida diese Frage rückhaltlos ins Feld einer problematischen *Bezeugung*, die niemals einen Beweis für das Bezeugte wird erbringen können.<sup>34</sup> Mit Levinas ist

(und Zugehörigen *in ihrer Fremdheit*) gerecht werden soll, um sie – möglichst gewaltlos – aufzunehmen. Ohne spezielle Bezugnahme auf Derrida folgern U. Beck und E. Grande in ihrem Buch *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt/M. 2007, durch »*kosmopolitische Sensibilität für die Anerkennung der Andersheit des Anderen*« könne »*Europa europäischer*« werden (S. 274). Wenn das aber bedeuten soll, dass die fragliche Andersheit im Anerkannten aufgehoben gedacht wird, konkretisiert diese ›gute Absicht‹ dann nicht eben jene Alterität, um deren Würdigung es ihr gehen sollte?

- 33 J. Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien 1999; *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001; *Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein*, München 1998, S. 62 f. Nur Levinas hat Gastlichkeit und Subjektivität derart ›kurzgeschlossen‹. Dass er sich wie auch Derrida dabei weit vom bis hin zu Husserl überlieferten Subjektdenken entfernt, ist unübersehbar, hier aber nicht auszubreiten.
- 34 Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

er dessen ungeachtet davon überzeugt, dass wir im skizzierten Sinne zur Gastlichkeit bestimmt sind und dass wir nur unter dieser Voraussetzung auch in einem nicht-indifferenten Verhältnis zu jeglicher Gewalt stehen, die Anderen angetan wird, ob in subtiler und unauffälliger oder in eklatanter, spektakulärer und skandalöser Art und Weise.

Doch wie soll man die Rede von Gastlichkeit hier verstehen? Gemeint ist bei Derrida offenbar zunächst nur eine *primäre* Gastlichkeit menschlicher Subjektivität, die uns *unvermeidlich* und auch *unfreiwillig* für den Anspruch des Anderen ›aufschließt‹, den wir gewissermaßen in uns beherbergen, um ihn einzuräumen und ihm gegebenenfalls statt zu geben. Es handelt sich noch nicht um eine bejahte und aktiv praktizierte, dem Anderen ›entgegengebrachte‹ Gastlichkeit, die man auch verweigern kann. Jeder, argumentiert Derrida sinngemäß, der das tun will, kann gleichwohl nicht umhin, sich ›immer schon‹ in einem zur Gastlichkeit herausfordernden Verhältnis zum Anderen zu befinden. Angesichts des Anderen ziehen wir uns demnach – selbst dann, wenn er sich »dem Unrecht hingibt«<sup>35</sup> – diese Herausforderung unvermeidlich und unfreiwillig zu, so dass sich sowohl die bejahte als auch die verweigte Gastfreundschaft nur nachträglich zu ihr verhalten können – sei es überschwänglich, unkritisch und generös, sei es rigoros abwehrend und darüber hinaus jegliche vorgängige Bestimmung zur Gastlichkeit leugnend.

Der Diskurs über die radikale, primäre Gastlichkeit richtet sich genau dagegen: diese Bestimmung absolut zu leugnen. Keineswegs wollten Levinas und Derrida bestreiten, dass es empirisch möglich ist, sich ihr ganz und gar entziehen *zu wollen*. Aber sie insistierten darauf, dass auf diese Weise die angesichts Anderer immer schon wirksame Herausforderung zur Gastlichkeit nicht aus der Welt geschafft wird. Sie zu leugnen oder anders abzuwehren, ist nicht das Gleiche wie ihre radikale Liquidierung. Darum aber scheint es sich bei den radikalsten und exzessivsten Verbrechen gehandelt zu haben, die im (europäischen) 20. Jahrhundert das Licht der Welt erblickten. Was schließlich in diesen Verbrechen kulminierte, bezeichnen Levinas und Derrida nicht mit Titeln wie Vernichtungspolitik, Weltkrieg oder Genozid. Sie verstehen diese Verbrechen – ganz absehend von derartigen Begriffen politisch-historischer Analysen – vielmehr als einen groß angelegten Versuch, sich jeglichen ethischen Bezugs zum Anderen zu entledigen. Das heißt, dass sie darauf hinausliefen, jegliche ethische Ansprechbarkeit durch bestimmte Andere in Abrede zu stellen (und sogar zu bestreiten, dass dergleichen überhaupt erforderlich ist, um mit ihnen umspringen zu können, wie man es im Rahmen vernichtender, rassistischer Politik für ›richtig‹ hielt).

35 Sophokles, *Antigone*, 372.

Wenn Levinas in seinem ersten, auf diese barbarische ›Politik‹ gemünzten philosophischen Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (1961)<sup>36</sup> demgegenüber schrieb, das menschliche Subjekt sei »ein Gastgeber«<sup>37</sup>, so wollte er vor allem auf diese seiner Meinung nach unhintergehbare Ansprechbarkeit hinweisen, aus der er dann allerdings weitergehend eine Bestimmung zu einem *verantwortlichen* Verhältnis zum Anderen herauslas. Wo immer ein Anderer uns anspricht, nimmt er uns demnach auch schon in Anspruch im Sinne der Verantwortung, die er uns ›gibt‹ – selbst wenn es sich um einen Verfolger und Feind handeln sollte. Nicht einmal die Tatsache, sich angesichts eines Gewalttäters nur noch als dessen vollkommen wehrloses Opfer begreifen zu müssen, kann daran etwas ändern, will Levinas sagen. Wir sind demnach allemal auch diesem Anderen gegenüber *und für ihn* verantwortlich. Was ein menschliches Subjekt auf diese Weise sozusagen gastlich beherbergt, ist gerade die Gabe der Verantwortung selbst. Dass und ob es sie ›gibt‹ bzw. dass sie uns ›geben‹ ist (und wie das ggf. als eine ›Gegebenheit‹ im phänomenologischen Sinne aufzuweisen ist), ist bis heute umstritten.<sup>38</sup> Und dieser Streit wird, nach seinem bisherigen Verlauf zu urteilen, wohl auch niemals zu schlichten sein, denn nichts kann *beweisen*, dass wir uns unter allen Umständen in einem verantwortlichen Verhältnis zum Anderen, zu *jedem anderen*, befinden müssen und dass weder radikale Verbrechen noch auch rigorose Abschottungsversuche diesem Verhältnis entkommen.

Ohne sich auf irgendein fragwürdiges, vermeintlich beweiskräftiges Wissen zu berufen, behauptet Derrida mit Blick auf Europa denn auch nur, es habe sich »als ein Versprechen angekündigt« – und zwar als ein Versprechen der Gastlichkeit als der Bestimmung zur Verantwortlichkeit angesichts jedes Anderen, der sie uns zumutet wie eine Gabe. Dank dieser Gabe können wir demnach überhaupt nur ethische Subjekte sein. Dank dieser Gabe müssen wir uns aber auch unvermeidlich als ethische Subjekte erweisen.<sup>39</sup> Und das wird selbst dann unweigerlich der Fall sein, wenn wir jene primäre Gastlichkeit leugnen oder wenn wir uns auf

36 Zu dieser – gewiss problematischen – Verknüpfung vgl. Vf. (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. E. Im besagten Werk ist generell (in ontologischer Diktion) vom Krieg die Rede, ohne dass dieser Begriff historisch spezifiziert würde.

37 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 434.

38 Vf., »Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung«, in: S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*, Dresden 2011, S. 97–118; D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

39 Vgl. J. Derrida, »Den Tod geben«, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, S. 331–445, hier: S. 359, 368.

eine sekundäre (private, ökonomisierte, verrechtlichte) Gastlichkeit zurückziehen wollen, die wir nur ausgewählten Anderen entgegenbringen möchten.<sup>40</sup>

Nur so kennt man normalerweise die Gastlichkeit: als freiwillig, zu eigenen Bedingungen gewährten, willkommenen Aufenthalt (sei es unentgeltlich und generös, sei es zu bestimmten ökonomischen und rechtlichen Bedingungen), über den ein im eigenen Raum Souveränität genießendes Subjekt befindet, um Andere willkommen zu heißen. Ob es sich um einen geladenen oder ungebetenen Gast, um eine vorübergehende oder für längere Zeit einem »Dauergast« eingeräumte Gastlichkeit geht, ist in dieser Hinsicht einerlei. Jedesmal wird normalerweise unterstellt, sie werde von einem solchen Subjekt (grundsätzlich widerruflich) gewährt und ihr könne im Prinzip jederzeit von ihm der Boden entzogen werden. So gesehen bleibt dieses Subjekt gerade in der Gastlichkeit ganz und gar ›bei sich‹, so dass sie seiner Souveränität unterstellt bleibt, auch wenn es im Einzelfall den gegenteiligen Anschein haben mag. Dagegen muss die von Levinas und Derrida beschriebene primäre Gastlichkeit genau dem zuwiderlaufen. Wenn wir gar nicht anders können, als die Gabe der Verantwortung in Empfang zu nehmen, wenn wir insofern im Zeichen des Anspruchs des Anderen unvermeidlich gastliche Subjekte sein müssen, dann sind wir als solche *niemals souverän*.

Derridas rätselhafte Aussage, Europa habe sich als ein Versprechen angekündigt, ist in dieser Perspektive so zu verstehen, dass in der europäischen Geschichte *nicht nur der Anspruch* des Anderen als im skizzierten Sinne unverfügbarer, jegliche Souveränität unterlaufender zum Vorschein, *sondern auch die Achtung* ihm gegenüber zur Geltung gekommen ist. Versprach diese Achtung bzw. verspricht sie bis heute nicht, diesem Anspruch gerecht zu werden? Und lag bzw. liegt darin nicht bis heute mehr als nur die Unverbindlichkeit eines In-Aussicht-stellens? Ist dieses ›Mehr‹ nicht in der Tat als die *Verbindlichkeit* eines Versprechens zu verstehen, das eine nachfolgende Zukunft zu seiner wirklichen Einlösung erfordert?

Wenn es sich so verhält, hätte man im Horizont der Sekundarität des Europäischen, das sich nachträglich auch zum Alten Testament und zu Griechenland<sup>41</sup> ins Verhältnis setzt, den Anspruch des Anderen als Herausforderung zu einer gastlichen Subjektivität realisiert, die sich *als*

40 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, Stuttgart 1998, S. 179, 184, zu Platons Verständnis von Gastfreundschaft.

41 Bzw. zu »Jerusalem« und »Athen« (wie man mit einer stereotypen Abkürzung sagt, um nebenbei alle Umwege zwischen diesen Kapitalen auszublenden, die wie derjenige über die iberische Halbinsel gewiss nicht bloße Umwege waren, von anderen, weit düsteren ›Zwischenstationen‹ ganz abgesehen). Vgl. C. Meier, *Von Athen bis Auschwitz: Betrachtungen zur Lage der Geschichte*, München 2002.

*solche* auch *wirklich erweisen* sollte – wenn wir es hier tatsächlich mit einem für die Zukunft Europas verbindlichen ›Versprechen‹ zu tun haben. Doch was heißt hier ›tatsächlich‹? Wie soll man feststellen, ob es sich ›wirklich‹ so verhält? Ersichtlich haben wir es hier nicht mit geschichtswissenschaftlichen, empirisch abgestützten Befunden zu tun. Es wäre denn auch ganz verfehlt, zu fragen, wo und wann denn jenes Versprechen ›abgegeben‹ worden sein soll. Es geht vielmehr darum, wie ein provisorisches Europa<sup>42</sup> im Lichte der *nachträglich* erinnerten ›eigenen‹ Geschichte gewissermaßen *sich selbst europäisiert*, indem es in vielfachen Antworten auf die Negativität seiner Vergangenheit zu erkennen gibt, was es nicht (mehr) sein will, woran es nicht (mehr) mitschuldig werden will. So erwächst Europa aus seiner Vorgeschichte, die es angesichts von Verbrechen hinter sich zu lassen versucht, die besagen, was man *als mit dem Europäischen absolut unvereinbar* betrachtet. Mit dem Europäischen absolut unvereinbar erscheint heute – wiederum nachträglich, im dunklen Licht einer niemals ›aufzuhebenden‹ Vergangenheit –, dass man sich zum Anspruch des Anderen erneut ganz und gar indifferent verhält, so als ginge er einen ethisch überhaupt nichts an, als könne man Andere (einzelne, aber auch tausend- und millionenfach) einem ethisch indifferenten, insofern nackten Leben überlassen. Dem steht nicht bloß jene primäre Gastlichkeit menschlicher Subjektivität entgegen; dem widersetzt sich auch die (sekundäre) Bereitschaft, sich vom Anderen bedingungslos oder unter Vorbehalten ansprechen und in Anspruch nehmen zu lassen (was keineswegs bedeutet, einem bestimmten Anspruch auf etwas auch ›statt zu geben‹ oder ihn ohne weiteres in ein *Anrecht* umzumünzen<sup>43</sup>). Die radikale ethische Herausforderung, die darin liegt, wird notorisch verkannt, wenn man sie sogleich in ein Recht übersetzt, sei es in das Arendtsche elementarste »Recht, Rechte zu haben«, sei es in die Pluralität der Menschenrechte, die Europa tatsächlich zu achten versprechen muss. Genau so lassen sich in der Tat die einschlägigen Gründungsdokumente europäischer Verfassungswirklichkeit deuten. Aber was nützen alle Rechte, wenn sich diejenigen, die deren wirkliche Achtung garantieren müssten, nicht auch in diesem Sinne *ansprechen* lassen würden? Und was würden sie denjenigen nützen, die, wenn sie die Verletzung gewisser Rechte beklagen wollen, gar nicht auf die Ansprechbarkeit Anderer zählen können, denen solche Klagen erst einmal zu Gehör gebracht werden müssen?

42 Dieser Begriff kann hier nur abkürzend für die Europäer stehen. Denn niemand sonst kann jene Antworten geben, die man nachträglich mit ›Europa‹ und seinem historischen Profil identifiziert.

43 Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010.

Auf dieser vor-juridischen Ebene tatsächlicher Ansprechbarkeit und ›Erreichbarkeit‹ Anderer liegt das, was man mit Levinas und Derrida als Herausforderung einer primären (durch nichts zu beweisenden, nur zu bezeugenden) Gastlichkeit gegenüber dem Anspruch des Anderen verstehen kann. Diese primäre und radikale, den ethischen Sinn menschlicher Subjektivität ausmachende Gastlichkeit erübrigt in keiner Weise, sondern erfordert gerade eine *sekundäre, beschränkte, in Grenzen bejahte (und nur so vor absoluter Überforderung zu bewahrende) Gastlichkeit*, die sich konkret in verschiedenen kulturellen, sozialen, ökonomischen und rechtlichen Dimensionen ausprägt und unter lokal und geschichtlich höchst unterschiedlichen Bedingungen auch unweigerlich kontingente Formen annehmen muss. In Folge dessen ist es unvermeidlich, dass die (primäre) Gastlichkeit sich auf der (sekundären) Ebene konkreter Formen des Willkommenheißens, der Aufnahme und Beherbergung Anderer in eine Vielzahl unterschiedlichster Gastlichkeiten ausdifferenzieren muss – darunter auch solche, die man rhetorisch zum eigenen Vorteil in Beschlag nimmt, um sich selbst in ein positives Licht zu rücken, wie man es hierzulande erlebt hat, als man alle Welt als »zu Gast bei Freunden« willkommen geheißt hat, um vor allem ökonomische Vorteile daraus zu ziehen.

#### 4. Europa im Zeichen der Gastlichkeit: Spielräume des Verhaltens

Dabei gehört die Gastlichkeit niemandem, wie mit Recht der Kulturanthropologe Michael Herzfeld betont: »Hospitality is not [...] a prerogative of any particular area of the world, although many [...] societies [...] claim it as quintessentially their own [...].«<sup>44</sup> Gastlichkeit ist kein symbolischer Besitz, sondern eine Herausforderung, die uns von Anderen her widerfährt; und zwar zunächst überall dort, wo sie uns ansprechen und in Anspruch nehmen, ob sie nun in der Rolle eines Gastes bzw. als Gast auftreten oder nicht. Erst wo letzteres der Fall ist, geht es um die lebenspraktische Einrichtung gastlicher Spielräume sozialen Verhaltens, nicht zuletzt auch auf transnationalen politischen Ebenen wie der EU mit ihrer Politik der inzwischen vielfach eingeschränkten Freizügigkeit und des Schutzes vor Verfolgung. Diese Politik lässt daran zweifeln, ob Europa nicht längst diese so oft beschworenen »Werte« ver-rät. Wäre es nicht pure Ideologie, Gastlichkeit für Europa in Anspruch

44 M. Herzfeld, »Afterword«, in: M. Candea, G. da Col (Hg.), *The return to hospitality. Special Issue »The return to hospitality«*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (2012), S. 210–217, hier: S. 213.



zu nehmen und von einem gastlichen Europa so zu sprechen, als handle es sich um eine nachweisbare und unstrittige kulturelle oder sittliche Realität? Diesen berechtigten Einwand zieht man sich *nicht* zu, wenn man *Europa im Zeichen der Gastlichkeit* als einer gerade vom Anderen als Fremdem her widerfahrenden Herausforderung (und insofern »pathologisch«) bedenkt. Über das *páthos* dieser Herausforderung verfügt niemand. In ihrem Widerfahrnischarakter widersetzt sich die Gastlichkeit jeglicher Aneignung – und damit auch einer Europäisierung, die dazu führen könnte, dass man sie auf unserem Kontinent, der sich bis 1945 als der weltweit ungastlichste überhaupt erwiesen hat, als einen »Wert« in Beschlag nimmt, um damit symbolische Politik zu machen. Niemals wird es ein im Ganzen gastliches Europa geben können, ein Europa der Gastlichkeit, das sie für sich in Anspruch nehmen dürfte, um sich im Narzissmus eines hospitablen Selbstbildes zu gefallen. Sobald die Gastlichkeit nicht mehr als Herausforderung vom Anderen her begriffen, sondern zum integralen Moment kollektiven Selbstbewusstseins erklärt wird, läuft sie Gefahr, einer angemessenen politischen Souveränität zum Opfer zu fallen, die perverserweise auch das Unverfügbare des Anspruchs des Anderen sich zu eigen macht. Mit Recht hält Hannah Arendt dagegen, souverän sein zu wollen heiße, die Freiheit (des Anderen) abschaffen zu wollen.<sup>45</sup> *Die letzte, politischer Souveränität den größten (wenn auch passiven) Widerstand entgegengesetzende Freiheit aber liegt in der Fremdheit des Anderen*, wie Levinas unaufhörlich betont hat.<sup>46</sup> Und gerade von ihr wird die Gastlichkeit auf ihre eigentliche Probe gestellt. *Selbst der schon vertraute und der geladene Gast kann sich im Prinzip jederzeit als ganz Anderer herausstellen. Entweder die Gastlichkeit manifestiert die Aufnahme des Anderen in seiner Fremdheit, oder sie reduziert sich auf einen harmlosen Euphemismus*, auf eine mehr oder weniger unverbindliche, generöse Praxis souveräner Subjekte, die nicht im Traum daran denken, in der Gastlichkeit irgendeine Einschränkung oder Subversion ihrer Herrschaft über den Raum erkennen zu wollen, den sie Anderen stets nur aus freien Stücken, befristet und zu ihren Bedingungen einräumen. Gastlichkeit *in diesem Sinne* widerspricht politischer Souveränität nicht, sondern erweist sich lediglich als deren dem Anschein nach generöseste Manifestationsform, wohingegen die der Freiheit und Fremdheit des Anderen Antwort gebende Gastlichkeit mit allen überlieferten Vorstellungen von Souveränität unvereinbar ist.

Niemals wird man es sich in der radikalen Gastlichkeit, zu der wir vom Anderen her herausgefordert sind, gemächlich einrichten können. Denn als radikale Herausforderung geht sie uns in unberechenbarer Art

45 H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, S. 214 f.

46 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 100.

und Weise voraus und lässt unserem Verhalten zu ihr nur nachträgliche Spielräume. Umso mehr kommt es dann aber darauf an, wie diese gestaltet werden. Aufgenommen werden allemal Andere als leibhaftige Wesen mit allem, was sie konkret als verschieden und fremd erscheinen lässt: ihre fremde Sprache, ihre Umgangsformen, Gewohnheiten und Sitten, ihr kulturelles, ethnisches und politisches Selbstverständnis, das vielfach tief greifende Feindschaften beerbt. (Man danke nur an die Millionen Flüchtlinge aus dem Nahen Osten, die vor dem sunnitisch-schiitischen Schisma, vor dem Terror des IS, vor dem syrischen Bürgerkrieg und/oder vor türkisch-kurdischen Konflikten fliehen.) Es wäre politisch naiv, annehmen zu wollen, Fremde brächten als Gäste stets nur Dankbarkeit für ihre gastfreundliche Aufnahme und zu erwidern Freundschaft mit. *A priori* besteht überhaupt kein Grund dazu, *nicht* anzunehmen, dass sie – von möglicherweise irregeleiteten Hoffnungen und übertriebenem Misstrauen, Traumata, Furcht und Resignation bis hin zu arroganten Anspruchshaltungen und strategischem Missbrauch erzwungener Aufnahme anderswo – *alles* mitbringen können, was Menschen umtreibt. Das ist *normalerweise* zu erwarten und genau deshalb wiederum *überhaupt kein* Grund, in fremden Gästen eine besondere Bedrohung oder gar potenzielle Feinde zu sehen. Zwischen Feindschaft und Freundschaft gibt es mannigfaltige Abstufungen und darüber hinaus weitere soziale Spielräume – etwa der Gleichgültigkeit, aber auch eines gelassenen Nebeneinanders und eines formellen, zivilen Respekts –, die sich gar nicht auf den Gegensatz von Freund und Feind aufzäumen lassen, mit dem ein auf den Spuren Carl Schmitts wandelnder politischer Existenzialismus in jüngster Zeit wieder liebäugelt. Ginge es in der Gastlichkeit wieder nur darum, zwischen Freund und Feind »richtig« zu unterscheiden, wie es lt. Carl Schmitt und seinen Anhängern angeblich für die Behauptung politischer Existenz absolut notwendig ist, so wären wir über das tradierte Souveränitätsdenken keinen Schritt hinaus gelangt.<sup>47</sup> Gibt die Gastlichkeit, die uns pathologisch vom Anderen her herausfordert, aber nicht anders zu denken, wenn uns ihr *páthos* gar nicht zur Disposition steht?

Letzteres bedeutet nicht, dass wir der Gastlichkeit unterworfen wären wie Knechte und dass wir dazu verurteilt wären, der Freiheit des Anderen, die nun in seiner Fremdheit liegen soll, widerspruchslos gerecht zu werden. Dieser Schluss ergibt sich deshalb *nicht* aus der pathologisch verstandenen Gastlichkeit, weil sie *qua* Herausforderung noch keinen bestimmten Anspruch auf etwas und schon gar kein bestimmtes Anrecht bedeutet. Zu ermitteln, *wozu genau* die Gastlichkeit herausfordert und *wie* ihr unter gegebenen Umständen Rechnung zu tragen wäre,

47 Vgl. D. Finkelde, R. Klein (Hg.), *Souveränität und Subversion: Figurationen des Politisch-Imaginären*, Freiburg i. Br. 2015.

bleibt stets eine Angelegenheit der Spielräume sozialen und politischen Verhaltens, das sich einer primären (unbedingten) Gastlichkeit nur stellen kann, wenn es sie in unvermeidlich beschränkter (sekundärer) Form Gestalt annehmen lässt. *Dabei wird die primäre Gastlichkeit nicht etwa eliminiert, sondern in der Beschränkung zur Geltung gebracht.* Und zwar doppelsinnig: als Überforderung (die unterschiedliche Ausmaße annehmen kann) und als Inspiration, die nach mehr und besserer Praxis der Gastlichkeit verlangt. Nur wo beides, Inspiration und Überforderung, zugleich im Spiel bleibt, verkümmert die sekundäre Gastlichkeit nicht unter dem irreführenden Anspruch, durch sie doch wieder eine souveräne Beherrschung der vom fremden Anderen ausgehenden Herausforderung erreichen zu können.

Vor destruktiver Überforderung wird sekundäre Gastlichkeit nicht durch vermeintlich souveräne Situationskontrolle, sondern nur dadurch zu bewahren sein, dass sie den auf Zeit Aufgenommenen, den befristet Geduldeten und anerkannten Asylanten das *Vertrauen* entgegenbringt, dass sie ihren Status nicht missbrauchen werden. Erst wenn sich die Gastlichkeit in diesem Sinne praktisch bewährt – und dazu gehört wesentlich, wie sie sich gegen ihren Missbrauch zu behaupten versteht –, kann sie mittel- und langfristig zu einer verlässlichen kulturellen Praxis werden, die jedoch niemals die Form einer ganz normalen Institution wird annehmen können. Dazu hängt sie zu sehr von immer neuer ›Zufuhr‹ unabsehbarer Fremdheit ab, die sich nicht in der radikalen Fremdheit Anderer erschöpft, von der Levinas spricht, sondern viele konkrete und relative ›Fremdheiten‹ ins Spiel bringt<sup>48</sup>, die sich durch kein Recht der Welt mit heterogenen Lebensformen zum Ausgleich bringen lassen. Hier kollidieren im Konfliktfall nicht etwa (nur) unvereinbare Geltungsansprüche, sondern (auch) unterschiedliche Erfahrungsansprüche in gegenseitiger Wahrnehmung, die jeder Beurteilung vorausgeht. Schon hier, auf der Ebene einer spannungsreichen *aisthesis*, entscheidet sich, ob und wie es zu Widerstreit, Dissens und kulturellen Dissoziationen kommt, die auf dem Weg der Rationalisierung (durch Verständigung mit dem Ziel kognitiver Übereinstimmung) erfahrungsgemäß kaum aufzuheben sind. Andere sind uns keineswegs nur ›radikal‹ fremd, insofern sie uns in ihrer unaufhebbaren Alterität entzogen bleiben. Vielmehr muten sie uns (und muten wir ihnen) vielfach konkret Befremdliches zu, darunter nicht zuletzt das giftige Erbe tiefster Verfeindungen, wie es in jüngster Zeit Flüchtlinge aus dem Nahen Osten nach Europa mitbringen – nicht selten ohne genug zu realisieren, dass sie nur in dem Vertrauen aufgenommen werden können, dass sie ihre Feindschaft (sei es gegen den IS, sei es

48 Auf dieser notwendigen Unterscheidung insistiert besonders B. Waldenfels, u.a. in seiner *Topographie des Fremden* (=Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt/M. 1997).

gegen das Assad-Regime, Sunniten oder Schiiten, kurdische Peschmerga oder türkische Grenztruppen und Geheimdienstler...) nicht auf europäischem Boden weiter kultivieren, propagieren und austragen.

## 5. Gastlichkeit vs. Souveränität – Auskehr aus dem Europäischen?

Angesichts solcher Risiken mag man sich fragen, ob die Praxis der Gastlichkeit nicht jederzeit darauf bedacht sein muss, dass man selbst ›Herr im eigenen Hause‹ bleibt, statt in *nicht souverän gewährter* Gastlichkeit Gefahren heraufzubeschwören, auf die man sich unnötigerweise eingelassen hat. Wo eine Selbst-Herrschaft (Ipsokratie<sup>49</sup>) in diesem Sinne das letzte Wort hätte, könnte man scheinbar ganz ›bei sich‹ und ›unter sich‹ bleiben, wenn man jegliche Gastlichkeit zurückweist, sofern sie die eigene Souveränität in Frage stellt. In diesem Sinne lässt Franz Kafka die Bewohner des Schlosses »K.« den Bescheid geben: »wir brauchen keine Gäste«<sup>50</sup>; d.h. wir genügen uns selbst; wir sind nicht auf Andere angewiesen; wir bleiben unter uns und jeder bei sich.

Wenn man das Risiko nicht eingehen will, das im Fremden liegen mag, ist die unausbleibliche Folge davon, dass man sich zur Gefangenschaft im Eigenen verurteilt. Dabei verspricht nur das auch Leben, was wir gastlich aufnehmen. Exklusiv bei sich bleiben zu wollen, ist eine Art Tod. Denn es bedeutet, sich zum Anderen in seiner Fremdheit überhaupt nicht mehr verhalten und diese nicht einmal mehr als pathische Herausforderung akzeptieren zu wollen. Das würde schließlich bedeuten, *überhaupt keine* Herausforderung mehr zulassen zu wollen, die man nicht von Anfang an souverän im Griff hat. So *gesehen läuft souveräne Ipsokratie auf die konsequente Negation jeglichen Widerfahrnisses und auf das Ende jeglicher Erfahrung hinaus, die ihren Namen verdient*. Streng genommen ›macht‹ man ja überhaupt keine Erfahrung, wenn sie nicht auch widerfährt.<sup>51</sup> Wo aber nichts widerfährt, kann auch die souveräne Selbstherrschaft im Grunde über nichts *Anderes* mehr herrschen. So müsste sie sich, zu Ende gedacht, in der Herrschaft über sich – also über nichts Anderes – erschöpfen.

Die Gefahr, die man stereotyp dem Fremden zuschreibt, liegt in Wahrheit in einem Für-sich-sein, das keinen Ausweg mehr aus sich selbst findet und am Ende als souveränes gar kein Verhältnis zu Anderem hätte, das

49 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, Frankfurt/M. 2003, S. 27 f., 36.

50 F. Kafka, *Das Schloß. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1976, S. 17.

51 B. Marx (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010.

ihm in seiner Fremdheit entzogen bleiben könnte. Ein solches Für-sich-sein würde auf ein Existieren »bei geschlossenen Türen« hinauslaufen; gegebenenfalls auch zu Mehreren. Jean-Paul Sartre hat im Drama gleichen Namens (frz. *Huis Clos*; 1947) die Klaustrophobie vor Augen geführt, die in der Angst liegt, keinen Ausweg mehr zu finden – sei es aus sich selbst oder aus einer Zweisamkeit, in der es niemals Nacht würde, insofern man ständig dazu verurteilt wäre, in der Helle des Blicks der Anderen zu existieren.<sup>52</sup> Wenn es stimmt, dass wir für alles selbst verantwortlich sind, selbst für das, was uns scheinbar passiv widerfährt, wie Sartre an anderer Stelle behauptete<sup>53</sup>, dann entkommen wir uns allerdings *niemals* – und am allerwenigsten dann, wenn wir glauben, nur zu reagieren auf Fremdes, das uns pathisch widerfährt. Beginnt nicht alle Unaufrichtigkeit dort, fragte Sartre, wo man behauptet, nur noch auf Fremdes reagieren zu müssen, an dem man gar keinen Anteil zu haben glaubt? Fallen wir nicht gerade in der selbst verschuldeten Auslieferung an einen solchen *Glauben an das Fremde* am meisten auf uns selbst zurück, ohne es zu merken?

So sehr Sartre Recht haben mag damit, dass der Herausforderung zur Freiheit nicht einfach dadurch zu entkommen ist, dass man auf objektiv Gegebenes verweist, auf das man *nur zu reagieren* behauptet, so fragwürdig ist seine Tendenz, im gleichen Zug jegliche echte Fremdheit ganz und gar in Abrede zu stellen, um auf diese Weise jener Klaustrophobie unfreiwillig eine ontologische Rechtfertigung zu verleihen. Begegnen wir uns nicht immer nur selbst – sogar in widrigen Krankheiten, für die uns Sartre ebenfalls verantwortlich macht, da *wir* sie doch *leben*? Können wir auf diese Weise überhaupt je zum fremden Anderen vordringen oder uns vom Fremden in Anspruch nehmen lassen? Bestätigt die Lehre politischer Souveränität nicht genauso wie eine solche Theorie menschlicher Freiheit eine eigentümliche Unfähigkeit, den Anderen und das Andere in seiner Fremdheit zu denken bzw. von beidem überhaupt betroffen zu werden?

Europa hat man unaufhörlich genau diese Unfähigkeit vorgeworfen. So machte Levinas das von Platon und Aristoteles her vertraute europäisch-ontologische Denken, das man so oft mit universaler Vernunft identifiziert hat, dafür verantwortlich, keine wahrhafte »Exteriorität« des Anderen zu kennen. Dieses Denken habe sich im Gegenteil Macht über alles Fremde angemaßt, auch über die Fremdheit des Anderen. Durfte

52 In: J.-P. Sartre, »Bei geschlossenen Türen«, in: *Gesammelte Dramen*, Reinbek 1970, S. 67–98, hier: S. 97.

53 Vf., »Passionierte Freiheit als Gabe? Jean-Paul Sartres *Entwürfe für eine Moralphilosophie* im kontrolliert-anachronistischen Gegenwartsbezug«, in: A. Betschart, M. Hackel, M. Minot, V. v. Wroblewsky (Hg.), *Jean-Paul Sartre: eine permanente Provokation*, Frankfurt/M. 2014, S. 21–38.

sich Levinas nicht in der wesentlich auf Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes zurückgehenden Ideologie der Macht und in ihren späteren kolonialistischen, national-staatlichen und imperialen Manifestationen bestätigt sehen? Oder lässt sein maßloser Vorwurf<sup>54</sup> an die Adresse europäischen Denkens, der uns letztlich eine Auskehr aus ihm ans Herz legt, allzu vieles übersehen?

War das neuzeitliche Europa nicht ein ständiger Einspruch gegen sich selbst? Ist es sich nicht immer wieder selbst gewissermaßen ins Wort gefallen? Man denke nur an die von Tzvetan Todorov reaktualisierte Kolonialismus-Kritik<sup>55</sup>, an die Forderung nach Toleranz und Gewissensfreiheit (Pierre Bayle u.a.<sup>56</sup>), an Immanuel Kants Apologie einer für »fremde Vernunft« aufgeschlossenen »erweiterten Denkungsart«<sup>57</sup> und an die moderne Dialektik, die das überlieferte Differenzdenken derart radikalisierte, dass Derrida Levinas entgegenhalten konnte, niemand sei seinen Einwänden mehr entgegengekommen als gerade Hegel.<sup>58</sup>

Allerdings: nagende Zweifel bleiben. Gelangt ein vernünftiges Subjekt überhaupt je aus sich heraus? Von Johann G. Fichte über Ernst Mach bis hin zu Richard Avenarius und schließlich Edmund Husserl reicht die Phalanx derer, die diese finstere Aussicht beunruhigt hat.<sup>59</sup> Auf andere Weise sind die modernen Dialogisten mit Ludwig Feuerbach und Martin Buber in die gleiche Richtung vorgestoßen, bis Max Scheler, Karl Löwith und vor allem Edmund Husserl mit seinen *Cartesischen Meditationen* (erstmal frz. 1931) dann die Möglichkeit echter Fremderfahrung explizit zum Thema gemacht haben, die bis heute anhaltende Diskussionen um den von den schottischen Moralisten entdeckten *moral sense*, um Mitleid und Empathie umtreibt.<sup>60</sup> Levinas schrieb sich mit seinem ersten

54 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 19 ff. Der Vorwurf des Autors an die Adresse des europäischen ontologischen Denkens gipfelt schließlich darin, dass es nicht nur der Macht, sondern auch dem Krieg verfallen sei. Mit Blick auf Ontologen wie M. Heidegger, J. Patočka und E. Fink, die direkt an Heraklits *pólemos* anknüpfen, ist man versucht, Levinas Recht zu geben, auch wenn man nicht übersieht, dass dieser Begriff hier wenig mit traditionellen Kriegsbegriffen zu tun hat. Vgl. bes. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, S. 141–160.

55 T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985.

56 P. Bayle, *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar*, Berlin, i. E.

57 J. Simon, W. Stegmaier (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt/M. 1998.

58 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, S. 191.

59 M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt/M. 1987.

60 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin <sup>2</sup>1977; B. Waldenfels, *Im Zwischenreich des Dialogs*, Berlin 1971; K. Hamburger,

Hauptwerk (1961) in diese Strömungen ein und legte schließlich nahe, dass man der Leugnung unaufhebbarer Fremdheit des Anderen nur dadurch entgegentreten könne, dass man gleichsam rückwärts (nämlich in Richtung auf das Alte Testament) aus ›europäischem Denken‹ austrete.<sup>61</sup> Derridas frühzeitige, bis heute unübertroffene Auseinandersetzung mit dieser Position von Levinas hat allerdings unmissverständlich deutlich gemacht, dass derartige Dekrete nicht genügen, um in der Sache weiterzukommen, d. h. eine derartige Fremdheit *denkbar* zu machen. Dafür reicht es nicht aus, wie Levinas zu bezeugen oder zu beschwören, ihrer *Spur* zu folgen.<sup>62</sup> Anderen Apologien wahrhafter Fremdheit bzw. echter Exteriorität, eines nicht dialektisierbaren »Außen« jeglichen Denkens oder eines »Anderen der Vernunft« ist es – von Michel Foucault über Maurice Blanchot bis hin zu Helmuth und Gernot Böhme – kaum besser ergangen.

Ungeachtet Derridas Einspruch dagegen, das europäische Denken des Anderen einer notorischen, mit ›griechischen‹ Mitteln angeblich nicht zu kurierenden Verfehlung der wahren Alterität des Anderen zu bezichtigen, hat Levinas offenbar an dieser Kritik festgehalten. Die Widmung seines zweiten Hauptwerkes, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (frz. 1978; dt. 1992), lässt in dieser Hinsicht kaum Zweifel. Was früher Exteriorität hieß, wird nun von der Spur des Anderen aus in Richtung auf ein Jenseits jeglicher Ontologie und Metaphysik thematisiert, das Levinas ursprünglich im jüdischen Denken zur Sprache gebracht fand. (Freilich gerade nicht als ›Thema‹ im üblichen Sinne des Wortes, sondern im Sinne ständigen Widerrufens seiner Sagbarkeit.) Und nur diesem ›anderen‹ Denken, diesem Denken des Anderen, das ihn nicht als diskursiven Gegenstand verhandelt, sondern bezeugt, mochte er offenbar zutrauen, von der Alterität des Anderen wirklich Rechenschaft abzulegen. Um nichts anderes als dieses Zeugnis ging es ihm letztlich. Und nur aufgrund dieses Zeugnisses glaubte er jenem Antisemitismus widersprechen zu können, der, wie er meinte, nicht bloß seine eigene litauische Familie und nicht nur Millionen von Juden, sondern im Grunde »Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen« als »Opfer

*Das Mitleid*, Stuttgart 1985; J. Q. Wilson, *The Moral Sense*, New York, Toronto 1993; T. Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie*, München 2013.

61 E. Levinas, »Hegel und die Juden«, in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, S. 177–181, hier: S. 181; B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010.

62 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München <sup>2</sup>1987.

*desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus*« das Leben (und noch viel mehr) gekostet hat.<sup>63</sup>

## 6. Europa im Zeichen des Hasses

Unwillkürlich hält man den Atem an angesichts der Wucht dieser mehrfachen Gleichsetzungen: *meine* Angehörigen, schreibt Levinas, und die Angehörigen *aller* Anderen – *ausnahmslos* sind sie Opfer der *gleichen* Ursache: *desselben* Hasses... Aber letzteres lässt Raum für Zweideutigkeiten: Unterscheidet sich vulgärer Hass, der nicht speziell Juden gilt, *nicht* vom Hass auf sie? Handelt es sich beim Hass auf Juden insofern um ganz gewöhnlichen Hass? Oder will Levinas im Gegenteil sagen, dass es sich beim Hass auf den anderen Menschen, gleich um wen es sich handelt, im Grunde um Antisemitismus handelt? Wenn es sich so verhält, dass letztlich nur das jüdische Denken darüber aufklären kann, was Hass auf den Anderen *als Anderen* eigentlich ›bedeutet‹, weil nur das Judentum über ursprüngliche Einsicht in die unaufhebbare Alterität des Anderen verfügt, gegen die sich der Hass zu richten scheint, dann liegt in der Tat die zweite Deutung nahe: Jeder wirkliche, zutiefst dem Anderen *als solchem* geltende Hass müsste sich letztlich insofern als antisemitischer Hass herausstellen, als das, was den Anderen *als Anderen* ausmacht, gerade die Wahrheit des Judentums darstellt. Ohne das Judentum wüssten wir womöglich überhaupt nichts mit diesem scheinbaren Pleonasmus anzufangen, mit dem wir die meist unbedachte Rede vom Anderen gleichsam verdoppeln, indem wir insistieren, dass vom Anderen *als Anderem* die Rede sein soll (und gerade nicht bloß von anderen als irgendwie von uns Verschiedenen, die eine sogenannte Politik der Differenz in einer allgemeinen Diversität aufgehen lässt, so als ob es sich um eine quasi botanische Vielfalt handeln würde<sup>64</sup>).

Nun verhält es sich aber keineswegs so, dass man sich einfach auf ›das Judentum‹ oder auf ein besonderes ›jüdisches Denken‹ als eine ›andere‹ Vernunft neben, vor oder über... einer mit der Genealogie Europas identifizierten Vernunft berufen könnte. Niemand verfügt über eine Vernunft, die vernünftiger wäre als die Vernunft. Aber letztere kann auch nicht ohne weiteres in einer einheitlichen Form vorliegen, wenn sie nur in einer Vielzahl von sich überkreuzenden, mehr oder weniger verwandten und vielfach interferierenden, jedoch zugleich *unaufhebbar pluralen*

63 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, S. 7.

64 Vf., »Von der Angst, ›anders‹ zu sein, zur normalisierten Verschiedenheit? *Disability and diversity studies* (DDS) im Kontext einer Kultur der Differenzsensibilität«, in: *Soziale Welt* Nr. 4 (2015), i. E.



Idiomen des Denkens begegnet.<sup>65</sup> In heterogenen Idiomen artikuliert sich die Herausforderung unaufhebbarer Alterität, ohne dass aber eines von ihnen ihr im Modus des Sagbaren vollkommen gerecht zu werden versprache. Levinas selbst hat die Alterität immer wieder dem Sagbaren zu entziehen versucht, mit Mitteln der Sprache (bzw. des Französischen) wohlgermerkt, um zu dementieren, *aussagende* Rede bzw. ein assertorischer Diskurs könne ihr je gerecht werden. Letzteres kann, wenn wir Levinas-eigenen Denkwegen folgen, überhaupt kein Privileg irgendeiner Sprache bzw. irgendeines Idioms sein. Vor dem Phänomen des Hasses auf den Anderen als Anderen stehen denn auch alle Sprachen in gewisser Weise gleich rat- und sprachlos.

So hat auch Sartre den Hass zur Sprache gebracht, aber dabei eine zu Levinas gegenläufige Interpretation nahegelegt: im Antisemitismus zeigt sich ›derselbe‹ Hass, der auch sonst überall anzutreffen ist – nämlich als Hass auf das »Prinzip der Existenz Anderer« als solcher.<sup>66</sup> Levinas sagt: jeder (radikale<sup>67</sup>) Hass muss letztlich als Antisemitismus verstanden werden. Mit Sartre wäre dagegen zu halten: Antisemitismus ist eine besondere Form vulgären Hasses, der kein privilegiertes Objekt kennt, sondern sich beliebige Andere sucht, Hauptsache, er kann sich vernichtend gegen sie wenden, ob in der Phantasie oder realiter.

Wichtiger als diese Gegenläufigkeit der Interpretationen des Hasses ist der Befund, dass beide, Levinas, der religiöse Mensch, und Sartre, der erklärte Atheist, vor diesem Phänomen gleichermaßen begrifflich entwaffnet stehen, wenn es darum geht, anzugeben, was denn den Anderen als Anderen zu etwas derart Hassenswertem macht, wenn er sich uns in seiner Alterität doch so entzieht, dass überhaupt keine Sprache hinreicht, um befriedigend zu sagen, was es mit ihr auf sich hat. Warum zieht ›etwas‹ uns derart Entzogenes, das sich gar nicht als ›etwas‹ oder als ›jemand‹ identifizieren lässt, Hass auf sich? Müsste der Hass nicht etwas vom Anderen als Anderem ›wissen‹, um sich als Hass begreifen zu

65 B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005.

66 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, S. 718. Dabei hatte sich Sartre in seinen »Überlegungen zur Judenfrage« (1954) später selbst dagegen gewandt, deren historische, kulturelle und religiöse Spezifität in einer allgemeinen *conditio humana* zum Verschwinden zu bringen; vgl. J.-P. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek 1994, bes. S. 82–86; E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, S. 125 ff.

67 Zur Vielfalt des Hassens vgl. Vf., »... wie dich selbst«. Befremdliche Selbstverhältnisse in Beziehung zum Anderem - vom alttestamentarischen Paradigma der Liebe zu Hass und politischer Feindschaft«, in: *Scheidewege* 42 (2012/2013), S. 151–165; »Andere hassen – Im Horizont weltweiter Vergesellschaftung«, in: *Scheidewege* 44 (2014/2015), S. 374–395.

können? Oder ist der Hass mangels jeglichen Wissens dieser Art notorisch ›blind‹, sobald er sich gegen die Existenz Anderer als Anderer selbst richtet? Muss man, anders gefragt, aus dem ›europäischen‹ Denken ausgehen, um diese Frage auch nur angemessen aufwerfen zu können? Ist es nicht vielmehr so, dass einerseits dem Judentum keineswegs eine andere Vernunft offen steht, die hier weiterhelfen könnte, und dass sich andererseits Europa in seiner extrem gewaltsamen Genealogie immer wieder gegen sich selbst gewandt hat, um die Frage aufzuwerfen, was man dem Anderen als solchem schuldig ist? Gewiss: auch Autoren, die wie Todorov diese Frage explizit stellen, werfen sie im Nachhinein auf, indem sie sie herauslesen aus der Kritik kolonialistischer Gewalt etwa. Auch Derrida verfährt im Grunde so, wenn er zu dem Schluss gelangt, dass sich Europa als ein Versprechen angekündigt habe. Damit soll keine neue Ursprungserzählung nahe gelegt und kein neuer Mythos gestiftet werden, mit dessen Hilfe sich »gute Europäer« nur selbst verzaubern würden, ohne aber eine desaströse europäische Gewaltgeschichte damit bemänteln zu können, die man wenigstens andernorts in Erinnerung behalten wird. Vielmehr kommt man zu dem Schluss, dass sich der als Versprechen zu deutende Anspruch, dem Anderen als solchem gerecht zu werden, im Zuge vielfacher kritischer Wendungen gegen eine extrem gewaltsame Geschichte von Europäisierungsprozessen nach und nach Geltung verschafft hat.

## 7. Normative Folgerungen?

Das ist indessen nicht so zu verstehen, als könne dieser Anspruch ohne weiteres eine normative Form annehmen und in klare und eindeutige Forderungen eingehen. Es ist vielmehr gerade die Unbestimmtheit dieses Anspruchs, die für produktive Unruhe sorgt, insofern sie jeglichem selbstgerechten Wissen im Weg steht, wie dem Anderen Genüge getan werden und ob das jemals ausreichend gelingen kann. In Folge dessen steht dieser Anspruch auch jeglicher Selbstbeweihräucherung und allen identitären Aneignungen im Weg, die darauf hinauslaufen würden, ihn *für sich selbst* in Anspruch zu nehmen. Das heißt, dass man sich vom Anspruch des Anderen her nur dazu bestimmen lassen kann, ihm selbstverantwortlich zu antworten, ohne dass der Anspruch aber je in der Antwort aufzuheben sein wird, die er findet.

Wer aber ist überhaupt der Andere? Nirgends begegnet uns konkret ein hypostasierter, absoluter Anderer<sup>68</sup>; vielmehr haben wir es je nur mit leibhaftig oder virtuell in Erscheinung tretenden Anderen zu tun, die an

68 Levinas zum Trotz; vgl. dessen frühe Schriften in den *Ceuvres 1–3*, Paris 2009–2013.

einer unübersehbaren Pluralität Anderer teilhaben, so dass sich unvermeidlich Fragen der Auswahl und Probleme beschränkter Bezugnahme auf sie stellen. Welche Anderen verdienen besondere Beachtung? Wie geht ein Anspruch *an uns* in einen Anspruch *auf etwas* über? Wessen Anspruch lässt sich am ehesten mit einem Anrecht verknüpfen? Hier stellen sich schwierige Fragen der Artikulation, der Repräsentation und der Normativierung von Ansprüchen, die keineswegs ›immer schon‹ in normativer Form begegnen.<sup>69</sup> Wenn sich eine *dem Anspruch des Anderen verpflichtete responsive Vernunft*<sup>70</sup> nicht in normativistischer Selbstgerechtigkeit einschließen soll, die genau das glauben machen würde, muss sie sich immer wieder unabsehbaren und unberechenbaren Ansprüchen aussetzen, deren normative Implikationen niemals im Vorhinein feststehen können. Das gilt sogar für das Mindeste, was man scheinbar jedem Anderen schuldig ist: seinem Anspruch wenigstens Gehör zu schenken. Es ist absolut unmöglich, jedem gegenüber jederzeit (und ganz unabhängig vom Inhalt seines Anspruchs) dazu bereit zu sein. Eine entsprechende normative Forderung müsste darauf hinauslaufen, das Mindeste *ad absurdum* zu führen, von anspruchsvolleren Forderungen ganz abgesehen. Als leibhaftige, endliche Subjekte werden wir immer und absolut unvermeidlich hinter eine unbedingte Gastlichkeit zurückfallen, die das »Gehör« bestimmt<sup>71</sup>, insofern sie uns im Prinzip jederzeit von jedem beliebigen Anderen her dazu herausfordern kann, seinem Anspruch Aufmerksamkeit entgegenzubringen.<sup>72</sup> Als für diese Gastlichkeit ›aufgeschlossene‹ Subjekte werden wir uns andererseits niemals auf bestimmte Normen zurückziehen können, die in allgemein-verbindlicher Form festlegen würden, welche Ansprüche als Anrechte auf etwas zu berücksichtigen sind. Wo der Überschuss möglicher Ansprüche in definierten Anrechten gleichsam aufgesogen wird, gerät eine gastlich und unbedingte für den Anspruch des Anderen aufgeschlossene Subjektivität bereits aus dem Blick. Umgekehrt würde eine ohne jeglichen Rückhalt in Normen bedingungslos diesem Anspruch verpflichtete Subjektivität jederzeit Gefahr laufen, durch ihre eigene Überforderung erstickt zu werden.

So steht nur der mittlere Weg einer zwischen unbedingten Ansprüchen und bestimmten Normen lavierenden, notorisch instabilen Subjektivität offen, die sich ersteren nicht stellt, ohne wenigstens die Frage nach ihrer

69 Vgl. dazu am Beispiel der (Un-)Gerechtigkeit: Vf., »Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik«, in: *Philosophische Rundschau* 60, Heft 2 (2013), S. 91–129.

70 Ob man besser sagen sollte »Rationalität«, lasse ich hier dahingestellt; vgl. das Vorwort zu B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.

71 J.-L. Nancy, *Zum Gehör*, Zürich, Berlin 2010.

72 J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, S. 90 ff.; *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, S. 60 ff.

Normierbarkeit aufzuwerfen, und die sich umgekehrt niemals mit letzterer zufrieden geben kann, insofern sie wissen muss, in unbedingter Gastlichkeit jederzeit auf andere Weise dazu herausgefordert werden zu können, den unabsehbaren Ansprüchen Anderer Antwort zu geben, denen niemals durch allgemeine Normen zureichend gerecht zu werden ist. Nur eine derart instabile Subjektivität wird es auch mit dem Hass aufnehmen können, dem keine allgemeine Norm beikommt. Gewiss: der Hass eröffnet erfahrungsgemäß den Weg in das Schlimmste, was Anderen widerfahren kann. So gesehen läge es nahe, ihn (oder wenigstens alle Formen seiner Äußerung) zu verbieten. Doch *hate speech* versteht es raffiniert, sich zu tarnen, so dass es weitgehend aussichtslos erscheint, sie normativ bändigen zu wollen.<sup>73</sup> Zwar können bestimmte Manifestationen einer Sprache des Hasses (Verunglimpfung, üble Nachrede, Volksverhetzung usw.) unter Strafe gestellt werden, doch damit kommt man dem Hass selbst kaum bei, der sich jederzeit andere Wege suchen kann, um Andere vernichtend zu treffen. So ›grundlos‹ und ›abgründig‹ der Anderen als Anderen geltende Hass sein mag, so erfinderisch ist er, wenn es darum geht, sich durch ihn am Leben zu erhalten – nach der Devise: »ich hasse, also bin ich«; »wir hassen, also sind wir«.

Wo und wie der Hass seine Ziele verfolgt und erreicht, bleibt deshalb eine ständige Herausforderung für diejenigen, die eingedenk einer desaströsen und hasserfüllten europäischen Geschichte versuchen müssen, dem Hass – auf wen auch immer – wenigstens keine *politische* Chance zu geben. Das sind sie all jenen schuldig, denen gegenüber das Versprechen der Achtung ihrer Alterität immer wieder gebrochen worden ist: den Schwächsten, die man zur Zielscheibe des Hasses macht, den man längst in sich trägt, bevor er sich an gerade denen schadlos zu halten versucht, die sich nicht gegen ihn wehren können. Politischer Hass ist das Verbrechen der Feigen, die nur in der Zusammenrottung überhaupt ›jemand‹ sind und angeblich ›für sich bleiben‹ wollen, fern von jeglicher Alterität. So absurd und selbstmörderisch das im Grunde ist – mit solchem Für-sich-sein und mit Ideologien der Reinigung und der endgültigen Befreiung vom ›Anderen‹ wird man immer liebäugeln. Und wo man ›des‹ Anderen nicht habhaft wird, wird man sich ersatzweise immer an beliebigen Fremden oder Schwachen schadlos halten, die man risikolos identifizieren kann.<sup>74</sup>

73 J. Butler, *Hass spricht*, Berlin 1998.

74 Man vergleiche unter diesem Aspekt nur Passau und Dresden. Während in Dresden, wo angeblich gewisse Ängste vor Fremden vorherrschen, die man kaum zu Gesicht bekommt, und Gewaltbereitschaft mit minimalem Respekt vor den Organen des Staates herbeigeredet wird, geht man im Südosten Bayerns angesichts von tausenden von Flüchtlingen jeglicher Couleur mit großem praktischen Einsatz, mit

## 8. Schluss

Ganz vergeblich hat man gefragt, *was* (wir als) Europäer sind, was sie bzw. uns derart ausmacht, dass man mittels dieser Bestimmung auch Europa ›definieren‹ könnte. Doch Europa hat sich als durch und durch vergeschichtlicht erwiesen, so dass es sich nicht *definieren* lässt. Es hat nichts Ursprüngliches, das ihm ganz und gar zu eigen wäre. In seiner unabweichlichen Sekundarität und Exzentrizität gelingt es ihm auch nachträglich nicht, sich eine nachgeholte oder nachgeahmte, ursprüngliche, gegenwärtige und/oder zukunftsweisende Identität anzueignen. Daran hat die Destruktivität den größten Anteil, mit der sich Europa beinahe zum endgültigen Untergang verurteilt hat – um nur durch energischen Widerstand gegen sie nachträgliches Profil zu gewinnen. Am ehesten hier zeichnet sich eine ›responsive‹ Europäität ab – in der Form bestimmter Negationen, die gewiss nicht zureichend vorzeichnen, was Europa ist, sein kann oder sein wird, die aber deutlich machen, was es zurückweist: Allem voran den Hass auf den Anderen als Anderen, der ihn nicht einmal neben sich dulden, sondern aus dem Weg räumen, zerstören, endgültig und ›restlos‹ vernichten will, auch auf die Gefahr hin, sich dabei selbst zu ruinieren. Der Hass liebäugelt schließlich mit einer Welt, in der es den Anderen als solchen nicht mehr gäbe, so dass Hass unmöglich werden müsste. Erfahrungsgemäß liegt den Hassenden aber derart viel am Hass, durch den allein sie im Grenzfall überhaupt ›jemand‹ sind, dass sie vor dieser Konsequenz selbst ausweichen und sich neue Hass-Objekte suchen, damit ihr Hass die Vernichtung des Gehassten überleben kann – ohne allerdings je des Anderen als solchen habhaft werden zu können.

Nun wäre es weltfremd, Hass als solchen eliminieren (›ausrotten‹) zu wollen. Ein gastliches Europa, das die Lektionen beherzigt, die der politische Hass ihm erteilt hat, wird *auch gegen ihn* keine ›Endlösungen‹ ersinnen. Es muss, wenn es in primärer Gastlichkeit den Anderen hereinlässt<sup>75</sup>, und zwar bedingungslos, auch dem Hassenden Einlass gewähren und darf sich keinen Illusionen der Reinheit bzw. der Befreiung von ihnen hingeben. Hass ein- und zulassen bedeutet jedoch nicht, ihm auch noch *politische* Spielräume zu gewähren. Wenn das geschieht, nimmt eine Destruktivität bedrohlich ihren Lauf, die, wenn sie an die Macht kommt, nur in einem Desaster enden kann.

politischer Besonnenheit und Gelassenheit zu Werke. Ist der so oft beschworene Mythos der ›Angst vor dem Fremden‹ nicht bloß ein wohlfeiler politischer Vorwand?

75 Vgl. J. Derrida, ›Gewalt und Metaphysik. *Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*«, in: *Die Schrift und die Differenz*, S. 121–235.

Wie weit man auch zurückgehen mag mit Autoren wie Emmanuel Levinas, Lacoue-Labarthe, Maurice Blanchot oder auch Giorgio Agamben, die fragen, wie tief das Desaströse in der europäischen Geschichte, speziell in der Geschichte europäischen Denkens, verwurzelt ist (um prompt bereits in der Antike, im ›Griechischen‹, in der Tradition der Ontologie und in einer nach wie vor nicht abzuschüttelnden metaphysischen Erblast fündig zu werden), ein *politisches* Desaster, in dem das Politische selbst mit vernichtet wird, ist niemals das schicksalhaft uns aufgezwungene Resultat des Hassens. Denn der Hass gedeiht nicht, er gewinnt keine politische Kraft in polemogenen Antagonismen, wenn man ihm nicht auch ›statt gibt‹, wenn man sich nicht auch politisch solidarisiert im Zeichen des Hasses auf Andere und schließlich zu verbalen und anderen Waffen greift. All das ist *zusätzlich* nötig, wenn sich dem Hass politische Optionen eröffnen sollen, über die er keineswegs ohne unser Zutun verfügt.<sup>76</sup>

Europa wird nicht einmal ›versprechen‹ können, den Hass loszuwerden, dem es in seiner Geschichte immer wieder Raum gegeben hat – von der griechischen *pólis* über die Konfessionskriege, die Nationalismen und Rassismen des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu einer von deutschem Boden ausgegangenen Vernichtungspolitik, die unmissverständlich vor Augen geführt hat, dass es Politik, die ihren Namen verdient, nur geben kann, wo sie vor jeglicher Vernichtung von Gegnern und Feinden Halt macht und, mehr noch, sich ihr von Anfang an widersetzt. Die ›Versuchung‹ des Hasses wird sich jedoch niemals aus der Welt schaffen lassen. Wenigstens für eine primitive, allein dem Gehassten zu verdankenden Identität wird sie eine ständige Verlockung sein. So kann sich denn auch Europa nur darin seines geschichtlichen Profils versichern, *wie* es mit Hass umgeht, d.h. wie es ihn sich artikulieren lässt, wie es ihn auffängt und entschärft, möglichst ohne ihm die geringsten politischen Chancen zu geben. Wem das als Aufgabe für ein Europa, das auf der Höhe seiner eigenen Gegenwart sein sollte, zu anspruchslos ist, verfolge nur die aktuelle Berichterstattung, die auch ohne sozial- und kulturwissenschaftliche Expertise beweist, wie die Sonntagsreden auf seine hehren ›Werte‹ eingeholt werden vom Hass auf gerade jene, die als weitgehend Unbekannte Einlass begehren, um eine Gastlichkeit herauszufordern, die erst nach den Exzessen vernichtender ›Politik‹ radikal gedacht wurde: im Zeichen unaufhebbarer Alterität, mit der Hass keinerlei Gemeinschaft anerkennt, der er vielmehr einen nie endenden, mit allen Mitteln zu führenden Krieg erklärt.

Angesichts aufflammenden und vielfältig angestachelten Hasses erleben wir gegenwärtig die Probe auf ein allein lebenspraktisch zu

76 Vgl. A. Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt/M. 2007.

bewährendes Europa, das zeigen muss, was man sich von ihm versprechen kann, indem es eine unbedingte Gastlichkeit durch deren unvermeidlich begrenzte Realisierung zu verteidigen verspricht. Wenn es das nicht wirklich verspräche, wäre es nach 1945 kein wahrhaft anderes geworden.