

Perspektiven europäischer Gastlichkeit

Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch, Michael Staudigl
und Philipp Stoellger

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

entscheidende ethische Frage beantwortet, nichts hinzuzufügen: »Macht es die Menschlichkeit des Menschen aus, den Anderen bei sich aufzunehmen und die Anwesenheit der Vertriebenen und Obdachlosen auf der eigenen, so eifersüchtig – und so bösartig – geliebten ›Heimaterde‹ zu tolerieren? Ohne Wenn und Aber.«⁸⁷

nous vient dans un monde bien assis, mais l'obligation d'abriter toute l'humanité de l'homme dans la cabane, ouverte à tous les vents, de la conscience».

87 E. Levinas, »Les nations et la présence d'Israël«, in: *À l'heure des nations*, Paris 1988, S. 107–124, hier: S. 114: »Abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un ‹sol ancestral› si jalousement – si méchamment – aimé, est-ce le critère de l'humain? Sans conteste«; vgl. ebd., S. 113 f.: »On appartient à l'ordre messianique quand on a pu admettre autrui parmi les siens. Qu'un peuple accepte ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont, avec leurs coutumes et leurs costumes, avec leur parler et leurs odeurs, qu'il lui [leur] donne une *akbsania* comme une place à l'auberge et de quoi respirer et vivre – est un chant à la gloire du Dieu d'Israël«; vgl. dazu Derrida, »Le mot d'accueil«, S. 133 f.; vgl. auch J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2005, S. 16–18, hier: S. 18; J. Wohlmuth, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007, S. 17–24, hier: S. 22 f.; ganz auf Levinas' Linie liegt nicht zuletzt die Predigt, in der Papst Franziskus am 12. Juli 2015 in Paraguay die Geschwisterlichkeit der Gastfreundschaft als *critère de l'humain* bestimmt hat, um ausgehend auch von Mt 25, 34–40 eine »Logik des Aufnehmens, des Empfangens« zu entfalten: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150712_paraguay-omelia-nu-guazu.html.

RICHARD KEARNEY

Gastlichkeit – zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit

Das Thema meines Beitrags ist der Einsatz, den wir zwischen Gastlichkeit (*hospitality*) und Feindschaft (*hostility*) zu machen haben. Wenn wir auf einen Fremden treffen, öffnen wir dann die Tür, oder verschließen wir sie? Greifen wir nach einer Waffe, oder reichen wir ihm die Hand? Wir stehen hier vor einem grundlegenden Drama menschlicher Kultur. Ich möchte in diesem Essay darauf eingehen, wie die abendländische Auffassung dieses sozialen und ethischen Einsatzes ursprünglich von zwei grundlegenden Narrativen beeinflusst ist – dem indo-europäischen und dem abrahamitischen. Des Weiteren möchte ich zu verstehen geben, dass gastliche Aufnahme des Fremden (*hosting the stranger*) nicht einfach irgendeine abstrakte Tugend darstellt, sondern einen lebendigen, ja existenziell bedeutsamen Kampf verkörpert, der gewichtige Implikationen für unsere Gegenwart hat. Das Ethos der Gastlichkeit ist niemals garantiert. Es wird immer vom Schatten seines Zwillings begleitet – von der Feindschaft. So besehen bedeutet die gastliche Aufnahme anderer – von Fremden, Ausländern, Immigranten oder Flüchtlingen – eine permanente Aufgabe, niemals aber einen *fait accompli*.

1. Zwei Modelle der Gastlichkeit

Im Rahmen aktueller philosophischer Debatten lassen sich zwei zentrale Zugänge zur Problematik der Gastlichkeit ausmachen. Der erste Zugang ist der sog. »dekonstruktive«, der zweite ein »hermeneutischer« Zugang.

Die Dekonstruktion versteht unter wahrer Gastlichkeit eine *unbedingte* Gastlichkeit. Wenn man in wahrhaftiger Weise einen Fremden willkommen heißt, dann fragt man nicht, woher er/sie kommt, oder aus welchem Grunde. Man fragt nicht nach einem Ausweis oder einem Pass. Reine Gastlichkeit, so lautet hier das Argument, hat nichts mit einem Vertrag oder einer Konvention zu tun; sie handelt vielmehr von radikaler Rezeptivität und rückhaltloser Öffnung dem anderen gegenüber. Es handelt sich also um ein Willkommen ohne Warum. Wenn jemand an die Tür klopft, so kann man nicht wissen, ob es ein Monster ist oder ein Messias. Dies ist das Maß des Risikos, das absolute Gastlichkeit uns abverlangt. Sobald man sie in Gesetze, Regeln, Normen und Verträge packt, entledigt man sich der ursprünglichen Herausforderung, nimmt

man diesem Ereignis das Wagnis und das Abenteuerliche. Derrida fasst dies in *Über die Gastfreundschaft* in die folgenden Worte: »Sagen wir ja zum Ankömmling, vor jeder Bestimmung, vor jeder Antizipation, vor jeder Identifizierung, ob es sich nun um einen Fremden, einen Einwanderer, einen eingeladenen Gast, einen unerwarteten Besucher handelt oder nicht, ob der Ankömmling nun Bürger eines anderen Landes ist oder nicht, ob er nun ein menschliches, animalisches oder göttliches Wesen, lebendig oder tot, männlich oder weiblich ist.«¹

Absolute Gastlichkeit bedeutet also, um es kurz zu fassen, ein »Ja« zum Fremden, ein Ja, das über die Grenzen legaler Konventionen hinausgeht, die Prüfung und Maße erfordern hinsichtlich der Frage, wer ein- und wer auszuschließen ist. Absolute Gastlichkeit setzt sich über solche Grenzkontrollen hinweg. Indem Derrida Gastlichkeit solcherart, d.h. hyperbolisch fasst, lädt er uns ein, einen Sprung des Vertrauens hin zum Fremden als dem »ganz anderen« (*tout autre*) zu machen. Denn dieser bleibt immerfort undenkbar und unvorhersagbar; er bleibt ein Fremder im Sinne radikaler Andersheit.

Derrida – diesbezüglich stark inspiriert von Levinas' Ethik messianischer Gastlichkeit – gesteht gleichwohl ein, dass eine unbedingte Gastlichkeit unmöglich ist. Jede empirische Handlung der Gastlichkeit ist in der Praxis bedingt. Das Willkommen, das wir einem Fremden bereiten, ist – gebunden durch das Gesetz und unsere Endlichkeit – in der Tat immer beschränkt. Reine, unbegrenzte Gastlichkeit – Offenheit für alle, die kommen, wer auch immer sie sein mögen – muss den Ansprüchen der »Gesetze der Gastlichkeit, jenen stets bedingten und konditionalen Rechten und Pflichten«², entsprechen. Das Gesetz – *nomos* und *der Name (le nom)*, Norm und Name – situiert und zwingt den Fremden (*stranger*) unter die Kategorie des Ausländer (*foreigner*), definiert ihn also vermittels nationaler und internationaler Konventionen, während der Fremde im Sinne des ganz Anderen auf einer vertikalen Ebene den Bereich der Gesetze übersteigt. Die beschriebene »unbedingte Gastlichkeit« kann so tatsächlich niemals realisiert werden. Wenn es sie gäbe, so würde sie die Grenzen aller praktizierbaren Politik überschreiten. Sie wäre blind, heilig, verrückt, ein Traum.

Doch selbst wenn reine Gastlichkeit in der Tat »unmöglich« wäre, so scheint Derrida doch nahezulegen, dass sie als eine »regulative Idee« fungieren könnte – unerreichbar also, aber erstrebenswert.³ Man erahnt hier ein verschwiegenes »Sollen« hinter dem dekonstruktiven »Sein«. Und in der Tat ist es schwierig, sich das das Ethische vom Leibe zu halten, allen

1 J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001, S. 60 [Übers. modifiziert; d. Übers.].

2 Ebd., S. 60 f.

3 Ebd., S. 107.

Abgrenzungen und Einwendungen zum Trotz, die Derrida vorbringt. Doch wenn es hier eine ethische Überzeugung gibt, dann auch Vorsicht. Denn wenn reine Gastlichkeit wirklich unmöglich wäre, wäre dadurch nicht auch die alltägliche Handlungsmacht von jedermann – gebunden von relativen Gesetzen – ernsthaft kompromittiert? Und schwerwiegender noch bleibt zu fragen, wie man, wenn man reine Gastlichkeit bis hin zu ihrer hyperbolischen, »unmöglichen« Grenze hin verfolgte, die Gefahren des Extremismus vermeiden kann. Derrida scheint in seinen Schlussfolgerungen in *Von der Gastfreundschaft* auf diese Gefahren hinzuweisen, wenn er die Geschichte von Lot in Erinnerung ruft, jene Geschichte, der zufolge Lot es vorzieht, seine Töchter den Sodomiten als Konkubinen darzubieten als ihnen seine Gäste auszuliefern.⁴

Zusammenfassend gesprochen: Der dekonstruktive Ansatz lässt uns über die aporetische Situation rätseln, die sich zwischen dem »Fremden« und dem radikal »Anderen« (*Tout Autre*) ergibt, genauer besehen zwischen (1) *l'étranger*, der gemäß den bedingten Gesetzen der Gastlichkeit identifiziert wird, und (2) *l'étranger* im Sinne desjenigen, der alle solchen Gesetze durchbricht. Wir finden uns damit vor den folgenden, in der Tat beunruhigenden Fragen wieder: Selbst wenn die Dekonstruktion gut für das Denken ist, ist sie auch gut für das Leben? Worin liegt die Handlungsmacht des Gastgebers und worin jene des Gastes? Was muss man tun?

Eine zweite aktuelle philosophische Position zur Gastlichkeit kann als »hermeneutischer« Zugang beschrieben werden. Sie nimmt ihren Ausgang von Paul Ricœur, der für eine umsichtige Unterscheidung (*hermeneutin*) zwischen verschiedenen Arten des Fremden plädiert. In diesem Rahmen haben wir es eher mit einer bedingten denn mit einer unbedingten Gastlichkeit zu tun, mit einer Unterscheidung mithin zwischen dem, was möglich ist und was unmöglich ist. Ricœur gründet seinen hermeneutischen Zugang auf dem Modell einer »sprachlichen Gastlichkeit«, die man beispielsweise dann ins Werk setzt, wenn man von der Sprache des Gastes in die des Gastgebers übersetzt.

Die Sprache des Gastgebers heißt den Gast willkommen und wird im Vorgang der Übersetzung von der Sprache des Gastes umgestaltet – und *vice versa*. Antoine Berman verweist uns in diesem Sinne auf die Übersetzung als *l'épreuve de l'étranger*⁵ – als einen Test oder eine Prüfung des Fremden –, denn wir werden niemals über eine perfekte Übersetzung verfügen, die die Sprache des Fremden gänzlich assimilieren oder aufnehmen könnte. In der Übersetzung finden sich beide, der Gastgeber und der Gast, verändert und können in der Tat ihre Rollen tauschen. Das besagt, da eine totale oder absolute Übersetzung unmöglich ist, dass immer ein

4 Ebd., S. 108–112.

5 A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris 1984.

Rest verbleibt, ein unübersetzbare Kern, den wir unablässig in anderen, adäquateren Weisen zum Ausdruck zu bringen suchen. (Daraus erklärt sich auch der unerschöpfliche Charakter der Klassiker. Man denke diesbezüglich nur an die vielen landesspezifischen Übersetzungen der Bibel, von der Septuaginta bis hin zur King-James-Bibel, an Luther, Rosenzweig, Chouraqui und andere – ich werde darauf zurückkommen.) Diese unauslöscharbare Differenz zwischen den Sprachen ruft im Gegenzug eine fortwährende, dauernde Kollision zwischen Ideen, Stimmungen, Überzeugungen und Lebensansichten hervor. Und es scheint sehr oft diese dialogische Spannung zwischen dem Übersetzbaren und dem Unübersetzbaren zu sein, die das Beste in unseren Kulturgeschichten verkörpert.

Die Aufgabe der Übersetzung wird von der Aufgabe einer Unterscheidung begleitet. Wir bedürfen, wie uns Ricœur erinnert, einer Kapazität des praktischen Urteils – *phronesis* –, um den »Paroxysmus der Hyperbel« zu vermeiden, der sich aus einem Kurzschluss oder einer Suspension der Differenzen zwischen feindlichen und gastlichen Anderen ergäbe.⁶ Eine Ethik der alltäglichen Existenz erfordert also hermeneutische Vermittlungen zwischen dem Selben und dem Anderen, dort, wo das Risiko der Übersetzung zum Einsatz einer »sprachlichen Gastlichkeit«⁷ wird. Zwischen dem Ort (*lieu*) des Selbst und dem Nicht-Ort (*non-lieu*) des Anderen gibt es das *Mi-lieu* der Übersetzung.⁸ Diese Aufgabe, den Fremden zu übersetzen, ist in der Tat eine *épreuve*, d.h. in eins eine »Erfahrung«, eine »Probe«, ein »Test«, ja ein »Gottesurteil«. Doch sie bleibt, darauf insistiert Ricœur, eine Erfahrung, die, obgleich *schwierig*, so doch nicht *unmöglich ist*.⁹ Damit setzt sich Ricœur also ganz deutlich von Levinas und Derrida ab, für die die Übersetzung des Anderen eine Art hermeneutischen Betrug zu beinhalten scheint.¹⁰

Weit davon entfernt, dass er ein Leser wäre, der im Labyrinth der Zeichen gefangen wäre, sorgt sich der wahrhaft gastliche Übersetzer um Personen und Welten jenseits des Textes – und antwortet auf deren Rufe. Sprachliche Gastlichkeit bezeichnet folglich eine grundlegende Fähigkeit der menschlichen Wesen, untereinander zu kommunizieren – über die verschiedenen Sprachen hinweg oder auch innerhalb einer.¹¹ Es gibt solche Gastlichkeit mithin sowohl auf zwischen-sprachlicher Ebene, als auch innerhalb einer Sprache. Denn Verfremdung ereignet sich nicht nur, wenn wir reisen, sondern auch an den bekanntesten Orten. Man kann

6 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 407 f.

7 P. Ricœur, *On translation*, London 2006, S. 10, 29, 23–24.

8 Vgl. auch Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 396 f.

9 Vgl. Ricœur, *On translation*, S. 3

10 Vgl. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, S. 18 f. Vgl. auch Ricœurs Kritik an Levinas in der 10. Studie in *Das Selbst als ein Anderer*, S. 403–409.

11 Vgl. Ricœur, *On translation*, S. xxii.

also sogar in der eigenen Sprache, in der Muttersprache, ein Fremder werden.¹² So wie sich das Kind aus dem Mutterleib ausgestoßen findet, so findet sich derjenige, der eine Sprache spricht, oft dieser seiner Muttersprache entfremdet (man denke nur an Versprecher, das Fehlen von Worten, die einem auf den Lippen liegen, oder das Vermögen sprachlicher Neuschöpfungen). Zu guter Letzt, befindet Ricœur, »gibt es etwas Fremdes in jedem Anderen«.¹³ Auch in der Liebe und in der Freundschaft unter den uns Nächsten übersetzen wir andere, während wir ihr unübersetzbare »Geheimnis« bewahren.¹⁴ Wir treffen also auf einen doppelten Anspruch des Anderen: »Übersetze mich, übersetze mich nicht!« Schon bevor es je um Immigranten, Flüchtlinge oder diejenigen geht, die jenseits unserer Grenzen harren, sind wir in unserer Bleibe Fremde für uns selbst und für einander.

Sprachliche Gastlichkeit, sei es zwischen den Sprachen oder zwischen einem Menschen und einem anderen in ein und derselben Muttersprache, belohnt die Anstrengungen des Übersetzers. Über alle Herausforderungen und Schwierigkeiten hinaus kann die Aufgabe der Übersetzung auch Freude machen, selbst wenn der Übersetzer beklagt, was in der Übersetzung verloren geht.¹⁵ Die Ereignisse von Babel sollten in diesem Sinne keineswegs als eine tragische Geschichte des Falls erinnert werden, sondern als ein glückliches Ereignis¹⁶, das auf eine Offenheit für eine Pluralität von einander fremden Sprachen hindeutet.¹⁷ Wie Ricœur festhält, finden wir in unseren konkreten politischen und historischen Lebenswelten kein Platonisches Ideal einer *Sprache*, sondern eine glückliche Vielfalt von *Sprachen*.

Zusammenfassend gesprochen: Sprachliche Gastlichkeit bedeutet, dass jede Übersetzung einen vielseitigen Übergang zwischen der Sprache des Gastgebers und der Sprache des Gastes impliziert. Sie ist eine Weise, denjenigen, der eine andere Sprache spricht, zu beherbergen, und zwar indem sie in zweierlei Hinsicht redlich ist: erstens in Bezug auf die Möglichkeit, den Fremden bei sich, zu Hause, zu empfangen; dies aber zweitens im Wissen um die Unmöglichkeit, dies je völlig zu vermögen. So nur respektieren wir den »unübersetzbaren Kern«, der der Verlockung einer »perfekten Übersetzung« Widerstand leistet, der Versuchung einer letztgültigen Beschreibung, dem Trugbild einer totalen Sprache (beziehe

12 Vgl. ebd., S. 9.

13 Ebd., S. 25 (»There is something foreign in every other«).

14 Ebd., S. 28 f.

15 Ebd., S. 10.

16 Derrida äußert sich ebenfalls positiv zu Babel in »Babylonische Türme: Wege, Umwege, Abwege«, in: A. Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, S. 119–165.

17 Vgl. Ricœur, *On translation*, S. 13, 18.

sie sich nun auf eine Zeit vor dem Sündenfall, oder auf eine Utopie). Dieser Versuchung nachzugeben, dies hieße, das Risiko in Kauf zu nehmen, die Andersheit dazu zu zwingen, sich selbst zu unterdrücken, indem sie zum Selben wird.¹⁸ Gastlichkeit ist aber nicht Verschmelzung (*fusion*), sondern Übertragung (*transfusion*).

Das hermeneutische Paradigma der Übersetzung dient folglich als eine Brücke zwischen Identität und Fremdheit. Im Anklang an Charles Baudelaires Zeilen – »*Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère*« (Zeilen, die sich auch als Epigraph in Kristevas *Fremde sind wir uns selbst finden*¹⁹) – spricht Ricœur von »*le semblable*« als dem Paradox des Fremden: von demjenigen, der in dem Maße erkannt werden kann, dass er zu erscheinen vermag, der aber nichtsdestoweniger eine Distanz wahrt. Die Ähnlichkeit erlaubt es hier, eine tentative und ungefähre »Äquivalenz« der Sprachen des Gastes und des Gastgebers herzustellen. Doch eine solche provisorische Äquivalenz geht niemals in einer exakten oder adäquaten Form der Korrespondenz auf: »It is always possible to say the same thing in another way.«²⁰ Und dieser Weg, ja diese anderen Wege, bleiben immer fremd, ganz gleich, wie ähnlich (*semblable*) sie sein mögen. In einer guten Übersetzung löscht die Differenz niemals die Ähnlichkeit aus, ebenso wenig, wie die Ähnlichkeit die Differenz vergessen macht. *Traduttore, traditore* – ja, doch nur, indem man auch das Moment des Verlusts anerkennt, das jede Übersetzung heimsucht, indem man anerkennt, dass dieser Verlust einer ist, den der Übersetzer beklagt, ein Übersetzer, der also weit entfernt davon ist, ein Verräter zu sein, der vielmehr den Differenzen zwischen den Sprachen dient und sie erleidet. Zusammenfassend gesprochen können wir also festhalten, dass der gute Übersetzer dem Anderen verpflichtet ist, einem Anderen, der sich gerade in seiner Abwesenheit repräsentiert. Wie im Falle Antigones in Heideggers Lesart in *Der Ister*, so birgt auch in diesem Falle das Eigene das Unheimliche in sich, – der Fremde, der sich mir zu erkennen gibt, entzieht sich in seine Fremdartigkeit.²¹ Der Gast ist also nie ganz in unser Heim aufgenommen, denn er verbleibt in seiner innersten Tiefe immer anders. Die Übersetzung bleibt eine unendliche Aufgabe.

¹⁸ Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 426.

¹⁹ Es handelt sich um den letzten Vers in dem Gedicht *Au lecteur*, das C. Baudelaire dem Band *Les Fleurs du Mal* vorangestellt hat; dt.: *Die Blumen des Bösen*, Frankfurt/M. 1977, S. 9 f.; J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990, S. 9.

²⁰ Ricœur, *On translation*, S. 25.

²¹ Vgl. dazu M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Frankfurt/M. 1993.

2. Die Gastlichkeit der Übersetzung

Kehren wir nun in aller gebotenen Kürze zur Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische zurück. Dieses klassische Ereignis beinhaltet eine produktive Konfrontation zwischen zwei sehr verschiedenen Begriffen des *Seins*. Die hebräische Begrifflichkeit in der Septuaginta, die Sein als Werden fasst – wie beispielsweise in der Form »Ich bin, der ich sein werde ...«²² – fordert die griechische Konzeptualisierung des Seins im Sinne der Selbst-Identität heraus. Die Sprache des Gastgebers, das Griechische, muss ihre Begriffe – *ontos on* und *einai* – öffnen, um die Sprache des Gastes, das Hebräische samt seiner Auffassung des göttlichen Wesens in Begriffen von personaler Offenbarung, Versprechen oder Epiphanie zu fassen. Ebenso muss der hebräische Gast dem griechischen Gastgeber entgegenkommen. Einerseits erscheint die biblische Sprache wie ein trojanisches Pferd, da sie den griechischen, metaphysischen Begriff des Seins aus der Fassung bringt und regelrecht sabotiert; andererseits rechnet sie in kreativer Weise mit dieser fremden Kultur – der hellenischen Welt der Mythologie und der Ontologie. Im Schockerlebnis der wechselseitigen Übersetzung engagieren sich Gast und Gastgeber hier im Ergebnis einer zwischen-sprachlichen Gastlichkeit.

Die Gastlichkeit der Übersetzung ist dabei jedoch weder unbedingt noch aber auch zufällig. Wenn ein Fremder an Deine Tür klopft, dann hast Du ein Recht, zu sagen: »Wenn ich Dich in meine Sprache einlade, werden wir beide davon profitieren, oder wirst Du mich zerstören?« (Oder, um eine dramatischere Analogie heranzuziehen, wenn Du Dich im Warschauer Ghetto befinden würdest, Deine jüdische Familie beschützt, und die SS an die Tür klopft, dann hast Du jedes Recht, die Tür zu verriegeln.) Die ethischen Bedingungen der Gastlichkeit erfordern es also manchmal, dass Du »Nein« sagen musst. Ja, wir sind nur allzu oft verpflichtet, zu differenzieren und einen Unterschied zu machen; und indem wir dies tun, ziehen wir Kriterien heran, die uns zu bestimmen erlauben, ob derjenige, der unser Haus betreten möchte, uns und unsere Lieben vernichten möchte, oder ob er auf eine Art und Weise eintritt, die möglicherweise gegenseitig bereichernd ist. Man weiß freilich nie mit Gewissheit, wie die Dinge ausgehen werden. Es bleibt immer ein Risiko. Um nochmals Derrida zu zitieren: Der Fremde, der bei Dir eintritt, kann

²² Ex 3:14. Die Bibel wird im Folgenden nach der Einheitsübersetzung zitiert; im gegebenen Falle wurde die Übersetzung allerdings modifiziert [Anm. d. Übers.].

ein Mörder sein, oder aber auch ein Messias. Oder manchmal auch ein wenig von beidem!²³

Sprachliche Gastlichkeit ist also keineswegs wahllos. Sie hat ein Recht, eine fundamentale Differenz zwischen den Sprachen aufrechtzuerhalten, um so der Versuchung zu entgehen, Gastgeber und Gast auf eine Identität der Bedeutung zu reduzieren. Eine gute Übersetzung versucht also, sowohl Verschmelzung als auch Verwirrung zu vermeiden – den Fehler, das Andere auf das Selbe zu reduzieren, den Fremden auf das Bekannte. Genuine Gastlichkeit kann es nur geben, wo die einzigartige Singularität jedes Anderen und jedes Gastgebers, jedes Verfassers und jedes Lesers, respektiert wird.

3. Gast und/oder Feind?

Vor dem Hintergrund dieser beiden Modelle einer unbedingten und einer bedingten Gastlichkeit möchte ich im Folgenden ein kurze Darstellung zweier Traditionen der westlichen Kultur geben, die unser gegenwärtiges Verständnis von Gastlichkeit geprägt haben. Die erste ist die indo-europäische, die zweite die abrahamitische Tradition.

Die indo-europäische Tradition wurde von Émile Benveniste in seinem klassischen Werk *Indo-European Language and Society* (1973) gut beschrieben. Er untersucht dort die doppelte Bedeutung der Wurzel von Gastfreundschaft – *hostis* bezeichnet sowohl den Gast und den Feind. Ursprünglich trug *hostis* die Bedeutung Gast und übernahm erst allmählich jene von Feind. Benveniste suggeriert in seinen Ausführungen, dass der Begriff *hostis* ursprünglich jemanden von gleichem Range bezeichnete, mit dem man in reziproken Beziehungen stand, jemanden, der Vertrauen verlangte, ein Niederlegen der Waffen, eine Konversion von Feindschaft in Gastlichkeit. Erst später, als zwischenmenschliche Kommunikation und die Verständigung zwischen den Gemeinschaften durch die abstrakten Beziehungen zwischen anonymen Staatsgebilden ersetzt wurden, nahm *hostis* die Konnotation der Feindschaft an. In der Folge wurde Gastlichkeit/Gastfreundschaft untrennbar mit der Möglichkeit von Feindschaft in Zusammenhang gebracht und wurde so zu einem Drama von Wahl und Entscheidung. Benveniste schreibt über diesen Übergang der Bedeutungen von *hostis*: »The primitive notion conveyed by *hostis* is that of equality of compensation. Thus, like its Gothic counterpart *gast*, the Latin *hostis* denoted the guest. The classical meaning

²³ Vgl. J. Derrida, »Hospitality, justice, and responsibility. A dialogue with Jacques Derrida«, in: M. Dooley, R. Kearney (Hg.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, London, New York 1999, S. 65–83, hier: S. 79–81.

»enemy« must have been developed when reciprocal relations between clans were succeeded by exclusive relations of *civitas* to *civitas*.»²⁴

In anderen Worten: Als kleinere Gemeinschaften sich in größere und schließlich in souveräne Staaten verwandelten, transformierten sich auch die engen Beziehungen zwischen den Menschen, die als die Grundlage des Verständnisses des *hostis* im Sinne des Gasts fungierten, in ein Verständnis, das von einem Verdacht gegenüber dem *hostis* als potentielle Bedrohung gezeichnet war. Weshalb? Weil in diesem Stadium die Abstraktion staatlicher Souveränität sich von jenen zwischenmenschlichen Beziehungen abgesondert hatte, die die Grundlage frühen Gemeinschaftslebens bildeten.²⁵

Der andere zentrale Begriff, der an der Wurzel von Gastfreundschaft anzutreffen ist, ist *hospes* – und auch diesbezüglich notiert Benveniste eine grundlegende Ambivalenz. Der entscheidende Punkt ist folglich, dass sowohl *hospes* als auch *hospites* die Wurzel *pet*, *potestas* – Macht – in sich tragen. Der Gastgeber ist demzufolge als eine Art Gast-Meister zu verstehen, der die Macht und die Autorität hatte, Fremde in seinem Haus willkommen zu heißen oder sie abzuweisen. Anders formuliert, der Gast-Meister hatte die Macht, einzuschließen oder auch auszuschließen wen auch immer er wollte.

Wir können demzufolge mit Blick auf die Entwicklung der indo-europäischen Gesellschaften sehen, wie sich einerseits der Begriff eines wohlgesonnenen Fremden in die Figur des Gastes wandelte, andererseits der Begriff des feindseligen Fremden in die Figur des Feindes überging. Der Einsatz der Gastlichkeit wird unter diesen Vorzeichen zum Einsatz einer »Hostipitalität« – wie Derridas Neologismus lautet. Wir können nicht von Gastlichkeit sprechen, ohne die Möglichkeit von Feindschaft zu berücksichtigen – und *vice versa*. *Hostis* ist folglich ein doppelgesichtiger Terminus, der sich sowohl an der Wurzel von Gastlichkeit (*hospitability*), als auch an jener der Feindschaft (*hostility*) findet. Eines kann sich in

²⁴ E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, Coral Gables 1973, S. 71.

²⁵ Benveniste zeigt, wie die positive Bedeutung von Gastgeber sich auf denjenigen bezieht, der den Gast als einen anderen empfängt (als einen Fremden oder Ausländer), und dies in einer Geste der Wechselseitigkeit. Diese positive Besetzung wird jedoch schrittweise in der Entwicklung von anonymen Staaten und Regimen abgelöst. Schon in der Antike hatte diese Sitte, wie Benveniste ausführt, ihre Macht verloren, denn sie setzte einen intimen Typus von Beziehungen voraus, der mit dem etablierten System nicht mehr kompatibel war. Wenn also eine Gemeinschaft in historischen Zeiten zu einem Staat wurde, »the relations between man and man or clan and clan are abolished«. Alles was bleibt, ist die Unterscheidung zwischen dem, was innerhalb der *civitas* ist, und dem, was ihr äußerlich bleibt. Das Wort »*hostis*« nahm in der Folge eine feindselige Atmosphäre an und fand schließlich nur mehr auf den Feind Anwendung (Benveniste, *Indo-European Language and Society*, S. 77).

das andere wandeln, und auch wieder zurück. Gastlichkeit ist mithin nie eine schlichte Gegebenheit; sie bedeutet immerfort eine Herausforderung und eine Wahl.

4. Von der Gastlichkeit zur Feindschaft

Die Unterscheidung zwischen Innen und Außen zeigt sich ganz klar in der Entwicklung des modernen Begriffs souveräner Identität, doch letztlich geht sie zurück auf die viel älteren Oppositionen zwischen Griechen/Barbaren, Römern/Etruskern, etc. Sie findet ihren Ausdruck aber auch, um ein anderes Beispiel zu geben, in der kolonialistischen Polarisierung von englisch und irisch. Eine der ersten Verwendungen des politischen Begriffs *gens* – von *genus* oder *genitus* – zur Konnotierung einer »Nation« finden wir im Rahmen der Statuten von Kilkenny. Die *gens* bezeichneten hier diejenigen innerhalb des Gesetzes, die *de-gens* bezogen sich hingegen auf jene, die ihm äußerlich blieben. Diese Bedeutung wurde auf die räumliche Separation zwischen jenen, die innerhalb der Palisaden residierten (eine hölzerne Umzäunung, die die Stadt Dublin umgab) und jenen, die außerhalb lebten, bezogen. Außerhalb der Umzäunung zu heiraten, außerhalb der eigenen kolonialen Klasse, und womöglich auch noch außerhalb der eigenen Religion – dies besagte, zu »degenerieren« (*become "degenerate"*). Die innerhalb lebten, waren die sog. *gentry*, die *gentlemen*, die die Gesetze der *gentility* befolgten. Diejenigen, die außerhalb lebten (»*beyond the pale*«) galten als die unzivilisierten und unkultivierten Eingeborenen. Die beiden ursprünglichen Begriffe für Nation (*natio* und *gens*) gingen aus dem Anspruch hervor, dass man, um Bürger eines souveränen Nationalstaats zu sein, sich gegenüber und letztlich entgegen jenen zu definieren habe, die nicht über das natürliche Geburtsrecht (*natus/genitus*) des legitimen Staates verfügten. Diese politische Strategie von Inklusion und Exklusion findet ihren noch ungeheuerlicheren Ausdruck in bekannten, zum Teil auch gegenwärtig noch wirksamen Formen exklusivistischer Einteilung, wie etwa jenen zwischen Ariern und Nicht-Ariern, Serben und Bosniern, Juden und Palästinensern, etc.

Mit dem Auftritt des Konzepts absoluter Souveränität, die Rousseau zufolge »eine« und »unteilbar« ist, stellt sich eine fortwährende Gefahr ein. Was geschieht mit jenen, die nicht Teil des einen und unteilbaren Staats sind – den Fremden, Außenseitern, Emigranten, Obdachlosen, Nicht-Konformisten? Was geschieht mit jenen, die eine Minderheit verkörpern – eine religiöse, ethnische, sprachliche oder kulturelle Minderheit? Isoliert sie der Staat, oder schickt er sie nach Hause? Leben sie innerhalb der Nation, existieren sie überhaupt, wenn sie nicht ein Teil von ihr sind? Für den Nazismus gehörten »die Juden«, »Zigeuner« und

andere »nicht-arische Gemeinschaften« schlichtweg nicht dazu und verloren dadurch ihr Recht zu »existieren«.

Darin besteht die Gefahr, wenn andere Menschen als Fremde dämonisiert werden, wenn Fremde zu Sündenböcken werden. Man findet jedoch auch Gegenbeispiele zu solch binärem Exklusivismus. Man stößt auf sie schon im Homerischen Code der *philoxenia*, der die Tatsache betrifft, dass Zeus auch der Beschützer der Fremden war. Diese Ethik heiliger Gastlichkeit fand ihre Fortführung bei Platon, der Sokrates als den die Wahrheit sagenden Fremden feiert, jenen Sokrates, der seinerseits im *Parmenides* – einem der Gründungstexte der abendländischen Kultur – den eleatischen Fremden willkommen heißt. Und dennoch existieren in den griechisch-römischen Gesellschaften – ebenso wie in unseren modernen – viele Narrative von Fremden, Gästen und Feinden, die das Haus nur betreten, um es zu zerstören. Eines der ältesten Beispiele einer Gastlichkeit, die sich als feindselig entpuppt, ist die Geschichte des trojanischen Pferdes: Die Trojaner öffneten dieser Geschichte zufolge die Türen ihrer Festung, nahmen die zurückgelassene Gabe ihrer augenscheinlich abgezogenen Feinde an, nur um sich dann in ihrer Gastlichkeit betrogen zu finden. Damit aber stellt sich wiederum die kritische Frage nach unbedingter oder bedingter Aufnahme des Fremden: Hatten die Trojaner recht, Vertrauen in dieses Geschenk zu setzen, da sie ja nicht wissen konnten, ob dieses Vertrauen nicht missbraucht werden würde, hätten sie nicht ihren Kontrahenten gegenüber argwöhnischer sein sollen? Eine Ethik der absoluten Gastlichkeit verlangt uns ein Risiko ab, da sie es uns verwehrt, nach Identitätsausweisen zu verlangen oder Garantien für gutes Benehmen einzufordern. Jeder, an dessen Tür ein Fremder klopft, findet sich mit diesem uralten Dilemma von bedingter oder unbedingter Aufnahme konfrontiert.

5. Gastlichkeit und Grausamkeit in der Wüste

Damit komme ich zur zweiten genannten Tradition der Gastlichkeit, zur abrahamitischen. In einem ersten biblischen Narrativ der Gastlichkeit treffen wir auf Abraham und Sarah, die drei Fremde in der Wüste willkommen heißen: Die Fremden erscheinen plötzlich wie aus dem Nichts, und ihre Gastgeber nehmen sie auf, ohne zu fragen, ob sie Freund oder Feind wären.

Die Geschichte lässt sich in etwa folgendermaßen rekonstruieren: An einem trockenen, heißen Tag sitzt Abraham im Schatten der Eichen von Mamre. Sarah, seine Frau, hält sich im Zelt auf, geschützt vor der Mittagssonne. Sarah ist unglücklich. Sie ist mehr als hundert Jahre alt und unfruchtbar. Die Magd Hagar ist jünger, schöner und fruchtbarer als sie. Abraham grübelt über seine unglückliche Frau und die Zukunft Israels

nach, als plötzlich ein Schatten über den Boden vor seinen Füßen fällt. Er blickt auf, sieht drei Fremde und ist voller Angst. Weshalb sind sie gekommen, fragt er sich. Um ihn und seine Familie zu töten? Sie sind zu dritt und er muss zwei Frauen verteidigen, seine Frau und seine Magd. Sollte er gegen die Fremden kämpfen? Doch anstatt zur Waffe zu greifen oder sein Zelt zu verschließen, läuft er den Fremden entgegen. Er grüßt sie, wirft sich vor ihnen auf die Erde und lädt sie zum Essen ein. Er bittet Sarah, drei Sea besten Mehls zu holen und Brotfladen zu backen, während er ein Kalb mit Milch und Butter zubereiten lässt. Dann wartete Abraham ihnen unter den Eichen auf. Als sie ihr Mahl beendet hatten, eröffneten sie ihm, dass Sarah, wenn sie in einem Jahr zurückkehren würden, einen Sohn haben würde. Sarah, die noch im Zelt war, lachte innerlich, denn sie wußte, dass es ihr nicht mehr möglich war, schwanger zu werden.

Die Gäste aber wiederholten dieses Versprechen – denn dem Herrn sei nichts unmöglich. Das Kind werde Isaak heißen, was auf Hebräisch Lachen bedeutet, denn es ist unmöglich, ja absurd, dass Sarah ein Kind empfange. Die Fremden erschienen so als göttlich. Ebenso, wie Zeus Philemon in Gestalt eines Fremden erschien, erscheint Jahweh in Gestalt dreier Fremder, die Abraham und Sarah zu einer Ethik absoluter Gastlichkeit einladen.

Im Zeichen dieser Tradition des heiligen nomadischen Fremden wird Abraham als der Wanderer *par excellence* erkannt, der Zeltbewohner, der im Psalm 119 gefeiert wird: »Ich bin nur Gast auf Erden.«²⁶ Bis heute ist Sukkot, eines der drei jüdischen Wallfahrtstage, der Tag, an dem Juden ein Laubzelt errichten, um sich daran zu erinnern, dass sie von Nomaden abstammen, die Fremden gegenüber gastlich waren. Das bedeutet jedoch noch keineswegs, dass die Gastlichkeit immer den Sieg davontragen würde. Der Schatten der Feindschaft ist nie fern. In der Erzählung von *Genesis* wird der gastliche Abraham, nachdem er die Gäste willkommen hieß und Isaak – das Geschenk – angenommen hat, in einem späteren Abschnitt zu einem unmoralischen Despoten. Er verbannt Hagar und ihren Sohn Ishmael in die Wüste, wo sie gestorben wären, hätte Yahweh nicht eingegriffen. Der große Gründungsgastgeber, der die größten Akte der Gastlichkeit vermochte, war also auch der größten Grausamkeit fähig, als er seine zweite »Slaven«-Frau und ihren Sohn verstieß.

Dasselbe gilt für die Geschichte von Abraham und Isaak auf dem Berg Morija (*Gen 22*). Abraham vernimmt im Zuge dieses Ereignisses zwei Stimmen. Eine befiehlt »Töte Deinen Sohn«, ganz in Übereinstimmung

²⁶ Hegel verweist auf Abraham als »ein[en] Fremdling auf Erden, wie gegen den Boden, so auch gegen die Menschen«. G. W. F. Hegel, »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« [1798–1800], in: *Frühe Schriften, Werke 1* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, S. 274–418, hier: S. 278.

mit den alten rituellen Praktiken des Blutopfers. Eine andere Stimme aber sagt: »Töte Deinen Sohn nicht, nimm ihn als eine Gabe Gottes an, nicht als bloßen Besitz, mit dem Du verfahren mögest, wie es Dir beliebt. Nimm ihn als einen Fremden zurück, als ein Geschenk.« Diese Szene findet sich in wunderbarer Weise in Kierkegaards *Furcht und Zittern* dramatisiert. Die Wahl zwischen Feindschaft (*hostility*) und Gastlichkeit (*hospitality*) ist eine Entscheidung, die immer in Furcht und Zittern getroffen wird – denn »jeder Engel ist schrecklich«²⁷; und wir wissen nicht, ob der Schrecken, vor dem wir zurückweichen, ein Schock ist, der uns zerstören oder verklären wird. Immerfort geht es um jenen schwierigen und unvermeidbaren Einsatz, den es an der Schwelle zwischen Aufnahme und Abweisung zu machen gilt. (Und es spricht Bände, dass der Gott, der Abraham befiehlt, seinen Sohn zu opfern, einen anderen Namen trägt [*Elohim*] als jener, der ihn einlädt, seinen Sohn in Liebe wieder aufzunehmen [*Jahweh*]; dies legt eine narrative Mutation in der biblischen Auffassung des göttlichen Anderen nahe.)

6. Der Fremde als Antlitz Gottes

Es ließe sich vielleicht sogar sagen, dass die ganze Bibel von Auseinandersetzungen darum gezeichnet ist, wie dem Fremden zu antworten sei. Ich erlaube mir, noch ein weiteres Beispiel hierfür anzuführen. Jakob ringt eines Nachts mit einem Fremden, mit »irgendjemandem« (*eesh*), den er als einen bedrohlichen Feind sieht. Der Kampf währt bis zur Morgenröte, solange, bis er sich dem Fremden schließlich öffnet (vgl. *Gen 32:25*). Als er ein göttliches Mal auf dem Hüftgelenk – und seinen neuen Namen, Israel (Gottesstreiter) – erhält, wählt Jakob den Frieden, da er zu guter Letzt das Gottesgesicht (*Penuél*) im Antlitz seines Todfeindes erkennt. Es erscheint in diesem Kontext sehr bedeutsam zu sein, dass Jakob am Tag nach seinem Kampf mit dem nächtlichen Fremden schließlich dazu fähig wird, sich mit seinem rivalisierenden und entfremdeten Bruder Esau zu versöhnen. Die Botschaft scheint mir hier die folgende zu sein: Der göttliche Fremde ist im schutzlosen und verletzlichen Antlitz jedes anderen zu finden, der uns begegnet und darum bittet, in unserer Mitte aufgenommen zu werden. Das Antlitz, das hier als die Spur einer transzendenten Göttlichkeit erscheint, ist also in eins ein Tor zur Menschheit in ihrer leibhaften Immanenz. Oder, in den Worten von Emmanuel Levinas: »Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die

²⁷ Vgl. R. M. Rilke, *Duineser Elegien*, Frankfurt/M. 1975, S. 9.

Menschheit. Das Antlitz in seiner Nacktheit als Antlitz präsentiert mir die Blöße des Armen und des Fremden[.]«²⁸

Meine gastliche Beziehung zum anderen gibt also, zusammenfassend gesprochen, meinen Beziehungen mit allen anderen – seien sie nun nahe oder ferne, menschliche oder göttliche andere – ihren Sinn. In diesem Sinne verkörpert sie eine Option für die Gerechtigkeit gegenüber dem Mord und der Gewalt, was auch in einem bekannten Gebet zum Ausdruck gebracht wird: »Einen Fremden sollst Du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen« (*Ex 23:9*).²⁹ Um unsere Lesart weiter abzusichern, sei des Weiteren noch darauf verwiesen, wie drei der frühesten Bücher der Bibel sich ebenfalls mit der Frage nach der Aufnahme des Fremden beschäftigen – *Ijob*, *Rut* und *Das Hohelied* (wörtlich »Lied der Lieder«). *Ijob* fordert Jahweh heraus, bevor er zu guter letzt die Unergründlichkeit seiner Wege akzeptiert und sich auf diese Weise zu ihm als Fremdem verhält. *Rut* wiederum ist eine moabitsche Fremde, die von Boas aufgenommen wird, ein Ereignis, durch das eine lange Linie hybrider Abkömmlinge, darunter David und Jesus, ihren Anfang nimmt. Das letzte der genannten Bücher, *Das Hohelied*, könnte schließlich sogar als eine paradigmatische Darstellung des Zusammenkommens von Israel mit seinem ägyptischen Rivalen gelesen werden: König Salomon nimmt die fremde »Schulammit« auf und widersetzt sich der Tradition, als er die »braune und schöne« Fremde zur Braut nimmt. Es ist in der Tat vielsagend, dass das »Lied der Lieder« eine jüdische *love story* über menschlich-göttliche Liebe in der adaptierten Form eines babylonisch-ägyptischen Heiratsgedichts oder *Epithalamiums* feiert. Deinen anderen aufzunehmen erscheint mithin göttlicher, als Dein Eigen zu beschützen.

²⁸ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987; vgl. dazu auch meine Analyse des Angesichts des Anderen in »Towards a Phenomenology of the Persona«, in: R. Kearney, *The God who May be*, Bloomington 2001, S. 9–20. Für umfassendere kritische Diskussionen der Dialektik von Feindschaft und Gastlichkeit angesichts des Fremden vgl. wiederum R. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, New York, London 2003; R. Kearney, K. Semonovitch (Hg.), *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*, New York 2011; R. Kearney, J. Taylor (Hg.), *Hosting the Stranger: Between Religions*, New York 2011, sowie R. Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*, New York 2010.

²⁹ Ein weiterer Pessach-Text aus der *Sefer Hachinuch* (Mizvah 431) erläutert die zitierte Passage aus *Exodus* als eine Erinnerung daran, »[that] we have experienced the great suffering that one in a foreign land feels. By remembering the pain that we ourselves have undergone, from which God, in God's mercy, delivered us, our compassion will be stirred up towards every person in this plight.«

Dies ist wohl der Grund, weshalb die hebräische Bibel an 36 Stellen gebietet, den *Fremden* zu lieben³⁰, nur an zweien hingegen von einem »Liebe Deinen Nächsten«³¹ spricht.

Das *Deuteronomium* ist, was die Bezugnahmen auf den Fremden betrifft, eine der reichhaltigsten Quellen – man denke nur an die folgenden Passagen: »Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung«³²; »Verflucht, wer das Recht der Fremden, die Waisen sind, und das der Witwen beugt«³³; »Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen; Du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen.« (*Dtn 24:17*) Oder wiederum: »Du sollst vor dem Herrn, deinem Gott, fröhlich sein, du [...] und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben [...]« (*Dtn 16:11*).

Es ist einiges bedeutsam an diesen Bezugnahmen auf den Fremden in unserer Mitte, an unserer Stätte, an der Gott »seinen Namen wohnen lässt«. Erstens wird der Fremde mit dem Namen Gottes assoziiert. Zweitens wird der Fremde beständig mit Anspielungen auf Waisen und Witwen – verletzliche und schutzlose Wesen ohne Familien oder Bürgen – in Verbindung gebracht. Drittens verlangt die Ankunft des Fremden nach einer »Gerechtigkeit«, die über die normalen Konventionen einer *homeland security* hinauszugehen scheint, Konventionen, die oftmals gerade Fremde, Waisen und Witwen auszuschließen tendieren. Die schlichte Tatsache, dass der Herr wieder und wieder Gastlichkeit vorschreibt muss, um Feindseligkeiten gegenüber Fremden zu verhindern, bedeutet die Anerkenntnis, dass unsere ursprüngliche Antwort auf Fremde viel öfter Angst denn Liebe ist. Wenn sodann im *Deuteronomium* festgehalten wird: »Mein Vater war ein heimatloser Aramäer« (*Dtn 26:5*), so ist auch festzuhalten, dass derselbe Text doch in eins von den ungeheuerlichsten Formen des Ausschlusses von umherwandernden Anderen außerhalb des Stammes zeugt (man denke an die vielfältigen Ermahnungen, den Feind zu erschlagen, die in der *Milchemeth mitzvah* zu finden sind). Die lateinische Übersetzung des hebräischen *Ger* mit *advena* und *peregrinus* ist in diesem Zusammenhang besonders bedeutsam, denn sie deutet darauf hin, dass es hierbei um jemanden geht, a) der von außerhalb kommt, von fernab, aus der Zukunft (*advena*), und b) einen, der durch

³⁰ Vgl. z. B. *Dtn 27:19, 10:18, 24:17, 16:11*, etc.

³¹ Vgl. dazu auch J. Sachs' Auseinandersetzung in *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London, New York 2003. Ich danke meinem Bruder, Tim Kearney, der mich darauf hingewiesen hat.

³² *Dtn 10:18* (der hebräische Terminus *ger* wird hier im Griechischen als *xenos* und im Lateinischen als *peregrinus* wiedergegeben).

³³ *Dtn 27:19* (in diesem Kontext wird *ger* im Lateinischen als *advena* wiedergegeben, im Englischen als »alien«).

die Grenzen der Nationalstaaten, der Stämme und Häuser wandert (*peregrinus*, wie im englischen Nomen *peregrination*).³⁴

Der Fremde ist, kurz gesagt, der Uneingeladene, jener, der nirgendwo sein Haupt betten kann, es sei denn, wir handeln wie »Gastgeber« und stellen ihm eine Bleibe zur Verfügung. Es liegt immer eine radikale Überraschung in der Ankunft dieses entfremdeten und entfremdenden Außenseiters – eine Art Unerkennbarkeit, die auf unserer Seite nach Risiko und Abenteuer ruft. Gastlichkeit gegenüber dem irreduzibel Anderen ergibt sich nicht *naturgemäß*. Sie erfordert vielmehr Einbildungskraft und Vertrauen. Während die Torah also den vorhersehbaren Impuls, Eindringlinge zu verfolgen, anerkennt, ermahnt sie uns auch dazu, diese mörderischen Impulse zu überwinden und den Ankömmling willkommen zu heißen. »Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung; geh und lerne sie.«³⁵

Es ist, denke ich, bemerkenswert, dass der Fremde oft als die menschliche Maske (*persona*) des Göttlichen behandelt wird. Und in der Tat, der zunächst allzu menschlich anmutende Fremde, der in der Nacht erscheint, um mit uns zu kämpfen, wird erst im Nachhinein als göttliches Wesen erkannt. Die lateinische Übersetzung des hebräischen *eeshliysh* als *vir* und als *anthropos* im Altgriechischen trägt diese Bedeutung durch verschiedene Sprachen hindurch. Selbst wenn einige englische Übersetzungen an dieser Stelle von »Engeln« sprechen, so bleiben die meisten doch dem ursprünglichen biblischen Sinn treu, der davon handelt, dass das Göttliche sich selbst in und durch das Menschliche offenbart.³⁶ Und erinnern wir uns, dass Jakob erst nach einem langen Kampf mit dem nächtlichen Fremden realisiert, dass er vom »Antlitz Gottes« gezeichnet und gesegnet wurde. Gott wird also *après coup* geoffenbart, im Gefolge der Begegnung, in der Spur seines Vorübergangs. Diese Episode zeigt auch, dass wenn sich uns die Gottheit im Antlitz des Anderen katalogatisch annähert, sie sich doch in eins in apostatischer Weise dem unmittelbaren Zugriff unserer Erkenntnis entzieht. Wenn Gott als gegenwärtig gewesen offenbart wird, dann ist Gott bereits vorübergangen. Hierin liegt auch der Grund dafür, dass Gott selbst in der innigsten Umarmung ein Fremder bleibt: »Meine Gedanken sind nicht eure

34 Vgl. Kearney, *Anatheism*, insbes. die Fußnoten 30–31.

35 *Der babylonische Talmud*. Nach der erstenzensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials, übers. v. L. Goldschmidt, 1. Band, Darmstadt 1996, S. 522 (Šabbath, Fol. 31a). Ich danke Sarit Larry, meinem Assistenten, für seine Nachforschungen zu diesen Etymologien und dafür, dass er mich auf diese Passagen aufmerksam gemacht hat.

36 Gen 32:24 lautet z. B. in der Übersetzung der *New American Standard Bible*: »Jacob was left alone, and a man wrestled with him until daybreak.«

Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege« (Jes 55:8). Der Andere bleibt fremd selbst in seinen bekanntesten Erscheinungen. Das Göttliche und das Menschliche sind weder getrennt noch dasselbe, weder trennbar noch identisch.

7. Die unausweichliche Entscheidung

Die großen Erzählungen in der biblischen Tradition, die die drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – charakterisieren, bezeugen die paradoxen Ursprünge der Religion, die in eins in gewaltsamem Konflikt und in friedvoller Umarmung (*embrace*) bestehen. Diese Tatsache verwandelt jede dramatische Begegnung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen in einen radikalen hermeneutischen Einsatz zwischen Aufnahme und Abweisung. Man heißt den Fremden entweder willkommen, oder man weist ihn ab. Der Monotheismus ist die Geschichte dieses Einsatzes.

Die Tatsache, dass das abrahamitische Erbe in beide Traditionen des Handelns und der Auslegung Eingang gefunden hat, spricht für sich selbst. Auf der einen Seite finden sich zahllose Evidenzen, die jenen Kritikern in die Hand spielen, die den Monotheismus als eine unverbesserliche Quelle von Intoleranz, Gewalt und Krieg begreifen (von den aufklärerischen Atheisten bis Richard Dawkins und Christopher Hitchens). Auf der anderen Seite aber gibt uns das abrahamitische Erbe auch vielfältige Zeugnisse für Praktiken wiederkehrender Gastlichkeit an die Hand: Hierbei handelt es sich um Praktiken, die mächtige Ressourcen für jene verkörpern, denen es darum geht, der Bibel auf ana-theistische Weise eine befreiende Botschaft abzугewinnen – eine Botschaft genauer gesagt, die eine radikale Aufmerksamkeit für den Fremden im Sinne eines Portals zum Sakralen fördert. Zusammenfassend gesprochen lässt sich festhalten, dass das abrahamitische Erbe zusammen mit seinem griechisch-indo-europäischen Gegenpart unsere tradierten Begriffe von Gastlichkeit (*hospitality*) und Feindschaft (*hostility*) in tiefgreifender Weise mitbestimmt. Und es ist immer noch wirksam in den Spektakeln von Krieg und Frieden, die unsere gegenwärtige Welt prägen.

Es gibt keinen Ausweg aus dem Drama der Entscheidung, das sich zwischen Aufnahme oder Abweisung des Fremden – sei es nun an unseren Grenzen, oder auch in unserer Mitte – entspinnt. Irland, um auf mein eigenes Heimatland zu sprechen zu kommen, ist ein Land, das von Jahrhunderten bitteren Konflikts zwischen verfeindeten Völkern und Religionen, nationalistisch oder gewerkschaftlich orientierten Fraktionen, katholischen oder protestantischen Glaubens, geprägt ist. Wenn das »Belfast Agreement« des Jahres 1998 uns ein Beispiel für die dem

anderen gereichte Hand der Versöhnung liefert – indem es den Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern Nordirlands freistellt, *britisch, irisch oder beides* zu sein –, so gibt es doch auch eine lange Geschichte des gänzlichen Gegenteils, d.h. eine Geschichte der verweigerten, geschlossenen Hand. Ähnliche Herausforderungen lassen sich in anderen Dramen von Gewalt und Versöhnung in der neueren internationalen Geschichte – von Ruanda und Südafrika über Lateinamerika bis in den Mittleren Osten – beobachten. In den Konfliktzonen, die unsere problembeladene Welt durchziehen, ist der schwierige Einsatz, der mit der Frage der Gastlichkeit verbunden ist, für jeden lebendig.³⁷

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Staudigl

³⁷ Vgl. dazu unser *Guestbook Project*, das den Versuch unternimmt, junge Menschen in geteilten Gesellschaften durch einen Prozess narrativer Gastlichkeit zusammen zu bringen. Vgl. des weiteren auch das aktuelle Projekt »Exchange Stories, Change History« (siehe www.guestbookproject.com).