

¹⁰ Vgl. den Beitrag von Fabio Baggio in diesem Heft.

¹¹ Mario Francesconi, *João Batista Scalabrini. Espiritualidade e Encarnação*. Congregações Scalabrinianas 1991.

¹² Mario de França Miranda, *A migração como desafio à fé crista*, in: REMHU XV (2007), Nr. 28, 204.

¹³ Analita Candaten, *Espiritualidade de um povo a caminho*, Brasília 2007, 145–159.

¹⁴ Die Dokumente des Colloquiums können im Internet eingesehen werden: www.lumenonline.net/claroline/document/document.php?cidReq=AF5 (aufgerufen im Mai 2008).

¹⁵ Jorge E. Castillo Guerra, *Théologie de la migration. Une réflexion critique et interculturelle de la foi qui provient de la mobilité humaine*. Der Text ist auf Französisch im Internet zugänglich: www.lumenonline.net/courses/AF5/document/6.Th%E9ologie_de_la_Migration.doc?cidReq=AF5 (aufgerufen am 12. Mai 2008).

¹⁶ Die vom Autor wiedergegebenen Elemente tauchen auch in neueren religionssoziologischen Studien auf, wie sie zum Beispiel Lúcia Ribeiro vorstellt: *Religious experiences among Brazilian migrants*, in: REMHU XV (2007), Nr. 28, 71–86.

¹⁷ Ebd., Anm. 15.

¹⁸ Agnes M. Brazal, *Vers une église interculturelle. Implications pastorales dans un contexte de migration*. Der französische Text ist im Internet zugänglich: www.lumenonline.net/courses/AF5/document/8._Vers_une_Eglise_interculturelle.doc?cidReq=AF5 (aufgerufen am 10. Mai 2008).

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Eine andere Perspektive nehmen Mark Griffin und Theron Walker ein, die in den Migrationsbewegungen ein Bild von Kirche nicht so sehr unter dem Aspekt ihrer Identität, sondern vielmehr unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zur Gesellschaft und ihres Ortes innerhalb der aktuellen Globalisierung sehen. Vgl. *Living on the Borders. What the Church can Learn from Ethnic Immigrant Cultures*, Michigan 2004.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Christus, der Fremde

Die ethische Ursprünglichkeit der Heimatlosigkeit

Mike Purcell

In einem unbekanntem und fremdem Land gibt es keine Kissen. Zwei parallele, miteinander in Beziehung stehende Perikopen sind es wert, eingangs betrachtet zu werden.

„Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann. (Mt 8,20; Lk 9,58).

Matthäus setzt dieses Wort in den Kontext des galiläischen Wirkens, obwohl Jesus allem Vertrauten bereits den Rücken gekehrt hatte, um das Reich Gottes zu verkündigen. Bei Lukas steht es am Beginn der Reise nach Jerusalem, gleich als Jesus „sich entschloss, nach Jerusalem zu gehen“ (Lk 9,51). In nahezu proto-heideggerischem Stil wendet Jesus sein Gesicht entschlossen dem Tode zu („Sein zum Tode“).

Jesus und seine Jünger sind im Boot, als ein heftiger Sturm aufkommt, und die Jünger sind ängstlich. Jesus indessen schläft. „Er aber lag hinten im Boot auf einem Kissen und schlief.“ (Mk 4,38) - „Jesus aber schlief.“ (Mt 8,24) - „Während der Fahrt aber schlief er ein.“ (Lk 8,23).

Bei Matthäus folgt das Wort unmittelbar auf die Füchse, die Höhlen haben, und die Vögel, die Nester haben, während der Menschensohn keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen könnte; der Kontext ist die Verkündigung des Reiches Gottes. Bei Lukas steht es kurz nach der entschiedenen Hinwendung nach Jerusalem und den damit bevorstehenden Nöten. Bei Markus mag das theologische Motiv schlichter sein, der Stil deskriptiver und detaillierter, doch ist es offen für weitere Interpretation.

Der merkwürdige Fall des verschwindenden Kissens

Das Boot bei Markus hält Kissen bereit, bei Matthäus und Lukas bringt die Reise mehr Umbequemlichkeit mit sich. Kissen mögen nicht zu deren christologischer Aussageabsicht gepasst haben, dass der Menschensohn keinen Platz hatte, wo er sein Haupt niederlegen konnte.

Diese Gedanken haben keine Sherlock-Holmes-Story à la Arthur Conan Doyle im Sinn, ähnlich dem „merkwürdigen Vorfall vom Hund in der Nacht“ oder dem „dem Hund, der nicht bellte“ (wie in der Kurzgeschichte *Silver Blaze* von 1892). Gleichwohl erinnert man sich an das Schweigen der Hunde, die nicht bellten und so den Aufbruch Israels aus einem unbekanntem und fremden Land unterstützten. So konnte das Volk die beschwerliche Reise in das verheißene Land antreten - eine Reise aus dem *dépaysement* in ein *pays*, von der Heimatlosigkeit in eine Heimat. In einem Kommentar zu Exodus 22,30 („ihr sollt es den Hunden vorwerfen“) lenkt Emmanuel Levinas die Aufmerksamkeit auf eine Bezugnahme an untergeordneter Stelle (Ex 11,7), worin einige „vergessene Hunde“ nicht bellten („gegen keinen der Israeliten wird auch nur ein Hund die Zähne fletschen“) und deren Schweigen die „Hohe Schule der Hermeneutik“¹ erfordere. Das Schweigen der Hunde deutet auf das „Paradox einer puren, aber über Rechte verfügenden

Natur“². Der Hund in seiner Animalität erkennt Rechte auf ganz natürliche Weise an.

„Wer also ist dieser Hund am Versende? Derjenige, der Gesellschaftsspiele (oder die Gesellschaft selbst) stört und den man, wie eine französische Redewendung lautet, ‚wie einen Hund beim Kegelspiel empfängt‘, d.h. sehr ungnädig? Derjenige, den man rüdig oder tollwütig nennt, bevor man ihn ersäuft? Derjenige, der die dreckigste Arbeit abbekommt, die Hundearbeit zum Hundelohn, und der auch bei Hundewetter leider draußen bleiben muss, auch dann, wenn es so schlimm kommt, dass man keinen Hund vor die Tür jagt?“³

Der Hund, für Levinas „Bobby“, wird „die Würde des Menschen bezeugen“ und verlangt subtile Exegese. Im Stalag 1492, wo Levinas interniert war oder hausen musste, war Bobby der „Liebling“ der Gefangenen: „Für ihn - das stand außer Zweifel - waren wir Menschen.“⁴ Bobby war der „letzte[...] Kantianer in Nazi-deutschland, der aber nicht das Hirn besaß, die Maximen seiner Impulse zu verallgemeinern, [er war] ein Nachkomme der ägyptischen Hunde. Und sein Bellen, das Bellen eines Freundes - der Glaube eines Hundes - entsprang und entsprach dem Schweigen seiner Ahnen am Nilufer.“⁵

Das wandernde Volk Israel bricht in die Wildnis auf unter der Komplizenschaft eines Hundes, der nicht gebellt hat, und das wird für Levinas zu einer Frage natürlicher Rechte - heute vielleicht der Rechte und Bedrängnisse des Migranten und des Flüchtlings. Die vorliegende Reflexion jedoch dreht sich nicht primär um Hunde oder Underdogs, sondern um das Verschwinden eines Kissens und vielleicht das Fehlen von Kissens in einem fremden und unbekanntem Land. Worum also geht es bei dem sonderbaren Fall eines Bootes ohne ein Kissen?

In einer bemerkenswerten Reihe von Kommentaren bietet André Thaysse eine phänomenologisch-theologische Hermeneutik. Matthäus' Jesus kann nicht mit einem Kissen unter seinem Kopf schlafen (Mt 8,23-27), weil „der Menschensohn keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Mt 8,20). Jesus hat bereits seinen angestammten Platz verlassen um des Reiches Gottes willen. „Wie Abraham sein Geburtsland verlässt“, verlässt Jesus das Vertraute und Familiäre und „wird ein heimatloser Rabbi“⁶. Jesus verlässt bewusst seinen Platz und wird absichtlich heimatlos - für das Reich Gottes und seine Verkündigung; bestimmt für Jerusalem und seinen drohenden und sich anschließenden Tod, „macht er sich mutig auf den Weg nach Jerusalem“⁷. Die Anforderungen des Lebens für Gott können nicht erleichtert oder mit Kissen gedämpft werden - „der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Lk 9,58).

Matthäus und Lukas zeichnen das Leben für Gott als eine strenge Angelegenheit mit wenig Ruhepausen oder Komfort. Man muss sich den Anforderungen des Reiches Gottes ganz unterwerfen. Man ist in einzigartiger Weise verantwortlich, unter Umständen bis hin zum Tod (*usque at mortem*), denn Antwort und Verantwortung sind Kennzeichen der Hingabe an das Reich Gottes. Es ist auch ein Kennzeichen des Subjekts. Jüngerschaft, stets und von Anfang an eine Sache des

Antwortens, ist die Fähigkeit, Verantwortung für einander zu übernehmen („diese metaphysische Fähigkeit, dieses ontologische Recht, sein Schicksal persönlich auf verantwortliche Weise in die Hand zu nehmen“ – A. Gesché)⁸. Verantwortung erfordert eine vorausgehende Offenheit für eine Alterität, von der sie hervorgerufen wird. Verantwortung unterscheidet den Menschen vom Tier. Das Tier befriedigt seine Bedürfnisse, ohne in der Lage zu sein, diese zu transzendieren. Der Mensch ist da anders. Während die Freiheit des Tieres selbstbezogen ist, ist menschliche Freiheit immer schon relational und beruht auf einer vorausgehenden Anforderung. Der Mensch „ist ein Wesen, das verantwortlich handeln muss, und das hält ihn davon ab, einen Platz zu finden, wo er sein Haupt hinlegen kann“⁹. Der Tod mag dieses Joch der Verantwortlichkeit aufheben, doch für Levinas ist man selbst im Sterben und im Tod verantwortlich für den Tod des Anderen und für das, was man hätte tun können, aber nicht getan hat. Jeder hat das Martyrium als Möglichkeit – Martyrium ist Leben „für den anderen“ und auch Leben für die Zeit nach mir, selbst in äußerster Anfechtung des Zeugnisses – *usque ad mortem*. Was den Menschen ausmacht, ist für Levinas die Verantwortlichkeit, nicht der Tod. Jesus kann sein Haupt nirgendwo hinlegen, da die Verkündigung des Reiches Gottes beendet wäre, wenn er dies täte. Jesus hat nicht das Recht, sein Haupt da niederzulegen, wo er es möchte, da er dem Willen eines anderen gehorsam ist. Und die, welche ihm – wo immer und wann immer – nachfolgen, werden das zu akzeptieren haben: Leben wird gelebt im Dienste der Verkündigung des Reiches Gottes.¹⁰ Tatsächlich ist es so: Erst wenn Jesus am Kreuz sein Haupt neigt und stirbt, ist die Verkündigung des Reiches Gottes vollendet.

Eine abrahamische Odyssee – der ursprüngliche Fremde

Als Abraham – der archetypische Migrant, jener, der aufgefordert wurde, alles zurückzulassen (Gen 12,1f) und bewusst heimatlos zu werden mit dem Blick auf ein Versprechen, das zu erfüllen war – unter den Eichen von Mamre saß, näherten sich drei Männer (Gen 18,1-15). Die Begegnung ist in Andrei Rubljows Ikone *Die Dreifaltigkeit* festgehalten. Wie ist sie zu interpretieren? Levinas, der Paul Claudels Vorstellung bestreitet, das Alte Testament sei die Präfiguration des Neuen Testaments bzw. der Alte Bund sei die Präfiguration des Neuen Bundes, fragt: „Als Abraham die drei Besucher empfängt, empfängt er da den Herrn aufgrund der Trinität, die die drei Besucher präfigurieren, oder aufgrund seiner Gastfreundschaft?“¹¹ Er tut es wegen der Gastfreundschaft.

Das befremdliche Paradox besteht hier darin, dass Abrahams Gastfreundschaft nicht auf seiner eigenen Wahl beruht (oder der Saras), sondern vom unerwarteten Besuch der Fremden hervorgerufen wird. Abraham muss der gastfreundliche Gastgeber [im Original: *hospitable host*, Anm. d. Ü.] sein, weil er eine Geisel [im Original: *hostage*] des Fremden ist, auf den er eingehen und für den er verantwort-

lich sein muss. Derrida wird dieses befremdliche Paradox bzw. das Paradox des Fremden, das Freiheit und Verantwortlichkeit umkehrt, als „*hostipitalité*“ bezeichnen, d.h. als eine Situation, in welcher der Gastgeber auch Opfer ist, eine *salutaris hostia*, was eine politische und kosmopolitische Dimension hat.

Derrida denkt in einer Schrift zum Kosmopolitismus¹² über die „Asylstädte“ (Dtn 4, 41–43; 19,1–10) nach, mit Blick auf eine neue „Kosmopolitik“, auf „Formen der Solidarität, die noch erfunden werden müssen“ und eine „neue Charta der Gastfreundschaft“¹³. Darin vertritt er die Ansicht, dass es die Individuen und Gemeinschaften sind, die über den Grenzen, Begrenzungen und Strukturen stehen – seien es geographische, soziale oder kulturelle –, die ein Staat festlegt und welche den Staat eigentlich erst ausmachen. Wenn sie für den Fremden oder Auswärtigen offen sind, bewirkt allein diese Tatsache eine Öffnung nach Draußen und hin zu anderen Horizonten. Und das eröffnet die Möglichkeit, die staatliche Politik neu auszurichten. Es stellt die Moral der Politik wieder her. Dieser Fremde, der an den Grenzen steht und anklopft, könnte „der Ausländer im Allgemeinen, der Immigrant, der Exilant, der Deportierte, der Staatenlose oder die *Displaced Person* sein (wobei man möglichst klug zwischen diesen Kategorien unterscheiden müsste)“¹⁴. Die Bedeutung des „Draußen“ im Verhältnis zum Wesen des Staates kann durch das Wiederaufgreifen eines „ursprünglichen Begriffs von Gastfreundschaft, der Pflicht zur Gastfreundschaft und des Rechts auf Gastfreundschaft“¹⁵ entwickelt werden. Die Arbeit für die Versöhnung von *Pflicht* und *Recht* erfordert nicht nur ethische und theologische Reflexion, sondern auch eine Politik der Heimatlosigkeit.

Die Schlüsselfrage ist: Wie handelt ein Staat mit Staatenlosen und Vertriebenen – mit „Heimatlosen“, wie Hannah Arendt in *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* sagt.¹⁶ Wie handelt man mit solchen, die „nicht am angestammten Platz“ sind (und „handeln“ ist ein gleichermaßen sozialer, ökonomischer und politischer Vorgang)? Das mittelalterliche Prinzip des *quid est in territorio est de territorio* ist verdrängt worden. Wohl infolge des Zweiten Weltkrieges und des „massiven Zustroms von Flüchtlingen“ wurde „der klassische Rekurs auf Wiedereinbürgerung oder Naturalisierung“ aufgegeben.¹⁶ Neuerdings legt man das Augenmerk stärker auf die Sicherung von Grenzen und die Errichtung von Hürden, um die Fremden und Auswärtigen auf Distanz zu halten und damit die Identität der Selben zu behaupten. Unterschiedlichkeit ist schwer aufzunehmen. Sie kann entweder assimiliert oder ausgeschlossen werden. Das gegenwärtige Klima, zumindest in Europa – was den scheinbar freien Personenverkehr innerhalb erweiterter Grenzen oder den aufstrebenden rechtsgerichteten Nationalismus betrifft –, weist im Letzten eine Konvergenz auf: den Ausschluss der Unterschiedlichkeit und die Behauptung der Identität der Selben. Natürlich ist es in einem solchen Szenario der Staat, der Identität verleiht. Der Flüchtling hat sowohl seinen Staat als auch seinen Status verloren und ist vor der Institution eine Nicht-Person, bis der Staat ihm eine Identität zuweist. Die „historische Wirklichkeit“ des Asyls wird zunehmend „eingedämmt, begrenzt, kontrolliert durch unerbittliche gesetzliche Restriktionen“¹⁷. Flüchtling und Zufluchtsort

werden zunehmend reglementiert: Man muss Papiere haben, man muss eine Karte haben, man muss eine Nummer haben und neuerdings muss man auch biometrisch erfasst sein. Man muss sich einem Nationalitätstest unterziehen, als seien Nationalität oder Staatsangehörigkeit ganz leicht zu definieren oder einzugrenzen. Grenzen müssen behauptet und Einwanderung muss kontrolliert werden. Identität muss im Namen der Sicherheit festgestellt werden, aber auch um das Verschiedene vom Selben auszuschließen. Kurzum: Der/die Andere muss identifiziert werden, selbst wenn er oder sie schon eine eigene Identität hat, die vielleicht jene Grenzen transzendiert, die ein Identitätverleihender Staat verfügt hat.

Das zeigt das *Schengener Übereinkommen*, das die inneren Grenzen für Freizügigkeit und Austausch der Selben öffnet, die Außengrenzen jedoch schließt, um das Unterschiedliche auszuschließen. Wie Derrida bemerkt: „Zu einer Zeit, da man behauptet, internationale Grenzen aufzuheben, fährt man fort, die Außengrenzen der Europäischen Union noch strenger zu verriegeln. Die Asylsuchenden klopfen der Reihe nach an jede Tür der EU-Staaten und werden zuletzt überall zurückgewiesen.“¹⁸ *Schengen* ist nichts weiter als die Erweiterung der Domäne der Selben. So offenbart sich eine Gesellschaft in ihrer politischen Gewandung, kleidet sich in Kleiderordnungen und macht aus Gewohnheiten Gewohnheitsrecht. Doch der Fremde, der Migrant, der Flüchtling kann nicht maßgeschneidert werden, wie man es mit einem Anzug oder Kleid macht, um es der etablierten Ordnung anzupassen. Der Fremde, der Migrant, der Flüchtling bewohnt einen anderen ethischen Ort, welchen die Politik der Selben nicht umfassen oder enthalten kann, einen Ort außerhalb, einen Ort, an dem wir vielleicht selbst waren – ein Nirgendwo – und den wir zu vergessen drohen, eine Wüstenwanderung, zu der Israel immer wieder zurückkehren muss, um sich selbst wiederzufinden (Hos 2,16f). Was das Empfangen des Fremden angeht, stehen zwei Bilder gegeneinander: William Holman Hunts (1827-1910) *Light of the World*, das Christus zeigt, wie er an die Tür klopft, die nur von innen geöffnet werden kann, und Andrei Rubljows Ikone *Die Dreifaltigkeit* mit den drei Fremden, die in den Kreis von Abrahams Gastfreundschaft willkommen geheißen wurden.

Während heute souveräne Nationalstaaten mittels gegenseitiger Vereinbarungen und Verträge operieren, wobei sie Gemarkungen und Grenzen respektieren und kontrollieren, nimmt derjenige, der heimatlos oder vertrieben ist, „eine Sphäre oberhalb der Nationen“¹⁹ ein. Wie Levinas sagen wird: Höhe ist ethisch, bevor sie geographisch ist. Anders gesagt:

Der Autor

*Dr. Michael Purcell ist Priester und Gemeindepfarrer sowie außerordentlicher Professor für Systematische Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh, Schottland. Er studierte Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Löwen und promovierte an der Universität von Edinburgh. Seine Interessen gelten vor allem den Zusammenhängen von Theologie und Phänomenologie sowie den ethischen Aspekten der Sakramententheologie. Veröffentlichungen u.a.: *Mystery and Method: The Other in Rahner and Levinas* (Marquette 1998); *Levinas and Theology* (Cambridge 2006). Anschrift: School of Divinity, New College, University of Edinburgh, Mound Place, Edinburgh, EH21 2LX, Scotland. E-Mail: m.purcell@ed.ac.uk.*

Die Bedeutung von Raum ist ethisch bestimmt, und die ethische Bestimmung des Raums stellt meinen Standort in Frage - und gibt ihm Bedeutung. Derrida würde Levinas zustimmen: Die abrahamische Begegnung bei der Eiche von Mamre ist ein Ausdruck von Gastfreundschaft.

„Gastfreundschaft ist die Kultur selbst und nicht einfach eine Ethik unter anderen.“²⁰ In der Tat: „*Ethik ist Gastfreundschaft* [... und ...] damit ganz und gar deckungsgleich mit der Erfahrung der Gastfreundschaft.“²¹ Doch „weil das Selbstsein zu Hause bei sich selbst die Aufnahme oder Einbeziehung des Anderen voraussetzt, den man in Besitz nehmen, kontrollieren, meistern möchte - je nach den verschiedenen Modalitäten der Gewalt -, deshalb gibt es eine Geschichte der Gastfreundschaft (die bedingungslos erscheinen kann) und der Gesetze, die sie bei ihrer Verrechtlichung begrenzen und bestimmen.“²² Während der Staat dazu tendiert, Gastfreundschaft mit rechtlichen Begriffen zu umschreiben, lenkt Derrida die Aufmerksamkeit auf einen ursprünglicheren und stärker ethisch konnotierten Begriff von Gastfreundschaft, der danach verlangt, „die Türen zu öffnen für jeden und jede, für jeden anderen, für alle, die kommen könnten, ohne Fragen und ohne dass sie sich ausweisen müssten, wer sie seien und woher sie kämen.“²³ Für Derrida ist „das Gesetz einer bedingungslosen Gastfreundschaft“ ein *A priori* und realisierbar - nicht nur „ein frommer und unverantwortlicher Wunsch“ -, auch wenn es innerhalb bestimmter und möglicherweise pervertierter historischer Gegebenheiten in Kraft treten muss.²⁴

Derrida lässt hier Gedanken von Levinas erkennen, und es ist vielleicht Levinas, der das ursprüngliche Dilemma einer „Ethik als Gastfreundschaft“ und die Natur dessen, was Derrida „*hostipitalité*“ nennen würde - eine Situation, in welcher der Gastgeber zur Geisel wird, eine *salutaris hostia* -, am eingehendsten untersucht. Levinas denkt ebenfalls über die „Asylstädte“ nach und betrachtet das Verhältnis zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem - der Stadt des Friedens, zu der die Völker am Ende ihrer Reise und ihres Aufenthalts in einem fremden und auswärtigen Land wallfahren (Ps 122). Für Israel ist

*„religiöses Heil nicht möglich ohne Gerechtigkeit in der irdischen Stadt. Keine vertikale Dimension ohne horizontale Gerechtigkeit [...] Ein irdisches Jerusalem muss vollendet werden [...] damit das himmlische Jerusalem mit göttlicher Gegenwart erfüllt wird. Es gibt keinen anderen Weg zum Heil als den über die Wohnung der Menschen.“*²⁵

„Asylstädte“ sind gekennzeichnet durch Aufnahmebereitschaft und Gastfreundschaft gegenüber jenen, die durch unverschuldetes und unbeabsichtigtes Töten mit dem Gesetz in Konflikt geraten sind: Das Blatt der Axt löst sich vom Schaft und trifft einen anderen tödlich - ohne Bosheit oder Absicht. Asylstädte sind ethische Interventionen. Bemerkenswert an ihnen ist ihre Menschlichkeit gegenüber jenen, die Zuflucht oder Asyl suchen. Levinas erläutert, Asylstädte

„wählt man weder aus den kleinen Flecken [...] noch aus den großen Metropolen. Man wählt sie ,aus den mittleren Städten aus; man gründet sie nur dort, wo Wasser ist; und

wenn dort keins ist, bringt man es hin; und man gründet sie nur dort, wo Marktplätze sind“²⁶.

Die Anforderungen, die das Buch Numeri festlegt, lassen sich leicht auf die aktuelle Situation jener Fremden übertragen, die – aus welchen Gründen auch immer – Asyl suchen. Sie sollen nicht in kleinen Flecken oder Metropolen (oder Auffanglagern) eingeschlossen oder weggesperrt werden, sie benötigen ausreichenden Lebensunterhalt (Essen, Trinken und Bildung) und Zugang zum Arbeitsmarkt (eine Arbeitserlaubnis). Gastfreundschaft und was damit einhergeht ist nicht nur ein ethisches Kriterium, sondern auch ein Maßstab für Menschlichkeit. Levinas schreibt:

„Was Jerusalem verheißt, ist eine Menschheit der Tora. Die tiefen Widersprüche, die es in den Asylstädten noch gibt, wird sie überwunden haben: neue Menschheit, überlegen, besser als ein Tempel. Unser von den Asylstädten ausgehender Text erinnert uns oder lehrt uns, dass das Streben nach Zion, dass der Zionismus nicht etwa ein Nationalismus oder Partikularismus mehr, dass er auch nicht bloßes Suchen nach einer Zuflucht ist. Dass er Hoffnung auf die Wissenschaft einer vollkommenen Gesellschaft und auf diese Weise Gesellschaft selbst ist. Und das in Jerusalem, und nicht jenseits jeden Ortes, in Form frommer Gedanken.“²⁷

Befremdet durch den Fremden, der eine Sphäre oberhalb der Nationen bewohnt

Der wandernde Fremde bewohnt „eine Sphäre oberhalb der Nationen“, und von dieser ethischen Höhe aus fordert er den Staat heraus, Rechenschaft von sich selbst abzulegen. Eschatologisch gesehen wird der Fremde Zeuge beim Gericht sein, wenn der Menschensohn in Herrlichkeit erscheint. Doch wird, theologisch gesprochen, die Eschatologie bereits im Hier und Heute realisiert – als eine Ethik der Gastfreundschaft. Kann Theologie etwas anderes sein als Ethik? Levinas übersetzt das Phänomen der Heimatlosigkeit in eine Sprache, die phänomenologisch, ebenso aber fundamental theologisch ist, obwohl man fragen könnte, ob es überhaupt eine strikte Phänomenologie der Heimatferne geben kann, außer durch die Erfahrung jener, die keinen Ort haben, wo sie ihr Haupt hinlegen können. Der Flüchtling ist jemand, der einen unbekanntem Ort im Sinn hat, der erst noch auftauchen muss, der vielleicht nie auftaucht – wie eine vierzigjährige Wanderung in einer verlassenen und unwirtlichen Gegend –, und dessen Zukunft ein unerfülltes Versprechen oder eine vergebliche Erwartung ist, bis er der Ethik der Gastfreundschaft begegnet und einem Willkommensgruß, der einem ursprünglichen Klopfen an einer Tür antwortet, die noch geöffnet werden muss.

Abraham ist der archetypische Flüchtling, der aufgerufen wird, das Vertraute zu verlassen, um *anderswohin* zu gehen. Doch anderswohin zu gehen schließt ein, anders zu werden. Abraham, aus dessen Unterwegssein ein Aufenthalt in einem

fremden Land wurde, wird zu einem, der Fremde willkommen heißt, wie an der Eiche von Mamre. In ähnlicher Weise ist der Migrant, der fremd, ausländisch, unvertraut und mit oder ohne Familie fern der Heimat ist, nicht nur heimatlos, ohne Staat und Status, sondern auch unheimlich und beunruhigend. Die Ankunft des Migranten stört das Vertraute, weil das vertraute Selbe sich unwohl fühlt angesichts des Unterschiedlichen. Dagegen zeigt das Empfangen des Fremden, der anders ist, für Levinas gleichermaßen den Wert einer Gesellschaft wie des Subjektseins des Einzelnen. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* weist Levinas mit Bezug auf „die Heimatlosigkeit oder die Fremdheit des Nächsten“²⁸ darauf hin, dass ich selbst der einzige bin, zu dem der Nächste Zuflucht hat, genauer: Des Nächsten einzige Zuflucht bin *ich*. Und so beginnt die ethische Beugung des Selbst, die auch eine Beugung des um sich selbst kreisenden Egos und des modernen Subjekts ist. Nicht die Identität des Anderen, der fremd oder ausländisch ist, steht in Frage, sondern vielmehr meine eigene Identität. *Ich* bin weder ein Werk meiner selbst, noch bin ich ursprünglich oder schöpferisch. Kurzum: *Ich* werde als *ich* gebeugt. Der Nächste als Fremder oder Außenseiter ist, um Blanchots Formulierung zu verwenden, „jener, der mich nicht begleitete“, während er mich in Gestalt des Fremden begleitet, dessen bloße Anwesenheit meine Häuslichkeit stört, derjenige von *nirgendwo*, der anders lebt und in einzigartiger Weise an mich appelliert, Verantwortung zu übernehmen, derjenige, dem „ich nahe genug war, um ‚du‘ zu ihm zu sagen, und fern genug, um ihn ‚ich‘ sagen zu hören“.²⁹

Nun muss gesagt werden, dass der Verlust von Staat und Status nicht den Verlust der Identität bedeutet. Während ein Staat versuchen mag festzulegen, wer oder was eine Person ist, und welche Identität und Bedeutung ihr zukommt, bleibt die andere Person doch sie selbst und behält ihre eigene Identität bei. Zudem ist die andere Person nicht von der Zuweisung staatlich bestätigter Bedeutung abhängig: Die andere Person bestätigt sich, wie Levinas oft sagt, *kath-auto*. Sie hat ihre eigene Bedeutung in sich selbst. Levinas erwägt dies, wenn er in *Humanismus des anderen Menschen* im Kapitel „Die Bedeutung und der Sinn“³⁰ über die A-Historizität und A-Kulturalität des Anderen nachdenkt. Der Fremde - ob Migrant oder Flüchtling - wird häufig gemäß ökonomischen und technologischen Kategorien gesehen und bewertet. Doch der Wert der anderen Person kann nicht auf einen Faktor in einer ökonomischen Gleichung reduziert werden. Levinas vertritt die Ansicht, dass der Fremde seiner kulturellen oder historischen Form entkleidet werden muss, um seinen Wert eher ethisch denn als wirtschaftliche Anlage zu offenbaren. Levinas lehnt den Wert von Kultur und Geschichte keineswegs ab, doch erinnert er uns daran, dass, indem wir die andere Person in eine bestimmte kulturelle und historische Form kleiden, ihre singuläre Identität oft verdunkelt oder maskiert wird - so sehr, dass wir oft nicht mehr hinter den Schleier blicken können.

Philosophisch gesprochen: Das Selbe kann das Unterschiedliche nicht tolerieren. Die Philosophie der Moderne war die Absorption der Andersartigkeit in die Politik der Identität und des Selben, die philosophische und politische Agenda

von Assimilation, um „die Anderheit zu neutralisieren“³¹. Die andere Person jedoch hat in sich selbst ihren einzigartigen Sinn, der jegliche kulturelle Kennzeichnung, die sie begrenzen könnte, transzendiert. Die andere Person stellt jeglichen Sinn in Frage, den ich oder der Staat ihr aufzuerlegen versuchen. Ethische Ansprechbarkeit erfordert ein *unallergisches Verhältnis zu Andersartigkeit*, das diskursive Form hat und fähig ist, kulturelle Unterschiede zu transzendieren. Deshalb muss man die Philosophie und ihre historischen Anliegen von Subjektsein, Wissen und Wahrheit nicht aufgeben, vielmehr gilt es, sie auf die bereits vorhandene und gelebte Erfahrung der Beziehung zum Anderen zu gründen. Es geht darum, die Exteriorität als Basis der subjektiven Interiorität zu bejahen. Ethik muss in erster Linie als Gastfreundschaft verstanden werden. „Die ethische Beziehung ist der Ersten Philosophie der Identifikation der Freiheit und des Könnens entgegengesetzt; sie ist nicht gegen die Wahrheit, sie strebt nach dem Sein in seiner absoluten Exteriorität und erfüllt die eigentliche Intention, die den Gang auf die Wahrheit hin beseelt.“³² Und „das Verstehen des Seins überhaupt [vermag] nicht die Beziehung zum Anderen zu *beherrschen* [...]“³³ Ferner ist dieser „einzigartige Sinn“ – darin einer Einbahnstraße gleichend – keine reziproke Beziehung *zwischen* zwei Gleichen. Die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selben ist asymmetrisch und unumkehrbar: Die andere Person, die an meine Tür klopft, nimmt einen ethisch höheren Ort ein, und ich bin aufgefordert zu antworten. Wollte man es theologisch ausdrücken, so ließe sich argumentieren, dass Theologie hervorgerufen wird durch die *Offenbarung* eines Anderen oder durch einen Anderen. So wie die „Ontologie [...] die Metaphysik [voraussetzt]“³⁴ setzt Theologie die vorgängige Offenheit voraus, ein Wort von anderswo zu empfangen. Theologie ist – wie die Ethik – wesentlich *Gastfreundschaft*. In der Kreuzform aus Vertikalität und Horizontalität, welche der Beziehung zur anderen Person innewohnt, gibt Levinas – so könnte man sagen – der vertikalen, metaphysisch-unendlichen Achse den Vorrang und Vortritt vor der horizontalen, ontologisch-totalen, obschon sich beide in der ganz eigen- und einzigartigen anderen Person treffen.

Den Fremden willkommen heißen

Wohnen ist keine territoriale Vorstellung. Man kann das Lied des Herrn „auf fremder Erde“ immer noch singen (Ps 137). Ethik, nicht physische Geographie bestimmt die Bedeutung des Wohnens. Einfach gesagt: Während für Heidegger *Dasein* Tür und Fenster hat, um das Elementare fernzuhalten und die Sicherheit und Bedeutung des Hauses zu bewahren, welches das Vertraute umschließt, sind Türen und Fenster für Levinas weder Grenze noch Gemarkung, um sich gegen den Angriff des Draußen abzusichern, sondern vielmehr Öffnungen nach draußen und Möglichkeiten des Empfangens. Neigen Türen deshalb dazu, nach innen geöffnet zu werden? Wenn also der Fremde an die Tür klopft, sollte man sie nicht gastfreundlich öffnen und Obdach bieten? Das Heim erlangt seine wirkliche

Bedeutung und Vollständigkeit erst durch den Anderen. Wenn ich mir ein neues Heim eingerichtet habe, erwarte ich dann nicht meinen ersten Besucher? Den Vorrang der Extraterritorialität zu bekräftigen heißt aber nicht, die Territorialität und ihre kulturelle und geschichtliche Bedeutung zu bestreiten; eine ethische Beziehung kann nur innerhalb der Ökonomie der Welt realisiert werden. „Eine menschliche oder zwischenmenschliche Beziehung vermag sich nicht außerhalb der Ökonomie abzuspielden [...]“³⁵ Es geht einfach darum, dass die Territorialität des Heims ihre Bedeutung innerhalb einer ethischen Ökonomie gewinnt - einer *oikonomia* von Antwort, Verantwortung, Empfang und Gastfreundschaft, die zugleich blind und taub ist für kulturelle Abgrenzungen. Das Ereignis des Bleibens ist sozial, politisch und ethisch vielschichtig. Wohnung und die Schaffung einer Lebensbasis setzen voraus, sich selbst aus dem Durcheinander elementaren Genusses zu befreien und sich wieder zu sammeln. Genuss des Elementaren ist weder Wohnung noch Transzendenz. Die Gründung einer Bleibe schafft die Möglichkeit von Transzendenz. Ein Zuhause einzurichten schließt ein, sich reflexiv zu sammeln, und dazu gehört die Aussetzung von Genuss und die Beschäftigung mit dem Elementaren und dessen Überwindung durch zielgerichtete Arbeit.

*„Die Bewegung, durch die ein Seiendes sein Zu-Hause baut und die Innerlichkeit für sich aufschließt und sichert, vollzieht sich in einer Bewegung, durch die das getrennte Seiende sich versammelt. Die verborgene Geburt der Welt geschieht im Ausgang von der Bleibe. Die Vertagung des Genusses macht eine Welt zugänglich [...]“*³⁶

Arbeit raubt den Dingen ihre Unabhängigkeit und deponiert sie im Heim. So wird die Welt bewohnbar gemacht, so wird sie zu einem Ort des Empfangens und der Gastfreundschaft. „Von nun an bedeutet Existieren Bleiben“ und „Bleiben ist eine Sammlung, ein Zu-sich-Kommen, ein Rückzug ins eigene Heim wie in eine Zufluchtsstätte, die von einer Gastlichkeit, einer Erwartung, einem menschlichen Empfang aufgetan wird. Menschlicher Empfang, für den die Sprache, die schweigt, eine wesentliche Möglichkeit bleibt.“³⁷ Ein Heim ist erst dann ein Heim, wenn es seinen ersten Besucher empfängt. „Das Wohnen und die Intimität der Bleibe, die die Trennung des menschlichen Seienden möglich macht, setzen also eine erste Offenbarung des Anderen voraus.“³⁸ Wiederum gilt, „[w]enn es mir aber möglich sein soll, mich sogar vom Besitz, den der Empfang des Hauses stiftet, freizumachen, wenn es mir möglich sein soll, die Dinge an sich selbst zu sehen, d.h. sie mir vorzustellen, wenn es mir möglich sein soll, sowohl Genuss als auch Besitz abzulehnen, so muss ich *geben* können, was ich besitze.“³⁹ Während Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* den Bau eines Heims als Aussetzen des elementaren Genusses und Beschäftigung mit dem Elementaren durch Arbeit ansieht, erreicht ein Heim erst mit der Ankunft des Anderen seine wahre Bedeutung als Empfang und Gastfreundschaft. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* geht Levinas weiter. Während ich mir in eigener Anstrengung meinen Platz aus dem elementaren Felsen gehauen habe, besteht das eigentliche Wesen

eines Heims in etwas, das ich nicht selbst schaffen kann. Der Ursprung des Heims muss dem Fremden zugeschrieben werden, „den ich weder gezeugt noch geboren habe“⁴⁰. Heimatlosigkeit ist anarchisch, ohne feste Fundamente, und die Bedeutung des *Heims* baut auf dieser ursprünglichen Anarchie auf, die für die Sicherheit des Heims eine ständige Bedrohung und Herausforderung ist, allerdings eine Bedrohung und Herausforderung, die (zumindest ethisch) nicht ignoriert werden kann. Deshalb wird Israel beständig daran erinnert, der Tage seiner eigenen ursprünglichen Wanderungen und seiner Heimatlosigkeit zu gedenken (Dtn 8,2-4). JHWH „verschafft Witwen und Waisen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung - auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10,18f).

Um es zusammenzufassen: Christus, der Fremde, ist der, der sich selbst seines Heims beraubt und kein Kissen hat, auf das er sein Haupt legen könnte. Die Erfordernisse des Gottesreichs schließen eine Umkehrung des Subjektseins mit ein. Als Heimatloser, als einer, der nicht mehr an seinem angestammten Platz ist, kann man nicht länger für sich selbst sein. Befremdlicherweise ist der Heimatlose als Fremder auch *unheimlich*, er erschüttert die Grundfesten, auf die das Selbst sich gründen wollte, und er offenbart ein Selbst, das auf eine Antwort ausgerichtet ist, das sich auf diese Antwort gründet und von ihr gerichtet wird. Das Klopfen an der Tür oder an der Grenze ist eine Herausforderung, *anders* zu werden. Der Ruf des Fremden ist ein Aufruf, daran zu denken, dass wir alle einst Fremde waren und dass Subjektsein „Sein-für-den-Anderen“ bedeutet.

¹ Emmanuel Lévinas, „*Nom d'un chien*“ oder *das Naturrecht*, in: Frank Miething/Christoph von Wolzogen (Hg.), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt am Main 2006, 55-59, hier 57.

² Ebd.

³ Ebd., 56.

⁴ Ebd., 58.

⁵ Ebd., 59.

⁶ André Thayse, *Matthieu: L'Évangile Revisité*, Brüssel 1997, 74.

⁷ André Thayse, *Luc: L'Évangile Revisité*, Brüssel 1997, 134.

⁸ Zit. nach Thayse, *Luc*, aaO., 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. ebd. mit Bezug auf Armand Abécassis, *La pensée juive*, Bd. 4, Paris 1996, 108.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris ²1976, 163. In der deutschen Ausgabe *Schwierige Freiheit* (Frankfurt/Main ²1996) sind nicht alle Essays der Originalausgabe enthalten, u.a. auch der hier zitierte Text (Anm. d. Red.).

¹² Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997.

¹³ Ebd., 16.

¹⁴ Ebd., 14.

¹⁵ Ebd., 15.

¹⁶ Ebd., 18. Der genannte Text von Hannah Arendt ist das Kapitel 9 ihres Buchs *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1955 u.ö. (Anm. d. Red.).

- ¹⁶ Ebd., 21.
¹⁷ Ebd., 30.
¹⁸ Ebd., 34f.
¹⁹ Ebd., 23.
²⁰ Ebd., 42.
²¹ Ebd.
²² Ebd., 42f.
²³ Ebd., 46.
²⁴ Ebd., 57 (vgl. Num 35,9-32; Deut 19,1-13).
²⁵ Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 57.
²⁶ Babylonischer Talmud, Traktat Makkoth 10a, zit. nach Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, aaO., 61.
²⁷ Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, aaO., 76.
²⁸ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 21998, 205.
²⁹ Maurice Blanchot, *Jener, der mich nicht begleitete*, Basel 2006, 58.
³⁰ Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 9ff.
³¹ Ebd., 32.
³² Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg 32002, 58.
³³ Ebd.
³⁴ Ebd.
³⁵ Ebd., 250.
³⁶ Ebd., 225.
³⁷ Ebd., 223.
³⁸ Ebd., 216.
³⁹ Ebd., 247.
⁴⁰ Levinas, *Jenseits des Seins*, aaO., 205.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Theise