

Klaus Giel

## Zivilität und Gastlichkeit\*

Haust wirklich eine Seele in mir?  
Das frage Deine Gäste.

Goethe

Respekt (von lat. respicio) ist Ausdruck der Wertschätzung einer Leistung oder des Verhaltens einer Person unter Berücksichtigung der Umstände, unter denen diese zustandekommen. Respektabel kann auch eine – objektiv gemessen – keineswegs hervorragende Leistung sein: eine Leistung, die sich nicht durch sich selber ausweist, für sich selber spricht und das Maß ihrer Beurteilung in sich selber trägt. Respekt wird gerade auch den unscheinbaren Leistungen geschuldet, und ein Vorgesetzter hat dafür zu sorgen, daß auch die Mitarbeiter respektiert werden, von denen keine irgendwie hervorstechende Arbeit erwartet und geleistet wird. Respektloses Verweigern des schuldigen Respekts ist in diesen Fällen nur das Zeugnis von Arroganz. Respekt gebührt einer Person hinsichtlich ihrer Stellung und der daran gebundenen Funktion, mit der sie zur Erhaltung und zur Verbesserung eines Gemeinwesens beiträgt. Respektspersonen sind solche, die in besonderer Weise zum Funktionieren eines Gemeinwesens beitragen oder dieses in besonderer Weise repräsentieren. Wie auch immer: Respekt gilt nicht der Leistung als solcher, sondern der leistenden Person unter Berücksichtigung der besonderen Umstände, in der eine Person eine ansehnliche aber keine vollkommene, für sich selber sprechende Leistung zustandebringt. Respekt drückt eine bedingte, relative Wertschätzung aus. Daher kann der Ausdruck „Respekt“ auch ironisch gebraucht werden.

Der Rahmen, in dem Respekt erwiesen und gefordert wird, ist durch Zivilisationsmuster abgesteckt. Unter Zivilisationsmuster versteht A. Schütz<sup>1</sup> „alle besonderen Wertungen, Institutionen sowie Orientierungs- und Führungssysteme ..., z. B. Volksweisen, Sitten, Gesetze, Gewohnheiten, Bräuche, gesellschaftliches Benehmen, Mode“, die das Leben einer Gruppe bestimmen. Bei diesen Zivilisationsmustern handelt es sich nicht um kohärente Systeme, auf die man das Verhalten eindeutig beziehen könnte. Sie haben nicht die Geltungsweise von Gesetzen. Die Respektierung einer Leistung wird dementsprechend in reflektierenden, nicht die Geltung des Gesetzes im Einzelfall bewährenden subsumierenden Urteilen ausgedrückt. Darin unterscheidet sich der Respekt von der Achtung. Nach Kant ist die Achtung das selbstgewirkte Gefühl für die Geltung des Gesetzes.<sup>2</sup> In der Achtung verschafft das Gesetz (und das Vermögen der Gesetze, die Vernunft) sich Geltung: sie ist das Durchdringen der Vernunft im einzelnen Menschen, das per-sonare der Vernunft, durch die der Einzelne zur Personalität erhoben wird. Die Achtung bezieht sich auf den Andern als Vernunftperson, als welche alle Men-

---

\* Unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>1</sup> Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag 1972 (Martinus Nijhoff), S. 54.

<sup>2</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werke in sechs Bänden, Bd. IV. Darmstadt 1956 (WBG).

schen gleich sind. Der Respekt bezieht sich hingegen auf den Menschen als Angehörigen einer unterscheidbaren, durch ein besonderes Zivilisationsmuster integrierten Gruppe. So wie das Verhältnis des einzelnen zum Gesetz durch die Achtung bestimmt ist, ist das zu dem Zivilisationsmuster, das keine unbedingte Unterwerfung fordert, durch den Respekt bestimmt. Der Angehörige einer Gruppe respektiert die darin gegebenen Üblichkeiten, die Bräuche, Sitten, Meinungen usw. Die Forderung der Respektierung des Zivilisationsmusters richtet sich in besonderer Weise an den Fremden, der als Angehöriger einer anderen Gruppe Anspruch auf Respektierung seiner Sitten, Gebräuche usw. hat. Der Reisende, der in der Fremde ein Fremder ist, hat die dort geltenden Muster der Lebensführung zu respektieren, ohne sich ihnen anpassen zu müssen. Von Machiavelli wird berichtet, er habe in jedem fremden Land, das er bereiste, den Zuschnitt seiner Hüte nach der dort geltenden Mode gewählt, um so seinen Respekt vor der anderen „Weltanschauung“ zum Ausdruck zu bringen.

Zum Problem wird der Fremde erst durch die Immigration. Der Immigrant verliert durch den Willen zur Einbürgerung den Anspruch auf Respektierung seiner Andersheit; hingegen hat er Anspruch auf Respektierung des Willens und der Anstrengung, mit der er seine Einbürgerung betreibt und sich genau genommen ent-fremdet. Von dem Prozeß der Ent-fremdung des Fremden sind allerdings immer auch die „Einheimischen“ betroffen. Insofern nämlich, als der Fremde nicht einfach, naiv und wie selbstverständlich, in die Wirtsgesellschaft hineinwächst, wie die hineingeborenen Kinder; der Entfremdungsprozeß des Fremden ist vielmehr immer durch ein mehr oder weniger explizites Wissen über die Verhaltensregeln seiner Wirtsgesellschaft vermittelt. Der Fremde ist jemand, der den „habitus“<sup>3</sup> der Wirtsgesellschaft erkunden muß, um die darin geltenden Verhaltensregeln, Wahrnehmungs- und Denkformen generieren zu können. Der Fremde ist es, der das selbstverständliche Dahinleben der Einheimischen – wörtlich genommen – in Frage stellt. Dies ist mit Unsicherheiten auf beiden Seiten verbunden. So wird der Fremde, wie G. Simmel ihn beschrieben hat<sup>4</sup>, zu einem objektivierenden Element, das der Gruppe Dispositionsspielräume eröffnet. „Man kann Objektivität auch als Freiheit bezeichnen: der objektive Mensch ist durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten.“<sup>5</sup>

Durch die Betonung der Wissensförmigkeit, von der die Anpassungsleistung des Fremden geleitet wird, wird deutlich, daß er als Subjekt im strengen Sinne des Wortes gefordert ist. Er muß sich von den mitgebrachten Zivilisationsmustern lösen, sich davon emanzipieren, und seinem Verhalten, Denken und Wahrnehmen ein zu erkundendes Muster zugrundelegen (subjicere). In diesem Sinne heißt es bei A. Schütz: „Die Objektivität des Fremden kann nicht durch seine kritische Einstellung ausreichend erklärt werden. ... Aber diese Einstellung entspringt viel weniger seiner Neigung, die neue Gruppe mit den Standards zu beurteilen, die er von zu Hause mitbringt, als vielmehr seinem Bedürfnis, ein volles Wissen von den Elementen der Zivilisationsmuster, denen er sich anpassen möchte, zu erwerben.“<sup>6</sup> Die Anpassung des

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt/M. 1970 (VS)

<sup>4</sup> Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Herausgegeben von Michael Landmann. Frankfurt/M. 1968 (SV)

<sup>5</sup> A. a. O., S. 66.

<sup>6</sup> A. Schütz, a. a. O., S. 68.

Fremden ist nur durch Überschreitungen zu leisten, in denen er sowohl die Muster seiner Herkunft als auch die der in-group transzendiert. Das heißt aber: Die Muster, mit denen er die „Weltanschauung“ der Wirtsgesellschaft generiert, ist von der Art, in der F.H. Tenbruck (1990) die Entstehung der „bürgerlichen Kultur“ beschreibt. Er versteht darunter die Verselbständigung der Interpretation und der symbolischen Vermittlung der Lebenswirklichkeit und die Ablösung der kulturellen Formen von den gesellschaftlichen Strukturen. „Nur ist die bürgerliche Kultur nicht einfach ein Korrelat typischer Erwerbs- und Berufslagen. Hier wie auch sonst lassen sich Struktur und Kultur nicht ohne weiteres aufeinander abbilden. Insofern ist die bürgerliche Kultur eine eigene Erscheinung, die zwar mannigfach strukturell bedingt, aber so noch nicht konstituiert ist. Ihr liegt nicht eine strukturelle Homogenität, sondern eine kulturelle Kommunität zugrunde.“<sup>7</sup>

Als Folge der Ablösung von den strukturellen Vorgaben ist die bürgerliche Kultur mit einem Allgemeinheitsanspruch verbunden, dessen Geltungsbereich im allgemeinen durch die Nation begrenzt wird, was zur Legitimität des Nationalstaates beiträgt. Damit wird die Integration des Fremden mit eigenen Problemen belastet, auf die hier nur aufmerksam gemacht werden soll. Die nationalstaatliche Verfaßtheit der bürgerlichen Kultur hat im Bildungssystem seine institutionelle Prägung erhalten. Die darin begründete Belastung der Entfremdungsprozesse würde eine eigene Behandlung erfordern. Für unsere Fragestellung ist nur das folgende von Belang: Die Eingliederung des Fremden wird als Lernprozeß verstanden, der seinerseits in den Ausmessungen des nationalstaatlichen Bildungssystems ausgelegt wird.

Nun ist aber die Lernfähigkeit keine „natürliche“ quantifizierbare Größe. Die Lernfähigkeit wird erschlossen und diszipliniert durch das kulturelle Milieu, in dem die Kinder aufwachsen. Sie formiert sich nach Maßgabe der kulturellen Interpretation der Lebenswirklichkeit, nach der Art und Weise, in der die materiellen Grundlagen des Lebens als Quellen der Lebensführung und -praxis – als Güter – verfügbar werden. Und zugleich ist die Lernfähigkeit ein formierendes Element der jeweiligen Kultur. Die Annahme einer „natürlichen“ Lernfähigkeit ebnet Schwierigkeiten ein, ehe sie gesehen werden können. Wie auch immer: Das Emanzipationsangebot der Schule – die nationalstaatlichen Differenzen des schulischen Lernens müßten eigens untersucht werden – kann nicht von allen in gleicher Weise wahrgenommen werden. Und das liegt nicht an der Individualität der Lerner, sondern vornehmlich an den Verschiedenheiten der Lernkulturen. Das Emanzipationsangebot der Schule deklassiert diejenigen, deren Lernfähigkeit nicht auf die Emanzipation und die Subjektwerdung des Einzelnen angelegt ist. Aus der Perspektive der auf die Subjektwerdung angelegten bürgerlichen Kultur erscheint das Schulversagen, in dem das Emanzipationsangebot ausgeschlagen wird, als moralischer Defekt, mit dem der Anspruch auf Respekt verwirkt wird. Hilfs- und Fördermaßnahmen, so gut sie gemeint sein mögen, helfen nicht weiter, solange sie den Lerner in einer Weise ansprechen, die er nicht versteht. Das bemühte und forcierte Helfenwollen kann verletzend sein. Hilfe ist nach Schleiermacher nur dann ethisch gerechtfertigt, wenn sie angenommen werden kann, wenn sie beim Adressaten ankommt und nicht zur eitlen Selbstinszenie-

---

<sup>7</sup> Friedrich Heinrich Tenbruck: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen 1990, 2. Aufl. (Westdeutscher Verlag) S. 251.

rung verkommt. Die Wissenschaftsorientierung des deutschen Schulwesens, die didaktisch noch keineswegs bewältigt ist, hat die ohnedies vorhandenen Gräben zusätzlich vertieft.

Man wird, wo ehrlich nach Lösungen zur Überwindung der Zerklüftung der Kultur- und Schullandschaft gesucht wird – ganz sicher wird die Hauptschule neu gedacht werden müssen – auch die „alte“ Volksschule in den Blick nehmen müssen. Nicht, um sie, die ihre Zeit gehabt hat, neu einzuführen, sondern im Hinblick darauf, daß sie Elemente einer Lernkultur enthielt, die ihre Formen nicht aus der bürgerlichen Kultur bezogen hat: einer Lernkultur zumal, die sich nicht am Gelehrten oder Wissenschaftler orientierte, sondern an der Laien- und „Volks“kultur. Gewiß, diese Kulturformen „gibt“ es nicht mehr, und schon gar nicht in der idealisierten Form, in der sie in die Volksschuldidaktik eingegangen war. Unser Hinweis bezieht sich nur auf die – alles in allem – körpernäheren Formierungen des Lernens. Freilich gilt auch hier: die Körpernähe der Volksschule war im wesentlichen in den Mustern der handwerklichen Arbeit vermittelt, wobei das Handwerk als eine alle Bereiche des Lebens – Frömmigkeit und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft – integrierende Lebensform verstanden wurde. Die handwerkliche Arbeit, wo sie noch vorkommt, ist schon lange nicht mehr das strukturbildende Moment einer Lebensform. Man wird daher die Körperlichkeit elementarer in den Blick nehmen müssen: in ihrer Vernachlässigung durch die Kultur. Aufgrund dieser Vernachlässigung wird der Körper allen Formen der Gewalt und Aggressivität ausgesetzt. So geht es im Begriff der Körperlichkeit letztlich um die Wiederentdeckung der tiefen Verletzlichkeit des Menschen.

Aufgrund seiner Verletzlichkeit ist der Mensch den Zufällen und dem ausgeliefert, was man Schicksal genannt hat. Diese Anfälligkeit des Menschen hat man im Bilde des Unterwegsseins, der nicht romantisch verklärten Wanderschaft zu fassen versucht. Das Ausgesetztsein besagt im eigentlichen Sinne, daß der Mensch im letzten Grunde nicht als Subjekt über sein Leben verfügen kann. In seiner Körperlichkeit findet die Subjektivität ihre unüberwindbare Grenze. Die elementare Ausgesetzttheit des Menschen, das strukturelle Unterwegssein wurde von altersher in dem anthropologischen Konzept der Gastlichkeit erschlossen. Darin wird hervorgehoben, daß das elementare Ausgesetztsein nicht mit der konkreten Bedrohtheit, durch Feinde etwa, verwechselt werden darf. Gemeint ist vielmehr die Unbestimmbarkeit und Nichtabsehbarkeit dessen, was einem unterwegs, d.h. jenseits der Zivilität, zustoßen kann. Der Sinn der Gastlichkeit erfüllt sich in dem Schutz, den sie dem Gast im Zustand der vollkommenen Wehr- und Hilflosigkeit gewährt. Der Gast kann sich ohne weitere Vorsichtsmaßnahme dem erquickenden Schlaf hingeben. Der Sinn der Gastlichkeit findet seine Erfüllung also in dem Frieden, den sie gewährt, als einem Zustand des Versöhntseins mit der sonst unwirtlichen Welt. Der Friede kann freilich nicht vom Gastgeber gewährt und garantiert werden. So wie der schlafende Gast sich ganz in die Hand des Gastgebers gibt, kann der Gastgeber immer auch zur Beute eines wilden Gesellen werden. Mehr und anderes als den Gast und sich mit ihm den Schutzgeistern und -göttern seines Hauses zu empfehlen, kann der Gastgeber nicht tun. Das Gastrecht ist daher von altersher ein „heiliges“ Recht. Die Verletzung des heiligen Rechtes hat die Bedeutung und den Charakter des Frevels. Der Frevler wiederum kann nicht wie ein „normaler“ Rechtsbrecher bestraft werden, er verfällt der Rache der Gottheit. Nach der alten Geschichte von Philemon und Baucis, wie Ovid sie in den Metamorphosen er-

zählt<sup>8</sup>, wird das gastliche Haus zum Tempel erhoben und die Gastgeber zu Priestern dieses Tempels. Mit dem Hinweis auf die religiöse Dimension der Gastlichkeit wird zugleich ihre Problematik in einer profanen Welt deutlich. Schon Goethe erzählt die Geschichte von Philemon und Baucis ganz anders: Es sind nicht mehr die Götter, Zeus selbst, die einkehren, sondern die wilden Gesellen Mephistos, und die Hütte der Alten wird durch den Gast nicht zum Tempel erhoben, sondern brutal niedergebrannt, und die Alten mit ihr. Gleichwohl könnte die in den alten Geschichten beschworene Heiligkeit der Gastlichkeit den Hinweis auf eine Dimension des Menschlichen enthalten, die den Menschen den Zugriffen der Profanität entzieht. In jedem Gast, so wird es in den alten Geschichten erzählt, könnte Gott selbst um Schutz bitten. Das könnte der Hinweis auf einen Innenraum des Menschlichen sein, der nicht von dieser Welt ist, mit dem der Mensch nicht dieser Welt angehört. Dieser Innenraum wird seit der Mystik Seele genannt. Die Seele, der Seelengrund, gilt als die Quelle, aus der alle menschlichen Kräfte gespeist werden. Die Unersetzbarkeit des einzelnen ist darin begründet, und daß sich keiner vom andern vertreten lassen kann. Mit dem Seelengrund ist vor allem auch dies gemeint, daß das Leben des Menschen durch Seelenvermögen, als deren höchstes, humanstes die Vernunft gilt, bestimmt wird: die Seelenvermögen sind die Profillinien des Lebens. Seelenvermögen sind die Kräfte des Menschen auch daraufhin zu nennen, daß in ihnen zur Wirkung kommt, was an ihm selbst nicht zu fassen ist. Der Seelengrund ist unzugänglich, hat schon die Mystik gelehrt. Die Seele ist nur da als das in den Kräften Wirkende; sie ist das *potesse*, das Könnensein, wie der Cusaner es gelehrt hat.

Dies alles, muß den Ausführungen entgegengehalten werden, ist doch antiquierte Metaphysik, von der unsere Welt und ihre Kultur sich schon längst verabschiedet hat. Was also hilft die Erinnerung dieser alten Geschichten? Dies doch allemal, daß die Bereitstellung von Schonräumen gerade in unserer Zeit dringend geboten ist; Schonräume, in denen Kinder, Jugendliche und Erwachsene für eine Weile gastliche Aufnahme finden. Gastliche Aufnahme heißt aber auch, daß nichts von ihnen gefordert, verlangt wird, was sich nicht von selbst her, *sua sponte*, zeigt; frei von der Angst der Verletzung durch Überforderung: als Bedürfnis, Wunsch, Frage, Interesse.

Solche Schonräume sind keine Asyle. Sie sollten aber im Modell der häuslichen „*oikonomia*“ institutionalisiert werden, die Bedürfnisse und Kräfte in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen versucht: so daß die keineswegs im Überfluß bereitgestellten Ressourcen als Güter zur Substantialisierung der Genußfähigkeit angeeignet werden können. In den alten Geschichten schöpft der Gastgeber nie aus den Vollen: die karg bemessenen Mittel erfahren eine eigentümliche Wertsteigerung aber dadurch, daß sie mit dem Gast geteilt werden.

---

<sup>8</sup> Ovid (Publius Ovidius Naso): Metamorphosen. Lateinisch-Deutsch. In deutschen Hexametern übertragen von Erich Rösch. Herausgegeben von Niklas Holzberg. Darmstadt 1996 (WBG)

## Literatur

Hans-Dieter Bahr: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Reclam Verlag Leipzig 1994

Ders.: Stichwort „Gast“. In: Christoph Wulf (Hrsg.): Vom Menschen. Historische Anthropologie. Beltz Verlag Weinheim/Basel 1997

Pierre Bourdieu: Zur Soziologie der symbolischen Formen. VS Frankfurt/M. 1970

Otto Friedrich Bollnow: Die Ehrfurcht. Verlag Vittorio Klostermann Frankfurt/M. 1958

Bernd Götz: Die Erfahrung, daß es nicht so ist wie angenommen. Über die Schwierigkeit, benachteiligten Jugendlichen mit Respekt zu begegnen. In: Werner Bauer u.a. (Hrsg.): Bildung von unten denken. Aufwachsen in erschwerten Lernsituationen – Provokationen für die Pädagogik. Verlag Klinkhardt Bad Heilbrunn 2004

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werke in sechs Bänden, Bd. IV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1956

Ovid (Publius Ovidius Naso): Metamorphosen. Lateinisch-Deutsch. In deutschen Hexametern übertragen von Erich Rösch. Herausgegeben von Niklas Holzberg. WBG Darmstadt 1996

Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie. Martinus Nijhoff Den Haag 1972

Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Herausgegeben von Michael Landmann. Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1968

Friedrich Heinrich Tenbruck: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Westdeutscher Verlag Opladen 1990, 2. Aufl.