

Zuhören und Zusammenleben im Zeichen der Gastfreundschaft: Zu Donatella Di Cesares Philosophie der Migration

Listening and Living Together in the Spirit of Hospitality: On Donatella Di Cesare's Philosophy of Migration

CLAUDIA WELZ, AARHUS

Zusammenfassung: Der vorliegende Artikel bietet eine Präsentation und Diskussion von Donatella Di Cesares Philosophie der Migration sowie Vorschläge zu deren praxisnaher Weiterentwicklung.

(1) Zunächst wird (1.1) Di Cesares doppelte Perspektivenumkehr vorgestellt, welche (1.2) die biblische Figur des *ger*, des ansässigen Fremden, ins Zentrum rückt, sowie (1.3) ihr Kernbegriff der Kohabitation: das gleichberechtigte Miteinander-Wohnen von Migrant*innen und Staatsbürger*innen.

(2) Sodann folgt die Diskussion der obengenannten Vision: Einerseits hat das Vorbild des *ger* einen egalisierenden Effekt, weil die Rollen von Gast und Gastgeber in jedem Menschen vereint sind. (2.1) Andererseits überspannt Di Cesares Interpretation das, was der biblische Begriff *ger* philologisch und historisch hergibt. Dessen theo-politische Implikationen (Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion) ignoriert sie. (2.2) Di Cesares Romantisierung existenzieller Heimatlosigkeit basiert m.E. auf einer einseitigen Heidegger-Lektüre, die es schwer macht, für die Notwendigkeit eines neuen Zuhauses für die Zugewanderten zu argumentieren. (2.3) Di Cesares politische ‚An-Archie‘, die sich von allen Ursprungsmythen verabschiedet, welche staatliche Souveränität begründen sollen, setzt stattdessen auf Ursprungslosigkeit, den Verzicht auf ein begründendes Prinzip, um dadurch den Unterschied zwischen Staatsbürger*innen und staatenlosen Flüchtlingen zu minimieren. Di Cesares Vision, die derzeit politisch in den bestehenden Demokratien nicht umsetzbar ist, wird der an-archischen Ethik von Levinas gegenübergestellt.

(3) Der vorliegende Beitrag fragt schließlich, welche Elemente von Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation schon jetzt realisiert werden können und welche ggf. modifiziert werden müssen: (3.1) Derrida folgend definiert Di Cesare Gastfreundschaft als reine

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



Offenheit gegenüber unerwarteten Ankömmlingen. In Verlängerung dessen rücke ich das Zuhören als zentrale Geste der Gastfreundschaft ins Blickfeld – eine nicht nur ethische, sondern auch eminent politische Geste, die kein Geld kostet, aber unerlässlich ist für alle demokratischen Prozesse und für jegliche Realisierung einer guten Nachbarschaft. (3.2) Das Gegenteil der im Zuhören zum Tragen kommenden Offenheit sind verschlossene Grenzen zwischen Menschen, Staaten und Ideologien. Daher untersuche ich auch die von Di Cesare hervorgehobene Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse. (3.3) Di Cesare behauptet, die gewaltsame Aneignung von Wohnraum habe nicht nur zur Errichtung von Grenzen geführt, sondern sei auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise. Daher wird schließlich der spannungsvolle Zusammenhang ihrer Migrationsphilosophie mit der Umweltethik verdeutlicht, indem er mit Bonhoeffers Zugang zur Welt kontrastiert wird.

Schlagworte: Heimat(losigkeit), Hospitalität, multikulturelle/-religiöse Kohabitation, Staatsbürgerschaft, Geflüchtete als ansässige Fremde, dialogisches Zuhören, Grenz(überschreitung), Umweltethik, Heidegger, Levinas, Derrida, Bonhoeffer

Abstract: This article offers a critical discussion of Donatella Di Cesare's *Philosophy of Migration* as well as suggestions for its further practice-oriented development.

(1) Firstly, Di Cesare's double reversal of perspective is presented, which (1.2) focuses on the biblical figure of the *ger*, the resident foreigner. According to Di Cesare, the *ger* should have the same rights and obligations as the long-established citizens, which leads to (1.3) her core concept of cohabitation: the equal coexistence of migrants and citizens characterized by migrants' participation in democratic institutions.

(2) Secondly, Di Cesare's above-mentioned vision is discussed: I argue that, on the one hand, the model of the *ger* has an equalizing effect because the roles of guest and host are united in each person. (2.1) On the other hand, Di Cesare's interpretation overstretches what the biblical term *ger* yields philologically and historically, and she ignores its theo-political implications (the obligation to adapt to the majority religion). (2.2) Moreover, Di Cesare's romanticization of existential homelessness is based on a one-sided reading of Heidegger, which makes it difficult to warrant the necessity of new homes for refugees/immigrants. (2.3) Further, Di Cesare's political 'an-archy,' which rejects a founding principle and state sovereignty in order to thereby eliminate the difference between citizens and stateless persons, is contrasted with the 'an-archic' ethics of Levinas. Di Cesare's vision can currently not be implemented politically in existing democracies.

(3) This article therefore asks, thirdly, which elements of her design of a better future can already be realized today and which may need to be modified in the context of multicultural and multireligious cohabitation. (3.1) Following Derrida, Di Cesare defines hospitality as pure openness towards unexpected arrivals. In extension, I propose to focus on 'listening' as a central gesture of hospitality that is not only ethical but also eminently political. It costs no money but is indispensable for

all democratic processes and for any realization of good neighborliness. (3.2) The opposite of the openness that comes to bear in hospitable listening is being-stranded at closed borders and insurmountable cultural frontiers. Hence, I also examine the dynamics of semantic, pragmatic, and identity-transforming border-crossing processes highlighted by Di Cesare. (3.3) Finally, extending her thesis that the violent appropriation of living space has not only led to the establishment of borders but is also the cause of today's ecological crisis, the ambiguous connection between her philosophy of migration and environmental ethics is clarified by contrasting it with Bonhoeffer's approach to the world.

Keywords: Home(lessness), hospitality, multi-cultural/-religious cohabitation, citizenship, refugees as resident foreigners, dialogical listening, borders (and crossing them), environmental ethics, Heidegger, Levinas, Derrida, Bonhoeffer

Eingang: Hospitalität und ihre Grenzen

Mitten in der ‚Migrationskrise‘ des Jahres 2015, als zahlreiche Bootsflüchtlinge im Mittelmeer umkamen, arbeitete die italienische Philosophin Donatella Di Cesare an einem Buch, das einen bahnbrechenden neuen theoretischen Zugang zum Phänomen der Migration geben würde – ein Umdenken mit weitreichenden Implikationen und Konsequenzen. Dennoch wird weiterhin vielerorts eine restriktive Politik betrieben, in der Migranten und Migrantinnen nicht mehr willkommen geheißen werden. Die Hospitalität stößt an enggefasste Grenzen.

Di Cesares *Philosophie der Migration*, in der Erstauflage unter dem Titel *Stranieri residenti: Una filosofia della migrazione* 2017 erschienen, ist aktueller denn je. Ungewöhnlich ist, dass Di Cesare programmatisch die Perspektive der Migrant*innen und nicht die der bereits Ansässigen in den Mittelpunkt stellt (2021, 27-39). Dadurch werden die klassischen migrationsphilosophischen Fragen, wer warum wie viele aufnehmen soll und wie das gelingen kann, multiperspektivisch nuanciert, so dass Migration nicht nur als ein zu lösendes Problem aus der Perspektive der ersten oder dritten Person bearbeitet wird, wobei die ansässigen ‚Subjekte‘ auf die Anreisenden wie auf ‚unterzubringende Objekte‘ blicken. Vielmehr wird auch das Selbstverständnis der Migrant*innen berücksichtigt. Die Migrant*innen kommen, wie der italienische Titel nahelegt, als ‚ansässige Fremde‘ in den Blick, die sich dauerhaft niederlassen dürfen. Ungewöhnlich sind auch Di Cesares Quellen: Sie setzt sich nicht nur mit Klassikern der abendländischen Philosophie auseinander, sondern ihre Hauptinspiration stammt aus der Bibel, wo die Figur des ansässigen Fremden prominent auftritt.

Der vorliegende Artikel bietet eine Präsentation und Diskussion von Di Cesares Entwurf sowie Vorschläge zu dessen praxisnaher

Weiterentwicklung unter besonderer Berücksichtigung ethisch-politischer und religionsphilosophischer Aspekte.

(1) Zunächst wird auf der Basis der obengenannten (1.1) Perspektivumkehr Di Cesares Vision einer ‚Politik des Zusammenwohnens‘ vorgestellt, welche (1.2) die Figur des *ger* (גֵר), des ansässigen Fremden aus der Hebräischen Bibel, zum Vorbild nimmt. Der *ger* soll dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Alteingesessenen, wodurch das Nebeneinander von Migrant*innen und Staatsbürger*innen durch (1.3) ein neues Miteinander, deren Kohabitation, ersetzt wird. Letztere schließt die Teilhabe an demokratischen Strukturen und Menschenrechten ein.

(2) Sodann folgt die Diskussion der obengenannten Vision: Einerseits hat das Vorbild des *ger* einen egalisierenden Effekt, weil die Rollen von Gast und Gastgeber in jedem Menschen vereint sind. (2.1) Andererseits überspannt Di Cesares Interpretation das, was der biblische Begriff *ger* philologisch und historisch hergibt. Dessen theo-politische Implikationen (Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion) ignoriert sie. (2.2) Ein zweiter Kritikpunkt ist Di Cesares Romantisierung existenzieller Heimatlosigkeit, welche m.E. auf einer einseitigen Heidegger-Lektüre basiert, die es schwer macht, für die Notwendigkeit eines neuen Zuhauses für die Zugewanderten hier auf Erden zu argumentieren. (2.3) Di Cesares politische ‚An-Archie‘, die sich von allen Ursprungsmythen verabschiedet, welche staatliche Souveränität begründen sollen, setzt stattdessen auf Ursprungslosigkeit, den Verzicht auf eine *arché*, auf ein begründendes Prinzip, um dadurch den Unterschied zwischen Staatsbürger*innen und staatenlosen Flüchtlingen zu minimieren. Allerdings bietet dieses Modell, so mein dritter Punkt, keine Lösung des sogenannten ‚Migrations-Problems‘, solange Di Cesares Vision politisch in den bestehenden Demokratien nicht umsetzbar ist.¹

Jacques Derrida hatte einen ähnlichen Einwand gegen die ‚an-archische‘ Ethik seines Lehrers Emmanuel Levinas, die zwar die Alterität des oder der je Anderen stark macht, aber nicht gestattet, die Ansprüche der ‚vielen‘ abzuwägen, die in einem politischen Gemeinwesen aufeinandertreffen. Derridas Kritik führte dazu, dass Levinas in seinem zweiten Hauptwerk die Figur des ‚Dritten‘ einführte, der stellvertretend auch für die vierte, fünfte, sechste Person etc. steht, deren Interessen ebenfalls zu berücksichtigen sind. Die damalige Diskussion zwischen Levinas und Derrida, zu der Di Cesare explizit Stellung bezieht, ist auch für die heutige

¹ Polak 2025, 194, teilt diese Einschätzung und stellt fest: „Politisch sind Di Cesares Forderungen derzeit in Europa schlicht und ergreifend nicht realisierbar.“

Migrationsdebatte relevant, weshalb ich näher auf sie eingehen werde: Was genau folgt politisch aus einer ‚an-archischen Ethik‘?

(3) Der vorliegende Beitrag fragt schließlich, welche Elemente von Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation schon jetzt realisiert werden können und welche gegebenenfalls modifiziert werden müssen. Vor allem folgende Anregungen nehme ich auf: (3.1) Derrida folgend definiert Di Cesare Gastfreundschaft als reine Offenheit gegenüber unerwarteten Ankömmlingen. In Verlängerung dessen rücke ich das Zuhören als zentrale Geste der Gastfreundschaft ins Blickfeld – eine nicht nur ethische, sondern auch eminent politische Geste, die kein Geld kostet, aber unerlässlich ist für alle demokratischen Prozesse und für jegliche Realisierung einer guten Nachbarschaft. Denn Di Cesares Kernbegriff der Kohabitation, der das Ziel ihrer *Philosophie der Migration* ausweist – das gleichberechtigte Zusammenwohnen von Einheimischen und Zugewanderten –, kann ohne wechselseitiges, in einen Dialog eingebundenes Zuhören kaum gelingen.

(3.2) Deshalb schlage ich eine dialogische Rückbindung der Perspektiven der Alteingesessenen und der Migrant*innen vor. Nur wenn diese aus der Perspektive der zweiten Person in Verbindung miteinander kommen, d.h. in eine Ich-Du-Beziehung von Angesicht zu Angesicht eingehen, kann das Selbstverständnis *beider* Gruppen nachhaltig verändert werden.² Das Gegenteil der im Zuhören zum Tragen kommenden Offenheit sind verschlossene Grenzen – Grenzen zwischen Menschen, Staaten und Ideologien. Daher untersuche ich auch die von Di Cesare hervorgehobene Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse.

(3.3) Nennenswert ist auch Di Cesares These, die gewaltsame Aneignung von Wohnraum habe nicht nur zur Errichtung von Grenzen geführt, sondern sei auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise. Der Zusammenhang zwischen der Gastfreundschaft, die Menschen ihren Mitmenschen erweisen können, und der ‚Gastfreundschaft‘, die uns Menschen von der Erde erwiesen wird, wird selten gesehen, ist aber zentral für das Verständnis der Perspektivenumkehr, zu welcher Di Cesare ihre Leser*innen

² Polak 2025, 194f, reflektiert über verschiedene Kommunikations- und Handlungsoptionen und kommt zu dem Schluss: „Wenn zumindest kleine Schritte in Richtung der Anerkennung der Migranten-Rechte gesetzt werden sollen, muss ich [...] gleichsam realpolitisch – auf die Perspektive der Sesshaften Rücksicht nehmen. Andernfalls wird mir [...] erfahrungsgemäß gar nicht zugehört oder ich erhalte Hassmails.“

einlädt. Im Blick auf die nichtmenschliche Natur, beispielsweise die Vegetation, die bereits Millionen von Jahren bestand, bevor Menschen die Erde zu bevölkern begannen, müssen wir uns fragen, ob wir ‚gute Gäste auf Erden‘ sind bzw. was wir tun könnten, um dies zu werden, ohne die Artenvielfalt, das Habitat anderer Wesen und die klimatischen Bedingungen für das Leben auf Erden zu gefährden. Di Cesare koppelt die ökologische Krise kausal an die mangelnde Anerkennung unseres Gast-Seins auf Erden bzw. an dessen Missbrauch im Verfügen-Wollen über die Natur. Daher wird schließlich der spannungsvolle Zusammenhang ihrer Migrationsphilosophie mit der Umweltethik verdeutlicht, indem er mit Bonhoeffers Zugang zur Welt kontrastiert wird.

1. Di Cesares Philosophie der Migration

Di Cesare präsentiert eine Theorie, deren regulative Ideen teils aus der biblischen, teils aus der kontinentalphilosophischen Tradition stammen und überdies in einem post-Shoah Kontext ‚nach Auschwitz‘ verankert sind. Di Cesare zufolge kann eine Nation sich „weder auf ein Recht des Bodens noch auf eines des Blutes berufen, um anderen die Gastfreundschaft zu verweigern“ – sind Blut und Boden doch die „Angelpunkte jedweder Art von Diskriminierung.“ (Di Cesare 2021, 7) Als Alternativen empfiehlt Di Cesare erstens eine Perspektivumkehr (1.1), zweitens ein neues Verständnis der Fremden (1.2) und drittens ein neues Verständnis des Zusammenwohnens (1.3).

1.1 Die doppelte Perspektivumkehr

Wie sie rückblickend erklärt, hat Di Cesare in ihrer Arbeit angestrebt, „die Perspektive, in der das Phänomen der Migration betrachtet wird, umzukehren“, indem sie versucht, „es nicht als Bedrohung, sondern als Chance zu sehen“; der Genitiv in ihrer *Philosophie der Migration* sei ein subjektiver, kein objektiver: „Sie ist das, was ich ein ‚Denken vom Ufer aus‘ genannt habe“ (2025a, 16), wodurch die Migrant*innen zu Protagonist*innen, Akteur*innen und Interpret*innen des Geschehens werden.

Eine weitere, wichtige Pointe Di Cesares ist, dass ‚der Fremde an sich‘ nicht existiert, weil Fremdheit immer „eine Relation, eine Beziehung“ sei: „Der Fremde als *extraneu(m)* verweist auf die Dimension des *extra*, des Außen. Ein Außen, das stets von einem Innen her gesehen und beurteilt wird, ein Dort, das nicht Hier ist.“ (aaO., 18) Wird die Perspektive umgekehrt, sehen sich die Ansässigen mit neuen Augen – mit denen der Fremden. Diese Perspektivumkehr kann zu einem neuen Selbstverständnis im Angesicht jener Anderen beitragen, deren Schiffbruch bezeugt wird. Das

impliziert, dass die Ansässigen nicht nur die Fremden, sondern auch *sich selbst* neu sehen – dadurch, dass sie mit deren Blick konfrontiert werden, der sieht, wie sie gesehen werden.³ Aktivität und Passivität, Impression und Expression verschränken sich in diesem Sehen und Gesehen-Werden, das gleichzeitig vorgeht und die Sichtweise aller Involvierten zu verändern vermag. Insofern ist die Perspektivumkehr eine doppelte: zunächst die der Ansässigen, welche die Lage aus Sicht der Migrant*innen sehen lernen, dann aber auch die der Ankommenden, die sich selbst als so oder anders wahrgenommen und mehr oder weniger willkommen wissen.

So schreibt Di Cesare in ihrer *Philosophie der Migration*, die Migrant*innen seien angewiesen auf Menschen, die ihnen die Hand ausstrecken, auf Zuschauer*innen, die „vom Innen ins Außen überzuwechseln“ (2021, 36) vermögen – und umgekehrt. Dabei verwandelt sich das bloße Publikum in Menschen, die nicht nur zuschauen, sondern auch zupacken und somit zu Mitmenschen und Helfer*innen der Gestrandeten werden (können). Die Anerkennung der eigenen Fremdheit wird zum Schlüssel der Koexistenz mit anderen Fremden: „Nur wenn man den Fremden anerkennt, der im eigenen Inneren wohnt, kann man den, der außerhalb wohnt, aufnehmen und willkommen heißen“ (2025b, 205). Di Cesare scheint hier einen Gedanken aufzunehmen, der in einem Buchtitel des französischen Philosophen Paul Ricœur anklingt: *Soi-même comme un autre* (1990), d.h. das Selbst kommt als ein Anderer zum Vorschein. Di Cesares phänomenologische Analyse der Fremdheit ist sowohl existenziell als auch politisch entfaltet.

1.2 Die biblische Figur des Fremden

Für Di Cesare ist das biblische Jerusalem als idealtypische „Stadt der Fremden“ (2021, 223-230) von großer Bedeutung. Hier durften die Fremden dauerhaft ansässig werden, und die Ansässigen waren sich zeitlebens ihrer Fremdheit als Gäste auf Erden bewusst: „Der politischen Verfassung der Thora [d.h. des Pentateuch, der ersten fünf Bücher der Bibel] zufolge sind alle Bürger Fremde und alle Bewohner Gäste.“ (Di Cesare 2021, 230) Di Cesare verweist hier auf Textstellen wie Exodus 22,20; 23,9 und Deuteronomium 24,17-22, wonach die Fremdlinge nicht unterdrückt werden dürfen – mit der Begründung, dass auch die Israeliten Fremde (genauer: Sklaven) in Ägypten waren. Historisch gesehen fand der Auszug aus Ägypten unter der Führung Moses im 2. Jahrtausend (zwischen dem 15. und 13. Jh.)

³ Zur ethischen Bedeutung des Sehens vgl. Grøn 2002; Welz 2014; 2015.

v.Chr. statt, d.h. in der späten Bronzezeit. Seither ist es laut biblischem Zeugnis Gott selbst, der den Israeliten gebietet, sich daran zu erinnern, dass sie Fremde waren in Ägypten (s. auch Levitikus 19,34) und der zu ihnen im Blick auf das gelobte Land, ihre neue Heimat, sagt: „Das Land ist mein; ihr seid nur Fremde, die bei mir wohnen“⁴ (Levitikus 25,23). Gott wird hier als Gastgeber seines auserwählten Volkes porträtiert.

Dieses religiöse Motiv und das damit verbundene Selbstverständnis der an Gott Glaubenden hat nicht nur migrationsphilosophische (1.2.1) und politisch-friedensethische Implikationen (1.2.2), sondern berührt auch die ökologische Ethik angesichts der Klimakrise (1.2.3).

1.2.1 Migrationsphilosophische Implikationen: Di Cesare rückt die Perspektive jenes Migranten oder Flüchtlings in den Fokus, der als *ger* (גר), wie es auf Hebräisch in der Bibel heißt, d.h. „als *ansässiger Fremder* die Tore zur Stadt“ durchquert (2021, 9). Im biblischen Szenario wird der unter dem Volk Israel wohnende ansässige Fremde „in der Fuge der Trennung von der nicht anzueignenden Erde wohnhaft“ (aaO., 10) und wird Bürger, während die schon Eingebürgerten entdecken, selbst ansässige Fremde in ihrer Stadt zu sein. Die Fremden sollen nicht wieder ‚heimgeschickt‘ werden, sondern sie dürfen bleiben. Ihr Bleiben – und nicht zuletzt ihr Fremd-Bleiben – erinnert die angestammten Bewohner*innen des Gemeinwesens daran, dass auch sie in gewissem Sinne Fremde sind, und zwar überall da, wo sie kein Bleiberecht haben, aber auch da, wo sie im Alltag mit unvertrauten Gewohnheiten, Denkweisen und Lebensstilen konfrontiert sind. Die bereits Ansässigen werden vor allem daran erinnert, dass sie ihr Zuhause nicht sich selbst, sondern ihrem Gott zu verdanken haben, mit dem sie immer unterwegs bleiben. Ein ins Auge fallender Vorzug der *gerim* ist daher ihre integrative Kraft, sofern sie auf existenzielle Gemeinsamkeiten von Einwohner*innen und Eingewanderten verweisen.

1.2.2 Politisch-friedensethische Implikationen: Das *jus migrandi* will Di Cesare nicht mit dem Recht, sich irgendwo anzusiedeln gleichgesetzt wissen, denn der Siedler „erkennt die Fremdheit nicht an, sondern wähnt sich als Eigentümer und eignet sich auf dieser Basis das Land und den Boden an.“ (Di Cesare 2025b, 206) Soweit z.B. der Nahostkonflikt auch ein Streit um Land ist, ergeben sich von hier aus für beide Seiten Möglichkeiten einer Selbst-Re-Vision im buchstäblichen Sinne des Wortes: eine neue, revidierte Sicht auf sich selbst, sofern weder die einen noch die anderen behaupten können, ‚schon immer‘ und damit ‚zuerst‘ oder ‚die ganze Zeit‘ dagewesen zu sein und mit diesem Argument das Land für sich allein

⁴ Wenn nicht anders angegeben, werden Bibeltexte aus der Lutherbibel 2017 zitiert.

beanspruchen. Di Cesare führt ganz bewusst den *ger* und das biblische Jerusalem als Modell ein, um damit zwei andere Alternativmodelle zu verwerfen: einerseits das antike Athen, die Stadt der Autochthonen, der Erdgeborenen, deren Gründungsmythos ihr als Modell für nationalistische Ideologien gilt (vgl. Di Cesare 2021, 201–208), andererseits Rom, die offene, inklusive Stadt, die ihr jedoch als imperial gilt (vgl. aaO., 209). Jerusalem dagegen gilt ihr als Stadt des Friedens, in der für alle Platz ist.

1.2.3 *Ökologisch-ethische Implikationen*: Di Cesare kommt in ihrer „Erwiderung“ auf die im Jahr 2025 herausgegebenen Beiträge in einem Diskussionsband zu ihrer *Philosophie der Migration* selbst auf deren Verbindung mit der Umweltethik zu sprechen: Der Besitz von Wohnraum und dessen gewaltsame Aneignung bildet in ihren Augen nicht nur „das Kriterium für die Aufteilung der Welt, für die Entstehung von Vaterländern und für die Errichtung von Grenzen, Zäunen und Schranken“, sondern habe auch zum Anthropozän geführt, und im eigentumsbasierten Wohnen sei „auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise zu suchen“ (2025b, 217).

Die „flüchtige und hybride Figur“ des *ger* dagegen, der „stets auf der Durchreise“ sei, kann laut Di Cesare aufzeigen, „dass ein anderes Wohnen möglich ist“: eines, das „weder Besitz noch Aneignung“ noch „Einswerden mit dem Boden oder eine autochthone Verwurzelung“ voraussetzt, sondern sich „stets im Übergang“ vollzieht (2021, 219). Die Figur des *ger* erinnere den Einwohner und vermeintlich Autochthonen daran, selbst „ein Fremder zu sein“, wodurch die „Illusion einer Zugehörigkeit zum Ort“ zerstäube (ebd.). Ob und inwieweit diese Einsicht zu einem schonsameren Wohnen und insgesamt einem ökologisch bewussteren Lebensstil führt, wird in Abschnitt 3.3 diskutiert.

1.3 Der Kernbegriff der Kohabitation

Di Cesares Vision ist eine „Politik des Zusammenwohnens“ von Migrant*innen und Staatsbürger*innen, das von einer „wechselseitigen Teilhabe“ an demokratischen Strukturen und Menschenrechten geprägt ist: „In einer vom Exil geprägten Welt bedeutet Zusammenwohnen, räumliche Nähe in zeitlicher Übereinstimmung mit Blick auf eine gemeinsame Zukunft zu teilen.“ (2021, 10) Die Nachbarschaft der Alteingesessenen und neu Hinzugezogenen gründet also weder in ererbtem oder erworbenem Eigentum noch im Hineingeborensein in einen bestimmten Staat, sondern vielmehr im *status quo* einer Konstellation von Menschen, die ein lokales und zugleich globales Gemeinwesen formen, in dem alle willkommen sind.

Nicht umsonst kritisiert Di Cesare ein Verständnis der Gastfreundschaft „auf der Grundlage des Asyls“, das suggeriert, es handele „sich nur

um eine vorübergehende Zuflucht“, denn dadurch werde der Trennung „zwischen Innen und Außen Nachdruck verliehen und die axiologische Grenze zwischen Bürger und Fremdem nachgezogen.“ (2021, 277) Der biblische Gedanke des ansässigen Fremden dagegen lasse diese Grenze „explodieren“, indem Gastfreundschaft und Bürgerschaft „schließlich zur Deckung kommen.“ (ebd.) Erst die längerfristige Aufnahme ermögliche eine gelingende Koexistenz in einer allen Bürgern gemeinsamen Welt, die Räume der Solidarität und ein echtes Miteinander einschließt. Dem entgegen stehen die videoüberwachten Zäune an den Grenzen Europas und die Grenz- und Küstenwache Frontex für „den Triumph des immunitären Denkens“ (aaO., 285), das alle Fremden abwehrt, als wären sie Eindringlinge. Nur dann, wenn wir Neuankömmlingen Platz zum Leben einräumen, können sie Gemeinsinn entwickeln und „Güter und Verpflichtungen teilen“ (aaO., 290).

Zentral für Di Cesare ist die Kohabitation, das Zusammenwohnen, das für sie nicht das Gegenteil der Migration darstellt, genau so wenig wie der Bürger nicht das Gegenteil des Fremden sei (vgl. Di Cesare 2025b, 209). Das Wohnen dürfe nicht auf eine Form des Habens reduziert werden; nur dann könne es „im Lichte der Koexistenz mit den anderen neu gedacht werden“ (aaO., 212). Soll das Politische als „ein Synonym des Gemeinsamen“ nicht auf „Blut- und Bodenbanden“ (aaO., 213) beruhen, sollte die Staatsbürgerschaft ihrer Ansicht nach nicht an die Geburt gebunden sein, sondern die politische Gemeinschaft allein über Teilhabe definiert sein, wobei ungewollte Nähe und nicht gewähltes Zusammenwohnen die Vorbedingungen dieser Gemeinschaft seien (vgl. aaO., 217).

Wie Di Cesare im Anschluss an die von Jürgen Habermas entwickelte Idee des „Verfassungspatriotismus“ klarmacht, erfordert eine demokratische Staatsbürgerschaft weder die Verwurzelung in einer bestimmten ethnischen noch nationalen Identität und entsprechenden Lebensformen und Werten, sondern einzig und allein Partizipation in einer politischen Kultur (Di Cesare 2021, 273f, mit Verweis auf Jürgen Habermas, „Staatsbürgerschaft und nationale Identität“, 659; nähere Angaben fehlen).

Di Cesare setzt sich damit nicht zuletzt von Kants kosmopolitischem Ideal ab, in dem das Weltbürgerrecht auf allgemeine Hospitalität lediglich als vorübergehendes Besuchsrecht definiert wird, ohne dass Weltbürger*innen mit einer permanenten Aufenthaltsgenehmigung rechnen dürfen, weil langfristige Gastfreundschaft nur auf der Grundlage der Staatsbürgerschaft und des Eigentumsrechts gewährt wird – und unter der Bedingung, dass vom Gast keine Gefährdung ausgeht. Wer keinen Pass und keine Wohnung hat, darf nicht bleiben. Sheyla Benhabib hat die in Kants *ius cosmopolitanum* implizierten Herausforderungen untersucht. Sie stellt

fest, dass eine Spannung zwischen universalen Menschenrechten und der jeweiligen partikularen nationalen und kulturellen Zugehörigkeit herrscht, die konstitutiv für demokratische Legitimität ist (vgl. Benhabib 2004, 44, mit Verweis auf Immanuel Kants 1795 herausgegebene Schrift „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“).

Di Cesares Kernbegriff der Kohabitation kann modernen Demokratien dabei helfen, tragfähige Gemeinschaften derer aufzubauen, die zusammen in derselben Stadt oder demselben Dorf wohnen, weil eine Langzeitperspektive in Aussicht gestellt wird, die gleiche Rechte und Pflichten für alle bereithält. Ginge es nur um vorübergehendes Asyl oder zeitbegrenzte Hospitalität, käme die Frage nach politischen Rechten und der Gleichstellung von Alteingesessenen und Neuankömmlingen gar nicht erst auf. Das gleichberechtigte Zusammenwohnen wiederum kommt nur dadurch zustande, dass Migrant*innen eine dauerhafte Heimat angeboten wird, die nicht von generationsübergreifenden Ursprungs- oder Verwurzelungsvorstellungen abhängig gemacht wird.

2. Diskussion von Di Cesares Vision

Die Details dieser vielversprechenden Vision möchte ich im Folgenden konstruktiv-kritisch im Blick auf mögliche Einwände diskutieren. Zunächst möchte ich in Frage stellen, inwieweit die historische Figur des *ger* und deren Integration in die antike Gesellschaft mit heutigen Verhältnissen verglichen werden kann und inwieweit Di Cesares Vision sich legitimerweise auf die Bibel beruft. Wie eine Untersuchung philologischer, hermeneutischer, juristischer, politischer und religionsphilosophischer Aspekte zeigen wird, unterschlägt Di Cesares theologisch-politische Charta des ansässigen Fremden die religiöse Anpassungspflicht, die dem hebräischen *ger* im damaligen Jerusalem bzw. Israel abgenötigt wurde.

2.1 Di Cesares theologisch-politische Charta des *ger*

In der Eingebundenheit der biblischen Figur des *ger* in die Gemeinschaft der Israeliten entdeckt Di Cesare ein auch heute noch vorbildliches Modell des Anteilhabens und Anteilgebens an Rechten: „Der Fremde behält seine Fremdheit, während ihm alle seine Rechte zuerkannt werden.“ (2021, 220) Er dürfe teilhaben, ohne sich mit anderen Identitäten identifizieren zu müssen. Dadurch erscheint das vorgeschlagene biblisch inspirierte Modell äußerst attraktiv für eine multikulturelle und -religiöse Gesellschaft, die Zugewanderte nicht zur Anpassung bzw. Assimilation zwingen, sondern ihnen

im Rahmen der Demokratie volle Entfaltungsfreiheit gewähren will. Allerdings sehe ich folgende Schwierigkeiten:

2.1.1 *Philologie*: Inwieweit kann Di Cesare ihre Vision des Zusammenlebens von Einheimischen, die immer auch ein Gefühl des Fremdseins in der Welt bewahren, und Zugewanderten, die nicht nur vorübergehendes Asyl bekommen, sondern dauerhaft wohnen bleiben dürfen, legitimerweise auf die biblische Figur des *ger* zurückführen? Di Cesare zufolge bedeutet das hebräische Wort *ger* (גר) buchstäblich „derjenige, der wohnt“ und enthält ein Paradox, sofern ein und dieselbe verbale Wurzel „sowohl die Wohnung als auch die Fremdheit“ bezeichnet (aaO., 218). In der Tat ist die primäre Bedeutung der Wurzel גור dem *Dictionary of Classical Hebrew* zufolge „sojourn, take up residence, as a resident alien“, und wenn das Verb im Sinne von „inhabit“ gebraucht wird, handelt es sich oft um ein übergangsmäßiges Wohnen (vgl. Exodus 3,22). Im Hebräischen stehen andere Wortwurzeln zur Bezeichnung permanenten Wohnens zur Verfügung, z.B. שכן. Akzeptieren wir den damaligen *ger* als Vorbild heutiger Kohabitation, ähnelt diese aufgrund der genannten Konnotationen entgegen der Absicht von Di Cesare zumindest in einigen Fällen doch eher einem zwischenzeitlichen Asyl als einem andauernden Bürgerrecht.

2.1.2 *Interkulturelle und -religiöse (Bibel-)Hermeneutik*: Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Deutung des Begriffs *ger* in seiner neutestamentlichen Re-Kontextualisierung im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Di Cesare bezieht sich auf einen Vers „bei Paulus von Tarsus“, der den Ephesern, die nicht beschnitten und deshalb von den Juden als Heiden betrachtet wurden, zusprach: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge (ξένοι καὶ πάροιχοι), sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ).“ (Epheserbrief 2,19) Di Cesare kommentiert, der griechische Ausdruck *paroikós* für den Fremdling übersetze das hebräische *ger* und behalte dessen Bedeutungsgehalt (Di Cesare 2021, 261, Anm. 307, vgl. 326). Wenn dem so ist, werden die Epheser zunächst den unter dem Volk Israels wohnenden Ausländern gleichgestellt und in einem zweiten Schritt gleichsam in den engeren ‚Familienkreis‘ aufgenommen.

Wie aber ist diese Statusänderung zu verstehen? Aus dem Kontext geht hervor, dass die Angesprochenen als Heiden ohne Christus „ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und den Bundesschlüssen der Verheißung fremd“ waren und daher „ohne Gott in der Welt“ waren (Epheserbrief 2,12). Der Briefverfasser versucht nun, die Einheit der Gemeinde zu betonen, die aus Juden und Heiden zusammengesetzt, doch in Jesus Christus vereint sei: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war“ (V.14). Der Jude Jesus von

Nazareth, der von den jüdischen Gemeindegliedern als Messias und den griechischen als Christus und von beiden als vom Tode auferstandener Erlöser aufgefasst wurde, habe den Heiden „den Zugang zum Vater“ (V.18) eröffnet, d.h. eine Vertrautheit mit Gott, dem Schöpfer des Alls, ermöglicht. Dadurch wurden sie von Gott-Fremden zu Menschen, die Gott kennen und mit ihm leben.

Der Paulus zugeschriebene, aber wahrscheinlich pseudepigraphische Epheserbrief transponiert somit den hebräischen Begriff des *ger*, des ethnisch gesehen Fremden, ins Gottesverhältnis: Der griechische *xénos* und *paroikós* ist vor allem religiös gesehen fremd, und das ändert sich mit seiner theologischen ‚Einbürgerung‘ ins Volk Gottes. Letztere gelingt allerdings nur dann, wenn von den Griechen nicht erwartet wird, dass sie alle 613 Gebote (*mitzvot*) der Thora inklusive Reinheits-, Speise- und Zeremonialgesetze einhalten. Di Cesare äußert sich nicht zur (deutero-)paulinischen Entgegensetzung von vergangenem Fremdlinge-Sein und jetzigem Hausgenosse-Gottes-Sein. Gegen ihre Idealisierung der Figur des *ger* aus der Hebräischen Bibel lässt sich historisch gesehen einwenden, dass schon bei den frühen Christ*innen eine Präferenz für das Nicht-mehr-Fremdsein-Müssen festzustellen ist. Zumindest bei Gott wollten die frühen Christ*innen ganz zuhause sein, und zumindest im Himmel wollten sie nicht mehr als Bürger*innen zweiter Klasse leben, wie es die ansässigen Fremden im antiken Israel allen Integrationsanstrengungen zum Trotz waren und blieben.

Bemerkenswerterweise ist es nach Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukasevangelium 10,25-37) ein nicht-ansässiger Fremder, der zu dem damals von Juden verachteten Volk der Samariter gehörte, der sich vorbildlich verhält und dadurch dem Gesetzeslehrer zeigt, wie das in der Thora genannte Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Deuteronomium 6,5; Levitikus 19,18) erfüllt wird. Anstatt selbst zu definieren, wer in einer bestimmten Situation als *mein Nächster* gelten soll, wird das Augenmerk auf das eigene Handeln gerichtet: Wie kann *ich* mich anderen gegenüber als *deren* ‚Nächste(r)‘ erweisen?⁵ Im Gleichnis geschieht dies durch Barmherzigkeit und großzügige Gastfreundschaft. Der Samariter war auf Reisen, konnte dem Verletzten daher nicht sein eigenes Haus als Bleibe anbieten, aber er mietete eine Herberge für ihn.

⁵Zur Auslegung des Gleichnisses vgl. Welz 2025a; Schmiedel 2025, 233f präsentiert eine kommunitaristische und eine kosmopolitische Lesart des Gleichnisses – und eine dritte, universalistische, die in der wechselseitigen Interdependenz aller Menschen gründet (vgl. aaO., 138f).

Wie könnte eine differenzsensible interkulturelle und -religiöse (Bibel-)Hermeneutik aussehen (vgl. hierzu Ku 2023), die das Selbstverständnis aller Involvierten respektiert, ohne zu riskieren, verschiedene Traditionen, die zum Teil schon zu biblischen Zeiten miteinander konkurrierten, zu nivellieren? Di Cesares generalisierende Rede von der „jüdisch-christliche[n] Moral“, die auf dem Modell des barmherzigen Samariters beruhe, der ohne Wenn und Aber „dem Verwundeten auf seinem Weg schlicht Beistand und Hilfe leistet“ (Di Cesare 2021, 261), könnte dergestalt (miss)verstanden werden, dass alle Unterschiede in einer Bindestrich-Identität aufgehoben werden.⁶

2.1.3 *Jura, Politik und Religionsphilosophie*: Zu Recht kritisiert Di Cesare „die Theoretiker des Liberalismus“, die das Gleichnis des barmherzigen Samariters „als praktisch nicht haltbar“ entkräften wollen (aaO., 261). Die Gastfreundschaft fordere mit „ihrem Überschuss an Menschlichkeit“ das Recht und seine Gesetze beständig heraus, weshalb die Gastfreundschaft eine „Tugend der Ausnahme“ sei, die mit der liberalen Moral und deren „abstrakt egalitären Prinzipien und ihrem Anspruch auf Prüfung der unzähligen Bedingungen“ der Aufnahme des Anderen kollidiere (ebd.). Ist diese Hürde einmal genommen, bleiben immer noch juristische, politische und religionsphilosophische Herausforderungen, wenn das Modell des *ger* aktualisiert und in den multikulturellen und -religiösen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts ins Spiel kommen soll.

So galt zu biblischen Zeiten ein und dasselbe Gesetz für den Einheimischen und den Fremdling (Exodus 12,49), die gleichermaßen „Mitglieder der politischen Gemeinschaft“ waren und gemeinsam Pessach feierten, „das Fest der Bürgerschaft“ (aaO., 220), so Di Cesare. Mit Verweis auf Bibeltexte wie Exodus 20,20; 23,9 und Deuteronomium 24,14f verdeutlicht sie die Pflicht des jüdischen Volks, die Fremdlinge nicht zu unterdrücken, weil es selbst in Ägypten fremd war. Sie betont, dass beiden Bevölkerungsgruppen damals das Wohn- und Arbeitsrecht zustand und beide wöchentlich den Sabbat als Ruhetag feierten (vgl. aaO., 221). In diesem Sinne war die Gesamtbevölkerung damals homogen. Was aber, wenn es keine gemeinsamen Feiertage gibt, weil die zugezogenen Fremden so fremd sind, dass sie nicht mitfeiern wollen?

Aus heutiger Sicht kann niemand von einer religiösen Minorität wie etwa der jüdischen in Deutschland erwarten, dass z.B. Ostern statt Pessach gefeiert wird. Zu biblischen Zeiten jedoch waren die *gerim* an das Gesetz der eingessenen Juden gebunden (vgl. Di Cesare 2021, 224: Der *ger* öffne

⁶ Zur Kritik des jüdisch-christlichen Bindestrichs s. Lyotard 1995.

und entgrenze die Bürgerschaft und erhebe sie „in das Reich des Gesetzes“. Es umfasste alle Aspekte des Lebens: sowohl soziale als auch politische und religiöse. Eine derart umfassende „theologisch-politische Charta des *ger*“ (aaO., 216-223) ist in (post)modernen, pluralistischen und säkularisierten Staaten kaum konsensfähig und schon gar nicht rechtskräftig. Daher stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht das biblische Rollenmodell modifiziert werden muss, damit friedliche Kohabitation mit den bzw. zwischen Fremden und fruchtbare interkulturelle Kommunikation auch unter heutigen Bedingungen gelingen können. Interreligiöse bzw. interrituelle, dialogische und diakonische Konzepte der Gastfreundschaft könnten hier weiterhelfen. Die Analyse konkreter Fallbeispiele ermöglicht das Lernen aus begangenen Fehlern und macht auf mögliche Fallgruben aufmerksam.⁷

2.2 Di Cesares Heidegger-Lektüre

Ein weiterer Einwand betrifft Di Cesares Heidegger-Lektüre. Überraschenderweise schließt sich Di Cesare, die in anderen Zusammenhängen als markante Kritikerin der Philosophie Martin Heideggers (insbesondere seiner Schwarzen Hefte, vgl. Di Cesare 2016) hervorgetreten ist, seiner Phänomenologie des Wohnens an, zunächst mit Verweis auf §12 von *Sein und Zeit* (1927), wo das Wohnen bzw. In-der-Welt-Sein vom Haben und Besitzen entkoppelt und stattdessen als „Existenzial“ dem menschlichen Dasein eingeschrieben werde (Di Cesare 2021, 190, mit Verweis auf Heidegger 1977, 73, wo allerdings auch die Rede ist vom Vertrautsein mit etwas und Pflegen, auf Lateinisch *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*). Die menschliche Existenz sei ein „Übergang“ für uns sterbliche Menschen: ein kurzzeitiger Aufenthalt auf einer „Wanderung“ (Di Cesare 2021, 192).

Heidegger hat in *Sein und Zeit* §40 das „Nicht-zuhause-sein“ im Sinne einer von uns allen in der Grundbefindlichkeit der Angst gefühlten „Unheimlichkeit“ (Heidegger 1977, 250) existenzialisiert und es als ontologisch notwendig deklariert, damit wir in der Vereinzelung ohne Rückendeckung durch andere und ohne die Routinen dessen, was ‚man‘ zu tun pflegt, unser „Dasein als Möglichssein“ (aaO., 249) entdecken, anstatt vor uns selbst und dem Modus des „*Un-zuhause*“ (aaO., 251) zu fliehen.

Jemand, der/die ein Zuhause hat, kann sich den sporadischen Luxus eines existenziellen Gefühls der Heimatlosigkeit allerdings viel eher leisten

⁷ S. hierzu Moyaert 2017; Nahnfeldt & Rønsdal 2021; Mosher, Pierce & Rose (Hg.) 2023. Zur Herausforderung, Marginalisierte in Diakonie und Kirche zu integrieren, s. Nissen 2014.

als jemand, der/die nicht nur vor sich selbst, sondern auch vor Krieg, Verfolgung und Hungersnot auf der Flucht ist. Migrationsbedingte Heimatlosigkeit hatte Heidegger gar nicht im Blick. Möglicherweise ist seine wie auch Di Cesares Philosophie von einer abrahamitischen *theologia viatorum* geprägt, deren anthropologische Grundannahme darin besteht, dass der Mensch nur ein Gast auf Erden sei und als ‚Pilger‘ immer auf dem Weg bleibe. Das ewige Zuhause bei Gott, das von religiösen Pilger*innen angestrebt wird, liegt jedoch jenseits eines rein philosophischen Interesses.

Mit Verweis auf Heideggers *Brief über den ‚Humanismus‘* und seine Auslegung von Hölderlins *Hymne ‚Der Ister‘* beschreibt Di Cesare unser „ek-statische[s] Wohnen“ als „ein ewiges Migrieren“ (Di Cesare 2021, 193, mit Verweis auf Heidegger 1976, 343; 1984, 35). In Heideggers Landschaft scheine es „weder Beständigkeit noch Verwurzelung zu geben“; die Existenz werde dergestalt „dezentriert“, dass das Wohnen „sein Habitat im Fließen“ und Strömen des Flusses finde, „in dem das Bei-sich-Sein gemäß der exzentrischen Dynamik der Existenz paradoxerweise immer schon ein Außer-sich-Sein“ sei (Di Cesare 2021, 193). Daher könne das Wohnen „weder im Blut und Boden des Nationalsozialismus noch im *jus sanguinis* oder *jus solis*“ seine Legitimation finden (ebd.). Dagegen ließe sich einwenden, dass auch Flüsse wie die Donau, Hölderlins ‚Ister‘, zum ‚Dritten Reich‘ dazugehörten und dass Heideggers fließende Landschaft als solche noch keine Garantie gegen eine Blut- und Boden-Ideologie darstellt.

Auch wenn man bei Heidegger keine „Apologie der Sesshaftigkeit“ und keinen „Kultus des Ortes“ (Di Cesare 2021, 194) finden kann, ist es doch schwer, sich Heidegger ohne seine Hütte in Todtnauberg, den berühmten, sogar in einen Buchtitel eingegangenen *Feldweg* (sowie *Holzwege*) und die Schwarzwälder Landschaft vorzustellen, nicht zuletzt deshalb, weil im *Brief über den ‚Humanismus‘*, wie Di Cesare ebenfalls erwähnt, die Heimatlosigkeit als ein das „Wesen des Menschen“ zu *beschädigen* drohendes „Weltschicksal“ beschrieben wird (aaO., 197; vgl. Heidegger 1976, 339) und der letzte Satz seines Textes die „Furchen“, welche das Denken in die Sprache lege, mit den Furchen vergleicht, „die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht“ (Heidegger 1976, 364). Schon die Ausdrucksweise und das agrarische Bild verorten Heidegger in einer spezifischen Gegend. Für ihn ist die Sprache die „Behausung“ des Menschen (aaO., 323, vgl. 333 und 361). Hölderlins Elegie „Heimkunft“ auslegend, versteht Heidegger das Wort „Heimat“ nach eigener Aussage weder „patriotisch“ noch „nationalistisch“, sondern „seinsgeschichtlich“: als „Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes“ und somit als „Nähe zum Sein“ (aaO., 338), wodurch die auf der „Seinsvergessenheit“ beruhende „Heimatlosigkeit“ überwunden werden könne (aaO., 339). Hier zeigt sich eine

Spannung in Heideggers Philosophie, welche einerseits die ontologische Unbehaustheit preist und andererseits mit Hölderlin nach einer Heimkunft sucht, wobei die Heimat im Westen und nicht etwa im Osten, Norden oder Süden gefunden wird.

Heidegger lokalisiert sich selbst in der abendländischen, kontinentalphilosophischen Tradition und hat eine persönliche Vorliebe für einen schwäbisch sprechenden Dichter, dessen Ausdrucksweise ihm vertraut ist, weil er die Landschaften kennt, in welchen dergestalt gesprochen wird. Dies lässt sich dahingehend verallgemeinern, dass wir alle – unserer existenziellen Heimatlosigkeit zum Trotz – unser Zuhause je schon in Form unserer Muttersprache mit uns herumtragen, in welcher sich der lokale Dialekt und die dazugehörige Region verbinden (so die Konklusion von Krejberg Knudsen 2017, 92). Indem die Substantive der jeweiligen Sprache nachweislich an bestimmte Dinge geknüpft sind, wird in der Sprache eine gewisse ‚Bodenhaftung‘ gewahrt, wenngleich die ‚Furchen‘ des Ackerbodens etc. auch metaphorisch zur Geltung kommen können.

Zwar bietet Heideggers Ontologie, wie die Lebensgeschichte des Philosophen zeigt, ausgezeichnete ideologische Anschlussmöglichkeiten an den Nationalsozialismus, doch soll hier kein *ad hominem*-Argument formuliert werden, das jegliche Heidegger-Rezeption ausschließen soll. Auch wenn Heidegger keine Heimatlosigkeit durch Migration im Sinn hatte, kann seine Theorie und Terminologie mit Gewinn aufgegriffen und umgedeutet werden, sofern dies nicht unkritisch geschieht. Insbesondere Heideggers Entdeckung, dass ‚Zuhause‘ und Sprache zusammengedacht werden müssen, ist aufschlussreich.

Dies zeigt sich u.a. daran, dass sie selbst von einem exilierten Widerstandskämpfer gegen das Dritte Reich bestätigt wurde. Der in Österreich geborene, nach Belgien geflüchtete KZ-Überlebende Jean Améry alias Hans Chaim Maier, Sohn eines jüdischen Vaters und einer katholischen Mutter, nahm ein Schriftstellerpseudonym französischen Klanges an und wollte sich nach der Vertreibung seinen Heimatdialekt nicht mehr gestatten:

„Meine Identität war gebunden an einen schlecht und recht deutschen Namen und an den Dialekt meines engeren Herkunftslandes. [...] Und auch die Freunde waren ausgelöscht, mit denen ich im Heimatdialekt gesprochen hatte. Nur sie? Aber nein, alles, was mein Bewußtsein angefüllt hatte, von der Geschichte meines Landes, das nicht mehr meines war, bis zu den Landschaftsbildern, deren Erinnerung ich unterdrückte [...].“ (Améry 1977, 77f)

Die Kunstfotografin Rita Mendes-Flohr, die auf der karibischen Insel Curaçao aufgewachsen war, in Boston studierte und heute in Jerusalem lebt, gibt ebenfalls Ausdruck für den Gedanken, dass die Muttersprache, in ihrem Fall Papiamentu, ein portables Zuhause ist, *a home away from home* bzw. *a home you can take with you wherever you go* (Mendes-Flohr 2024, ohne Seitenzahlen). Allerdings hat die Sprache diese Funktion nur dann, wenn auch eine *expatriate community* in der Nähe ist: die Gemeinschaft derer, die dieselbe Sprache sprechen und einander verstehen. Fehlt diese Gemeinschaft, muss die Muttersprache aufgegeben werden. Mendes-Flohr ist mit Améry darin einig, dass der Verlust der Muttersprache nicht nur zur sozialen Entfremdung, sondern auch zur Selbstentfremdung führen kann, entfaltet sich die in der Muttersprache liegende Lebenskraft doch nur dort, wo sie zirkulieren und erwidert werden kann.

Diese aus eigener Erfahrung gewonnenen Einsichten zur Sprachgebundenheit der Heimat, welche von einem beispielhaften Exilierten und einer exemplarischen Migrantin unserer Zeit bezeugt werden, stehen in merkbarem Kontrast zu Di Cesares Darstellung in ihrer *Philosophie der Migration*, welche beansprucht, die Sicht der Migrant*innen zu priorisieren. Aus Sicht der Migrant*innen weckt der Verlust der Heimat eine schwer erträgliche Form von Heimweh, die Mendes-Flohr zur ‚ewigen Outsiderin‘ (ebd.) macht und Améry, der sich dafür hasste, dass er seine (wegen mangelnder Entnazifizierung) verabscheute Heimat zugleich vermisste, dazu brachte, aus ethischen Gründen an seiner Bitterkeit und seinem Ressentiment festzuhalten und schließlich Selbstmord zu begehen (s. hierzu Brudholm 2008). Die von Heidegger und Di Cesare romantisierte existenzielle Heimatlosigkeit des Menschen als einem stets Fremden wird den Erfahrungen von Migrant*innen somit nicht ganz gerecht (vgl. z.B. Bromwich 1991).

2.3 Di Cesares politische ‚An-Archie‘ und ihre Inspiration von Levinas und Derrida

Di Cesare macht die Migrant*innen zu Protagonist*innen „einer erneuerten an-archischen Szenerie“ (2021, 8). In ihrem Nachwort zur *Philosophie der Migration* definiert sie die *arché* als das die Souveränität von Staaten begründende „Prinzip“ (aaO., 307), auf dem in ihren Augen „die Ideologie der Mauern, die immunitäre Politik der Zurückweisung“ und die Xenophobie beruhen (aaO., 308). Jürgen Manemann erklärt ihre anarchische „Revolte“ als Gegenzug zu Strategien der Immunisierung, der Autosegregation und Selbstabschottung, wodurch Di Cesare „eine Bresche in herrschende Ordnungsverhältnisse schlagen“ und „die staatszentrierte Ordnung auf Neues hin“ überschreiten wolle (Manemann 2025, 65).

Di Cesare evoziert in diesem Zusammenhang die biblische Gründungsszene Israels, den Auszug aus Ägypten als „eine Durchquerung“, einen „Übergang“ (Di Cesare 2021, 226), und erklärt, dass die Gründung „weder ein Prinzip noch einen Anfang“ (aaO., 227) (griech.: *arché*) darstelle. Das jüdische Volk sei an-*archisch* und vielfältig fremd, „die Spur des Exils in Israel“ bewahrend, was „dessen Verwurzelung“ verhindere und auf „ein anderes Israel inmitten von Israel“ (ebd.) verweise. Di Cesare ist darin Recht zu geben, dass die „Idolatrie der Verwurzelung“ (aaO., 229) zur Verteidigung oder Eroberung von Land und im schlimmsten Fall zum Krieg führt, was sich gerade am Beispiel Israels/Palästinas immer wieder bestätigt hat. Der *ger* fungiert bei Di Cesare als eine Gegenfigur zu Verwurzelungsideologien: Er demaskiere „die Mythologie des Ursprungs“ und zersetze die *arché*, „indem er anerkennt, dass ihm andere immer schon vorausgegangen sind“ (aaO., 304). Verstünden sich alle als *gerim* oder als Nachkommen von einst Fremden, wäre es leichter, ein dauerhaftes Wohnrecht für Flüchtlinge und Migrant*innen anderer Proveniens durchzusetzen.

Di Cesare orientiert sich in puncto ‚An-Archie‘ an Levinas und bemerkt treffend, er biete keine Ethik der Gastfreundschaft; vielmehr entwickle er „eine Ethik als Gastfreundschaft“ (aaO., 264). Seine Kritik richte sich gegen das westliche Selbstverständnis des selbsterfüllten, souveränen, egozentrischen Subjekts, das den Anderen inkorporieren, integrieren und assimilieren wolle, anstatt aus sich selbst herauszutreten (vgl. aaO., 265). Levinas zufolge begründe nicht die Überwältigung, sondern der Empfang des Anderen das ‚Ich‘, noch bevor es sich fragen könne, ob es den Anderen aufnehmen kann oder nicht (ebd.). Nicht Odysseus, dessen Irrfahrt „den Durchgang durch das Fremde im Hinblick auf die Wiederaneignung seiner selbst symbolisiert“, sondern Abraham, „der in seiner ursprünglichen Exzentrizität auf den Anderen zugeht“, bilde das Paradigma der Levinas’schen Ethik (ebd., mit Verweis auf Levinas 2002, 217ff. Abraham wird dort allerdings nicht genannt; vom Empfang ist u.a. auf S. 216, 221 und 223 die Rede).

Hier steht die Frage im Raum, ob dieses ‚abrahamitische‘ Paradigma, das auf alle drei monotheistischen Weltreligionen zutrifft und von Levinas sogar als universalistische Grundstruktur aller menschlichen Subjektivität identifiziert wird, deren Selbstverschlossenheit je schon vom Unendlichen ‚aufgebrochen‘ sei (vgl. Levinas 2002, 397, wo „die Struktur des Subjekts, das wie Odysseus nach jedem Abenteuer auf seine Insel zurückkehrt“, einem Ich entgegengesetzt wird, das sich „ohne Rückkehr“ aus sich herauschwingt und sich „als das Sich eines Anderen“ wiederfindet), nicht noch grundlegender ist als die politische ‚An-archie‘ Di Cesares.

Denn ohne die gastfreie Aufnahme des/der Anderen bietet auch die ‚An-Archie‘ einer prinzip- und anfangslosen Staatsbürgerschaft (ohne Voraussetzung einer vorgängigen Verwurzelung) keine Lösung des Problems, dass Millionen von Migrant*innen ihre Heimat verloren haben und anderswo eine neue suchen müssen. Ohne eine konkret realisierbare Aufnahme der an vielen Orten dieser Welt in Zeltlagern ‚gestrandeten‘ Geflüchteten, die der vom Unendlichen eröffneten Empfangsstruktur menschlicher Subjektivität entspricht, bleiben wir gefangen in der von Derrida herausgestellten „unauflösbare[n] Antinomie“ zwischen gesetzlich geregelter bedingter Gastfreundschaft und dem Ideal bedingungsloser Gastfreundschaft, das aber nicht in die politische Praxis übersetzt werden kann (Di Cesare 2021, 267; vgl. Fitzpatrick 2021). Di Cesare referiert diese Antinomie zustimmend, kommentiert aber kritisch, Derrida verbleibe in dem weitgehend von Levinas ererbten „Engpass zwischen Ethik und Politik“, dessen Auswirkungen „verhängnisvoll“ seien: „All diejenigen, die wie die humanitären Nichtregierungsorganisationen die schwierige Arbeit der Aufnahme übernehmen und diese an den Rändern der Infrapolitik praktizieren, [...] haben den Preis für diesen Engpass zu entrichten, der schließlich zu einer Desertion der Gastfreundschaft führen muss.“ (Di Cesare 2021, 269)

In ihrer „Erwiderung“ auf die Diskussionsbeiträge im Band *Migration und Hospitalität: Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare* (2025) lässt sie jedoch keinen Zweifel daran, wie viel sie Levinas und Derrida, „diesen beiden großen Philosophen“, verdankt: „Meine Kritik des Souveränismus wäre undenkbar ohne die Reflexion von Levinas auf das souveräne Ego, das den Anderen eliminiert – bis hin zu Auschwitz. Ich habe nie behauptet, dass das Denken von Levinas oder das von Derrida unpolitisch wäre. Vielmehr habe ich versucht, [...] vor einer bestimmten Art des Verständnisses von Gastfreundschaft zu warnen, die, wenn sie als ‚Unmöglichkeitfigur‘ angenommen wird, große Gefahr läuft, entpolitisiert zu werden.“ (Di Cesare 2025b, 207)⁸

⁸ Di Cesare setzt sich hier ab von Andreas Hetzel und Amanda Malerba, die ihr unterstellen, sie kritisiere Levinas und Derrida dahingehend, dass diese sich „einer ethischen Verleugnung des Politischen schuldig“ machen, so dass Gastfreundschaft „sich in keine konkrete politische Strategie überführen ließe“ (Hetzel & Malerba 2025, 39). Hetzel und Malerba betonen zu Recht, dass sowohl Levinas als auch Derrida „ihr Eintreten für eine Ethik der Hospitalität zumindest immer auch politisch gedacht haben“ (ebd., mit Verweis auf Critchley 1999; Derrida 2011, 38; Derrida 1998, 62; Eisenstadt 2003).

Derridas Frage an Levinas war dementsprechend: Wie kann die Ethik der Gastfreundschaft in eine Politik der Gastfreundschaft überführt werden – gehört dazu die unbedingte Aufnahme von Fremden, „sharing with them our jobs, our schools, the food out of our mouths“ (so John D. Caputos Paraphrase: 2000, 309)? Das Recht auf Asyl, humanitäre Korridore und Zufluchtsstädte weist Di Cesare als zweideutig aus, da diese nichts Wesentliches ändern an der Auffassung, Migration sei eine Art Ursünde oder gar Verbrechen: „Nur wenn die Gastfreundschaft in der Staatsbürgerschaft verankert und in sie eingeschrieben ist, ist es möglich, beide neu zu denken.“ (Di Cesare 2025b, 208)⁹

Di Cesare verabschiedet sich ausdrücklich vom Gedanken der Volkssouveränität im Sinne von „Herrschaft, Autorität, Hierarchie, Uniformität und Homogenität“ und sucht stattdessen ein anderes Fundament des

⁹ Vgl. auch Di Cesare 2021, 277, wo sie Derridas Vorliebe für die biblischen Asylstädte und sein Bestehen auf dem Bürgerrecht auf Gastfreundschaft kritisiert, weil dadurch die „exklusive Logik der Ausnahme bekräftigt“ werde, indem die Fremden denjenigen angenähert werden, die „sich eines Verbrechens schuldig gemacht“ haben.

Di Cesares Verhältnis zu Levinas und Derrida wird diskutiert von Gaßmann 2025, der zunächst Di Cesares Kritik einer Gastfreundschaft, die als „weltfremd und unmöglich zu gewähren eingestuft“ und deshalb in eine „außerpolitische Sphäre verbannt“ wird, wiedergibt (ebd., 118, mit Verweis auf Di Cesare 2021, 260) und dann ihre Kritik an Levinas zu entkräften sucht. Gaßmann legt überzeugend dar, wie Levinas das, was er bereits in *Totalität und Unendlichkeit* zu sagen suchte, in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* präzisierte (ebd., 122-129), angeregt durch Derridas Kritik („Gewalt und Metaphysik“ in: Derrida 2020, 125-235). Gaßmann verweist in diesem Zusammenhang auch auf eine Sammlung politischer Beiträge von Levinas (2007) und argumentiert, dass die ethische Verantwortung für den Anderen für Levinas „den konkreten Aufbau einer gemeinsamen Welt für alle Menschen“ (Gaßmann 2025, 128) bedeute – und deshalb eminent politisch ist. Die Forderung nach Integration sei deshalb „keine Abwertung von Andersheit“, sondern der Versuch, „ihr einen Raum zu eröffnen“ (aaO., 129). Levinas biete einen kritischen Maßstab: eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Ordnung, gemeinsame Rechte und Pflichten im Austarieren miteinander konkurrierender Ansprüche: „Die Einsicht darin, dass Gastfreundschaft die *endliche* Freiheit mit einer *unendlichen* Verantwortung konfrontiert“, bedeute keine Verunmöglichung einer Politik der Gastfreundschaft, sondern politisiere sie nachgerade, „indem sie sie in das *Endliche übersetzt*, in Gerechtigkeit, Recht, Institution“ (aaO., 130).

Pluralismus, das sie im „Neo-Anarchismus“ (2025b, 203) von Giorgio Agamben, Jacques Rancière und Miguel Abensour findet, denen es um die „Anfechtung etablierter Herrschaftsverhältnisse“ und „Infragestellung von Grenzen und Ausschlüssen“ gehe (aaO., 204). Die demokratische Legitimierung der Volkssouveränität habe „katastrophale Auswirkungen“ gehabt: In der „Errichtung von Lagern“ kulminierte die Exklusionslogik bürgerlich-demokratischer, aufgeklärter europäischer Gesellschaften, die „in den Kolonien nekropolitische Regime errichtet haben“ (ebd.). Statt die migrationspolitischen Strategien der „Fortifizierung und Abschottung“ weiterzuführen, will Di Cesare das Volk als „kompaktes Kollektivsubjekt“ (ebd.) aufgeben und die Figur des ansässigen Fremden „als demokratisches Subjekt par excellence“ (aaO., 205) mobilisieren. In ihrer *Philosophie der Migration* beschreibt sie ihre sowohl ethische als auch politische Vision wie folgt: „Der Begriff der Gastfreundschaft weitet und vertieft sich, bis er schließlich mit dem der Bürgerschaft übereinstimmt.“ (Di Cesare 2021, 230)

Annabel Herzog, Professorin für Politische Theorie, kritisiert diesen Zugang, denn Di Cesare gelinge es nicht, „die politischen Praktiken zu erläutern, die eine Staatsbürgerschaft qua Gastfreundschaft hervorbringen würde“ (Herzog 2025, 84). Zwar sei ihre phänomenologische Untersuchung nicht dazu gedacht, normative Richtlinien oder politische Reformen vorzuschlagen, aber damit ihr Modell einer nicht-autochthonen, entterritorisierten Staatsbürgerschaft „mehr als eine metaphysische Position ist“, „Phänomenalität erhält und die Realität beeinflusst“, brauche es soziopolitische Instrumente, einen institutionellen Rahmen, juristische Regeln und Governance-Praktiken (ebd.). Während Di Cesare die Vorstellung ablehnt, dass Gastfreundschaft „unmöglich sei“ und „eine rein moralistische Anwandlung jener Gutmenschen darstelle, die sich im erbaulichen Gebrauch des Ausdrucks ‚der Andere‘ sonnen“ (Di Cesare 2021, 269), versäumt sie es Herzog zufolge, „eine politische Instanz für eine realisierbare Praxis der Gastfreundschaft“ (Herzog 2025, 85) und der von ihr anvisierten Kohabitation vorzuschlagen.

Dieser Kritik kann ich mich anschließen, setzt gelingendes Zusammen-Wohnen mit ansässigen Fremden doch eine reale, politisch und juristisch geregelte Aufnahme dieser Fremden voraus. Di Cesare stellt zwar die Frage nach der Aufnahme, beantwortet sie aber nicht. In ihrem Angriff auf liberale Kosmopoliten, die im Namen der Freizügigkeit für offene Grenzen eintreten, bemängelt sie, Migration werde auf individuelle Mobilität reduziert und die entscheidende Frage der Aufnahme ignoriert (Di Cesare 2021, 90). Die *Notwendigkeit* der Aufnahme steht demnach außer Frage, doch die Frage nach der *Modalität* des wirklichen Empfangens der Fremden

bleibt offen. Dies bringt mich zum dritten Themenkomplex: der Annäherung von Theorie und Praxis in gegenwartsrelevanten Einsatzfeldern.

3. Anregungen zur praxisnahen Konkretisierung

Im Folgenden werde ich Vorschläge machen, wie Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation praxisnah konkretisiert werden kann.

Di Cesare versteht Philosophen als „Migranten des Denkens“ (aaO., 307), die auf provokative Weise Grenzen überschreiten und sie dadurch für Andere(s) öffnen – ohne dass die Philosophie in ihrer Eigenschaft als „Anti-Solutionismus, dessen Aufgaben darin besteht, Breschen in vorgegebene Ordnungsmuster zu schlagen, Öffnungen zu sichern und das Offene zu bewahren“ (Manemann 2025, 58, mit Verweis auf Di Cesare 2020, 1027), zu einem bloßen Mittel oder zu einem praktischen Zweck instrumentalisiert wird. So verstandene Philosophie kann als „Problemlösungsverweigerungspraxis“ (Manemann 2025, 66) charakterisiert werden. Ohne dieses legitime Anliegen in Frage stellen zu wollen, behält die Philosophie m.E. auch die Aufgabe, ihren kritischen Möglichkeitssinn dergestalt ins Spiel zu bringen, dass ihr destabilisierendes Um-Denken keine bloße Utopie bleiben muss.

Manche Leser*innen bekamen in der Tat den Eindruck, Di Cesares *Philosophie der Migration* sei eine im buchstäblichen Wortsinne utopische, ortlose Theorie, die nirgends zur politisch relevanten Anwendung kommen kann. Gegen diese Auffassung spricht Di Cesares „Erwiderung“ im Diskussionsband, wo sie betont, dass ihr Konzept der Kohabitation kein Gedankenexperiment sei – ein Verfahren, das sie „wegen seiner heillosen ethischen Konsequenzen kritisiert“ habe (Di Cesare 2025b, 216). Dies bedeutet, dass Di Cesare selbst zwar nicht unbedingt an der praktischen Umsetzbarkeit ihrer Theorie in dieser unserer (mehr oder weniger) gemeinsamen Welt interessiert ist, deren ethisch-praktische Folgen aber sehr wohl bedenkt. Di Cesares Anti-Solutionismus ist eine methodisch nachvollziehbare philosophische Umgangsweise mit strukturell ungerechten Zuständen, die nicht nach vorschnellen, kurzsichtigen (Schein-)Lösungen sucht, sondern im Sinne eines normativen Negativismus gegen das Bestehende protestiert und dieses zumindest denkerisch verwandelt.

Die Ethikerin Christine Pohl führt überzeugend aus, dass Gastfreundschaft „as a total response to the needs of strangers, immigrants, refugees and asylum seekers“ inadäquat sei, aber dennoch „a crucial component of any response“ bleibe, denn weder interkulturelle Konflikte noch die Konsequenzen von Marginalisierung oder Viktimisierung können ohne Praktiken der Hospitalität gelöst werden, und ohne das Geschenk des

Willkommenseins in einer Gemeinschaft und ein Netzwerk zwischenmenschlicher Beziehungen könne niemand leben, geschweige denn sich wohlfühlen (Pohl 2006, 83). Freilich ist Gastfreundschaft nur eine Überbrückungsmaßnahme, solange Fluchtursachen wie ökonomische, soziale und politische Ungerechtigkeit nicht bekämpft werden (vgl. aaO., 96). Deshalb müssen auch die Grenzen an Zeit und Raum, Energie und menschlichen Ressourcen angesprochen werden, damit Freiwillige, NGOs und Gemeinden, die hilfsbereit und generös Gastfreundschaft praktizieren, nicht überlastet werden. Es geht also darum, auf mehreren Ebenen gleichzeitig anzusetzen: sowohl privat als auch öffentlich, national und international, lokal und global – in einer Kombination persönlicher und struktureller Initiativen (vgl. aaO., 100).

In diesem Sinne schlage ich vor, gutes Zuhören als Geste der Gastfreundschaft *und* als Teil der konkreten politischen Aufnahmepraxis zu entfalten. Zwar enthält das Zuhören als solches noch keine Garantie von Rechten oder der Einbürgerung, wohl aber ist es die Voraussetzung von deren Zuteilung. Dabei soll der Verweis auf das Zuhören Di Cesares Konzept des Zusammenwohnens nicht etwa ersetzen, sondern es ergänzen. Die Notwendigkeit demokratischen Zuhörens ist bei Di Cesare vorausgesetzt, bleibt aber implizit.

3.1 Zuhören als Geste der Gastfreundschaft und Teil der politischen Aufnahmepraxis

Wie bereits beschrieben, sieht Di Cesare die Demokratie unauflöslich verbunden mit der Anarchie, einer „Revolution der *arché*, der Macht, die vorgab und sich rühmte, ursprünglich zu sein“ (Di Cesare 2025b, 220). Die griechische Demokratie sei nicht einmalig gegründet, instituiert und etabliert worden, sondern überdauerte zunächst nur wenige Jahrzehnte, beginnend mit dem athenischen Aufstand von 508/509, schreibt sie im Diskussionsband, wo sie die Interdependenz von Demokratie und Gastfreundschaft verdeutlicht:

„Das erste Zeugnis, in dem das Wort *demokratia* vorkommt, ist ein Vers aus *Die Schutzflehenden* des Aischylos. Die Protagonisten sind durchweg Frauen, die vor häuslicher und familiärer Gewalt fliehen, Migrantinnen, die nach der Überfahrt über das Meer darum bitten, als Bürgerinnen aufgenommen zu werden. Sie, die von den nordafrikanischen Küsten kommen, sind erstaunt, als sie erfahren, dass es in dieser Stadt keinen König gibt. Das Volk wird über ihre Sache entscheiden. Der erste performative Akt, in dem sich die Demokratie materialisiert, ist die Hand des in der Versammlung vereinten Volkes,

das sich für die Gastfreundschaft entscheidet. Es gibt keine Demokratie ohne Gastfreundschaft – es gibt keine Gastfreundschaft ohne Demokratie.“ (aaO., 221)

Dieses Zitat erschließt sowohl den an-archischen Zugang Di Cesares als auch den Zusammenhang zwischen Hospitalität und dem Zuhören, das der demokratischen Abstimmung noch vorausgeht und somit die Grundvoraussetzung auch des obengenannten ‚ersten‘ performativen Akts ist, in dem sich die Demokratie materialisieren kann. Mein Vorschlag, Zuhören und Zusammenleben im Zeichen der Gastfreundschaft zu verstehen, ist daher keine Alternative zu Di Cesares *Philosophie der Migration* und auch kein bloßes Supplement, das diese lediglich ergänzen würde. Vielmehr ist dieser Gedanke ihrem Zugang gewissermaßen inhärent, der Sache nach eingeschrieben als dessen *conditio sine qua non*. Und als solche verdient die Rolle des Zuhörens, explizit gemacht zu machen.

Doch damit nicht genug: Zuhören ist nicht nur eine Grundvoraussetzung der Demokratie, sondern auch ein ständiges Erfordernis, denn ohne Zuhören als politisch relevante Praxis sind demokratische Prozesse kollektiver Selbstbestimmung nicht durchführbar, da sonst nur der jeweils Redende bzw. die jeweils Machthabende eine Stimme hätte, nicht aber all die anderen, die ebenfalls angehört werden müssen, wenn sie denn mitentscheiden sollen. Der im Parlament und der demokratischen Zivilgesellschaft unerlässliche Rollentausch, ohne den niemand sein Wahlrecht wahrnehmen kann, lässt sich ohne den Willen, einander zuzuhören, nicht gewähren. Das Zuhören, verstanden nicht als reine Rezeptivität, sondern als ein wechselseitiges Geschehen, das dezidierte Hör-Akte auf beiden Seiten einschließt, ist überdies im Zusammenhang mit der Einbürgerungspraxis und dauerhaften Integration von Fremden essentiell.

Philosophiegeschichtlich verankern lässt sich die Bedeutung wechselseitigen Zuhörens vor allem in der Dialogphilosophie (z.B. Franz Rosenzweig, Martin Buber) und der französischen Phänomenologie (z.B. Levinas, Derrida, Ricœur, Jean-Louis Chrétien). Dazu kommen die Einflüsse von und Wechselwirkungen mit religiösen Traditionen, insbesondere die der drei abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam), die sich auch im Denken von Philosophen wie Derrida niederschlagen. Di Cesare ist selbst sehr stark von Levinas und Derrida geprägt, die wiederum in der jüdisch-talmudischen Tradition verwurzelt sind. Levinas bezieht sich zudem vielfach auf Rosenzweig, dessen Abwehr totalitären Denkens besonders in das erste Hauptwerk von Levinas, *Totalité et infini*, eingeht. Um diese Rezeptionslinie nachzuzeichnen, werde ich mich zuerst Repräsentanten der französischen Phänomenologie (3.1.1) und dann den jüdischen

Gründervätern der Dialogphilosophie, d.h. Rosenzweig und Buber (3.1.2) widmen, woraufhin auch nichtjüdische Gesprächspartner der Philosophie in den Blick kommen (3.1.3): Dietrich Bonhoeffer als ein Beispiel protestantischen und Henri Nouwen als ein Beispiel katholischen Christentums sowie der den Islam untersuchende Forscher Louis Massignon, der u.a. für Derrida wichtig wurde.

3.1.1 *Französische Phänomenologie*: Di Cesare definiert Gastfreundschaft Derrida folgend als „reine Offenheit gegenüber dem Ankömmling“ (Di Cesare 2021, 264, mit Verweis auf Derrida 2003, 78-83), der unerwartet eintrifft. Diese Offenheit dürfte die offenen Ohren der einander Zuhörenden einschließen. Die nächste Frage ist, wie eine gemeinsame Verstehensgrundlage mit unseren Mitmenschen gefunden werden kann, insbesondere dann, wenn die Ansässigen und die Neuankömmlinge verschiedene Sprachen sprechen. Die verbale Verständigung greift zu kurz, wenn nicht einmal ein minimaler Wortvorrat vorhanden ist. An den Grenzen der Worte kommt die Gestik ins Spiel. Ein gastlicher Gestus ist zum Beispiel ein Lächeln, ein Gruß, eine ausgestreckte Hand. Als ‚Gastgeber‘ empfangen wir einander, indem wir einander zuhören und das Wort geben. Wenn der Gast spricht, eröffnet er umgekehrt auch einen Raum, in dem die Stimme des Gastgebers gehört wird, so dass sich die Rollen umkehren und der Gast zum Gastgeber des Gastgebers wird. Um mit Derrida zu sprechen: *L'hôte devient l'hôte de l'hôte* (Derrida 2007, 90). Keiner von beiden ist ganz bei sich zuhause, denn beide sind im Zuhören beim je Anderen.

Die Grenze, welche die Gesprächspartner um sich herum gezogen haben, um die eigene Identität zu markieren, wird porös. Christine Abbt folgt der Journalistin Carolin Emcke in ihrer Beobachtung, dass Zuhören subversiv sein kann, sofern das Fundament des Bestehenden, Gewohnten, Tradierten unterlaufen und frag-würdig wird: „Erst durch das Zuhören tritt das Eigene für einen Augenblick zurück und öffnet sich für ein neues Thema, einen neuen Gedanken, eine neue Welt.“ (Abbt 2020, 79 mit Zitat von Emcke 2016) Abbt verweist ebenfalls auf Derrida, bei dem Zuhören als Gastfreundschaft die Bereitschaft meint, „eine Person vorübergehend aufzunehmen“ (Abbt 2020, 88). Einem Menschen, der andere nicht empfängt, sie nicht zum Reden bringt und ihre Stimme nicht vernehmen kann, „fehlt die Möglichkeit, zu seinen eigenen Einstellungen einen Bezug aufzubauen“ (aaO., 89). Ohne Zuhören keine Nachdenklichkeit und keine Selbstkritik!

Der Phänomenologe Jean-Louis Chrétien hat das Zuhören dementsprechend als die erste Geste der Gastfreundschaft bezeichnet (Chrétien 2004, 9). Für diese Geste ist weder das Vaterland noch die Muttersprache entscheidend. Aufmerksames Zuhören eröffnet die Möglichkeit einer Begegnung unabhängig von der Herkunft der Gesprächspartner *in spe*. Wie

postkoloniale Studien zeigen, ist es eine riesige Herausforderung, aber bitter nötig, auf diejenigen hören zu lernen, die nicht nur unsere Sprache nicht sprechen, sondern auch ihre Stimme verloren haben: „If we are to have any hope in the transnational and intercultural potential contained in the idea of Europe, it is time to listen to those who have been marginalized and silenced.“ (Ifversen 2022, 293)

Auf der Suche nach einem neuen Ethos für Europa nach dem II. Weltkrieg entwickelte Ricœur die Idee einer ‚linguistischen‘ bzw. ‚narrativen Hospitalität‘ im Sinne einer interkulturellen Praxis des Erzählens, in welcher wir Gäste sind in den Erzählungen der je anderen und dadurch eine Vielzahl von Perspektiven kennenlernen, in welche wir uns mithilfe von Fantasie und Sympathie hineinversetzen können (vgl. Ricœur 1995, 5-8). Diese Praxis des Austauschs von Einsichten, Erinnerungen und religiöse Grundüberzeugungen ist auch ein Modell der Integration von Identität und Alterität (aaO., 3f). Das gesuchte neue Ethos werde aus der komplexen Verwicklung von Lebensgeschichten und einer pluralen Lektüre historischer Begebenheiten geboren (aaO., 7). Die Phänomenologie und Hermeneutik werden dabei vereint.

3.1.2 *Dialogphilosophie auf der Grundlage biblischer und jüdisch-talmudischer Tradition:* Da Di Cesare wiederholt auf biblische Vorbilder der Gastfreundschaft verweist, die vom Gottesverhältnis des Menschen inspiriert sind, möchte ich diesen Zugang noch etwas vertiefen. Dass Menschen einander zuhören, ist keine Selbstverständlichkeit – und ist es nie gewesen, auch nicht im Verhältnis des Menschen zu Gott. In Psalm 95,7f steht die Aufforderung, doch das Herz nicht zu verhärten und die Ohren nicht zu verschließen *heute*, „so ihr seine [d.h. Gottes] Stimme höret“. Franz Rosenzweig, einer der Stammväter der modernen Dialogphilosophie, verweist auf eine talmudische Legende aus Traktat Sanhedrin 98a, die ihren Ausgangspunkt im obengenannten Psalmvers nimmt:

„[...] ein Rabbi trifft am Eingang einer Höhle den Profeten Elias (bekanntlich Vorläufer des Messias, nach Maleachi, Schlußvers) und fragt ihn: wo ist der Messias? Drinnen in der Höhle. Da geht er hinein und findet Messias da sitzen. Da fragt er: wann kommst du, Herr? Messias antwortet: Heute. Da geht er fröhlich hinaus und wartet bis zum Abend. Als aber Messias immer noch nicht kommt, sagt der Rabbi zu Elias: Messias hat gelogen; er sagte, er käme heute. Antwortet Elias: er meinte [...] ,heute, wenn ihr auf meine Stimme hört““ (Rosenzweig 1979, 345, Brief 351 vom 5.2.1917).

Die Voraussetzung dafür, dass der Messias, der Erlöser der Menschheit kommt, ist demnach, dass wir Menschen uns für ihn öffnen und ihm

zuhören, sonst verpassen wir seinen Besuch, da wir nicht parat zum Empfang sind. Gott erscheint hier als ein Gast, dessen Kommen lang ersehnt ist, das aber nicht offensichtlich ist, denn der göttliche Gast verbirgt sich in einer ungewöhnlichen Gestalt. Ethisch gesehen ist die Frage, wie die bereits Ansässigen den Fremden – auch den hierwohnenden – eine Gastfreundschaft erweisen können, die auch eines sich in Menschengestalt verbergenden Gottes würdig wäre. Umherwandernde Menschen wie etwa die drei Männer, die Abraham in Mamre besuchten (Genesis 18,1-33) oder diejenigen, die von den Urchristen und -christinnen beherbergt wurden, können sich ja in der Tat als Bot*innen Gottes, als Engel herausstellen (Hebräerbrieff 13,2).

Wie Rosenzweig sieht auch der jüdische Dialog- und Religionsphilosoph Martin Buber das Gottesverhältnis als ein an die Mitmenschlichkeit gebundenes Verhältnis. In seinem Buch *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben* (1932) erzählt er die Parabel von einem gottbegeisterten Mann, der „aus den Bereichen der Geschöpflichkeit“ wanderte, „bis er an die Pforte des Geheimnisses kam“, anklopfte, und es ihn von drinnen anrief: „Was willst du hier?“ (Buber 1978, 35) Er antwortete, dass die Ohren der Sterblichen ihm taub waren: „So komme ich zu dir, daß du selber mich vernehmest und mir erwidert.“ (ebd.) Doch die Stimme bat ihn umzukehren, „hier ist dir kein Ohr. In die Taubheit der Sterblichen habe ich mein Hören versenkt.“ (ebd.) In Bubers Interpretation weist Gott den Menschen, der sich direkt an den Allerhöchsten wandte, zurück „in den Raum der gelebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorüber tasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen.“ (ebd.) Demnach kann das Gebet den Weg zu Gott nicht abkürzen, jedenfalls nicht das Reden miteinander ersetzen. Buber erklärt: „Wer mit den Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre.“ (aaO., 34; s. hierzu Welz 2025b, 337-341) Gott weist folglich von sich weg und verweist uns stattdessen an unsere Mitmenschen, des faktischen Aneinander-Vorbeiredens zum Trotz. Dies kann als Ermutigung zum zwischenmenschlichen Dialog gelesen werden, ungeachtet dessen, ob dieser intra- oder interreligiös oder nicht-religiös vonstatten geht.

Nachdem die Rezeptionslinie von den beiden jüdischen Gründervätern der Dialogphilosophie zur Phänomenologie nachgezeichnet ist, welche deshalb nicht unerheblich ist, weil Di Cesares *Philosophie der Migration* in hohem Maße von diesen Traditionen zehrt, soll nun der Zusammenhang von Zuhören und Gastfreundschaft in aller Kürze im Blick auf christliche und islamische Beiträge zur Wechselwirkung zwischen Philosophie und

Religion expliziert werden, welche weitere Anknüpfungspunkte bzw. Identifikationsangebote bieten können.

3.1.3 *Die drei abrahamitischen Religionen in Wechselwirkung mit der Philosophie*: Im Anschluss an Ricoeur entfaltet Marianne Moyaert den Begriff interreligiöser Gastlichkeit, in welcher z.B. Menschen jüdischer, christlicher oder muslimischer Provenienz in hermeneutischer Offenheit Anteil nehmen an der Interpretation der heiligen Schriften der je anderen (Moyaert 2011, 95). Sofern beim *scriptural reasoning* die jeweiligen Vertreter*innen ihrer Religion selbst zugegen sind, wird dem Problem epistemischer Ungerechtigkeit durch das systematische Ignorieren oder Verzerren gewisser Zeugnisse entgegengewirkt (vgl. Ku 2023, 6). Dissens wird als Teil eines authentischen multi-perspektivischen Dialogs begrüßt (aaO., 7). Auch non-verbale Rituale und Gesten gelebter Religion können in diesen Dialog einbezogen werden. Ohnehin gilt, dass aufgeschlossenes, gastfreies Zuhören überzeugender ist als alle Worte und Argumente – sowohl in religiösen als auch nicht-religiösen Zusammenhängen. Zwar kann niemand alle Sprachen sprechen, aber alle können einander zuhören.

Der von Di Cesare oft zitierte Derrida ist sowohl von dem jüdischen Phänomenologen Levinas als auch von dem Orientalisten Massignon, einem Pionier des katholisch-muslimischen Dialogs, inspiriert. Massignon bezog das Problem der Gastfreundschaft auf die Frage des Friedens in Gerechtigkeit: „Solange wir Vertriebene nicht als Gäste Gottes behandeln, werden wir keine Lösung finden“, schrieb er 1949 über Palästina.¹⁰ Gastfreundschaft verstand er auch als eine intellektuelle Anforderung: „Um den Anderen zu verstehen, darf man ihn nicht annektieren, sondern muss zu seinem Gastgeber werden.“¹¹ Massignon argumentiert folglich nicht für die Aneignung des Anderen, sondern für Selbstdezentrierung und Offenheit. Wer Frieden wünscht, sollte das Land seines Nachbarn nicht besetzen, sondern ihm umgekehrt im Eigenen Raum zum Leben und Zeit zum Sprechen gewähren. Eine ähnliche Haltung hatte Buber, der 1938 vor den Nazis nach Palästina flüchtete und dort ein Land für zwei Völker aufbauen wollte (vgl. Buber 2018). Buber trat ein für ein echtes Gespräch, in dem sich Aufrichtigkeit und wechselseitige Anerkennung verbinden.

Der holländische Priester, Professor, Psychologe und Schriftsteller Henri Nouwen hat in demselben Geist wie Buber und Massignon das

¹⁰ Vgl. <https://louismassignon.fr/idees-debats/idees-forces/hospitalite/>, zitiert aus „La paix dans la justice en Palestine“ (1949) in: *Écrits Mémorables*, Bd. I, Bouquins Laffont 2009, 723 (meine Übersetzung).

¹¹ AaO., zitiert aus *Opera Minora*, Bd. II, 631 (meine Übersetzung).

Zuhören als eine Form des Willkommenheißens und geduldigen Annehmens des Anderen beschrieben, als eine Form geistlich-spirituelle Gastlichkeit, durch die Fremde dazu eingeladen werden, Freunde zu werden.¹² Auf ähnliche Weise verstand der protestantische Theologe und Widerstandskämpfer Bonhoeffer das Zuhören als den ersten und wichtigsten Akt der Gottes- und Nächstenliebe: „Wie die Liebe zu Gott damit beginnt, daß wir sein Wort hören, so ist es der Anfang der Liebe zum Bruder, daß wir lernen, auf ihn zu hören. [...] Wer aber seinem Bruder nicht mehr zuhören kann, der wird auch bald Gott nicht mehr zuhören“ (Bonhoeffer, DBW 5, 82).

Das Gegenteil jener Offenheit, die im Zuhören zum Tragen kommt, sind verschlossene (oder auf Kosten anderer verteidigte) Grenzen, deren Vieldeutigkeit, Durchlässigkeit oder Undurchlässigkeit im nächsten Abschnitt thematisiert wird.

3.2 Das Zuhören und die Dynamik von Grenzüberschreitungsprozessen

Di Cesare widmet sich ausführlich der Ambivalenz von Grenzen. Grenzen werden vor allem dadurch interessant, dass sie überschritten werden können. Dabei sind semantische, realpolitische und identitätstransformierende Prozesse zu beachten:

3.2.1 *Semantisch*, im Blick auf die Wortbedeutung, unterscheidet Di Cesare folgende Aspekte: Im lateinischen Sprachraum stelle die Grenze als *confinium* eine Linie dar, welche das Ende zweier Territorien markiert und von beiden Seiten anerkannt wird, während der *limes* unilateral festgelegt wurde (Di Cesare 2021, 245f). Das englische *boundary* verweise auf *to bind*, also verbinden, wohingegen das aus dem Slawischen entlehnte deutsche Wort *Grenze* die Trennlinie und das italienische Wort *frontiera* ein Einander-Entgegentreten und Aufeinandertreffen bezeichne: „Im Gegensatz zur eingespielten Meinung ist die Grenze jedoch keine Linie, sondern ein Ort – ein Ort der Berührung und des Konflikts, der Begegnung und der Spannung zwischen Selbst und Anderem.“ (aaO., 246) Während Touristen in der Erwartung ihrer Rückkehr ausreisen, werden die Grenzen für Migranten „zunehmend zu unüberwindlichen Schranken“ (aaO., 247), und

¹² Vgl. den Blog der Henri Nouwen Society vom 11. März 2018: „Listening as Spiritual Hospitality“: <https://henrinouwen.org/meditations/listening-spiritual-hospitality/>.

Flüchtlingslager werden dadurch tragischerweise von vermeintlichen Durchgangsorten in ein permanentes ‚extraterritoriales‘ Niemandsland verwandelt.

Di Cesare macht auf die Gefahr aufmerksam, dass der Fremde „zu einer Grenzfigur“ erstarrt, zu einem „peripheren Noch-nicht-Urbanisiererten“ oder einem „absoluten Ankömmling“, der nicht aufgenommen werden kann (aaO., 300). Die Figur des ansässigen Fremden dagegen teile „die politisch-existenzielle Bedingung eines jeden Bewohners, der zugleich Fremder und Ansässiger ist“ (aaO., 303).

Politisch gesehen ist das Thema Fremdheit nicht im Verhältnis zu Gott, sondern zu anderen Menschen virulent. Wie kann die Grenzüberschreitung hin zu dem bzw. der Anderen gelingen, ohne dass man sich von identitären Strömungen mitreißen lässt, welche die Fremdheit in Gänze aufheben wollen, und ohne dass die Fremdheit das Gemeinwesen zu sprengen droht, weil die es konstituierenden Menschen überhaupt nichts mehr gemein zu haben scheinen?

3.2.2 Im Blick auf *realpolitische Dimensionen* der Grenzziehung und -überschreitung fragt Di Cesare nach einer möglichen Heimkehr bzw. Repatriierung der Fremden. Gegen die „doppelte Gefahr“ einer einfältigen Sesshaftigkeit und eines planetarischen Umherirrens wendet sie ein, Migrieren sei nicht Umherirren, sondern „ein Heimischwerden, das stets auch eine Rückkehr einschließt“ (aaO., 231). Wohin aber sollen die *gerim*, die allzeit Fremden zurückkehren, wenn nicht in ihr jeweiliges Geburtsland oder ihre Wahlheimat? Und was tun, wenn „es keinen ursprünglichen Ort gibt, an den man zurückkehren könnte, das Zuhause verloren und die Wurzeln gekappt sind?“ (aaO., 232) Di Cesare schreibt, der Exilant begeben sich „auf den Weg einer Rückkehr, die weder Heimkunft noch Repatriierung“ sein könne; stattdessen kehre er zurück „an den Ort, zu dem er seiner Wahl nach berufen ist, nicht an den eines verwurzelten Bei-sich-Seins, sondern an den eines willentlichen Bei-dem-Anderen-Seins“ (aaO., 233).

Dies klingt, als ob die Heimat und die Rückkehr nicht unbedingt geographisch verstanden wären, so dass man sich nicht an einen bestimmten Ort in einem bestimmten Land begeben muss, um heimzukommen, denn beim Anderen können wir auch in der Fremde sein, und in Gedanken können wir einander sogar aus der Ferne nahe sein. Di Cesare unterstreicht jedoch, dass die Rückkehr nicht fiktiv sei; das Land der Rückkehr sei „ein konkretes Land“, das allerdings „als versprochenes nicht mehr anzueignen ist“ (ebd.). Hier ist der biblische Abraham Vorbild: Er bricht auf in ein Land, das Gott ihm zeigen will. Er weiß nicht im Voraus, wo er hingeführt wird. Analog dazu gehört uns das verheißene Land nicht selbst. Auch wenn wir ‚angekommen‘ sind, trägt unsere *conditio humana* dennoch die Struktur

des Exils an sich, meint Di Cesare: „Auch nach der Rückkehr kann der Exilant nicht vergessen, ein Gast auf Erden zu sein, er kann seine Kondition als ansässiger Fremder nicht mehr aus dem Weg räumen.“ (aaO., 234)

Auch wenn wir zugestehen, dass wir existenziell heimatlos sind und unsere Wurzeln allenfalls im Himmel sind, weshalb unser irdisches Leben (nicht nur) in religiöser Optik als eine Art Pilgerreise erscheinen mag, stellt sich die Frage, ob diese Exilstruktur idealisiert werden sollte, sehnen sich doch vor allem Geflüchtete nach einem Zuhause, aus dem sie nicht wieder vertrieben werden – und zwar nicht nur nach einem ewigen, sondern auch nach einem irdischen Zuhause. Dies muss nicht unbedingt eigentumsbasiert sein.

3.2.3 Was die *identitätstransformierenden Aspekte* der Grenzüberschreitung angeht, ist Di Cesares Ausgangspunkt eine doppelte Identität. Wie bereits zitiert: „Der politischen Verfassung der Thora zufolge sind alle Bürger Fremde und alle Bewohner Gäste.“ (aaO., 230) Auch wenn die Grenze zwischen Bürgern und Fremden aufgehoben ist, bleibt die Frage offen, wie das Zusammenleben gestaltet wird. Fühlen sich alle willkommen – und auf welche Grundrechte und Grundsätze wäre eine Willkommenskultur gegebenenfalls aufzubauen?

Individuelle und kollektive Identität gründet nicht nur in einem temporären Wohnort, sofern Menschen zuvörderst in Beziehungen zuhause sind. Wir sind, wie Di Cesare schreibt, „Gäste allesamt, wechselseitig aufeinander verwiesen, im Rahmen einer An- und Aufnahme der Fremdheit, die die einzige Auflage und Verpflichtung dieses Wohnens darstellt“ (aaO., 234). Das Wort ‚Annahme‘ hat Konnotationen, die über das Gewähren einer Bleibe hinausgehen. Letztlich geht es um Anerkennung, die sich nur als wechselseitiger Prozess verwirklichen lässt, denn wer nur über andere herrschen will, ohne sie als gleichberechtigt anzuerkennen, kann das Anerkanntwerden durch jene, die er selbst nicht anerkennt, auch nicht genießen, weil es für ihn nicht zählt (vgl. Grøn 2009).

Der gegenseitigen ‚Annahme‘ und Anerkennung entspricht der Rollentausch von Gast und Gastgeber: Jeder Mensch ist beides in einer Person, manchmal auch simultan, wie etwa im dialogischen Sprechen und Zuhören. Die Grenze, die in diesem Fall überschritten werden muss, verläuft in unseren Köpfen und betrifft unser individuelles und kollektives Selbstverständnis.

3.3 Hörende Responsivität, Hospitalität und ökologische Krise

Ein weiterer Themenkomplex betrifft die umweltethischen Implikationen von Di Cesares Entwurf. Wie bereits in Abschnitt 1.2.3 zitiert, schreibt Di

Cesare ausdrücklich, der „Besitz von Wohnraum und dessen gewaltsame Aneignung“ habe zum Anthropozän geführt, und im eigentumsbasierten Wohnen sieht sie „die Ursache der heutigen ökologischen Krise“ (Di Cesare 2025b, 217). Ihr Gegenentwurf gründet in einem biblischen Vorbild. Ihre Bibellektüre ist voraussetzungsreich, weshalb ich zum einen die religiöse Terminologie in eine allgemeinverständliche philosophische Terminologie übersetzen und zum anderen eine alternative Deutung der von Di Cesare herangezogenen Texte aus der Hebräischen Bibel präsentieren will.

Di Cesare zufolge gründet sich die biblische Stadt „auf die Anwesenheit-Abwesenheit Gottes“ nach dem Muster „des Lagers in der Wüste“ (Di Cesare 2021, 224), das „von Mal zu Mal um die Stiftshütte, das ‚Zelt der Begegnung‘ herum errichtet wird, in dem man Aufnahme gewährt und findet. [...] Das Zusammensein entfaltet sich um die der Fremdheit überlassene Leere herum.“ (aaO., 225) Das Sich-Zurückziehen, um für den Gast Platz zu machen, entspreche dem Modell der Schöpfung, bei der Gott „sich zurückziehend“ jene Leere hinterließ, „aus der die Welt und die Menschen hervorgegangen sind“ (ebd.).

Di Cesare greift hier, ohne dies explizit zu machen, auf den kabbalistischen Gedanken des *Zimzum* (צמצום) zurück, d.h. der von Isaak Luria vertretenen und u.a. von Hans Jonas aufgenommenen Idee der Selbstkontraktion des zuvor allgegenwärtigen Gottes, der sich zusammen- und zurückzieht, um Platz zu machen für die Erschaffung des Weltalls und für die freien Entscheidungen des Menschen, der den durch die Selbstbeschränkung Gottes entstandenen Hohlraum ausfüllen muss (vgl. Jonas 1987, 46-48). In Genesis 1 (dem ersten Kapitel im ersten Buch Mose) dagegen ist von einer *creatio ex nihilo* zu lesen, d.h. einer Schöpfung aus dem Nichts, ohne dass von einem Rückzug Gottes aus der Welt die Rede wäre. Gott formte die Welt nicht etwa aus einem bereits bestehenden Stoff, sondern allein durch sein Wort und strukturierte mit diesem das Geschaffene, schied das Licht von der Finsternis usw.

Anders wird die Schöpfung des Menschen (hebr.: *adam*) in Genesis 2,7 beschrieben: Er sei aus dem Staub der Ackererde (hebr.: *adamah*) genommen, und „der HERR [...] blies ihm den Odem des Lebens in die Nase“. Di Cesare zitiert diesen Vers und kombiniert ihn mit Genesis 2,15, wonach der Mensch in den Garten Eden gesetzt wurde, damit er ihn bebaue und bewahre (Di Cesare 2021, 225). Die Vertreibung aus dem Paradiesgarten nach dem Essen der verbotenen Frucht bedeute ein „existenzielles Exil, das den Menschen auf die Erde zurückdrängt“ (ebd.), von der er zwar ein Teil sei, die jedoch nicht der Ort seiner Vollendung sei.

Erdverbundenheit ist in Di Cesares Augen etwas Negatives, so dass sie vom „Gefängnis der Erde“ spricht und die „Verwurzelten“ „Gefangene“

der *adamah* nennt (aaO., 226). Dass Um- und Mitweltschutz in der derzeitigen ökologischen Krise auch aus der Liebe zu und der Verantwortung für das uns Anvertraute erwachsen kann (vgl. Welz 2024), verliert Di Cesare dadurch aus dem Blickfeld. Denn die Befreiung vom ‚Gefängnis der Erde‘ bedeutet ja im Umkehrschluss das Abstandnehmen von allem Irdischen.

Laut Exodus 19,5b und Psalm 24,1 dagegen ist die Erde „des HERRN“. Diese Verse können als Bejahung auch des Diesseits als Gott zugehörig gelesen werden. Uns Menschen wird in diesen Versen die Erde als der Ort angewiesen, an dem wir verantwortungsvoll tätig sein sollen und an dem Gott mitten unter uns sein Königreich aufbauen kann. Die Hebräische Bibel spricht sich gegen eine metaphysische Hinterwelt aus; ebenso Bonhoeffer, der mit folgender Aussage zitiert sei: „Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde“ (DBW 12, 267).¹³

Bonhoeffer wendet sich sowohl gegen jenen Säkularismus, der auf Gott als Herr der Erde verzichtet, wie auch gegen ein Hinterweltlertum, das sich mehr fürs Jenseits als fürs Diesseits interessiert.¹⁴ Bonhoeffer versteht sein Christentum als einen raumzeitlich engagierten Glauben (vgl. Rayson 2022, 92). Seine eschatologische Hoffnung beinhaltet keine Flucht in eine andere Welt, sondern richtet sich auf Gottes Reich, das schon *in* dieser unserer Welt anbricht (vgl. DBW 12, 267). Für uns Menschen bedeutet dies, dass wir unsere ethische Verantwortung für die gottgeschaffene Welt *hier und jetzt* wahrzunehmen haben (vgl. Rasmussen 1999, 218). Genau wie der sich von der Mystik ab- und der Dialogphilosophie zugewandte Buber (s. obiges Zitat aus *Zwiesprache* sowie Mendes-Flohr 1978) meint auch Bonhoeffer: Wir können nicht an der Welt vorbei zu Gott kommen, sondern bleiben an die Erde gebunden, wenn wir zu Gott wollen. Bonhoeffer gelingt es, das Diesseits und das Jenseits holistisch zusammenzuhalten und somit eine dualistische Anthropologie zu vermeiden.¹⁵

Di Cesares rein negative Betonung unseres existenziellen ‚Exils‘ und unserer ‚Gefangenschaft‘ auf Erden gründet in einer selektiven Bibellektüre

¹³ Für diese Pointe und die Bonhoeffer-Belege danke ich Kasper Andreas Bergholt.

¹⁴ Vgl. DBW 12, 264, 266 und 267: „Es sind nun aber Hinterweltlertum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – *nämlich, daß Gottes Reich nicht geglaubt wird*“.

¹⁵ In seinem letzten Telegramm an den britischen Bischof George Bell schrieb Bonhoeffer über seine bevorstehende Hinrichtung: „this is for me the end, but also the beginning“ (DBW 16, 468).

und steht in der Gefahr, die Erde als ein gottverlassenes Gebiet darzustellen, in dem weder Gott noch der Mensch wirklich zuhause sein kann. Wie Bonhoeffers schöpfungsbejahende Alternative zeigt, ist Di Cesares negative Auslegung der genannten Verse keineswegs zwingend. Die nächste Frage ist, wie sich das existenznötige Minimum an ‚Verwurzelung‘ im Sinne der Zugehörigkeit zu raumzeitlich verortbaren Mitgeschöpfen mit der Hoffnung auf Heterotopien und das sowohl immanente wie transzendente Gottesreich als Ziel unserer Lebenswanderung vereinen lässt. Das Ziel ist dort, wo der vom biblischen Gott gewollte universale Frieden verwirklicht ist (vgl. Jesaja 2,4; 11,6; 65,25): Friede zwischen einzelnen Menschen, zwischen Nationen, zwischen Tieren und Menschen sowie zwischen Gott und Menschen.

Folgen wir Di Cesare in ihrer Annahme, dass nicht die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ort auf Erden zählt, sondern allein die Zugehörigkeit zu menschlichen Gemeinschaften des Zusammenwohnens und zu einem Gott, dem als Schöpfer des Universums die ganze Welt gehört, muss sich der Mensch als Gast auf Erden verstehen – einer Erde, die er bewohnen und bebauen darf und für deren schonende Pflege und Kultivierung er unweigerlich Mitverantwortung trägt (vgl. Genesis 2,15). Dies wiederum impliziert ein neues, erweitertes Verständnis der Kohabitation, die sowohl unsere Mitmenschen als auch nichtmenschlichen Mitgeschöpfe umfasst. Auch im Zusammenhang eines sensibleren Umgangs mit der Natur bzw. unserer Umwelt hat das Zuhören m.E. eine Schlüsselfunktion, denn nur dann, wenn wir imstande sind, auch nonverbale Signale wahrzunehmen, können wir angemessen auf sie antworten, und die Wahrnehmung unserer speziell menschlichen Verantwortung wiederum gründet in unserer Responsivität.¹⁶

Fazit und Ausblick: Aus Grenzen Möglichkeitsräume machen

Zum Schluss seien die Hauptergebnisse der Diskussion von Di Cesares *Philosophie der Migration* in drei Punkten zusammengefasst:

1. *Zur Figur des ansässigen Fremden:* Einerseits hat Di Cesares Hinweis auf die biblische Figur des *ger* als Vorbild einen ausgleichend-egalisierenden Effekt, sofern sie auf anthropologische Grundbedingungen aufmerksam macht, die alle Menschen miteinander teilen: Die Rolle des Gasts

¹⁶ Dies habe ich in zahlreichen Vorträgen (inspiriert von Martin Bubers Dialogphilosophie) näher ausgeführt, vgl. meinen im Erscheinen begriffenen Artikel „Dialogical Listening to Nature: Environmental Ethics Inspired by Buber“.

und des Gastgebers ist vereint in jedem einzelnen Menschen, denn wir alle – selbst diejenigen, die eine Wohnung oder sogar ein Stück Land besitzen – sind darauf angewiesen, anderswo aufgenommen zu werden. Und nicht nur dies: Auch zuhause bleiben wir ‚Gäste und Fremdlinge‘, denn niemand kann das, was er oder sie besitzt, mit ins Grab nehmen. Unser Zuhause auf dieser Erde ist endlich und vergänglich, mögen wir auch auf dem Weg sein zu einem ewigen Zuhause, was die drei abrahamitischen Religionen auf ihre je eigene Weise bekräftigen.

Andererseits verwischt das Selbstbild als *ger* – der, wie die philologische Analyse gezeigt hat, schon zu biblischen Zeiten gar nicht in allen Fällen dauerhaft wohnhaft war – die in heutigen Zeiten entscheidende Differenz zwischen Menschen mit Bürgerrechten und jenen, die staatenlos ohne Pass auf der Flucht sind und nirgendwo als Bürger*innen anerkannt sind. Dass wir alle nur eine Zeitlang (nämlich zwischen Geburt und Tod) auf dieser Welt sind, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass unser Aufenthalt ‚hieniden‘ unter diametral verschiedenen Vorzeichen steht, je nachdem ob wir den Status von Staatsbürger*innen oder Migrant*innen haben. Verlieren wir nicht die konkreten Probleme erzwungener Massenmigration aus dem Blickfeld, wenn wir uns mit einem generalisierten Selbstbild als existenziell heimatlose, aber nichtsdestotrotz irgendwo ansässige Fremde begnügen und jegliche ‚Verwurzelung‘ in einem Land, einer Sprache oder Kultur ablehnen? Braucht ein Mensch nicht zumindest ein Minimum an ‚Heimat‘¹⁷ im Sinne einer fraglosen ‚Existenzberechtigung‘ und sozialen Zugehörigkeit, um sich für ein Gemeinwesen engagieren zu können und wollen?

Wie die bibelhermeneutische, historische und religionsphilosophische Untersuchung gezeigt hat, ignoriert Di Cesare die religiöse Anpassungspflicht, die vom biblischen *ger* damals erwartet wurde. Eine religiöse Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion kann heute unmöglich von Migrant*innen anderer Religionen bzw. von nicht-religiösen Geflüchteten gefordert werden – schon gar nicht in säkularisierten Demokratien, welche sowohl Religionsfreiheit garantieren als auch die Freiheit gewähren, nicht-religiös leben zu können, wenn jemand dies vorzieht.

2. *Zum Begriff der Kohabitation und Di Cesares Heidegger-Lektüre:* Di Cesares Heidegger-Lektüre betont das Wohnen als Weiterwandern und erhebt die existenzielle ‚Heimatlosigkeit‘ zum Ideal, bleibt jedoch blind für die Spannungen in Heideggers Denken, beispielsweise das Bestreben des

¹⁷ S. hierzu Améry 1977, 82, für den Heimat „Sicherheit“ ist und mit „Trauen-Vertrauen“ einhergeht. „Hat man aber keine Heimat, verfällt man der Ordnungslosigkeit, Verstörung, Zerfahrenheit“ (aaO., 83).

späten Heideggers, die ‚Heimatlosigkeit‘ aufzuheben in einem dichterischen Wohnen im „Haus, das die Welt ist“, d.h. der Sprache, beispielsweise der alemannischen Mundart von Johann Peter Hebel (Heidegger 1957, 14). Das von Heidegger so hoch geschätzte bauernhafte Wohnen, das er moderner Technologie und Architektur aus Glas und Stahl entgegensetzt, ist jedenfalls alles andere als wurzellos und von der Erde entfremdet.

Das systematische Anliegen meiner Kritik an Heidegger und Di Cesares Heidegger-Rezeption ist es, eine Differenzierung einzuführen, die bei beiden fehlt: Wenn die menschliche Existenz generell als ein Außer-sich-Sein (lat: *ek-sistere*) charakterisiert wird, gilt dies für alle, ohne dass Di Cesare oder Heidegger die verschärfte Situation der radikalen ‚Entwurzelung‘ durch erzwungene Migration angemessen von der ‚Heimatlosigkeit‘ bzw. ‚inneren Emigration‘ jener, die ihre ‚äußere‘ Heimat nie verlassen mussten, unterscheiden und die teuer erkauften Erfahrungen von Migrant*innen berücksichtigen würden. Ganz im Gegenteil: Heimat- und Wurzellosigkeit wird ohne jeden Unterschied positiv beurteilt. Soweit damit eine universelle ontologische Grundstruktur menschlicher Existenz benannt wird, lässt sich dagegen auch nichts unternehmen. Aber jene Aspekte der Heimat- und Wurzellosigkeit, die einen ethischen bzw. politischen Einsatz erfordern, werden dabei vernachlässigt.

Wie wir im Zusammenhang mit Fragen der ökologischen Ethik sahen, muss Erdverbundenheit nicht unbedingt schlecht sein, sofern ein Bewusstsein der Vorläufigkeit menschlichen Daseins und Wohnens gewahrt bleibt und sofern der Kernbegriff der Kohabitation nicht nur auf menschliches Zusammenleben, sondern auch auf artübergreifende Koexistenz bezogen wird. Die Liebe zur Erde und den sie bewohnenden Wesen in ihrer Biodiversität kann geradezu als Motivation für den Um- und Mitweltschutz dienen.

3. *Zum Zusammenhang von An-archie, Demokratie und Hospitalität:* Di Cesare grenzt ihren an-archischen Zugang zur Demokratie von zwei Irrwegen ab: vom Totalitarismus auf der einen Seite und der Immunisierung gegenüber Zugewanderten auf der anderen Seite. So heißt es in ihrer Replik auf die Beiträge im Diskussionsband:

„Der Versuch, die anarchische Demokratie wieder ans Licht zu heben, ist auch ein Weg, den beiden aktuellen Gefahren ins Gesicht zu sehen: der Restauration der archischen totalen Herrschaft sowie der archischen Rückführung des Demos auf den Ethnos. Deswegen ist gerade die Migration das Kaleidoskop, mit dem die totalitären Abwege der Demokratie vermessen werden können.“ (Di Cesare 2025b, 222)

Das politische Gemeinwesen offen zu halten für Zuwandernde stärkt die wechselseitige Verpflichtung auf das, was kommun, also gemeinsam ist, und das ist zuvörderst unsere Menschlichkeit, die wir nur bewahren können, indem wir sie miteinander teilen und auch an Fremden schützen. Das ‚Wir‘ ist in diesem Fall keines, das ‚uns‘ von ‚den anderen‘ abgrenzen würde; vielmehr sind und bleiben ‚wir‘ verbunden mit ‚denen‘, die ‚bei uns‘ ankommen bzw. bei denen ‚wir‘ ankommen, sofern ‚wir alle‘ zu ein und derselben ‚Menschheitsfamilie‘ gehören.

Zur Präzisierung der Modalität, also der Art und Weise der Aufnahme von Neuankömmlingen in bereits bestehende Gemeinwesen, habe ich das aufmerksame Zuhören sowohl als ethische Praxis der Hospitalität wie auch als politische Bedingung und Erfordernis einer funktionstüchtigen demokratischen Öffentlichkeit präsentiert. Die so verstandene Aufnahme ist wechselseitig als Teil eines dialogischen Prozesses der Anerkennung des je Anderen. In diesem Prozess ist jede(r) abwechselnd hörend und sprechend, andere an- und aufnehmend sowie selbst von ihnen auf- und angenommen.

Der Theologe und Religionsphilosoph Romano Guardini schrieb dementsprechend: „Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhause. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt.“ (Guardini 2001, 38f) Auch und gerade dann, wenn nicht alle einstimmen können in das religiöse Pilgerlied der überall fremd bleibenden Gäste auf Erden, die erst im Himmel bei ihrem göttlichen Vater ‚Wurzeln schlagen‘ können, verdient Di Cesares Vision einer dauerhaften friedlichen Kohabitation verschiedener Menschen Unterstützung, sind wir doch alle angewiesen auf Wegbegleiter*innen, die uns Rast geben können auf unserer Lebensreise.

Natürlich werden durch das gastfreie Zuhören andere Formen der Gastfreundschaft nicht ersetzt. Die geistige ‚Nahrung‘ tritt nicht an die Stelle der materiellen, und obwohl Rast und Ruhe auch im übertragenen Sinne verstanden werden können, ersetzen sie nicht das Dach über dem Kopf. Di Cesares Credo existenzieller Heimatlosigkeit ist denn auch mit der Verheißung (oder zumindest der Vorstellung) eines neuen, nicht nur temporären Zuhauses für Geflüchtete kombiniert. Letzteres wiederum ist an gastfreundliche Orte, Menschen und entsprechende politische, kulturelle und diakonische Institutionen gebunden. Besonders dann, wenn die Ambition besteht, dass die neue Heimat nicht nur ein vorübergehendes Asyl sein soll und die Neuankömmlinge den bereits Ansässigen rechtlich gleichgestellt werden sollen, z.B. durch den baldigen Erhalt des Arbeits- und Wahlrechts, sind entsprechende *public policies* vonnöten.

Die praxisorientierte institutionelle Dimension der Aufnahme kommt bei Di Cesare zu kurz, weshalb ihre These vage bleibt, denn es ist unklar, wie die neue Heimat denn gefunden bzw. geschaffen werden soll. Deshalb habe ich bei der Untersuchung der Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse besonders den Zusammenhang von (Um-)Denken und Tun, von neuen Praktiken und einem neuen Selbst-Verständnis untersucht. Angesichts einer zunehmend polarisierten und polarisierenden öffentlichen Debatte sind entsprechende Steuerungsmaßnahmen von staatlichen, aber auch kirchlichen und anderen sozialen Akteuren erforderlich, die Populismus und Exklusion entgegenwirken (vgl. Jackelén 2019).

Ein möglicher Ausweg aus ideologisch festgefahrenen Positionen und Oppositionen beginnt mit einem neuen Verständnis jener Grenzen, die uns Menschen voneinander trennen und uns gleichzeitig ungewollt zu Nachbarn machen. Mit Kaia Rønsdal lassen sich Grenzen als „spaces of possibilities, of encounters between groups, peoples, and religions“ (Rønsdal 2021, 278) verstehen. Genau da, „where b/ordering separates and brings together“ (aaO., 280), können Grenzen Möglichkeitsräume werden. Die Grenze zwischen bereits Ansässigen und Neuankömmlingen verschiebt sich bzw. wird durchlässig, wenn wir uns alle als ‚ansässige Fremde‘ sehen, die wir auch in anderen Menschen antreffen und die wir selbst in der Begegnung mit ihnen verkörpern. Sich selbst als einen Anderen erkennen, der für einen anderen Anderen da sein soll, ist der Anfang einer Bewegung aufeinander zu.

Ist der direkte Dialog auch schwierig, so ist er doch zugleich nötiger als je zuvor. Er beginnt mit der Bereitschaft zum Zuhören. Ein Selbstverständnis als *gerim* kann bei ‚Grenzkonflikten‘ insofern weiterhelfen, als unnötige Grenzziehungen und Selbstabgrenzungen auf eine Praxis der Hospitalität hin überschritten werden, ohne dass eine Anpassungspflicht an die Religion(slosigkeit) der Majorität gefordert wird.

Wie bereits ausgeführt, erschüttert die Figur des ansässigen Fremden in Di Cesares Augen das gängige Verständnis des Wohnens: Er „entäußert und entwurzelt es der Erde; entkoppelt es von Eigentum, Zugehörigkeit und vom Haben und überführt es in das Sein, schließt es mit jenem Existieren in der Welt zusammen, das stets ein transitorischer Aufenthalt bleibt“ (Di Cesare 2021, 229f). Die Figur des ansässigen Fremden verwandelt aber nicht nur das Verständnis des Wohnens, sondern auch das jeweilige Selbstbild der Involvierten. Dies ist die Pointe der oben beschriebenen doppelten Perspektivumkehr bei Di Cesare.

Die wechselseitige Transformation der Identität von Ansässigen und Zugewanderten ist möglich, wenn beide Seiten anerkennen, dass sie

einander brauchen, so dass sie die Rahmenbedingungen einer neuen Migrationspolitik gemeinsam gestalten wollen.¹⁸ Wenn dies geschieht, zeigt sich das ideengenerierende und praxisverändernde Potential jener abrahamitischen Traditionen, welche mit Fokus auf eine universalistische Denkart in allem Partikulären das Allgemeinmenschliche wiedererkennen. Dieser Denkart, die offen für Fremde ist, ohne sie sofort für sich vereinnahmen zu wollen, verdankt sich Di Cesares *Philosophie der Migration*. Wird Letztere konsequent weiterentwickelt, kommt sie der Völkerverständigung zugute und dient auch und gerade in säkularisierten, pluralistischen Gesellschaften einem friedvollen, gleichberechtigten Zusammenleben aller im Zeichen der Gastfreundschaft.¹⁹

Literatur

- Abbt, Christine. 2020. „Zuhören: Nachdenklich werden. Ein subversiver Akt“. In *Nachdenklichkeit*, hg. Christine Abbt et al., Zürich: Diaphanes, 77-94.
- Améry, Jean. 1977. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Benhabib, Sheyla. 2004. „On Hospitality: Rereading Kant's Cosmopolitan Right“. In *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 25-48.
- Bonhoeffer, Dietrich. DBW. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, hg. Eberhard Bethge et al., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1986-1999 (zitiert mit Bandnummer und Seitenzahl).
- Bromwich, David. 1991. „Alienation and Belonging to Humanity“. *Social Research: An International Quarterly of Social Sciences* 58 (1): Home – A Place in the World?, 139-157.
- Brudholm, Thomas. 2008. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia: Temple University Press.

¹⁸ Internationale Projekte und Netzwerke wie „A World of Neighbors“ (AWoN) arbeiten genau darauf hin, s. Schmiedel 2025, 241, der „a postmigrant ethics of just care for Europe“ anvisiert.

¹⁹ Mein besonderer Dank gilt zwei anonymen Gutachter*innen, deren gute Fragen und Kritikpunkte zu einer umfassenden Revision meines Artikels geführt haben.

-
- Buber, Martin. 1978. *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*, Heidelberg: Lambert Schneider.
- 2018. *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*. Herausgegeben und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt: Jüdischer Verlag.
- Caputo, John D. 2000. „Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas“. In *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, hg. Jeffrey Bloechl, New York: Fordham University Press, 276–311.
- Chrétien, Jean-Louis. 2004. *The Ark of Speech*, übers. Andrew Brown, London: Routledge.
- Critchley, Simon. 1999. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Von der Gastfreundschaft*, Wien: Passagen Verlag.
- 2003. *Marx & Sons*, übers. Jürgen Schröder, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 2011. *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München: Carl Hanser Verlag.
- 2007. *Von der Gastfreundschaft*, hg. Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien: Passagen.
- 2020. „Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken von Emmanuel Levinas“. In *Die Schrift und die Differenz*, übers. Rodolphe Gasché, 3. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 125–235.
- Di Cesare, Donatella. 2016. *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- 2020. *Von der politischen Berufung der Philosophie*, übers. Daniel Creutz, Berlin: Matthes & Seitz (E-Book).
- 2021. *Philosophie der Migration*, übers. Daniel Creutz, Berlin: Matthes & Seitz.
- 2025a. „Wer sind die Migranten? Versuch einer Phänomenologie“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 15–27.
- 2025b. „Eine Erwiderung“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 201–222.
- Eisenstadt, Oona. 2003. „The Problem of the Promise: Derrida on Levinas on the Cities of Refuge“. *CrossCurrents* 52(4): 474–482.

- Emcke, Carolin. 2016. „Heutzutage scheint Mitteilen wichtiger zu sein als Erleben. Da ist es fast schon subversiv, sich ganz auf jemand anderen einzulassen“. *Süd-deutsche Zeitung* (29.7.2016).
- Fitzpatrick, Melissa. 2021. „Impossible Hospitality: From Levinas to Arendt“. In *Radical Hospitality: From Thought to Action*, New York, USA: Fordham University Press, 75-87.
- Gaßmann, Stefan. 2025. „Ende oder Endlichkeit der Gastfreundschaft? Donatella Di Cesares Philosophie der Migration im Gespräch mit Emmanuel Lévinas“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 117-130.
- Grøn, Arne. 2002. „Ethics of Vision“. In *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards ‚Taten der Liebe‘*, hg. Ingolf U. Dalferth, Tübingen: Mohr Siebeck, 111-122.
- 2009. „Dialectics of Recognition“. In *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition: The Hegelian Legacy*, hg. Asger Sørensen, Morten Raffnsøe-Møller und Arne Grøn, Malmö: NSU-Press, 113-139.
- Guardini, Romano. 2001. *Briefe über Selbstbildung*, bearb. Ingeborg Klimmer, 11. Aufl., Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Heidegger, Martin. 1957. *Hebel – Der Hausfreund*, Pfullingen: Neske.
- 1976. *Brief über den ‚Humanismus‘* in: GA 9: Wegmarken, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 313-364.
- 1977. *Sein und Zeit*, in: GA 2, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann.
- 1984. *Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘* in: GA 53, hg. Walter Biemel, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Herzog, Annabel. 2025. „Für eine ent-territorialisierte Heimat: Die Kritik der Souveränität in Di Cesares Philosophie der Migration und Boyarins The No-State Solution“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 69-88.
- Hetzel, Andreas und Amanda Malerba. 2025. „Migration und Kohabitation: Revisionen der Politischen Philosophie bei Donatella Di Cesare“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 31-55.
- Ifversen, Jan. 2022. „Decolonial voices, colonialism and the limits of European liberalism: The European question revisited“. In *Decolonizing Colonial Heritage:*

- New Agendas, Actors and Practices in and beyond Europe*, hg. Britta Timm Knudsen et al., London/New York: Routledge, 292-308.
- Jackelén, Antje. 2019. „Responsible Church Leadership in the Face of Polarization, Populism, Protectionism and Post-truth“. In *Resisting Exclusion. Global Theological Responses to Populism*, hg. Eva Harasta und Simone Sinn, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 25-34.
- Jonas, Hans. 1987. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krejberg Knudsen, Nicolai. 2017. „At bo med Heidegger: En læsning af beboelsesproblematikken i det sene forfatterskab“. *Res cogitans* 12(1): 74-94.
- Ku, Eliana Ah-Rum. 2023. „The Hermeneutics of Hospitality for Epistemic Justice“. *Religions* 14 (2): 132. <https://doi.org/10.3390/rel14020132>.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Alber.
- 2007. *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über die Politik und das Politische*, hg. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich u.a.: Diaphanes.
- Liotard, Jean-François. 1995. *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*, übers. Eberhard Gruber, Düsseldorf: Parerga.
- Manemann, Jürgen. 2025. „Ethischer Anarchismus. Philosophie und Migration“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 57-67.
- Mendes-Flohr, Paul. 1978. *Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag im Athenäum Verlag.
- Mendes-Flohr, Rita. 2024. „Speaking Papiamentu – On Re-Connecting to My Native Tongue“. *Rozenberg Quarterly* (03.07.2024): <https://rozenberg-quarterly.com/speaking-papiamentu-on-re-connecting-to-my-native-tongue/> (ohne Seitenzahlen).
- Mosher, Lucinda, Elinor J. Pierce und Or N. Rose (Hg.) 2023. *With the Best Intentions: Interreligious Missteps and Mistakes*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Moyaert, Marianne. 2011. „Biblical, Ethical, and Hermeneutical Reflections on Narrative Hospitality“. In *Hosting the Stranger: Between Religions*, hg. Richard Kearney und James Taylor, New York: Continuum, 95-108.

- (2017). „Infelicitous inter-ritual hospitality“. *Culture and Religion* 18(3): 324-342.
- Nahnfeldt, Cecilia und Kaia S. Rønsdal. 2021. „Conceptions of dialogical hospitality. The ugly side of hospitality“. In *Contemporary Christian-Cultural Values: Migration Encounters in the Nordic Region*, New York: Routledge, 193-200.
- Nissen, Johannes. 2014. „Creating a Space for the Others: The Marginalized as a Challenge to Diaconia and Church – A Theological Perspective“. *Diaconia: Journal for the Study of Social Practice* 5(1): 31-46.
- Pohl, Christine D. 2006. „Responding to Strangers: Insights from the Christian Tradition“. *Studies in Christian Ethics* 19(1): 81-101.
- Polak, Regina. 2025. „Umkehr: Auf dem Weg zu einer Politik der Gastfreundschaft“. In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 187-197.
- Rasmussen, Larry. 1999. „The Ethics of Responsible Action“. In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, hg. John W. De Gruchy, Cambridge: Cambridge University Press, 206-225.
- Rayson, Dianne. 2022. „Time and Space in the Kingdom of God: Exploring Bonhoeffer's Worldly and Earthly Christianity in the Anthropocene“. *International Journal of Public Theology* 16 (1): 89-101.
- Ricœur, Paul. 1995. „Reflections on a new ethos for Europe“. *Philosophy & Social Criticism* 21(5-6): 3-13.
- Rosenzweig, Franz. 1979. *Briefe und Tagebücher, Bd. 1: 1900-1918*, hg. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag: Martinus Nijhoff.
- Rønsdal, Kaia. 2021. „As religion and migration intersect: Toward A World of Neighbours“. *Dialog* 60 (3): 278-284.
- Schmiedel, Ulrich. 2025. „Just Care: Ethics in A World of Neighbours“. In *Living in A World of Neighbours: Activists and Academics in Conversation about Multi-Faith Refugee Relief*, hg. Ryszard Bobrowicz, Anna Hjälms und Ulrich Schmiedel, Eugene: Pickwick, Wipf and Stock, 229-243.
- Welz, Claudia. 2014. „Menschenwürde, Blickwechsel und Schamgefühl: Ethische Implikationen menschlicher Un-Sichtbarkeit“. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 58(1): 21-39.
- 2015. „Introduction: Dialectics of In-Visibility in Religion, Art and Ethics“. In *Ethics of In-Visibility: Imago Dei, Memory, and Human Dignity in Jewish and Christian Thought*, hg. Claudia Welz, Tübingen: Mohr Siebeck, 1-18.

-
- 2024. „Menschliche Schöpfungsverantwortung: Theologie und Poesie, Umweltethik und bildende Kunst“. In *Konstruierte Schöpfung. Ein theologisches Motiv auf dem Prüfstand*, hg. Gregor Maria Hoff und Julia Knop, Freiburg: Herder-Verlag, 241-274.
 - 2025a. „Between You and Me: Listening, Neighborly Love, and Second-Person Poetics“. In *Neighborliness: Poetics, Politics, and Practices of Neighbor-Love*, hg. Irina Hron und Håkan Möller, Stockholm: The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, 139-176. <https://doi.org/10.62077/j8iyqu.snm69a>.
 - 2025b. *Gehör für das Unsichtbare: Die Stimme der Stille und die Sprache des Gebets*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

