

Abdelwahab Meddeb – Das Bedürfnis nach dem Anderen

Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek

Eines der Probleme, mit denen sich der Islam konfrontiert sieht, ist die Frage nach dem Anderen. Eine ganze Tradition ist bestrebt, sie zu umgehen, kleinzureden, wenn nicht gar zu tilgen oder zu verbannen. In unseren Tagen sorgt die Krankheit der Identität für ein Umfeld, in dem diese Tradition günstige Wachstumsbedingungen findet. Das führt zu einem Denken der Ausschließung, zum Kult des Selbst, der die Andersheit beseitigt. Diese Situation erweist sich als anachronistisch, denn im modernen Denken basiert die Ethik gerade auf der Prüfung des Anderen beziehungsweise durch das Andere oder den Anderen.

Eben dazu lädt Emmanuel Levinas ein, der die Pflicht zur Verantwortung, der einjeder gegenüber seinen Nächsten ganz natürlich nachkommt, auf alle Menschen ausweitet. Jeder Mensch besitzt den Status von Bruder, Schwester, Vater, Mutter, Sohn oder Tochter. Unsere Subjektivität bildet sich in der Art und Weise heraus, in der das beziehungsweise der Andere aufgenommen wird. Jedes Subjekt ist ein Anderer. Diese Gastfreundschaft für den Anderen in uns macht uns zur Geisel dieses Anderen, der zu uns kommt, um uns zu definieren.

In der Tat: die Aufnahme des Anderen (auf das Risiko hin, seine Geisel zu sein) definiert die Subjektivität.

Dieser Empfang wird zu einer Forderung der Heiligkeit. Wir müssen das Unbekannte des Anderen rein an sich selbst berücksichtigen, ohne es auf das Bekannte und Gewohnte zu reduzieren. Beim Kennenlernen des Anderen dürfen wir nicht mittels Identifikationen vorgehen, die die radikale Andersheit auslöschen. Wir müssen offen bleiben für das Mysterium des Anderen. Wir müssen auch den Schock aushalten, den die Verletzlichkeit des Anderen auslöst, deren Empfindung das Verantwortungsgefühl ihm gegenüber weckt.

Um auf die Tradition des Islam zurückzukommen, so tritt das Defizit in Sachen Andersheit auf mehreren Ebenen zutage. Zunächst einmal äußert es sich in der Beziehung zum ganz Anderen (Gott), wenn dieser als abwesend, unzugänglich, unsichtbar und in seiner Transzendenz (tanzîh) verschlossen erscheint, aber auch

umgekehrt, wenn er, als Unbekannter, durch einen Anthropomorphismus (tashbîh), der dem Aberglauben und der Magie Nahrung bietet, auf das Bekannte reduziert wird. Glücklicherweise haben die Sufis dieses Defizit behoben, indem sie Gott entweder zwischen Transzendenz und Immanenz erlebten (Ibn 'Arabî, der die Spannung zwischen tanzîh und tashbîh, zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, zwischen dem Abstrakten und dem Figuralen in bewundernswerter Weise analysierte) oder dadurch, dass sie ihm als lâhût („göttliche Welt“) gleichsam nâsût („irdische Welt“) in sich Wohnung geben: im Vorgang des hulûl das Göttliche im Menschlichen erleben, „Innewohnen“ Gottes im Menschen (Hallâj).

Dieses Defizit in Sachen Andersheit tritt auch in der Beziehung zwischen Mann und Frau in Erscheinung. In dieser ersten Prüfung durch den Anderen führt die Anerkennung der Verletzlichkeit der Frau nicht etwa zur Verantwortung des Mannes, sondern bekräftigt ihre Ungleichheit und ihre Unterordnung, welche die Problematik der Andersheit entschärfen und sie ihrer Komplexität und ihrer Ambivalenzen berauben.

Ein solches Defizit in Sachen Andersheit zeigt sich auch im Verhältnis zu jenem Anderen, der anderen Glaubens ist: der Jude, der Christ, der Heide, der Manichäer, der Mazdaist, der Zoroastrier, der Buddhist, und zeitlich näher an uns: der Bahâ'i. Jeder, der in Glaubensdingen anders ist, wird entweder verleugnet, was bis zur Forderung nach seiner Vernichtung gehen kann – wie im Falle des Heiden, des Atheisten, des Apostaten oder des Anhängers einer nachislamischen Religion wie etwa dem Bahâ'i, der dem Dogma, das den Glauben besiegelt, entgegensteht –, oder er wird nur im Sinne einer Unterordnung anerkannt, wodurch er nicht mehr jenes Subjekt sein kann, an dem die Andersheit empfunden und geprüft wird: das ist der Status der dhimmi, der die „Leute des Buches“ (ahl al kitâb) in ihrer Unterordnung „schützt“, die Juden, die Christen und die rätselhaften Sabäer, unter welcher Bezeichnung die verschiedensten Glaubensrichtungen subsumiert wurden (von den Neupythagoreern aus Harrân bis hin zu den Zoroastriern und bestimmten Buddhisten).

Nun findet sich aber im Islam, im Text des Korans selbst Material, um uns in voller Legitimität mit jener Ethik in Übereinstimmung zu bringen, die auf der Prüfung durch die Andersheit und dem Bewusstsein ihrer Verletzlichkeit gründet, die bewirkt, dass wir uns ihr gegenüber verantwortlich fühlen. All dies kristallisiert sich in Vers 48 von

Sure 5, al Mâ'ida („Der Tisch“). Dieser lange Vers bekräftigt, dass Gott nicht wollte, dass die Menschen eine einzige, mit einem einheitlichen Glauben verbundene Gemeinde bilden; die Verschiedenheit der Glaubensweisen ist von Gott gewollt, damit die einen durch die anderen auf die Probe gestellt und geprüft werden. Auf diese Weise ist die Andersheit als Prüfung des Selbst, die die Grundlage der von Levinas vorgeschlagenen Ethik bildet, buchstäblich ein koranischer Imperativ. Diese ethische Dimension wird im selben Vers bestätigt, der mit den Worten endet: Welcher Glaubensweise ihr auch immer angehört, nur eines zählt: „Wetteifert [...] um das Gute!“

(ich erlaube mir, auf meinen Kommentar dieses Verses in meinem Essay *Pari de Civilisation* zu verweisen). So ist das Kriterium der göttlichen Erwählung nicht mehr das Privileg des Glaubens, sondern das Ergebnis eines Wetteiferns in Sachen Ethik.

Dieser Ausdruck (istabiqû al khayrât, „wetteifert um das Gute“) kommt im Koran noch ein zweites Mal vor. In Sure 2, al Baqara („Die Kuh“), begegnet er uns in Vers 148, der das Wetteifern in Sachen Ethik zwischen Juden und Muslimen implizit bestätigt, und zwar genau in dem Moment, da beschlossen wurde, den Islam von einer Nachahmung des Judentums zu unterscheiden, indem die Gebetsrichtung, die qibla, wechselt; die Muslime werden ihr Gebet nicht mehr gen Jerusalem gewendet verrichten, sondern gen Mekka: „Es hat ein jeder eine Richtung, nach welcher er sich wendet. / Wetteifert daher um das Gute!“

Diesen Ausdruck, der zum Wettstreit, wenn nicht zur Rivalität in Sachen Ethik aufruft, finden wir auch bei jenem Anderen wieder, den der jüdische Autor arabischer Sprache Rabbi Bahiya ibn Yûssif ibn Paqûda darstellt, ein Andalusier aus Saragossa. Er kommt in der Vorrede zu seiner berühmten Abhandlung *Al Hidâya ilâ Farâ'izh al Qulûb wa at-Tanbîh ilâ Lawâzim al Zhamâ'ir* (Anleitung zu den Herzenspflichten und Hinweis auf die Verpflichtungen des Gewissens) vor.

Unter seiner Feder geht der koranische Ausdruck nur von der verbalen Form (istabiqû ...) zum Substantiv über (istibâq ...). So verwandelt sich der Imperativ „Wetteifert ...“ bei ihm zu einem Gattungsbegriff: Er konstatiert, dass der, der schlecht handelt, nicht in der Lage ist, am „Wetteifer“ um das Gute teilzunehmen („âjjizun 'alâ istibâq al khayrât“).

Der Aufruf, dass man selbst mit den Anderen um das Gute wetteifern soll, wird so

von einem jüdischen Autor bekräftigt, der sich auf eine Reminiszenz an den Koran stützt. Ibn Paqûda erhebt den koranischen Imperativ sogar zu einem universellen ethischen Prinzip. Als Jude nimmt er diesen Imperativ beim Wort. Wir haben gesehen, dass eine der zwei Stellen, an denen er im Koran auftaucht (Sure 2, Vers 148), in einem Kontext steht, in dem Juden und Muslime dazu aufgerufen werden, über den sie trennenden kultischen Unterschied hinauszugehen, um sich auf ethischer Ebene zu treffen und gemeinsam um das Gute zu wetteifern.

Ibn Paqûda musste sich unweigerlich auch an die zweite Koranstelle mit diesem Syntagma erinnern, jenen Vers, der die auf der Prüfung des und durch den Anderen basierende Ethik am besten begründet (Sure 5, Vers 48).

Es ist also der Jude – der dem erniedrigenden Status des dhimmi, des Angehörigen einer Minderheit, unterliegt, der in der Erniedrigung und Unterordnung zwar geschützt, als Anderer aber herabgesetzt wird –, es ist also gerade der erniedrigte Jude, der in jenem Vers die Möglichkeit erkennt, wie der ihn erniedrigende, in der dominierenden Mehrheitsposition befindliche Muslim, in einen ethischen Wettstreit eintreten könnte, in dem er den Anderen zu empfinden und zu prüfen hätte. Die Wahl dieses zweiten Verses ist umso bemerkenswerter, als er einer Sure entstammt, die voller Boshaflichkeiten und Verfluchungen gegenüber Juden wie Christen steckt; es steht dort sogar geschrieben, dass der Muslim letztere nicht als awliyâ, „Verwandte“, „Verbündete“, „Freunde“, haben soll. Doch Ibn Paqûda ist zum Wesentlichen vorgedrungen. Es ist, als hätte er diese (fünfte) Sure instinktiv so gelesen, wie Michel Cuyper sie in seinem Buch *Le Festin* analysierte.

Indem er sie durch jenes Raster betrachtet, das die seit dem 19. Jahrhundert auf die Bibel angewendete Technik der „semitischen Rhetorik“ zur Verfügung stellt, vermag Cuyper zu zeigen, dass die widersprüchliche Botschaft dieser Sure aufgelöst werden kann, indem man ihren Sinn zugunsten einer Ethik deutet, die für den Anderen offen ist. Und in der Tat: Jene Verse, die zu einer Art „Theologie der Religionen“ aufrufen, in der die drei Bundesschlüsse (der islamische, der christliche und der jüdische Bund) legitimiert sind, weisen eine hohe rhetorische Intensität auf, während die zur Ausschließung aufrufenden und den Anderen herabsetzenden Verse von geringer rhetorischer Intensität sind.

Wir stellen also erfreut fest, dass ein Jude, der im 11. Jahrhundert in einem islamisch

geprägten religiösen Kontext schrieb (Ibn Paqûda), einen anderen Juden ankündigt, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem westlich säkularen Kontext schrieb (Emmanuel Levinas). Anhand des soeben analysierten Details hat Ibn Paqûda in ersten Ansätzen angelegt, was Levinas dann souverän denken wird, indem er behauptet, dass die Andersheit jenseits des Machtverhältnisses empfunden und geprüft wird, auch jenseits des Erkenntnisakts, der das Unbekannte mittels Identifikation auf das Bekannte reduziert sowie jenseits irgendeines Ausdrucks von Mangel. Es handelt sich dabei um ein Denken, das im Einklang steht mit einer Formulierung Dostojewskijs, die im Umfeld von Levinas häufig zitiert wird: „Wir alle sind vor allen für alles und für alle verantwortlich, und ich mehr als die anderen.“

Eine Formulierung, die das Verhältnis zwischen Herrschendem und Beherrschtem, Übergeordnetem und Untergeordnetem, Kränkendem und Gekränktem, Unterdrücker und Unterdrücktem von der Beziehung zum Anderen ausschließt, während gleichzeitig die eigene Verantwortung in die Pflicht genommen wird, nachdem man mit der Verletzlichkeit des Anderen konfrontiert wurde. Es ist, als würde Ibn Paqûda den Muslim auf die seiner eigenen Heiligen Schrift entstammende Wahrheit verweisen. Ja mehr noch: Ibn Paqûda verwendet diese auch in eigener Absicht und an die Adresse der Seinen gerichtet.

Die Teilnahme am Wettstreit um das Gute erweist sich als Kriterium der in Gleichheit empfundenen und geprüften Andersheit. Jede Ungleichheit, die eine solche Prüfung ausschließen würde, wird korrigiert. Durch den Wettstreit, und nur durch ihn, wird es einen Ersten und einen Letzten geben. Die Hierarchie wird durch den Rang festgelegt, den man durch gutes Handeln erlangt.

Ibn Paqûda erwähnt in seinem Lehrbuch der Herzenspflichten, wie viel er anderen schulde. Sein Werk ist für die Seinen bestimmt: Mit seiner Schrift klärt er die Juden auf, indem er ihnen ethisches Verhalten predigt. Er bringt ihnen eine Wissenschaft nahe, die bei ihnen noch unbekannt ist, bei den Muslimen aber schon seit Mitte des 8. Jahrhunderts in Blüte steht. Es handelt sich um die Wissenschaft des Bâtin („innerer Wortsinn“), der Esoterik, der Hermeneutik, die zu dem verborgenen Sinn führt, der in den Heiligen Schriften enthalten ist. Einem Sinn, bei dem der Akzent eher auf der Ethik als auf dem Gesetz liegt, der sich an das innerste Geheimnis der Herzen wendet und nicht an die Reflexe des Körpers (die ihrerseits vom Gesetz geleitet werden, das, wie in Erinnerung gerufen wird, „613 Pflichten“ umfasst). Für

diesen originären Beitrag zur jüdischen Tradition stützt sich Ibn Paqûda zunächst auf seine eigene Schrifttradition, um das Aufkommen dieser neuen Wissenschaft zu legitimieren, die der genannten Tradition aber nicht nur nicht widerspricht, sondern etwas umsetzt, was einige ihrer Aspekte potentiell bereits in sich tragen. Daneben lässt er sich von der Weisheit der Anderen inspirieren, die in diesem Falle niemand anderes sind als die Weisen des Islam und, durch sie vermittelt, die Weisen Griechenlands. So finden wir in besagtem Buch zahlreiche Begriffe und Fachausdrücke, die dem Wortschatz der Sufis entstammen (wie ikhlâc, „Reinigung“, tawakkul, „Gottvertrauen“, muhâsaba, „Introspektion“, zuhd, „Entblößung“, mahabba, „Liebe“). Vielleicht bildete die Hauptquelle Ibn Paqûdas aber auch die Lektüre der berühmten neupythagoreischen, ismailitischen Sammlung der 52 Traktate der Lauteren Brüder von Basra (Rasâ'il Ikhwân as safa'), die aus dem 10. Jahrhundert datieren und um das Jahr 1000 herum von Osten gen Westen, vom Irak nach al Andalus gelangten.

Ibn Paqûda rechtfertigt seine Verwendung des Anderen, indem er sich auf die jüdische Tradition selbst beruft. In seiner Vorrede (alles, was wir hier über das Lehrbuch der Herzenspflichten sagen, beschränkt sich auf unsere Lektüre der circa fünfzehn Seiten langen Einleitung) zitiert der Autor zweimal den Sanhedrin; dieses Wort griechischen Ursprungs wird von den Juden verwendet, um auf Aussagen zu verweisen, die dem Obersten Gerichtshof des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung zugeschrieben werden, der aus 81 gesetzeselehrten Rabbinern bestand. *Sanhedrin* lautet auch der Titel eines Traktats des Talmud. Das Wort ist eine Adaptation des griechischen synhedrion, das „Versammlung“ bedeutet. Das erste Zitat erinnert daran, dass die unter den Völkern lebenden Juden nach dem Vorbild dieser Völker handeln – häufig aber „nicht so handeln“ wie die Tugendhaften aus diesen Völkern.

Ibn Paqûda meint damit: Wir Juden, die wir unter Muslimen leben, sollten die Tugendhaften unter ihnen nachahmen, diejenigen, die sich des koranischen Imperativs würdig erweisen, der jenseits der verschiedenen Glaubensweisen zum Wettstreit um das Gute einlädt, zum Wettstreit in Sachen Ethik, welcher zum Kriterium der Erwählung und des Heils wird.

Im zweiten Zitat aus dem Talmud Traktat Sanhedrin lesen wir: „Wer einen

Weisheitsausspruch lehrt, wird, und wenn er auch ein Heide wäre, ein Weiser genannt.“

Diese Referenz erlaubt es Ibn Paqûda, sich der Weisheit der Muslime zu bedienen; er geht sogar soweit, eine Blütenlese aus ihrem Heiligen Buch zusammenzutragen, obwohl ebendieses den Anspruch erhebt, seine eigene Heilige Schrift zu ersetzen oder zu korrigieren.

Mit seinem Lehrbuch der Herzenspflichten bringt Ibn Paqûda also die Weisheit des Anderen zu den Seinen, die in seiner eigenen Tradition bislang unerhört war und keinen Ausdruck gefunden hatte. Durch diese Nachahmung des Anderen aktivierte er, was bei den Seinen potentiell vorhanden war.

Das ist ein schönes mittelalterliches Beispiel für eine sich der Prüfung der und durch die Andersheit unterziehende Ethik, entworfen vom Angehörigen einer Minderheit innerhalb eines islamischen Gemeinwesens. Das Werk zeugt von der Vielfalt, die ein solches Gemeinwesen bereichert. Es ist eine schöne Lektion, die heute den Muslimen zu denken gibt, die an einem Defizit, wenn nicht gar einer Fehlfunktion in Sachen Andersheit leiden.

Ich hatte mich mit jenem Buch genau in dem Moment beschäftigt, als im Dezember 2013 die letzten Debatten über die neue tunesische Verfassung stattfanden.

Zunächst einmal hat mich bewegt, dass dasselbe Wort, nämlich „Gewissen“ (zhamîr), sowohl im Zentrum dieser Debatte als auch jenes Buches stand: In der Debatte ging es darum, die „Gewissensfreiheit“ als Hurriyat azh Zhamîr erstmalig und in originärer Weise in arabischer Sprache festzuhalten; in besagtem Buch nimmt das Gewissen, zhamîr, von sich aus den Gerichtshof der Ethik in sich auf, der eingesetzt ist, um die tägliche Introspektion, muhâsaba, zu vollziehen und so über die Kompetenz oder das Ungenügen, den Erfolg oder das Scheitern im Wettstreit um das Gute zu urteilen. In dieser Weise ist der Begriff des Gewissens, zhamîr, in der arabischen Sprache schon seit Jahrhunderten ethisch wirksam. Man musste ihn nur mit dem in Übereinstimmung bringen, was der Mensch, und sei es als Anderer, an Weiterem beitrug und mitbrachte. Indem wir die Gewissensfreiheit annahmen, haben wir als Tunesier dem westlichen Anderen in seinem ethischen Fortschritt nachgeeifert. Und wir haben mit diesem Beitrag in einem bislang unerhörten Glücksfall die Tradition, aus der wir selbst kommen, aufgeklärt und erhellt.

Gleichzeitig habe ich in der erwähnten Debatte aber auch festgestellt, dass das Defizit in Sachen Andersheit weiterhin fortbesteht. Besonders augenfällig wurde dies im Zusammenhang mit der Weigerung, die doch so evidente mediterrane Dimension unseres Landes auch in der Verfassung schriftlich festzuhalten. Der dafür angegebene Grund lautete, dass eine solche explizite Formulierung die Anerkennung Israels erleichtern würde. Diese antizionistische Obsession grenzt schon ans Absurde. Und sie verstärkt das Defizit in Sachen Andersheit. Sie erzeugt ein verhüllendes Phantasma. Diese ungerechtfertigte Furcht schneidet uns von so vielen Bestandteilen ab, die für unser Erbe konstitutiv sind: punische, lateinische, römische, byzantinische, andalusische, osmanische, frankophone Elemente. Darüber hinaus schneidet uns die Israelphobie vom jüdischen Bestandteil unseres Erbes ab, der hier durch ein in arabischer Sprache verfasstes Beispiel aus Andalusien illustriert wurde, das aber durch viele gleichartige Beispiele bestätigt werden könnte, die aus Africa, Ifriqiyya, stammen, wie die erste lateinische und arabische Bezeichnung für Tunesien lautet, als Metonymie für einen ganzen Kontinent. Diese afrikanische Realität bringt mich zu zwei weiteren Attributen der tunesischen Identität, die strikt auf den Kontinent bezogen sind: das berberische Element (dabei hervorstechend die ruhmreiche numidische Zeit, die Zeit Jugurthas, der auch eine Identifikationsfigur für Emir Abdelkader darstellte, zumindest Rimbauds lateinischem Gedicht zufolge) und das subsaharische Element mit all seinen Spuren der Sklaverei, die in unserer Bürgerschaft versammelt sind.

Sie sehen, dass die historische und anthropologische Realität des Landes viel reichhaltiger ist als der arabisch-islamische Charakter, der in der am 26. Januar 2014 verabschiedeten Verfassung als einziger schriftlich verankert ist. Für mich ist dieses Ausweichen die perfekte Illustration für das Defizit in Sachen Andersheit als einer Krankheit der Identität. Wir sind in der Lage, beides mit Hilfe von Elementen zu beheben, die just unserem arabisch-islamischen Erbe entspringen. Dieses Erbe wurde in seinen besten Aspekten von einem Juden gewürdigt, der aus der koranischen Perspektive einer auf dem Anderen gründenden Ethik handelte. Auf diese Weise erweist sich ein mittelalterlicher Jude in guter koranischer Logik als scharfsinniger als viele muslimische Zeitgenossen, deren Horizont durch den Fanatismus verengt wird. Was auch für einige Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung Tunesiens gilt, die entweder von der auf Ausschließung angelegten islamistischen Ideologie geprägt sind oder vom so populistischen wie

anachronistischen arabischen Nationalismus, der ebenfalls auf Ausschließung angelegt ist.