Auszug aus Streifzüge bei Context XXI

(http://contextxxi.org/fremder-gastfreund-feind.html)

erstellt am: 28. März 2024
Datum dieses Beitrags: März 2010

Fremder. Gastfreund. Feind*

MARIANNE GRONEMEYER

Ich beginne mit dem merkwürdig schillernden und in seiner Herkunft äußerst zwiespältigen deutschen Wort Gast. Vom Gast nehmen wir normalerweise an, dass er der gern gesehene ist, der, den wir geladen haben, auf den wir vorbereitet sind, dessen Erscheinen zu einem Fest wird. Aber dieser Gast fordert ja meine Gastfreundschaft nicht heraus. Die wird vielmehr erst auf die Probe gestellt, wenn der unliebsame Gast auf der Türschwelle steht und Einlass begehrt. Vielleicht bittet er nicht einmal darum, sondern ist nur einfach da und sein bloßer Anblick enthält die Aufforderung, ihm Einlass zu gewähren. Vielleicht empfinde ich ihn nur als störend, er beansprucht meine Zeit und meine Aufmerksamkeit, die ich anderen Dingen zuwenden wollte, er schafft mir Ungelegenheit, Unbequemlichkeit, unterbricht das gutgeordnete Ganze eines gewohnten Tageslaufs.

Womöglich macht er mir aber auch Angst. Ich kenne ihn nicht. Ich weiß nichts von ihm. Vielleicht ist es ihm gar nicht um Gastfreundschaft zu tun. Vielleicht will er ganz anderes als ein Lager, eine Kerze und ein Stück Brot, jene Utensilien, die, wie Ivan Illich schreibt, einmal in jedem christlichen Haus bereitgehalten wurden für den unverhofften Ankömmling. Vielleicht hat er es auf mein ganzes Hab und Gut abgesehen und seine Bedürftigkeit ist eine betrügerische Verkleidung. Die vielen „Vielleichts“, Inbegriff der Unwägbarkeit, machen das ganze Unbehagen fühlbar.

hospes – hostis

Das Wort *Gast* hat seit dem Mittelalter einen Wandel vom feindlichen Fremdling zur heutigen Bedeutung durchgemacht. Im Lateinischen bestehen zwei Wörter, die aus derselben Wurzel stammen wie jenes, nebeneinander, nämlich *hospes,* der Gast, wie es im Hospiz noch in unserer Alltagssprache geläufig ist, und *hostis* der Feind, der Fremdling (im Englischen hostile, hostility). Dies erlaubt nun ein paar wichtige Einsichten über den Zusammenhang, der hier zur Sprache kommen soll. Zuerst das Wort *hospes.* Es ist in sich wieder doppeldeutig, es bezeichnet nämlich sowohl den Gast, als auch den Gastgeber, womit eine wichtige Aussage über das Gastrecht getroffen wurde. Es ist ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit. Jeder, der Gast ist und der die ihm gebührende Gastfreundschaft erfährt, ist auch zugleich potentieller Gastgeber. Das ist das eine. Das andere: auch der Gast trägt gebend etwas bei zum Gelingen dieses Verhältnisses. In der Antike wurde er als Bote des Zeus verstanden. Wie armselig er und wie leer seine Hände sein mochten, er hatte doch etwas zu geben. Gast und Gastgeber waren einander ebenbürtig. Keiner von beiden war nur Gebender und keiner nur Nehmender.

Und zum Wort *hostis.* Darin scheint die Verwicklung der *Fremdheit* mit der Feindschaft auf. Hier wird auf die naheliegende Vermutung angespielt, der oder das Fremde sei mir in seiner Andersheit feindselig gesonnen, bestreite mir durch seine bloße Existenz das Recht meines Soseins, wie auch ich – umgekehrt – die Erfahrung der Fremdheit des Andern mit dem Gefühl der Überlegenheit meiner Eigenart verbinde, um gleichsam eine Verteidigungslinie gegen das Fremde aufzurichten. Die Gastfreundschaft ist eine Haltung, die diesen Automatismus unterbricht. Sie könnte so etwas sein wie die „Kultivierung der Feindschaft“.

Verstehen statt Gastlichkeit

Im Umgang mit dem Fremden, verstanden als *der, die* und *das Fremde,* hat sich aber eine ganz andere Form der Kultivierung des Feindschaftsimpulses durchgesetzt. Nicht die *Gastlichkeit,* sondern das *Verstehen.*

Ich will darzulegen versuchen, wie sich das Verstehen an die Stelle der alten Gastfreundschaft gesetzt hat, und wie es deren strikte Forderung, den Gast und den Gastgeber ebenbürtig bleiben zu lassen, in eine hierarchische Beziehung der Unterwerfung umgeformt hat. Was unter Ebenbürtigkeit zu verstehen sei, hat Ivan Illich in einer kleinen Szene an der Mauer einer Moschee in Dakkar verdeutlicht. Er bricht morgens mit einem Freund, in dessen Haus er Gast war, zu einem Gang durch die Stadt auf. An der Mauer einer Sufi--Moschee stehen Bettler. Einem von ihnen legt er mit möglicher Diskretion ein 10-Franken-Stück in die ausgestreckte Hand und geht, um die Unauffälligkeit der Geste zu wahren, rasch weiter. Der Freund hält ihn am Ärmel zurück und weist ihn an, dem Bettler in die Augen zu schauen und sich vor ihm zu verneigen. Der Bettler segnet ihn, indem er nun seinen Blick erwidert und einen Koranspruch sagt, mit Allahs Segen. „Was da vor sich ging … war eine Feier der Unvergleich-

barkeit von zehn Franken und Allahs Segen. Und gerade deshalb konnten wir einander in die Augen sehen als Du und Du. Die Unvergleichlichkeit der Spende hatte unsere Ebenbürtigkeit bezeugt.“ (Illich 1988) Illich nennt diese Unvergleichlichkeit „dissymmetrische Komplementarität“. Erst mit Hilfe einer solchen Erzählung können wir aufgestört werden aus einem Automatismus, der im Laufe einer langen Geschichte in unseren Hirnen eingerastet ist und uns alles, was uns begegnet, sofort in Äquivalententauschkategorien ordnen lässt, mit dem Ergebnis, dass das eine eben weniger oder mehr „wert“ sei als das andere. Dies ist ja die beherrschende Weise, dem Fremden den Stachel zu ziehen, dass es als etwas Geldwertes abgeschätzt wird. So wird alles mit allem vergleichbar unter der Frage, was es kostet, und alles wird einander gleich, nur hat es eben auf der Skala zwischen „wertlos“ und „hochwertig“ verschiedene Plätze inne. In dieser Einschätzung ist der Segen des Bettlers, da man „sich dafür nichts kaufen kann“, wie man heute gern sagt, um irgendetwas absolut verächtlich zu machen, ganz unten auf der Skala eingeordnet. Es bedarf also, um Ebenbürtigkeit zu pflegen, einer radikalen Abstinenz gegenüber der Herstellung von Vergleichbarkeit. Das sagt sich leicht, aber tatsächlich ist es die Bestreitung dessen, was allenthalben im Gange ist: die totale Ökonomisierung aller menschlichen Belange. Verzicht auf Vergleichbarkeit ist wirklich revolutionär, denn die Bewertung von allem, vom gesamten lebenden und toten Weltinventar und von allen Äußerungsformen menschlicher Existenz ist dasjenige, worauf das Verstehenwollen letztlich hinausläuft. Ehe wir uns aber diesem machtvollen Impuls des Verstehens zuwenden, will ich ein paar Betrachtungen über das Fremde anstellen.

Das Fremde als Schrecken und Lockung

Das Fremde ist doppelgesichtig. Es ist beängstigend, furchtauslösend, bedrohlich, aber es ist auch lockend, anziehend, phantasiebeflügelnd. Es mag so scheinen, als sei es nur in der dunklen Gestalt feindlich, während es in der verführerischen Form zum Liebesobjekt werden könnte. Ich will zu zeigen versuchen, dass auch das lockende Fremde Ängste schürt, keine Sicherheitsängste, sondern Versäumnisängste, und dass deshalb alle Anstrengungen des modernen Menschen darauf gerichtet wurden, das Fremde als Fremdes auszurotten.

Einst war das Fremde mächtig, Urschrecken zu verbreiten, aber auch unwiderstehliche Lockung zu verströmen. Es hatte zwei Gesichter, das schreckliche, furchteinflößende und das betörende. Man musste sich seiner in Furcht und Zittern erwehren, oder man konnte seiner Verführung erliegen. Das Fremde bevölkerte die Angstträume und die Sehnsüchte zugleich. Gefährlich und voller Überraschung, wie es war, war es dem Eigenen ebenbürtig. Dies galt auf eine verwickelte Weise sogar dann, wenn es unterjocht und versklavt wurde. Solange es seine Rätselhaftigkeit und sein Geheimnis zu bewahren vermochte, blieb ihm etwas von seiner unbezwinglichen Kraft.

Das Fremde – rückständig und konsumierbar

Heute kommt das Fremde nur noch in einer kläglichen Gestalt vor. Es erscheint als Zurückgebliebenes, Rückständiges, Verspätetes. Es vermag keinen Schrecken mehr zu verbreiten, sondern wird allenfalls als lästig empfunden. Es heften sich auch keine Sehnsüchte und ins Blaue gehenden Wünsche mehr daran, es wird vielmehr konsumiert. Zum Beispiel in der Gestalt des Tourismus, jener verwüstenden Mischung aus entschlossenem, kräfteverzehrenden Nichtstun und Höchstgeschwindigkeit, die neben der Bewusstseinsindustrie die elaborierteste Form der Erfahrungsvermeidung ist: Man schleppt das Eigene bis ans Ende der Welt und misst diese daran, wie weit sie es schon gebracht hat in dem Bemühen, so zu werden wie wir.

Das moderne Doppelgesicht des Fremden ist also nicht mehr Schrecken und Lockung, sondern Rückständigkeit und Konsumierbarkeit. Und die Art und Weise des Umgangs mit der Fremdheit: Man beseitigt sie oder kauft sie als Trophäe auf.

Bedürfnis nach Sicherheit

Wie hat es zu diesem deprimierenden Verfall des Fremden kommen können? Es war ein nicht geringer Teil des Projektes der Moderne, dem Fremden den Stachel zu ziehen und dem Urschrecken zu Leibe zu rücken. Am Beginn der Neuzeit kommt ein Thema auf, das es vorher so nicht gab: das Bedürfnis nach Sicherheit. Ehe sich dieses Sicherheitsbedürfnis in den Menschen niederschlagen konnte, „musste sich zuvor eine Übertragung vom Himmel auf die Erde ereignet haben. (…) solange der Abendländer jeden Abend im Vertrauen auf einen waltenden und wahrenden Gott einschlafen konnte, im Vertrauen darauf, dass der Himmel auf seiner Seite war – (…), solange der Mensch jeden Abend bevor er zu Bett ging, jeden Morgen, bevor er sich erhob, jeden Mittag, bevor er seine leibliche Speise zu sich nahm, sich mit einem Gefühl tiefen Seelenfriedens der göttlichen Obhut anbefahl, so lange war Sicherheit eine Vokabel ohne Bedeutung oder richtiger: mit einer Bedeutung, die sich von derjenigen stark unterscheidet, die wir ihr beilegen. Die Sicherheit beruhte wesentlich und fast ausschließlich im Vertrauen auf Gott.“ (Febvre, 115) Erst wenn die Ereignisse nicht mehr aus der Hand Gottes entgegengenommen werden, sondern der Mensch für seine Verhältnisse die Verantwortung übernimmt, wird die Herstellung von Sicherheit zu einem erstrangigen Projekt. Anders gesagt: Wenn der moderne Mensch sich daranmacht, seine Welt nach eigenen Plänen vernunftgemäß zu gestalten, ist ihm die Furcht im Wege, denn sie schwächt die Widerstands- und Tatkraft. Das ist der Grund für René Descartes’ unerbittliches Verdikt über die Furcht. Der Ausweg, den er dem Furchtsamen weist, ist die Eliminierung der Überraschung: „Was die Furcht oder den Schrecken betrifft, so sehe ich nicht, dass sie jemals lobenswert oder nützlich sein können.“ Furcht ist nur „ein Äußerstes des Sichgehenlassens, des Erstaunens und der Furchtsamkeit, welche immer gänzlich lasterhaft ist, wie auch die Kühnheit ein äußerster Mut ist, der immer gut ist, vorausgesetzt, dass der Zweck, den man sich vornimmt, gut ist. Und da der Hauptgrund der Furcht in der Überraschung besteht, gibt es nichts Besseres, daran vorbeizukommen, als von Vorüberlegun-

gen Gebrauch zu machen und auf alle Ereignisse vorbereitet zu sein, vor denen zu bangen, Furchtsamkeit verursachen kann.“ (Descartes, Art. 176 und 174) Vormodernes Bewusstsein, schreibt Peter Sloterdijk, war tief durchdrungen von der Erfahrung, dass es immer anders kommt, als man denkt. Diese Erfahrung will die Moderne nicht mehr gelten lassen: „Beflügelt von einem geschichtemachenden Gemisch aus Optimismus und Aggressivität hat sie die Herstellung einer Welt in Aussicht gestellt, in der es kommt, wie man denkt, weil man kann, was man will. (…)“ (Sloterdijk 1989, 22)

In dieser auf Berechenbarkeit zugerichteten Welt, gilt als sicher nur noch das Gemachte, das Verwaltete und Kontrollierte, dasjenige, dem die Eigendynamik der Überraschung und Unvorhersehbarkeit ausgetrieben wurde.

Aggressivität des Verstehens

Da hat naturgemäß das Fremde ausgespielt. Von dieser Absicht, alles berechenbar und kontrollierbar zu machen, wird es im Kern getroffen, denn Überraschung und Unvorhersehbarkeit machen sein Wesen aus. Dem Fremden wurde die Bereitschaft, es als Fremdes zu dulden, aufgekündigt. Damit wurde das gigantische Bekanntmachungsunternehmen der Moderne eingeläutet, eine Invasion des Verstehens.

Sie haben richtig gehört, ich will den guten Ruf des Verstehens schädigen. Ich will von Verstehensfeldzügen sprechen, nicht von einfühlsamem, sondern von aggressivem Verstehen, von jenem, das dem Fremden den Garaus macht.

Verstehen ist penetrant. Es gibt sich nicht zufrieden mit der Oberfläche der Erscheinungen. Es geht ihnen unter die Haut. Es will in seine Gegenstände hinein, in ihre Tiefe, auf ihren Grund. Es besetzt sie wie eine „Armee in Feindesland“ (E. Bloch). Es fragt nicht nach ihrem „Was“ und „Wie“, sondern nach ihrem „Woher“ und vor allem nach ihrem „Wozu“. Die Frage nach der Ursache und nach der Gesetzmäßigkeit ist meist das Vorfeld der Beherrschbarkeit und der Verwertbarkeit. Im Verstehen soll sich die Nützlichkeit der Dinge offenbaren. Das Verstehen schult nicht den betrachtenden, sondern den durchschauenden Blick.
Paradoxerweise ist das Verstehenwollen zugleich Ausdruck eines profunden Desinteresses. Wenn ich jemandem sage: „Ich verstehe dich“ oder „Ich habe dich verstanden“, dann meine ich damit: „Ich bin mit dir fertig. Ich will mich durch dich nicht länger beunruhigen lassen. Ich habe dich auf den Begriff gebracht. Ich habe dich verträglich gemacht mit dem Stand meiner Welt- und Menschenkenntnis.“ „Ich verstehe dich“, heißt: „Mit der Überraschung, die so oder so in dir schlummert, mit dem Geheimnis, das du bist, mit deiner verstörend gefährlichen Fremdheit und deiner erschreckenden Andersheit habe ich nichts zu schaffen. Ich werde sie nicht gelten lassen.“

Verstehen ist gleichmacherisch. Es ist nur zu haben um den Preis äußerster Ungenauigkeit, mangelnder Sorgfalt und dreister Respektlosigkeit. Der verstehende Zugriff lässt am anderen nur das Verstandene oder das Verstehbare gelten. Das Verstandenwerden wird für den Anderen buchstäblich zum Verhängnis. Wer dem Anderen verstehend zuvorkommt, gewinnt Überlegenheit; die Überlegenheit, die aus der Definitionsmacht kommt. Der letzte Impuls des Verstehenwollens ist Theodor Lessing zufolge der „machtwillige Wunsch zu verkleinern und zu verachten“ (Lessing, 99). Der Andere wird zum Spiegelbild des verstehenden Selbst begradigt.

Sehen Sie den Unterschied zwischen dem Verstehen des Andern und der Gastfreundschaft ihm gegenüber? Der Gast kann fremd bleiben. Ich nehme mir ihm gegenüber nicht heraus, mich ihm gegenüber so zu benehmen, als kennte ich ihn (Robert Walser). Gastfreundschaft setzt die Bereitschaft voraus, den Andern für das zu nehmen, was er mir von sich offenbart, sagt Ivan Illich, und nicht für das, was ich im Vorhinein über ihn weiß. „Das“, so Illich, „ist schwer vorstellbar nach 100 Jahren Traumdeutung durch Freudsche Psychoanalyse. Die psychoanalytische Annahme, dass ich dir helfen kann, etwas über dich herauszufinden, weil ich dich umfassender verstehe, um nicht zu sagen objektiver sehe als du selbst, färbt unvermeidlich unsere Beziehungen, gleichgültig ob dies Verstehen nun auf sehr faszinierendem, hohen psychoanalytischen Niveau oder in trivialen, heruntergekommenen Alltagsvarianten passiert.“ Nur wenn ich bereit bin, im Umgang mit dem Andern, das, was er mir über sich selbst mitteilt, zu akzeptieren und als sein Geschenk an mich anzunehmen, kann ich mich von ihm überraschen lassen. Das bedeutet, Abstinenz zu üben gegenüber dem wuchernden Deutungszwang und eine Absage an alles Vorwegwissen zu erteilen, damit der Gast fremd bleiben kann. Das wäre freilich eine hohe und demütige Kunst des respektvollen Umgangs mit dem Fremden.
Verstehen ist also einerseits eine Illusion, die die letzte, undurchdringliche Fremdheit und Einsamkeit eines jeden leugnet. Was ich vom anderen erfahren kann, ist eben nie dessen Erfahrung, sondern immer nur meine Erfahrung dessen, was er mir von *seiner* Erfahrung kundtut.

Verstehen ist sodann eine Bemächtigung. Es unterwirft den Anderen unter mein Verständnis von ihm.
Es ist schließlich auch eine Selbstberaubung. Denn es bringt mich um die Überraschung und friert meine Erfahrung auf dem Stand des Bekannten und Vorweggewussten ein. Verstehen verhindert die Begegnung mit dem Fremden.

Die letzten terrae incognitae werden gegenwärtig mit Verve erschlossen. Das eigene Innere wird mit Leib und Seele der „alles befingernden Frechheit“ (Th. Lessing) preisgegeben. Und die Zukunft, die große Unbekannte, soll exakt so werden, wie die wissenschaftlich technischen Eliten sie haben wollen. „Alles positivierende Forschen (lässt sich) urdumm und urneugierig (…) von der Hypothese führen, die Welt sei nicht bekannt genug.“ Statt dessen gilt, „dass sie nicht unbekannt genug ist; allzu enthüllt steht sie vor unseren Augen und Ohren, und in Wahrheit geht es nicht darum das Rätsel zu lösen, sondern es vor seinen Lösern zu bewahren.“ (Sloterdijk 1987, 116) Worum es ginge, wäre demnach nicht das große Bekanntmachungsprojekt voranzutreiben, sondern dem Ungewissen, dem Rätselhaften, der Überraschung, die Kennzeichen alles lebendigen Wesens ist, eine Chance zu geben, und das heißt Gastfreundschaft zu gewähren.

Versäumnisangst

Das Sicherheitsbedürfnis, aus dem der Wille entsprang, die Ungewissheit aus der Welt zu schaffen, ist einer der Impulse, dem Fremden auf den Leib zu rücken. Das gleiche Ziel wurde jedoch – nicht weniger energisch – aus einem andern Grund verfolgt. Um der Sicherheit willen, musste das bedrohliche Fremde ausgelöscht werden, die lockende Fremdheit fiel einer ganz anderen Besorgnis zum Opfer. Mit der Verabschiedung der Jenseitshoffnung und der Aufkündigung des Gottvertrauens konfrontiert sich der moderne Mensch einem endgültigen, unwiderruflichen, durch keine Vorläufigkeit gemilderten Tod. Das Leben wird zu einer biologischen Lebensspanne. An der unumstößlichen Tatsache der Vergänglichkeit vermag der auf sich selbst gestellte Mensch nur im Sinne der Verlängerung der Frist zu rütteln. Lebensverlängerung ist einerseits ein Vorhaben, das die Sicherheitsanstrengungen erhöht. Es ist andererseits ein Anstoß zur Beschleunigung des Lebens. Das in seine Lebensspanne eingezwängte Einzelleben soll bis zur Neige ausgekostet werden, ihm soll so viel Realität wie möglich zugeführt werden. Die Kluft zwischen den Möglichkeiten, die die Welt bereithält, und den Realisierungschancen in dem viel zu kurzen Leben soll durch Erhöhung des Lebenstempos im Idealfall geschlossen werden. Wenn das Leben einzige und letzte Gelegenheit ist, gerät das Individuum unter Versäumnisangst. Begehrlich richtet sich der Blick auf die Welt da draußen mit ihren unerschöpflichen Möglichkeiten. Vor allem wegen der Angst, etwas zu versäumen, muss das Fremde getilgt werden. Es ist ja nicht nur ein Anschlag auf die Berechenbarkeit der Welt, sondern es repräsentiert das schlechthin Andere, das, was aus dem eigenen Leben draußen bleibt, was ihm nicht einverleibt werden kann. Es hält die kränkende Erinnerung an die Begrenztheit des Eigenen, eben des Lebens als Lebensspanne, die der Weltmöglichkeit nicht gewachsen ist, wach.

Über die Unerträglichkeit der Kluft zwischen Lebenszeit und Weltmöglichkeit können wir offenbar nur zur Ruhe kommen, wenn weltweite Gleichförmigkeit hergestellt ist, wenn da draußen nichts zu wünschen übrigbleibt, wenn das Andere und Fremde nur als ein schwacher Abglanz, eine Minderform des Eigenen erscheint. Darum konnte man sich nicht damit begnügen, das Fremde verstehend und durchschauend zu entschrecken, sondern musste sich an praktische Tilgung der Andersartigkeit machen.

Am Beginn der Moderne wurden die Fremden ausgerottet und versklavt. Aber damit wurde man deren Andersartigkeit nicht los. Zuletzt obsiegte die Generosität: Dem Fremden sollte aufgeholfen werden zur Gleichheit. Angleichung nach oben stand auf dem Programm, Emporentwicklung. Wirklich entledigt hat sich der moderne Mensch der quälenden Lockung durch das fremde Draußen, indem er es zum Gleichen auf niedrigerem Entwicklungsniveau erklärte. Nicht dass der Andere unvergleichlich anders ist, macht seine Fremdheit aus; sie reduziert sich vielmehr darauf, dass er weniger hat, weniger Nahrung, weniger Bildung, weniger Tüchtigkeit, also weniger Erfolg und weniger Vernunft, die vor allem.

Das Fremde ist das Zurückgebliebene, das Rückständige, die Verspätung der Vernunft. In dieser Gestalt hört es auf, Nährboden für Versäumnisängste zu sein. Als Restkategorie wird Fremdheit angewandt auf diejenigen, die es noch nicht geschafft haben, die noch immer störend zurückgeblieben herumstehen und die globale Aufwärtsbewegung ärgerlich hemmen. Die Fremden sind der retardierende Rest der Welt.

Verletzung des Anderen

Das Bemühen um weltweite Gleichförmigkeit hat es weit gebracht. Alles strebt hinein in den Hochbetrieb der Welteinheitskultur. „Welt“, schreibt Herbert Achternbusch, „ist ein imperialer Begriff. Auch wo ich lebe, ist inzwischen Welt. Früher ist hier Bayern gewesen. Jetzt herrscht hier die Welt. Auch Bayern ist wie der Kongo oder Kanada von der Welt unterworfen, wird von der Welt regiert. (…) Je mehr die Welt regiert, desto mehr wird die Erde vernichtet, werden wir, die dieses Stück Erde bewohnen, vernichtet. (…) Das imperiale Gesetz der Welt ist Verständnis. Jeder Punkt der Welt muss von jedem anderen Punkt verstanden werden. Das hat zur Folge, dass jeder Punkt auf der Welt jedem anderen Punkt gleichen muss. So wird Verständnis mit Gleichheit verwechselt und Gleichheit mit Gerechtigkeit. Aber wieso ist es ungerecht, wenn ich mich einem anderen nicht verständlich machen kann? Will sich der Unterdrückte oder Beherrschte verständlich machen? Natürlich der Unterdrückende und Herrschende. Herrschaft muss begreifbar sein.“ (Achternbusch, 11)

Kaum einer hat über die Verletzung des Anderen durch Verstehen so eindringlich geschrieben wie der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas:

> Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere … seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie.
>
> (Levinas, 11)

Die Tilgung des Anderen ist ein Akt der Einverleibung, der „Verselbigung des Verschiedenen“, (187) der „Umschmelzung des Anderen in das Selbe“ (189).

„Bewegung des Selben zum Anderen“

Eine ganz andere Bewegung als die zugleich sicherheitssüchtige und zwingende, mit der das Andere ins Eigne gezerrt wird, zur „Beute“, zum „Raub“, zum „Opfer“ (198) gemacht wird, wäre das riskante Hinausgehen aus dem vertrauten Eigenen ohne Eroberungs- und Unterwerfungsabsicht, *„eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt.* Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen.“ (215) Und, so müsste man hinzufügen, der in dem verheißenen Land niemals ankommen wird.

Halten wir bei diesem bedeutungsschweren Aufbruch des „umherirrenden Aramäers“ (5. Mose 26,5) eine Weile inne.

Das Bild dieses Auszugs aus dem Lande der Herkunft bemüht Lévinas, um eine Hinwendung des Ich zum Andern zu beschreiben, die „radikal großmütig" ist, bei der der Andere – mit letztem Ernst – das Ziel ist und das Ich folglich ganz von sich absieht, auf *keinen* Lohn spekuliert, ohne sich jedoch im Andern zu verlieren. Solche Aufkündigung der Ichbezogenheit „verlangt … (geradezu) die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre ja gerade die *Rückkehr* der Bewegung zu ihrem Ursprung". Der Gedanke ist bestürzend. Er bedeutet einen wirklich radikalen Bruch mit allen Denk- und Handlungsgewohnheiten moderner Menschen. Es geht ja bei dem hier geforderten Ausbruch aus dem Kerker der Ichbezogenheit – Levinas spricht vom „Ichlichen Imperialismus" (200) – nicht nur darum, um des Andern willen die Wahrung des eigenen Vorteils hintanzustellen, also statt nach *meinem* Nutzen und Gewinn zu schielen oder nach *meiner* Glückseligkeit zu streben, auf *sein* Wohlergehen und *sein* Glück bedacht zu sein. Ein bereits unerfüllbarer Anspruch, aber doch als Sollensforderung geläufig.

In dem, was Lévinas uns zumutet, ist mir nicht nur die Frage, wie es *mir besser ergehen* könnte, sondern sogar die selbsterzieherische Frage danach, wie *ich besser werden* könnte, verwehrt. Denn auch diese Frage umkreist das Selbst und behaftet es bei der Selbstbefassung. Sie beschreibt einen „Aufbruch *mit* Wiederkehr". Sie wird gestellt aus moralischer Gewinnsucht. Es geht in ihr um einen Ertrag für die eigene Scheuer. Die ethische Frage, die Lévinas zu stellen lehrt, lautet nicht: „Wie kann ich mich bessern?" Sie heißt vielmehr: „Was bin ich dir schuldig?" Die Antwort darauf findet sich nicht in ethischen Regelwerken, in moralischen Mindestanforderungen oder Sündenregistern, nicht in Normen und Gesetzen und nicht einmal im eigenen Gewissen, sondern im *Antlitz des Andern* – „mit dem vollkommen Ungedeckten und der vollkommenen Blöße seiner schutzlosen Augen, mit der Geradheit, der unbedingten Offenheit seines Blicks … der mir alle Eroberung untersagt" (198). Das Handeln des *Ich* wird nicht durch allgemeine Satzwahrheiten genereller Gültigkeit geleitet, durch keinen kategorischen Imperativ, sondern durch den unverwechselbaren „Anblick" des besonderen jeweiligen *Du.* Ivan Illich spricht von einem *„Soll,* das durch den *Abweg zum Andern hin* gegeben wird" (Illich 1999). Um den Unterschied dieser Maßgabe für mein Tun zum *normgeleiteten Handeln* zu verdeutlichen, verweist er auf zwei alte Geschichten und die Spannung, die zwischen ihnen besteht:

- Die Geschichte der Antigone, die ihren Bruder Polyneikes dem Verbot des Königs Kreon zum Trotz begräbt, weil sie das *Gebot,* dass die Toten nicht unbegraben sein dürfen, höher achtet als die Staatsraison.
- Und die Geschichte des barmherzigen Samariters, der auf seinem Weg von Jerusalem nach Jericho *im Angesicht* des unter die Räuber Gefallenen, ausgeplündert und verwundet Liegengelassenen, seine Absichten und sein Tagesgeschäft aufgibt und tut, was der Andere ihn durch seinen bloßen *Anblick* (in diesem „Augenblick") tun heißt.

Die Situation, in die der Samariter durch den Ausgeplünderten gerät, offenbart also nicht nur, was das Ich dem Du *schuldet,* sondern auch, was es ihm *verdankt.* Sein Handeln ist eine *Antwort* auf ein *Antlitz,* dessen besondere, einzigartige Entsprechung. Dabei unterstreicht die Verwendung des Begriffs „Antwort" die Feststellung, dass das Ich in diesem Verhältnis zum Andern nicht verschwindet, nicht in ihm verlorengeht/aufgeht. Das Ich bleibt eines „Gegenwortes", einer Entgegnung und Begegnung fähig.

*) Vortragsmanuskript Linz 2003, gekürzt

Literatur

- Achternbusch, Herbert: Der Olympiasieger, Frankfurt 1982.
- Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele, 1984.
- Febvre, Lucien: Das Gewissen des Historikers, Berlin 1988.
- Illich, Ivan: Die Verkehrung der Gastfreundschaft durch das Christentum, in: Biotope der Hoffnung, Olten 1988.
- Illich, Ivan: Mitschrift seiner Bremer Vorlesung vom 29. Januar 1999
- Lessing, Theodor: Nietzsche, München 1985.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, in: dito, München 1998.
- Lévinas, Emmanuel: Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: s.o.
- Sloterdijk, Peter: Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung, Frankfurt 1987.
- Sloterdijk, Peter: Eurotaoismus, Frankfurt 1989.

Marianne Gronemeyer: Geboren 1941. Lehrerin, bis 2006 Professorin für Erziehungs- und Sozialwissenschaften an der FH Wiesbaden. Zuletzt u.a.: *Genug ist genug. Über die Kunst des Aufhörens* (2008).

Lizenz dieses Beitrags
CC by
Creative Commons - Namensnennung