

Identität, Spannung und Konflikt

Thesen für das Gespräch

DŽEVAD KARAHASAN

Identität ist untrennbar mit Grenze verbunden, logisch gesehen wird sie ja auch hergestellt, indem sich ein Wesen abgrenzt und dadurch eine Form erhält, die es von allem anderen trennt. Daraus wird deutlich, dass sich Identität und Grenze gegenseitig bestimmen, in einem Maße, dass es nicht möglich ist, das eine zu verstehen, wenn man dabei das andere außer Acht lässt. Von der Natur eines Wesens hängt unmittelbar seine Grenze ab, und wie wir Grenze verstehen, so werden wir auch das verstehen, was sie abgrenzt. So zumindest nimmt es jenes Denken an, das seine Methoden und Instrumente der Natur dessen, was es denken will, anpasst.

Die Grenzen meines Wesens sind die Form meiner Identität, könnten wir Wittgenstein paraphrasieren. Aber wo sind die Grenzen meines Wesens? Sagen wir, die Haut sei die Grenze meines Körpers und mein körperliches Ich höre in meiner Haut auf, die mich von allem anderen, also vom Nicht-Ich, trennt. Dem, fürchte ich, würde keiner der Menschen zustimmen, die voll Liebe, Verlangen oder Ekel einen anderen Menschen berührt haben. Sie wissen, dass uns die Haut den anderen auch öffnet, das, was wir vom anderen durch eine Berührung erkennen, können wir allein so erkennen. Die Haut ist also eine Grenze, die trennt und verbindet, abschließt und öffnet. Wenn meine Haut zur Grenze wird, die nur trennt und abschließt, werde ich vielleicht auch weiterhin sein, was ich bin, aber mit Sicherheit bin ich dann nicht mehr lebendig. Dann werde ich auch ohne Atem sein, mit dem ich mich jetzt an der Welt halte und über den die Außenwelt (das Nicht-Ich) in mich eindringt. Dann also, wenn ich tot bin, ist die Haut tatsächlich das Ende meines Körpers und die Grenze, die mich von allem trennt, doch solange ich lebe, ist sie es nicht und kann sie es nicht sein. Das zeigt, wie wenig die heute wahrscheinlich am weitesten verbreitete Vorstellung von Grenze, jene, nach der die Grenze das, was sie abgrenzt, beendet und abschließt, über ein Lebewesen und seine Identität aussagt. Dieser Typ von Grenze besitzt Gültigkeit in der Geometrie, Mechanik, bei toten Gegenständen. Die Seiten eines Dreiecks sind seine Grenzen und sein Ende, alles, was sich jenseits dieser Seiten befindet, ist das Nicht-Ich des betreffenden Dreiecks. Wenn dieses Dreieck ein Quadrat berührt und eine Seite mit ihm teilt, stellt diese Seite klar und eindeutig die Grenze dar, die zwei geometrische Formen trennt. Ähnlich verhält es sich mit mechanisch abgeschlossenen Dingen. Die Stelle, an der dieser Tisch endet, bildet seine Grenze, von der aus etwas ganz anderes beginnt, und sei das andere auch ein Tisch, der diesem in allem ähnelt.

Bei Lebewesen verhält es sich nicht so und kann es sich nicht so verhalten. Stellen Sie sich einen Baum vor, dessen Rinde – und insbesondere die Hülle seiner Wurzel – die Grenze wäre, die ihn gegenüber allem abschließt! Wir sind uns sicher darin einig, dass dieser Baum nicht lange treiben würde. Ein Wesen lebt, solange es offen und irgendwie mit dem endlosen Ozean des Lebens verbunden ist, daher hilft der mechanische Typ der Grenze nicht dabei, die Identität eines Lebewesens zu verstehen, die nicht eindimensional und eindeutig ist wie die Identitäten mathematischer und mechanischer Phänomene. Genausowenig hilft die mechanische bzw. mathematische »Entweder-oder«-Logik. Diese Figur ist ein Dreieck oder sie ist es nicht, und ihre Seite trennt die Figur klar und unzweideutig von allem, was sie nicht ist. Die Grenze bestimmt die geometrische Figur also negativ gegenüber allem, was nicht sie selbst ist. So verhält es sich auch mit mechanisch abgeschlossenen Dingen. Die Identität dieses Tisches wird durch die negative Bestimmung gegenüber allem, was nicht er ist, hergestellt.

Übersetzt in die Termini der Dramaturgie, würde das bedeuten, dass die Identität mathematischer und mechanischer Phänomene durch Konflikt hergestellt wird und die Identität der Lebewesen durch das Spannungsverhältnis zum Nicht-Ich des betreffenden Phänomens. Das Dreieck ist, was es ist, weil es kein Winkel, kein Quadrat, kein Oktagon, kein ... ist, ebenso wie dieser Tisch ist, was er ist, weil er kein Stuhl, kein Schrank, auch nicht irgendein anderer Tisch, keine Eiche, kein Fisch, kein ... ist. Wenn eins dieser Phänomene mit einem anderen Phänomen etwas gemeinsam hat, stellt diese Gemeinsamkeit seine Abgeschlossenheit nicht in Frage, seine Grenze beendet es, schließt es ab und isoliert es von allem, was nicht es selbst ist. Wir haben gesagt, dass ein Lebewesen aufhören würde zu leben, wenn es – d. h. seine Identität – auf diese Weise hergestellt würde. Es wird gegenüber seinem Nicht-Ich nicht negativ bestimmt, sondern steht in einem Spannungsverhältnis zu ihm. Spannung ist eine Beziehung, in der die Relate einen bestimmten Fundus an Gemeinsamem haben und eben soviel oder etwas mehr von dem, was sie unterscheidet. Das Gemeinsame ist die Grundlage des Austausches und des Verständnisses zwischen den Relaten, während das, was sie unterscheidet, nicht erlaubt, dass die Identitäten der Relate vernachlässigt, verwechselt oder vergessen werden.

Spannung ist zum Beispiel ein Verhältnis, in dem sich die Gestalten eines gut geschriebenen Dramas gegenüberstehen. Die Helden in Sophokles' Tragödie Ödipus und Theiresias haben viel gemeinsam: Beide sind kompromisslose Wahrheitssucher, beide sind »auserwählt«, sowohl von ihrem gesellschaftlichen Ansehen her, das sie genießen, als auch von ihrem Wissen her, über das sie verfügen, beide sind Personen von Rang, von denen Lösungen erwartet werden, beide sind verkörperte Autoritäten. Aber es gibt auch vieles, was sie unterscheidet und nicht erlaubt, dass sie sich einigen, weil Teiresias Priester und Ödipus Herrscher ist, Teiresias blind ist und der scharfsinnige Ödipus gut sieht, Teiresias ein einsamer Mann ist, der in der Isolation lebt, und Ödipus ein Herrscher, der sich mit Menschen umgibt und die Achtung genießt, die sie ihm erweisen. Und am meisten von allem unterscheidet sie der Typ des

Wissens, das sie erhalten haben. Teiresias ist inspiriert, er hat heiliges Wissen über Dinge erhalten, die den körperlichen Menschaugen verborgen sind (daher ist er blind, wie es Homer war, wie es am Ende der Tragödie Goethes Faust sein wird, wie es am Ende im Übrigen auch Ödipus selbst sein wird), während Ödipus ein scharfsinniger Beobachter ist, der soviel weiß, wie man mit dem menschlichen Verstand und der Beobachtung erkennen kann. Aber er weiß nur soviel und kann nur soviel wissen, deshalb bleibt ihm sein Schicksal und sein eigenes Wesen verborgen. Seine Identität bleibt ihm verborgen, würden wir heute sagen, weil man die menschliche Identität nicht durch Beobachtung von außen erkennen und nicht mit Tatsachen ausdrücken, d. h. sie auf diese reduzieren kann. Das Verhältnis zwischen dem, was sie gemeinsam haben, und dem, was die beiden unterscheidet, macht ihren Agon (ihre Diskussion, ihre Gegenüberstellung) jedes Mal, wenn sie sich zur selben Zeit an einem Ort einfinden, unvermeidlich. Das Drama lebt im Übrigen davon.

In dem Bemühen, in allem die Eindeutigkeit mathematischer und mechanischer Relationen zu erreichen, sieht die rationalistische (Ödipus'sche?) Einseitigkeit der modernen Kultur das Spannungsverhältnis der beiden als Konflikt und ihren Agon nicht als Diskussion und Gegenüberstellung, sondern als Zusammenprall. Das rationalistische Denken sieht die offensichtliche gegenseitige Abhängigkeit der Gestalten (Identitäten) von Ödipus und Teiresias nicht (ist nicht imstande, sie zu sehen?), die so weit geht, dass man ohne Weiteres behaupten kann, dass sie einander bedingen, zeigen, begreifbar machen. Die Unterschiede zwischen ihnen erhalten Bedeutung und Sinn auf der Grundlage dessen, was sie gemeinsam haben, und das Gemeinsame zwischen ihnen macht die Gegenüberstellung und Diskussion unvermeidlich, weil gerade das dem Fundus an Unterschieden ein besonderes Gewicht verleiht. Ödipus' Rationalismus kann man nur im direkten Verhältnis zum heiligen Wissen des Sehers Teiresias erkennen und überhaupt sehen, so wie man Teiresias' Wissen über die verborgenen Dinge ohne das aktive Verhältnis der beiden Sophokles'schen Helden weder sehen noch erkennen könnte. Ohne das selbstsichere und buchstäblich aggressive Agieren des Ödipus hätte Teiresias nicht ausgesprochen, was er weiß und mit seinem inneren Auge sieht, weil er, der das Schicksal kennt, auch weiß, dass man das Unvermeidliche nicht aussprechen soll. Und ohne die Zurückhaltung des Teiresias und seinen Wunsch, das Notwendige zu verschweigen, wäre es nicht zu dem energischen Agieren von Ödipus gekommen. Und so weiter und so weiter – Ödipus erkennen und verstehen wir dank seines Wechselverhältnisses zu Teiresias, und Teiresias wird zu der Gestalt, die er ist, dank des aktiven Verhältnisses zu Ödipus. Sie zeigen einander und ermöglichen einander, sich so zu realisieren, wie sie sind. Daher ist ihr Verhältnis kein Konflikt, sondern Spannung, Diskussion und Gegenüberstellung, aber kein Zusammenprall. Ein Konflikt hätte ihr mehrdimensionales und ausgesprochen komplexes Verhältnis auf eine Dimension und eine Relation reduziert, die wir vereinfacht mit der Formel »er will nicht, was ich will« ausdrücken könnten. Es geht also nicht nur darum, dass der Konflikt aus dem Spannungsverhältnis ausschließt, was die Relate gemein-

sam haben, sondern auch darum, dass der Konflikt das mehrschichtige Netz der Unterschiede zwischen den Relaten auf eine Dimension und eine Ebene reduziert. Mein Körper oder der Ahorn unter meinem Fenster befinden sich nicht im Konflikt mit anderen Formen des Lebens oder mit den Mineralien im Boden, vielmehr stehen sie mit allem Leben und mit der Welt, also mit ihrem betreffenden Nicht-Ich, in einem Spannungsverhältnis, das solange dauert wie das Leben, wie meins und das des Ahorns unter meinem Fenster. Sophokles hat das meisterhaft betont, indem er Ödipus' Gespräch mit Kreon, im Grunde ein scheinbarer Agon, viel näher an einen Konflikt herankommen lässt als den mustergültigen Agon Ödipus–Teiresias. Ödipus und Kreon können nämlich in einen Konflikt geraten, weil sie nicht genügend Gemeinsamkeiten haben, als dass die Unterschiede zwischen ihnen Bedeutung und die notwendige Gültigkeit bekämen, aber das Verhältnis zwischen Ödipus und Teiresias ist Spannung und muss Spannung bleiben – ein Verhältnis, das so lange dauert wie das Leben der Relate.

An dieser Stelle sei mir eine Randbemerkung erlaubt, die mir einfiel, als ich mich daran erinnerte, dass mein Körper und der Ahorn am endlosen Ozean des Lebens partizipieren. In der Dramaturgie verbreitete sich die Überzeugung, dass die Grundlage des Dramas nicht Spannung, sondern Konflikt sei, ungefähr zur gleichen Zeit, als die Philosophie populär wurde, die glaubt, der Mensch solle, müsse, könne »die Natur besiegen«. Der Mensch könnte nur dann »die Natur besiegen«, wenn er mit ihr und anderen Formen des Lebens in einem Konflikt stünde, aber das wäre nur dann möglich, wenn wir uns aus dem mächtigen Strom des Lebens ausnehmen würden. Wir haben das zum Glück nicht getan, denn noch leben wir (ich hoffe, wir können das auch gar nicht tun), wir haben lediglich das mathematische Denken als Vorbild akzeptiert, fast als die einzige relevante Form des Denkens, die uns sicheres Wissen vermittelt und eindeutige Verhältnisse herstellt. Doch dieses Denken verfügt nicht über Instrumente, mit denen man den Körper und das Leben denken könnte; so ist es wohl auch dazu gekommen, dass wir einfach aufhören, den Körper, das Leben und andere Phänomene von hoher Komplexität zu denken und nach ihnen zu fragen. Nur deshalb, glaube ich, kann es uns scheinen, wir hätten »die Natur besiegt«, und nur deshalb können wir glauben, die Grundlage des Dramas sei der Konflikt, obwohl uns glänzende Dramen ohne Konflikt wohlbekannt sind, wohingegen wir gewiss nicht ein einziges gutes kennen, das ohne Spannung auskommt. Eindeutigkeit und »Sieg über die Natur« bedeuten hauptsächlich das Ende des Lebens, so wie der Konflikt das Drama in der Regel zu Ende bringt. Das Drama dauert, solange es auf Spannung basiert, doch sobald der Konflikt ausbricht, stürzt es auf sein Ende zu. Davon zeugt eine weitere Tatsache: Die dramatische Spannung ist das Verhältnis zweier Subjekte, während im modernen mathematischen Denken nur ein Subjekt möglich ist, nämlich das, welches denkt.

Mit dem Begriff Subjekt wird eine Ebene in das Gespräch eingeführt, die offenbart, dass es sich mit der Identität des Lebewesens noch komplexer als bisher angenommen verhält, wenn dieses Wesen mit Geist begabt oder durch ihn verdammt ist. Der Geist öffnet das Wesen nämlich der Zeit, der Sprache,

dem Jenseitigen. Bin Ich gerade und ausschließlich das Subjekt, das diese Zeilen notiert? Sicher nicht, weil sich dieses Ich weitgehend von jenem Ich unterscheidet, das sich bei einem Freund über Schlaflosigkeit beklagt, und von jenem Ich, das einer schönen Frau seine Bewunderung ausdrückt, und von jenem Ich, das die Gestalten meiner Romane erschafft, und von jenem Ich, das sich mit meiner Frau unterhält. Sogar mein Ich, das die Komparatistikstudenten in Sarajevo unterrichtet, unterscheidet sich wesentlich von meinem Ich, das die Studenten der europäischen Literaturen in Berlin unterrichtet hat. Ist meine Identität, bin Ich nur das, was ich jetzt denke, fühle, glaube und tue, oder bin Ich alles, was ich jemals gewesen bin, gedacht, gefühlt, geglaubt und getan habe? Wo, wenn nicht in mir, ist jenes Ich, das einem vor etwa dreißig Jahren in Mostar gesehenen Garten nachseufzte, und jenes Ich, das einmal ein Ölbaum sein wollte, weil es dann sicherlich gut gewesen wäre? Und wenn es in mir ist, wie verhält sich dieses Ich gegenüber diesem jetzigen, das sich bemüht, rational, diszipliniert und klar zu sein?

Die Sprache öffnet uns den anderen; ich kann eine Sprache nur dann für mich haben, wenn ich sie mit anderen teile. Die Offenheit gegenüber anderen in der Sprache bedeutet, dass der Gesprächspartner in meiner Äußerung immer immanent gegenwärtig ist. Auch wenn ich lediglich Wissen über poetologische Probleme weitergebe, sind in meiner Rede die Menschen präsent, zu denen ich spreche, wenn nicht in der Wortwahl, dann sicher im Rhythmus, im Tonfall, in der Satzkonstruktion und in der Art, wie ich rede. Man spricht nicht gleich zu einer Gruppe und einem einzelnen Menschen, man unterhält sich nicht gleich zu zweit oder dritt, man redet nicht gleich mit jungen und reifen Menschen, einer Frau und einem Mann, einem Kollegen und einem Menschen mit unbekanntem Beruf, einem vertrauten und einem kaum bekannten Menschen – nicht einmal über das Wetter und den Fußball spricht man in all diesen Fällen gleich. So wenig uns das auch bewusst ist, der Gesprächspartner ist in unserer Rede immanent gegenwärtig, wenn nicht in dem, was wir sagen, so doch auf jeden Fall in der Art, wie wir es tun, weil der Gesprächspartner eine der Grenzen meines Wesens in der Sprache ist. In Anbetracht der Tatsache, dass der Mensch ein Wesen der Sprache ist, scheint der andere, der, zu dem wir reden, eine der Grenzen unserer Identität zu sein, einer der Parameter, gegenüber dem sich unsere Identität immer aufs Neue herstellt.

Das heißt natürlich nicht, dass der Mensch, der zu anderen spricht – wir sprechen immer zu anderen – ein nichtexistentes oder formloses Wesen wäre, sondern lediglich, dass die Grenze der menschlichen Identität im Spannungsverhältnis zum Gesprächspartner hergestellt und gebildet wird. Heraklit, einer der wenigen, die sich bemühten, den Prozess zu denken, sagte, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen, weil das Wasser immer ein anderes sei. Das stimmt zweifellos, aber genauso stimmt, dass der Fluss, in den ich zwischen Konjic und Mostar steige, immer die Neretva ist, ungeachtet dessen, dass das Wasser alle Augenblicke ein anderes ist. Ich glaube, dieses Bild illustriert gut die Natur der menschlichen Identität und die Art, wie sie funktioniert: Der Rand bildet sich immer aufs Neue im Spannungsverhält-

nis zum Gesprächspartner oder zum Gegenstand, zu dem sich der Mensch aktuell verhält, aber es bleibt immer ein Mensch.

So ungefähr stehen die Dinge mit dem Menschen als Wesen der Sprache. Menschliche Identität lässt sich allerdings nicht begreifen, wenn man nicht auch die übrigen Dimensionen seines geistigen Wesens berücksichtigt, weil der Mensch ebenso sehr ein Wesen der Zeit und ein Wesen der Transzendenz ist. Ist der Mensch wirklich das, was er irgendwann in seinem Leben gewesen ist? Ich fürchte, schon, denn das erklärt völlig plausibel sein verwirrendes Nichtübereinstimmen (das des Menschen) mit sich selbst, das ihn sicher von den toten Dingen unterscheidet. (Ich weiß nicht, ob uns das von den Pflanzen und Tieren unterscheidet, weil ich nicht weiß, ob sich der Ahorn an seine Blätter vom Vorjahr, an die verlorenen Zweige erinnert, ob er fühlt, dass ihm die Knospen fehlen, die sich nicht voll entwickelt haben, weil der Zweig abgebrochen worden ist.) Unsere transzendente Dimension hat bestimmt, dass wir eine äußere und eine innere Seite oder sogar ein äußeres und inneres Wesen haben, wobei die beiden Seiten nie gleich und nicht aufeinander reduzierbar sind. Informationen und Tatsachen vermögen die menschliche Identität weder zu beschreiben noch zu begrenzen, geschweige denn auszudrücken, weil sie nur den äußeren Blick auf den Menschen zeigen. Verschiedene polizeiliche Organisationen haben sicherlich mehr Informationen über mich als meine Frau, aber diese kennt mich gewiss besser als alle Polizeien zusammen.

Ein ähnliches Maß an Komplexität haben auch die kulturellen Identitäten bzw. die Kulturen und einzelne kulturelle Phänomene (Goethe und Oswald Spengler haben mehr als überzeugend nachgewiesen, dass Kulturen organische Phänomene sind, wenn nicht ihrer Art nach, so doch auf jeden Fall ihrem Komplexitätsgrad nach, der dem der Lebewesen ähnelt). Deshalb muss das Denken, welches kulturelle Identitäten und ihre Wechselbeziehungen verstehen will, seine Methoden und Instrumente der Natur dieser Identitäten anpassen. Wir haben nichts über ein Kunstwerk, etwa einen Roman, erfahren, wenn wir alle mit ihm verbundenen Tatsachen gesammelt haben, angefangen vom Namen des Autors und seiner Herkunft über die Seitenzahl und den Preis bis hin zur Zahl der verkauften Exemplare und der Preise, die er erhalten hat. Informationen und Tatsachen, jeder Blick von außen und alles, was man durch den Blick von außen erkennen kann, haben uns dem Kunstwerk nicht einmal angenähert. Ähnlich ist es mit dem System der Rituale, die in einer Kultur mit dem Tisch verbunden sind, mit den Zeremonien einer beliebigen Religion oder sagen wir, mit den Hochzeitsritualen einer Kultur – dem Blick von außen, wie scharf und klug er auch sei, wird sich weder etwas offenbaren noch erklären. Erst die Erfahrung »des äußeren Wesens« (des Körpers) ermöglicht das Verständnis und das Wissen über das innere, und beides zusammen vermittelt Wissen über das Ganze. So steht es auch mit den Verhältnissen zwischen einzelnen kulturellen Phänomenen und den Kulturen – sie können sich nur dann im Konflikt befinden, wenn radikale Vereinfachungen vorgenommen werden und Gewalt an ihrer Natur ausgeübt wird. *Don Quijote* parodiert die Ritterromane, ist aber nicht im Konflikt mit ihnen, die naturalistische Literatur wendet sich radikal von der romantischen ab, ist

aber nicht im Konflikt mit ihr und kann es nicht sein, weil sich diese beiden literarischen Paradigmen gegenseitig zeigen, im Blick aufeinander formieren, ein komplexes und fruchtbares Spannungsverhältnis aufbauen. Sie könnten nur dann in einen Konflikt geraten, wenn man sie derart vereinfachen würde, dass der ganze unendlich vielschichtige Komplex »naturalistische Literatur« durch wütende Gewalt auf die eindeutige Bestimmung »Nicht-Romantik« reduziert würde und der ganze Komplex »romantische Literatur« auf die Unsinnigkeit »Nicht-Naturalismus«.

Für die Identität einer Kultur und eines kulturellen Phänomens gilt, was ich bereits im Zusammenhang mit der individuellen Identität eines Menschen betont habe: Wie ein Fluss ändert sie sich ständig und bleibt dabei beständig. Die einzelnen Werke erhellen und ergänzen sich gegenseitig, treten in einen Dialog miteinander und stellen sich in Frage (man sollte immer wieder aufs Neue die aufregende Vision Michail Bachtins vom »Universum des Sinns« lesen, in dem literarische Werke unabhängig von Zeit und Raum weilen und miteinander kommunizieren), wobei sie ihr Gesicht stets in Abhängigkeit vom jeweiligen »Gesprächspartner« verändern, doch immer das Werk bleiben, das sie sind. Dort, wo er den Roman *Meister und Margarita* von Bulgakow berührt, zeigt Goethes *Faust* das eine Gesicht, und dort, wo er das Mirakelspiel von Rutebeuf, *Das Wunder des Theophil*, berührt, ein wesentlich anderes, aber beide Male handelt es sich um Goethes *Faust*.

Wenn man sich nicht auf die Vereinfachungen des einseitigen Rationalismus einlässt und darauf besteht, dass die Verhältnisse zwischen kulturellen Identitäten nicht auf Konflikt, sondern Spannung beruhen, stellt man die Existenz der einzelnen Identitäten und die Möglichkeit ihrer Unterscheidung keineswegs in Frage. Man behauptet nur, dass »Ich« nicht auf »Nicht-Du« reduziert werden kann, so wie man das Christentum nicht auf »Nicht-Buddhismus« reduzieren kann, weil sowohl »Ich« als auch das Christentum seine wahre Identität einbüßen würden, wenn man sie so gewaltsam reduzieren würde. Wer behauptet, dass sich der Islam und das Christentum, solange sie sich treu bleiben, nicht im Konflikt befinden und befinden können, hat nicht gesagt, dass man sie nicht unterscheiden kann, sondern trägt nur der Natur der Religion Rechnung. Wenn er weiter sagt, dass die Grenzen zwischen Islam und Christentum nicht eindeutig und nicht immer klar sind, dass die Beziehungen zwischen diesen beiden Religionen nicht eindimensional und einschichtig sind, wenn er sagt, dass diese Religionen viel Gemeinsames haben und ihnen das Gemeinsame Bedeutung verleiht und den Unterschieden Gültigkeit, bin ich zutiefst davon überzeugt, dass der, welcher all das sagt, die Wahrheit gesprochen hat. Er hat sicher nicht gesagt und wird nicht sagen, dass man die zwei Religionen nicht unterscheiden kann und dass sie »ihre Identitäten in der ökumenistischen Rhetorik der Liebe, die uns die Gutmenschen aufzwingen«, verlieren. Im Gegenteil, indem ich auf das Gemeinsame hingewiesen habe, habe ich dabei geholfen, die Unterschiede wahrzunehmen und zu werten, die so groß sind, dass die beiden Religionen sich gewiss nicht in einer »synkretistischen Religion« auflösen können, vor der sich manche fürchten.

Zum Beispiel der Unterschied in der Natur der ontologischen Differenz. Im Islam lässt sich der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht überbrücken, er kann lediglich von Seiten des Schöpfers »durchbrochen«, aufgehoben, für einen Moment annulliert werden, etwa durch die Offenbarung. Aber auch dann geschieht das nur durch das Wort, und zwar durch das Wort, das ein Reflex des göttlichen ist. Die Offenbarung (der Koran) ist nämlich eine Übersetzung der Botschaft Gottes, der Engel Gabriel hat die Offenbarung in eine dem Menschen zugängliche Sprache übersetzt, damit Mohammed, der Gesandte des Islams, sie überhaupt empfangen und begreifen konnte. Im Christentum ist es anders, das Christentum verspricht, dass die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und dem Geschöpf überbrückt werden kann. Wenn ich es recht verstanden habe, kann sie sogar der Mensch überbrücken, so er an Jesus, der sie bereits einmal überbrückt hat, glaubt und ihm nachfolgt. Das Fundament des Christentums bildet, vereinfacht ausgedrückt, der vermenschlichte Gott oder der vergöttlichte Mensch, der die ontologische Differenz überbrückt und jedem Menschen die Möglichkeit gegeben hat, es zu tun, oder wenigstens die Hoffnung, dass er es kann. Das Fundament des Islams bildet jedoch die Mutter der Bücher. Die einzelnen Offenbarungen (das Zend-Avesta, das Alte Testament, das Neue Testament, der Koran) sind Reflexe, in menschliche Sprachen übersetzte Teile oder Widerscheine der Mutter des Buches. Wie ist dieses Buch geschrieben? Mit Ideen, reinen Bedeutungen, in einer Sprache-an-sich? Wir wissen es nicht, können es nicht wissen, selbst ihre Reflexe können wir nur in der Übersetzung erlangen, die ein Engel angefertigt hat (im Fall des Korans der Engel Gabriel). Jenseits der Mutter des Buches steht Gott, von Dem wir nicht einmal sagen können, dass er existiert, weil Er Existenz gibt, Er ist die Quelle jeder Existenz und fällt womöglich selbst nicht unter das, was existiert.

Dieser Unterschied, und es ist nur einer in einer Reihe fruchtbarer und unermesslich wichtiger Unterschiede zwischen den beiden Religionen, manifestiert sich in jeder Sphäre des Lebens und Denkens, in den tagtäglichen Handlungen der Menschen ebenso wie in der Poesie, der Philosophie, den Ritualen der beiden Religionen. Selbst in der Mystik, die der Natur nach die Grenzen in Frage stellt, lässt sich dieser Unterschied nicht übersehen oder vernachlässigen und zeigt sich mehr als deutlich. Rabiyya al-Adawiyya und Teresa von Ávila haben die mystische, absolute Liebe besungen, aber bei Rabiyya kann nicht vom »göttlichen Bräutigam« gesprochen werden, das wäre in ihrer Kultur Blasphemie. Solche Unterschiede zwischen den beiden Religionen zeigen sich auf Schritt und Tritt, in Texten und den täglichen Ritualen, im Denken und Fühlen, aber sie haben nur für den eine Bedeutung, der auch weiß, was sie gemeinsam haben. Er freut sich über das eine wie das andere.

Aus dem Bosnischen von Katharina Wolf-Grießhaber

Dževad Karahasan, geb. in Duvno 1953, bosnisch-herzegowinischer Literat, Essayist, Romancier, Dramaturg und Professor an der Akademie für Szenische Künste in Sarajevo. Träger mehrerer europäischer Preise, unter anderen des Herder-Preises (1999), der Ehrengabe der Heinrich-Heine-Gesellschaft (2012) und der Goethe-Medaille des Goethe-Institutes (2012). Veröffentlichungen u. a.: Der östliche Diwan (1989); Tagebuch der Aussiedlung (1993); Schahrijars Ring (1996); Der nächtliche Rat (2005). Viele seiner Bücher sind in zahlreiche europäische und außereuropäische Sprachen übersetzt. Anschrift: Augusta Brauna 1, 71000 Sarajevo, Bosnien und Herzegowina. E-Mail: dzevad.karahasan@gmx.at.
