

Über Setzungen

M.R. Lieber Rachid, unser zunehmendes Geraune über Körper-Sprache und Sprachkörper alarmiert mich, dass wir offenbar eine gewisse, noch genauer zu untersuchende Grenze des Verständnisses – nicht der Verständigung! – in unserer Auseinandersetzung über den eifersüchtigen Gott erreicht haben. Womöglich hat diese Grenze mit unseren muttersprachlichen Hintergründen und den Untiefen der Übersetzbarkeit zu tun. Deswegen möchte ich der Fortsetzung unseres Gesprächs ein Diktum Wittgensteins voranstellen. Im Vorwort zu seinem *Tractatus* heißt es: „Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können, und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“⁷ Der amerikanische Kulturanthropologe Richard Nisbett zeigt in seiner bedenkenswerten Studie *Geography of Thought*,⁸ wie unsere unterschiedlichen Sprachen unterschiedliche Kommunikations- und Sozialsysteme, ja unterschiedliche Denk- und Wahrnehmungsweisen evozieren. Was bedeutet das für die Nähe oder Ferne

7 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/Main 1963.

8 Richard Nisbett, *Geography of Thought*, London 2004.

der beiden Welten, die in unserem Gespräch aufeinanderstoßen? Zunächst doch vor allem, dass die arabische und die lateinische Sphäre sich grammatikalisch, also verständigungstheoretisch wesentlich näher sind als die chinesische Wortschrift und die westlichen Alphabetenkulturen zum Beispiel. In Wahrheit sind die muslimische und die jüdische Welt Brüder, die sich nicht auf Grund ihrer Verschiedenheit, sondern vor allem wegen der großen kulturellen Nähe ständig um Abgrenzung bemühen. Viel ferner, viel schwieriger zu verstehen und ins Eigene zu übersetzen ist hingegen die kontextgebundene Kommunikation einer Kultur, deren Sprache aus einsilbigen Wortwurzeln ohne Deklinationen, Konjugationen, Tempori oder Numeri, statt dessen aber aus unzähligen Homonymen besteht, die ihren Sinn allein aus der Wortstellung im Satz und vor allem aus der jeweiligen Sprachsituation erzielen.

In unserem Gespräch möchte ich den Fokus aus naheliegenden Gründen aber zunächst auf die unterschiedlichen Sprach- und die damit verbundenen Denkmuster im Arabischen und Deutschen legen, die kaum oder nur annäherungsweise zu übersetzen sind. Wie wirkt sich das Fehlen von kurzen Vokalen und Hilfsverben und die daraus resultierende größere Viel- und Fehlesbarkeit arabischer Texte auf die Kommunikations- und Deutungstechniken aus? Was bedeutet das Fehlen eigenständiger grammatikalischer Strukturen zur Bildung des Futurs oder des Konjunktivs für das Denken und die Imagination? Ist es, weil die Gegenwart bereits imperfektisch und das, was der Fall ist, längst vor-geschrieben scheint, im arabischen Kontext viel schwieriger, sich Möglichkeitsformen, sich eine

noch offene, unbestimmte und gestaltbare Zukunft vorzustellen? Denkst du, sprichst du, träumst du im Deutschen anders als im Arabischen? Am eindringlichsten lassen sich die Schwierigkeiten des Übersetzens an der rhetorischen Figur der Ironie aufzeigen: Den meisten Sprachen, auf jeden Fall aber dem Arabischen und Deutschen, ist wohl die uneigentliche, ironische Redeweise als rhetorisches Mittel bekannt. Aber ihr Verständnis setzt absolute Vertrautheit mit dem sozialen und gestischen Kontext voraus. Gibt es in der arabischen Sprache überhaupt einen vergleichbaren Ironiebegriff? Ich finde im Wörterbuch nur das Wort *tahakkum*, was aber eher *Spott* oder *Hohn* bedeutet und den abendländischen Ironiebegriff nicht wirklich trifft. In der Begegnung mit einem Fremden muss zunächst einmal überhaupt eine Sprache, und zwar eine Sprache der Eigentlichkeit gefunden werden. Verstehe ich richtig, was du mir sagen willst? Verstehst du meine Worte so, wie ich sie gemeint habe? Jede Form der Ironie würde diesen fundamentalen ersten Schritt der Verständigung überspringen und zur Fehlkommunikation führen: Ich kann das maskierte, uneigentliche Sprechen erst verstehen, wenn das eigentliche mir in allen Nuancen vertraut ist. Denn die Ironie liegt ja nicht in den Worten selbst, sondern in ihrem Kontext, in der Manipulation eben jener Nuancen. Ironie ist ein kontingenter Begriff. Nicht jede Kultur teilt die positive Bewertung einer distanzierten Haltung zur Sprache und zur Welt, vor allem nicht jene Sprachen, die zugleich religiöse Offenbarungssprachen – wie das Arabische zum Beispiel, das immer auch die Sprache des Korans ist – oder die besonders kontextabhängig sind, wie das Chinesische,

das sich allein aus dem Sprachumfeld erschließt. Hier wird Ironie entweder als blasphemisch oder aber als verwirrend wahrgenommen, weil bereits die Bezeichnung des Eigentlichen die Sprache an den Rand ihres Bezeichnungsvermögens bringt.

Dieses Bemühen um Eigentlichkeit, dieses sich Vergewissern, richtig verstanden zu werden, macht das Verhältnis zum Anderen, zum Fremden so prekär und für beide Seiten anstrengend. In der eigenen Sprachgemeinschaft benötigen wir diese Kontrolle nicht, scheren uns zumindest selten darum, weswegen wir einander ja auch häufig genug missverstehen und kränken, obwohl wir dieselbe Sprache sprechen. Der Fremde aber ist, solange er sich noch bemüht, das Gesagte richtig zu verstehen, geradezu darauf angewiesen, dass das Gesagte auch das Gemeinte ist. Ist Ironie, sind Sprachspiele überhaupt übersetzbar? Verstehen wir Worte wie *Gott*, *Ehre*, *Scham* oder *Freiheit* bereits, wenn wir die entsprechenden Übersetzungen gefunden zu haben glauben? Und was ist mit dem Klang und dem Wortbild des Ursprungsworts, die in der Übersetzung unweigerlich verloren gehen? Das chinesische Schriftzeichen für *Gehorsam* besteht aus dem Idiogramm für *Vater*, das über jenem für *Sohn* steht.

R.B. Die Götter lachen, der Gott nicht! Bevor ich auf die Ironie eingehe, möchte ich deinen Betrachtungen bezüglich der Zeit, beziehungsweise der Zukunft in der islamischen Kultur zustimmen. Jacques Berque sagt im Ausgang von Massignons Lektüre der Sure 18 Al Kahf (Die Höhle): „Die Zeit ist in dieser Sure eine Herausforderung der menschlichen Zeit, und vor allem der

westlichen Auffassung der Zeit. Die Theologie oder die islamische Mystik ignoriert die lineare Zeit: Ihre Zeit besteht aus dichten und fragmentarischen Momenten.“⁹ Die Gläubigen haben in der oben genannten Sure Zuflucht in einer Höhle gefunden, und das besitzt hier eine große symbolische Kraft. Das ist eine Zuflucht außerhalb der Zeit. Die Göttlichen Werte können sich nur außerhalb der Zeit, in einer zeitlose Höhle bewahren. Auch wenn Jacques Berque über eine plurale und diskontinuierliche Zeit im Koran spricht, bleibt diese Pluralität in einer totalitären Sicht gefangen, der des Göttlichen. Es ist hier unabdingbar zu differenzieren zwischen der Wahrheitszeit und der Erzählzeit im Koran, da die Erzählform im Koran offen, fragmentarisch, aber die Wahrheitszeit überzeitlich, monolithisch ist. Die Zukunft ist im Reich des Göttlichen: Vergangenheit. Und die Aufgabe des Menschen ist, sich diese Vergangenheit immer wieder zu vergegenwärtigen und sie mit Feuereifer wiederzubeleben. Deshalb hat der ägyptische Denker Hassan Hanafi mindestens in einem Punkt Recht, wenn er behauptet, dass die klassische islamische Kultur die Begriffe Mensch und Geschichte nicht kannte. Auch in der europäischen Kultur ist die Entdeckung der Geschichte erst ein Ergebnis der Aufklärung, die die Geschichte nicht mehr als Werk Gottes betrachtete, sondern als vom Menschen gemachte. Aber in der islamischen Kultur bleibt das anzustrebende Ideal in der Vergangenheit, bzw. die Vergangenheit. In *Marrakech, Djemaa Lafna*¹⁰ schreibt Christophe Leis-

9 Vgl Jacques Berque, *Relire le coran*, Paris 2012.

10 Christophe Leisten, *Marrakech, Djemaa Lafna*, Rimbaud Taschenbuch Band 43, Aachen 2005.

ten, dass es nicht der Ort ist, der seine Aufmerksamkeit erregt hat, sondern die Zeit in ihrer Langsamkeit und Unendlichkeit. Bei jedem Schritt fühlte er die Last der Zeit oder eher der Un-Zeit, als hätte die Erde alle Zeit der Welt. Er fühlte sich in Marrakesch fremd, nicht wegen der Menschen, der Städte und Bräuche, sondern wegen der Zeit. Kann man aber das Zeit nennen, was sich der Macht der Geschichte entzieht? In dieser Welt gibt es nur eine Stadt, wie Italo Calvino sagt, aber es gibt verschiedene Zeiten. Die Zeit, die dauert, unbeweglich wie ein Dogma, und die Zeit, die sich immer verwandelt und in neue Gesichter fährt. Leisten wird sich immer die Frage stellen, warum dieser Name: El Fna? Warum hat man diesen Markt el Fna genannt?

Der Markt ist meiner Meinung nach die Erfahrung der Zeit schlechthin. Der Markt ist von der Zeit durchlöchert. Man hat diesen Markt Fna genannt, weil die Zeit ein Fna ist (sterblich). Die Zeit dauert nicht ewig, die Zeit ist endlich, diesseitsbedingt. Fna ist auch das Leben im religiösen Sinne (alhayat al-fania), nichts als ein Fna, sterblich, zeitbedingt; das Diesseits versus das Jenseits, das Göttliche versus das Menschliche. Der Markt ist das Reich der Menschen, deshalb mochte ihn der monotheistische Gott nicht, vor allem in seiner christlichen Variation. Der Markt ist die Religion der Menschen, das Leben selbst. Der Markt ist der Gegenpol zum eifersüchtigen Gott, der die Zeit nicht toleriert, der keine Zeit hat und der keine Zeit mag. Ich glaube, wenn der Markt das Reich der Menschen ist, ist die Moschee immer das Reich Gottes gewesen und geblieben. Es herrscht in der islamischen Doktrin eine gewisse Feindlichkeit zwischen dem Markt und der