

Reden in Zungen.

Figuren eines Sprechereignisses

DANIEL HELLER-ROAZEN

1. In die Luft

»In die Luft« – so spricht man, wenn man den Sinn der Sprache nicht kennt. So spricht man, wenn man die eigene Zunge aufgibt für »Zungen« und »dunkle Äußerungen« und dadurch, im Wortlaut der Lutherbibel, zum »Kind an dem verstentnis« wird oder, wie eine neuere Übersetzung meint, zu einem »Fremdling, der zu einem Fremdling redet«. Im ersten Brief an die Korinther warnt Paulus energisch vor solchem Sprechen:

Der Zungenredner redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; es versteht ihn ja niemand, sondern er spricht im Geiste Geheimnisvolles. [...] Der Zungenredner erbaut sich selbst; der Prophet hingegen erbaut die Gemeinde. [...] Nun aber, Brüder, wenn ich als Zungenredner zu euch käme, was brächte ich euch für einen Nutzen, wenn ich nicht zu euch redete in Form einer Offenbarung oder Erkenntnis oder Prophezeiung oder Belehrung? [...] Wenn ihr mittels der Zungenrede keine deutliche Rede hervorbringt, wie soll man das Gesprochene verstehen? Ihr werdet eben in die Luft reden. [...] Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist für mich ein Fremdling. [...] Deshalb soll der Zungenredner um die Gabe der Auslegung beten. Wenn ich nämlich in Zungenrede bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand ist ohne Frucht. [...] Brüder, seid keine Kinder, wenn es zu verstehen gilt.¹

Paulus' Verurteilung des Sprachverhaltens der Korinther in dieser Passage verzeichnet die grundlegenden Züge jenes eigentümlichen

1. 1. Kor. 14, 1-25. Die Übersetzung folgt dem Text: Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, basierend auf der Übersetzung aus Herders Bibelkommentar, 17. Aufl. Freiburg, Breisgau, 1965. Übersetzung des letzten Verses (1. Kor. 14, 20) verändert.

Typus' des Sprechens, der nach ihm für immer den Facha Ausdruck »Glossolalie« tragen wird, gebildet nach der griechischen Bezeichnung für das »Reden in Zungen«. Solch eine »Glossolalie« wahrzunehmen, das heißt zu erkennen, daß etwas gesagt wird, ohne jedoch genau zu wissen, was dieses »Etwas« sein könnte. Es heißt, eine Bezeichnungsabsicht festzustellen, die dennoch von keiner bestimmten Bedeutung fixiert wird. Aber die Struktur der Glossolalie, über die Paulus schreibt, ist sogar noch komplexer. Man hat darauf hingewiesen, daß die traditionellen Übersetzungen des griechischen Textes der Epistel es an dieser Stelle versäumen, die sprachliche »Fremdheit«, die dort klar beschrieben wird, in ihrer ganzen Radikalität einzufangen. Während die sogenannte »Jerusalemener Bibel« die Worte enthält: »Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist für mich ein Fremdling«, würde eine wörtliche Wiedergabe an einem einzigen, entscheidenden Punkt anders lauten: »Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein, und der Redende ist *in mir* ein Fremdling [en emoi].« »Das *en emoi* des Textes«, so hat Giorgio Agamben darum geschrieben, »kann nur ›in mir‹ bedeuten, und was Paulus damit meint, ist vollkommen klar: Wenn ich Worte von mir gebe, deren Bedeutung ich nicht verstehe, so ist derjenige, der in mir spricht, die Stimme, die sie von sich gibt, das Prinzip der Sprache selbst in mir, etwas Fremdes, etwas, das nicht weiß, wie man spricht, und das nicht weiß, was es sagt«. ²

»In Zungen reden« heißt daher: zu reden ohne einen bestimmten Sinn und sogar ohne daß man selbst derjenige ist, der redet. Es meint, in jeder Hinsicht, das Reden schlechthin. Doch genau aus diesem Grund heißt es zugleich, zu reden ohne zu reden, zumindest solange man das Reden in seiner klassischen Definition versteht – das heißt, als Träger eines Sinns und Instrument eines Willens. Denn Glossolalie beginnt, wo die kanonischen Bestimmungen der Sprache aufhören: an dem Punkt, an dem das Reden sich unwiderruflich sowohl von seiner Bedeutung als auch von seinem Subjekt ablöst, sobald man in sich selbst das Entstehen einer Rede erfährt, die man nicht kennt. Es ist nach Paulus ein Zustand »ohne Frucht«, nämlich einer, in dem Sprache sich von ihren semantischen und intentionalen Zwecken trennt und somit außer Kraft gesetzt wird, »in fremder Zunge« spricht, ohne den »Nutzen« eines bestimmten Sinns oder Zwecks. Und dennoch ist es genau diese semantische Sterilität, welche die Glossolalie philosophisch fruchtbar macht. Denn die Paulinische Darstellung des Zungenredens entwirft die Figur einer einzigartigen Weise des Sprechens,

2. Giorgio Agamben: The End of the Poem: Studies in Poetics, ins Englische übers. v. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999, S. 6.

welche den Begriff der Sprache und ihres Zweckes selbst in Frage stellt. Was sind die logischen, epistemologischen, theologischen und literarischen Erscheinungsformen dieser einzigartigen Erfahrung, nicht zu wissen, was man sagt? Und was steht zur Debatte in diesem »in-fantilen« Experiment mit dem Vermögen des Sprechens, bei dem das Subjekt, durch eine gleichzeitige Deformation und Transformation der menschlichen Stimme, »nicht zu Menschen« spricht, sondern »in die Luft«? Die folgenden Seiten beschäftigen sich mit diesen Fragen und zielen darauf ab, die sprachliche Struktur sowie die philosophischen Implikationen dieses »fremden« Diskurses zu bestimmen, der weniger einen Sprechakt im traditionellen Sinn darstellt als vielmehr, sozusagen, ein »Sprechereignis«, in welchem viele der üblicherweise klaren Begriffe aus der Sprachtheorie undeutlich werden.

2. Nichts mehr

Das antike Korinth war natürlich nicht der einzige Ort, an dem Sprache ihres eindeutigen Sinns entbunden und von der Stimme ihrer Sprecher losgemacht wurde; und Theologie ist nicht das einzige Gebiet, auf dem die Glossolalie zu einem dringlichen Gegenstand der Betrachtung geworden ist. Auch die Philosophie hat in Zungen geredet. Der berühmte Gegenbeweis, den Gaunilo, ein Mönch aus Marmoutiers, gegen das Argument seines Zeitgenossen Anselm von Canterbury geführt hat, gibt davon ein Beispiel. Im Gegensatz zu Anselm, der in seinem *Proslogion* behauptet hatte, daß selbst ein Tor, sobald er hörte, daß von Gott die Rede sei, dessen Existenz unmöglich würde bezweifeln können, erinnerte Gaunilo daran, daß es Bedingungen gebe, unter denen Äußerungen zwar wahrgenommen werden könnten, ohne dabei jedoch völlig verstanden zu werden. In seinem kurzen, aber kraftvollen Traktat *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, »anstelle des Toren«, kommt Gaunilo daher zu der Ansicht, daß ein Sprechen möglich sei, welches – genau wie das der Korinther, von dem Paulus schreibt – zwar bedeutsam ist, ohne jedoch etwas Bestimmtes zu bedeuten. Es ist denkbar, daß jemand, wenn er zum Beispiel das Wort »Gott« hört, es versäumt, an das höchste Wesen zu denken und statt dessen etwas völlig anderes ins Auge faßt:

nicht sowohl das Lautgebilde selbst [*vox ipsa*], das durchaus eine wahre Wirklichkeit, nämlich der Klang der Buchstaben oder Silben, ist, [...] als vielmehr die Bedeutung des vernommenen Lautgebildes [*vocis auditae significatio*]; nicht jedoch so wie von einem, der die gewöhnliche Bedeutung des Lautgebildes kennt, von dem sie nämlich der Wirklichkeit selbst oder einer bloß im Denken wahren Wirklichkeit nach gedacht wird, sondern wie von jemandem, der sie nicht kennt und nur einem geistigen Affekt nach denkt, welcher aus dem vernommenen Klang jenes Lautgebildes resultiert und als geistiger Voll-

zug bestrebt ist, sich die Bedeutung des erfaßten Lautgebildes künstlich vorzustellen [*ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius audita vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi*].³

Indem er die Bedeutung eines Lautes nicht kennt und sich dennoch bewußt ist, daß dieser etwas bedeutet, nimmt der hier heraufbeschworene »Tor« genau dieselbe Position ein wie jener, der in Paulus' Epistel mit einer Rede »in Zungen« konfrontiert wird. Wer eine Bezeichnungsabsicht wahrnimmt, ohne das gemeinte Bezeichnete zu erfassen, der »kennt die Bedeutung des Lautgebildes nicht«. Er ist notwendigerweise, nach Paulus, »dem Redenden ein Fremdling«.

Wenn man die Kontroverse zwischen Gaunilo und Anselm genau betrachtet, so scheint es jedoch, daß Gaunilo nicht der einzige philosophische Theologe ist, der den Begriff einer Äußerung ohne bestimmte Bedeutung beschwört. Der »törichte« Diskurs, den Gaunilos Werk darstellt, ist in Wahrheit nur das Echo eines Gedankens, den der Autor des *Monologion* und des *Proslogion* selbst erforscht und der eine Dimension beinhaltet, die man durchaus »unsinnig« nennen könnte, wenngleich in einem anderen Sinn als ihn Gaunilo mit der Bezeichnung *insipiens* nahelegt. In der Tat ist Glossolalie so weit davon entfernt, in Anselms Argument keine Rolle zu spielen, daß man die gesamte philosophische *probatio* des *Proslogion* als einen einzigen Versuch definieren könnte, eine Metaphysik auf der Basis einer bestimmten Art bedeutungslosen Sprechens zu errichten. Und die absolute Neuheit von Anselms »Demonstration«, so könnte man sagen, liegt in der grundlegenden Stellung, die bei ihm die Grenze der Sprache einnimmt, an der die Mechanismen von Referenz und Bedeutung ins Stocken geraten und einem Sprechen Raum geben, in dessen Mittelpunkt das bloße Wort »nichts« [*nihil*] steht.

Die berühmteste Wendung des *Proslogion* und des *Monologion* ist von dieser Grenze geprägt. Während des gesamten »Reiseweges des Geistes zu Gott« [*itinerarium mentis in Deum*] ständig wiederkehrend, bringt dieses eine Syntagma, das den Verlauf der Philosophiegeschichte bestimmt hat, Anselms Begriff von Gott zum Ausdruck: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, »das, über das hinaus nichts Größeres ge-

3. Zitiert ebd. Siehe Gaunilo von Marmoutiers: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, 4, 15-24. Die deutsche Übersetzung folgt: Gaunilo: Was ein Namenloser anstelle des Toren darauf erwidern könnte, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, übers. u. hg. v. Burkhard Mojsisch, Mainz 1989 [Excerpta classica, Bd. 4], S. 71. Für den lateinischen Text siehe auch: L'œuvre de Saint Anselme de Cantobéry, hg. v. Michel Corbin, Bd. I: *Monologion, Proslogion, Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*.

dacht werden kann«. ⁴ Freilich, die Formel läßt gewisse Variationen zu. Es ist angemerkt worden, daß *id* zuweilen *aliquid* ersetzen, das Pronomen am Anfang völlig wegfallen, *potest* oder *valet* den Platz von *possit* einnehmen und *nihil* ... (oder *non* ...) *possit* gegen *nequit* ausgetauscht werden kann. ⁵ In allen Fällen jedoch erfüllt die Wendung ihre Funktion, das göttliche Wesen zu benennen, mithilfe eines einzigen logischen und sprachlichen Verfahrens, repräsentiert jeweils durch die Termini *non*, *nihil* und *nequit*: des Verfahrens der Negation. Dieser Punkt ist von größter Bedeutung. Nirgends beschwört Anselm Gott als »das größte Wesen, das gedacht werden kann«, als »das größte Wesen, das der Mensch denken kann« oder auch nur als das größte Wesen *tout court*. In seiner Entgegnung auf Gaunilo bestreitet Anselm die Gültigkeit gerade solcher Formulierungen, indem er schreibt, daß die Wendung, die ihm sein Kontrahent unterstellt, »das, was größer ist als alles' [*quod est maius omnibus*] [...] sich nirgends in all meinen Ausführungen findet [*numquam in omnibus dicitis meis invenitur*]« und daß »wenn [...] das, was größer ist als alles, und das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ausgesagt werden, [...] beide Ausdrücke nicht denselben Wert [besitzen], um zu beweisen, daß das, was ausgesagt wird, in Wirklichkeit ist« [*Non enim idem valet, quod dicitur ›maius omnibus‹ et ›quo maius cogitari nequit‹, ad probandum, quia est in re, quod dicitur*]. ⁶

Anselms Benennung muß daher in ihrem ganzen, irreduzibel negativen Sinn vernommen werden, wonach der einzige Begriff, der bei der Definition des göttlichen Wesens dazwischenkommt, einfach »nichts« ist (oder »das Nichts«: der lateinische Ausdruck *nihil*, in welchem der Wert des Artikels ausgedrückt sein kann oder auch nicht, ist zweideutig). Der rigorosen Geste des mittelalterlichen Logikers getreu, hat Karl Barth einmal die Formel in folgende *lemmata* über das göttliche Wesen umgeschrieben:

Es kann kein Größeres als er gedacht werden; man kann nichts denken, was ihn in ir-

4. *Proslogion* II, 4-5.

5. Karl Barth: *Fides quaerens intellectus*: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines Theologischen Programms, in: Hinrich Stoeversandt, Karl Barth-Gesamtausgabe, darin: Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth (Hg.), Bd. II: Akademische Werke, Zürich 1981, S. 75. Barth vermerkt auch die seltene, aber mögliche Verwendung von *melius* anstelle von *maius*, welche den Sinn der »Demonstration« ein wenig verändert.

6. Anselm: *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, 5, 24-28, in: *L'œuvre de Saint Anselme de Cantobéry*, I, S. 306. Deutsch in: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?*, S. 103.

gendeiner Beziehung überbieten würde oder überbieten könnte; sobald man ein in irgendeiner Beziehung Größeres als er gedacht hat, hat man, sofern man ihn überhaupt denken kann – noch nicht angefangen oder schon wieder aufgehört, ihn zu denken.⁷

Solche Reformulierungen bleiben dem Begriff treu, den Anselm in seiner Demonstration verwendet, sie weichen jedoch zu einem gewissen Grade vor den radikalen Schlüssen zurück, die sich daraus ergeben. Denn die Wendung *aliquid quo nihil maius cogitari possit* bedeutet nicht nur »das, über das hinaus es nichts Größeres gibt«, »das, an das zu denken man aufgehört hat, sobald man sich etwas vorstellt, das größer ist als es«. Lotet man die Negationspartikel aus, welche die Formel tragen, so könnte die Benennung ebenso gut so formuliert werden: »das, über das hinaus nichts größer ist« oder »das, über das hinaus nur nichts größer ist« oder, noch radikaler, »das, über das hinaus nur das Nichts größer ist«, »das, was man nur denken kann, wenn man sich das Nichts vorstellt, das größer ist als es« und »was man noch nicht gedacht hat oder was man aufgehört hat zu denken, sobald man aufhört, sich das Nichts vorzustellen, das es überbietet«.

Was also ist der Sinn der Wendung, die das gesamte Argument des *Proslogion* bestimmt und mit ihm die Bedeutung des sogenannten »ontologischen Beweises«, dessen Erörterung sich durch die mittelalterliche und neuzeitliche Philosophie hindurch fortsetzen wird, bis hin zu seiner kritischen Widerlegung durch Kant und seiner Rehabilitierung, in einem neuen Sinn, durch Hegel?⁸ Ihre Aufgabe in Anselms

7. Barth: *Fides quaerens intellectus*, S. 75f.

8. Für die Wirkungsgeschichte des Beweises siehe die Texte in: Augustinus Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im *Proslogion* des hl. Anselm [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2], Münster 1909. Für Kants Erörterung von Anselms Argument, siehe: Über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, in: Kritik der reinen Vernunft, B 631-643, in: Kants Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III: Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1911, S. 404-410. Vgl. den früheren Text: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763), in: Kants Gesammelte Schriften, Bd. II: Vorkritische Schriften (1757-1777), Berlin 1905, S. 63-163. Für Kants Zurückweisung des »Arguments« und die sich daraus ergebende Definition von »Dasein« als »die absolute Position oder Setzung eines Dinges« (A598, B62), siehe: Martin Heidegger: Kants Thesis über das Sein, in: ders., Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, S. 445-480. Für Hegels Erörterung des »Beweises«, siehe: G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: ders., Werke, Bd. 19, Frankfurt/Main 1986. und: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: ders., Werke, Bd. 16, Frankfurt/Main 1986. Für die Bezeichnung »ontologi-

Argument ist es, mit Notwendigkeit zu implizieren, daß Gott wirklich existiert [*quia Deus vere est*], daß er das höchste Gut [*summum bonum*] ist und daß ihm all die Attribute der göttlichen Substanz zukommen, die ihm durch den Glauben zugeschrieben werden [*quaecumque de divina credimus substantia*]. In ihrer ursprünglichen Fassung vermeidet die »Demonstration« daher gänzlich die Form der Proposition. In seinem »Beweis« bietet Anselm weder eine deutliche Aussage über das göttliche Wesen (so wie: »Gott existiert«), noch eine nach den Regeln des Syllogismus geordnete Reihe von Aussagen (so wie, zum Beispiel: »Das größte aller Wesen existiert. Gott ist das größte aller Wesen. Also existiert Gott.«). Bereits die mittelalterlichen Philosophen haben bemerkt, daß somit die Wendung »das, über das hinaus nichts größer ist« im *Proslogion* die Form eines »göttlichen Namens« [*nomen Dei*] hat. Sie fungiert als eine reine Bezeichnung [*significatio*], die, einmal gesetzt, sowohl das Wesen als auch das Sein Gottes unmittelbar begründet.⁹ Die *probatio* setzt nichts voraus, in jedem Sinne: nichts – *nihil* – kommt bei der Definition des göttlichen Wesens dazwischen. Die unüberwindliche Kraft von Anselms »Demonstration« liegt in dieser Zweideutigkeit, durch die der Begriff Gottes, begrenzt allein durch »nichts«, unvermeidlich bestimmt bleibt durch das, was definitionsgemäß gänzlich unbestimmt ist. Die Wendung legt fest, daß das göttliche Wesen, wenn überhaupt, nur durch die gleichzeitige Auffassung des Nichts gedacht werden kann, das jenseits seiner liegt, des Nichts, das allein »größer« ist als es. Und falls gesagt werden kann, daß die Wendung das Sein Gottes »beweist«, wenngleich indirekt, dann muß ebenso gesagt werden, daß sie mit genau derselben Geste das Sein des Nichts beweist. Da die *probatio* eine undenkbbare Abwesenheit inmitten des Begriffs göttlicher Präsenz offenbart, ist sie in keinem Sinne »ontologisch«, wie sie seit Kant genannt wird. Sie ist, im Gegenteil, gerade nicht-ontologisch oder, besser gesagt, »trans-ontologisch«, was ihren ursprünglichen Zweck angeht, denn ihre Gründungsgeste besteht darin, die Darstellung des göttlichen Wesens als ein wirkliches Wesen oder selbst als »das größte Wesen, das gedacht werden kann« zu untersagen, indem sie auf der Dimension in Gott besteht, die nur jenseits des Seins vorgestellt werden kann. Ohne die Formen der Attribution, der Aussage oder

sches Argument«, siehe: Jean-Luc Marion: L'argument relève-t-il de l'ontologie?, in: Archivio di filosofia 58 (1990), S. 44-69.

9. Bonaventure: Commentarium in I. Librum sententiarum, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, in: Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, Bd. I, Quarracchi 1882, S. 155; Thomas Aquinas: Summa contra gentiles L 1, c. 10; Egidius von Rom: Sententiarum Lib. I., d. 3, art. 3, hg. in: Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, S. 39.

gar einer ganzen Aussagenreihe, verwandelt das im *nomen* vollkommen konzentrierte »Argument« jeden Gedanken an das Göttliche – im buchstäblichsten Sinne – in einen Gedanken an nichts.

An dieser Stelle zeigt sich der »göttliche Name« als ebenso esoterisch wie exoterisch, und es wird möglich, die volle philosophische Bedeutung jener Passage im fünfzehnten Kapitel des *Proslogion* zu erfassen, in der Anselm schreibt: »Du, Herr, bist nicht nur das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern sogar etwas Größeres als alles, was gedacht werden kann [*Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed quiddam maius quam cogitari potest*]«.¹⁰ In der Tat: Wie soll man ihn denken, den Einschluß des Nichts in der Idee Gottes selbst, die Bewegung, durch welche absolute Präsenz durch vollkommene Abwesenheit »definiert« wird? Die Undenkbarkeit der Idee des göttlichen Wesens ist lediglich die Folge des göttlichen Namens, der die positive Darstellung gerade desjenigen Wesens verbietet, das er bezeichnet. Indem die Demonstration das göttliche Wesen vollständig durch das bestimmt, dem selbst keine Bestimmtheit zugeschrieben werden kann, macht sie den Begriff Gottes völlig bestimmungslos, denn dieser Begriff ist nun »definiert« durch etwas, dem es an jeder Definition mangelt, und somit jeder möglichen Voraussetzung beraubt, unter der er zu identifizieren wäre. In dieser schwindelerregenden Bewegung »jenseits all dessen, was gedacht werden kann«, in der Sein und Nichtsein, etwas und nichts, *aliquid* und *nilhil* einander zugleich bestimmen und »unbestimmen«, bebt die Einheit des wichtigsten metaphysischen und theologischen Begriffs selbst: des Begriffs Gottes. Und daraus resultierend, erleidet jeder von ihm abgeleitete Begriff – und somit jeder Begriff *tout court* – seine eigene radikale »Unbegrenzung«. Selbst – oder gerade – das Wort »Herr«, in Anselms einziger Apostrophe, *Domine*, »Du, Herr«, ist davor nicht sicher, denn es bezeichnet – wenn es am Ende überhaupt bezeichnet – sowohl absolutes Sein als auch absolutes Nichtsein, sowohl »das, das nichts überbietet« als auch »das Nichts«, das jede Darstellung Gottes »immer schon überboten hat«. Es ist eine »Lautgestalt« [*vox*], die zugleich bedeutungsvoll und dennoch ohne bestimmte Bedeutung ist, genau wie das Wort, das Gaunilo zu ergründen sucht.¹¹ Doch bei Anselm, anders als bei seinem Kontrahenten, wird der Sinn und Unsinn der Bezeichnung nicht um einer philosophischen Widerlegung willen beschworen. Hier wird die Bedeutung des göttlichen Namens selbst durch seine strikte Unbestimmtheit bestimmt, und diese »indefinite Definition« ist zugleich der Anfang und das Ende aller Reflektion, der Punkt, von dem Anselms

10. Proslogion, XV, S. 14f.

11. *Vox* ist Anselms Wort für besagte Wendung. Proslogion, IV. 18-19: *Aliter enim cogitatur rei, cum vox eam significans cogitatum.*

Denken immer wieder ausgeht und auf den es sich unablässig zubewegt. An der Grenze von Begrifflichkeit und Terminologie, Denken und Sprechen, bleibt die unmögliche Idee dessen, »über das hinaus nichts größer ist«, das Fundament – und der Ruin – des gesamten Gebäudes der Metaphysik und Logik.

3. Nichts weniger

Viele Strömungen innerhalb der jüdischen Theologie könnte man als Versuche bezeichnen, das göttliche Wesen als absolut souverän und folglich als vollkommen unabhängig von den Grundsätzen sowohl der Logik als auch der Metaphysik zu denken. Im Kontext einer Schrift- und Lehrtradition, die von der des lateinischen Westens grundlegend verschieden ist, gingen die Denker des rabbinischen und mittelalterlichen Judentums daher unvermeidlich an die Lösung derselben schweren Aufgabe, auf die auch das *Proslogion* eine Antwort war: Gott als ein Wesen zu denken, das durch Nichts bestimmt wird. Während jedoch Anselms Werke das Werkzeug dieser einzigartigen »Bestimmung« als das »Nichts, das größer ist als Gott« definieren, betrachten mehrere grundlegende Texte des Judentums das Problem gewissermaßen in seiner umgekehrten Gestalt. Sie zielen darauf ab, die Undenkbarkeit des göttlichen Wesens nicht in dessen unendlicher Größe, sondern eher in dessen unendlicher Zurückgezogenheit zu denken, es nicht als »das, dessen Größe nur durch Nichts überboten wird« anzusehen, sondern den Punkt seiner Zusammenziehung zu einem paradoxen Wesen zu fixieren, im Vergleich zu dem, sozusagen, »nichts Kleineres gedacht werden kann«. Hier ist es nicht die unendliche Majestät, sondern die unendliche Verringerung der Gottheit, die den Gegenstand der Untersuchung bildet. Die Aufgabe ist nun, Gott in Beziehung zu der Grenze zu definieren, an der »nichts weniger« vorgestellt werden kann, und nicht, wie zuvor, »nichts mehr«.

Im Judaismus gibt es vielleicht keine vollkommenere Chiffre dieser entscheidenden Grenze, an der sich das göttliche Wesen in seiner größten Zusammenziehung zeigt, als den ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets, *Aleph*. Dieser Buchstabe verdankt seine Einzigartigkeit in der Sprache dem einfachen Umstand, daß er, anders als alle anderen, keinen Laut repräsentiert. Freilich war das nicht immer so. Es wird angenommen, daß das *Aleph* ursprünglich die Bewegung des Kehlkopfs beim Hervorbringen eines Knacklauts bezeichnete. Weniger das Gegenstück des arabischen *Alif* als des *Hamza*, hätte der hebräische Buchstabe für eine bloße Artikulationsgeste gestanden. Sein Laut hätte wie der einer »plötzlichen Verkrampfung der Brust, zu deren Hervorbringung einige Anstrengung nötig ist«, geklungen, wie Sibawayh, der bedeutende Grammatiker des klassischen Arabisch, einst

das *Hamza* beschrieb.¹² Spinoza erfaßte die spezifische phonologische Funktion des *Aleph* mit großer Präzision, als er es in seinem *Compendium Grammatices linguae hebraeae* als einen Buchstaben bezeichnete, »der durch keinen anderen in den europäischen Sprachen erklärt werden kann« [*nulla alterius linguae Europaeae potest explicari*].¹³ Denn genau genommen stellt das *Aleph* keinen echten phonetischen Wert dar, da es bloß, nach Spinoza, »das Zeichen einer Bewegung des Mundes [ist], die je nach Ursprung des hervorgebrachten Lautes unterschiedlich ist« [*significat principium soni in gutture audivis ex ipsius apertura*].¹⁴ Doch die Ansichten über den Buchstaben, die man bei den Grammatikern findet, verdecken zu einem gewissen Grade seine wahre Natur, die, zumindest *de facto*, sogar noch bescheidener ist, als sie es zugestehen würden. Denn das *Aleph*, so wie es gewöhnlich ausgesprochen wird, besitzt noch nicht einmal den nicht-phonetischen, »artikulatorischen« Wert des *Hamza* im klassischen Arabisch. In nach-biblischer Aussprache wird das *Aleph* statt dessen als stiller Rückhalt der Vokale betrachtet, die es trägt, selbst des Nichtlautes beraubt, der Lautunterbrechung, die es einst ausgedrückt haben soll.¹⁵

Trotz seiner phonetischen Armut ist das *Aleph* in der jüdischen Tradition ein hochangesehener Buchstabe, und es ist sicherlich kein Zufall, daß die hebräischen Grammatiker ihn als den ersten im Alphabet betrachten. Eines der frühesten der bedeutenden Werke der Kabbalah, der *Sefer ha-Bahir*, schreibt seine Position dem Wirken des göttlichen Willens selbst zu, indem er von jener Offenbarung Gottes erzählt, die lautet: »*Aleph* ist der Anfang.«¹⁶ An anderer Stelle im *Bahir*, in einem wichtigen Abschnitt, lesen wir, daß das *Aleph* »der Anfang aller Buchstaben [ist], und nicht allein das, sondern *Aleph* bedingt die Existenz aller Buchstaben«. ¹⁷ Und wieder anderswo in demselben Werk ist verzeichnet, daß Rabbi Amoraï das *Aleph* so kommentierte:

12. Sibawayh: *Al-Kitāb*, Bd. III, hg. v. A. S. M. Hārūn, 4 Bde., Kairo 1966-1975, S. 548. Für Sibawayhs Behandlung des *Hamza*, siehe: A. A. Al-Nassir: *Sibawayh the Phonologist: A Critical Study of the Phonetic and Phonological Theory of Sibawayh As Presented in His Treatise Al-Kitab*, London 1993, S. 10-12.

13. Baruch Spinoza: *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, in: ders., *Opera*, hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, S. 288.

14. Ebd., S. 287.

15. Für die Funktion des *Aleph* in der biblischen Sprache, siehe: Paul Joüon: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Bd. I: Orthography and Phonetics; Morphology, rev. und übers. v. T. Muraoka, Rom 1996, S. 25f.

16. Das Buch *Bahir* (*Sefer ha-Zohar*), hg. v. Gerhard Scholem, Darmstadt 1970 [Reprografischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1923], S. 22 [§18].

17. Ebd., S. 48 [§48].

»Es ging Allem voran, sogar der Torah.«¹⁸ Es ist fast, als sei das Schweigen des *Aleph* nicht nur das Symptom, sondern vielmehr der Auslöser für die ihm einzig zukommende *distinguo*. Das legt auch der einleitende Abschnitt des *Zohar* nahe, in dem die Privilegien des Buchstabens als gerechte Belohnung für seine außergewöhnliche Bescheidenheit dargestellt werden. Wir lesen:

Als der Höchste, gepriesen sei er, an die Erschaffung der Welt ging, waren die Buchstaben [des hebräischen Alphabets] mit Ihm. Und er betrachtete sie und spielte mit ihnen während der zweitausend Jahre, die der Schöpfung vorangingen. Als er sich entschied, die Welt zu erschaffen, trat jeder der Buchstaben vor ihn hin, vom letzten bis zum ersten.¹⁹

Selbstverständlich will jeder von ihnen das Werkzeug der Schöpfung sein, und jeder Buchstabe, vom *Tav* zum *Gimel*, bringt gute, doch letztlich unzureichende Gründe für seine Anwartschaft vor. Als jedes Glied des Alphabets, angefangen mit dem letzten, vortritt, um seine Vorzüge zu preisen, erinnert *Tav* daran, daß er »das Siegel der Wahrheit [*emet*]« bilde, *Shin*, daß er den Anfang des göttlichen Namens *Shaddai* markiere und *Tsade*, daß er der Beginn des »Gerechten« [*Tsaddiqim*] sei. Zuletzt erreichen wir *Beth*, der Gott daran erinnert, daß »es nur mir zu verdanken ist, daß du sowohl in der Höhe als auch in der Tiefe gepriesen [*barukh*] wirst« und sich dadurch seine herausragende Stellung in den beiden die Torah eröffnenden Wörtern verdient (*Bereshit bara ...*). »»Natürlich!«, antwortete der Allmächtige, gepriesen sei Er, »Mit dir will ich die Welt erschaffen; du wirst derjenige sein, mit dem die Schöpfung der Welt beginnen soll.«²⁰ Während des ganzen Vorgangs, so lesen wir, hielt sich das *Aleph* versteckt:

Der Buchstabe *Aleph* wollte nicht vortreten. Der Höchste, gepriesen sei Er, sagte zu ihm: »*Aleph, Aleph*, warum bist du nicht vor Mich hingetreten wie all die anderen Buchsta-

18. Ebd., S. 15 [§13].

19. Sefer ha-Zohar, 2b. Eine englische Übersetzung findet sich in: The Zohar, übers. v. Harry Sperling und Maurice Simon. London, New York 1984, S. 9. Hinsichtlich der Bedeutung der Buchstaben in der kabbalistischen Schöpfungslehre könnten viele Primär- und Sekundärtexte zitiert werden. Für einen Überblick über die Probleme, um die es in der kabbalistischen Sprachphilosophie geht, siehe Gershom Scholems grundlegenden Essay: Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah, in: Judaica III, Frankfurt/Main 1970), S. 7-70. Siehe auch Colette Sirat: Les lettres hébraïques. Leur existence idéale et matérielle, in: Alfred Ivry/Elliott Wolfson/Allan Arkush (Hg.), Perspectives on Jewish Thought and Mysticism, Amsterdam 1998, S. 237-256.

20. Zohar, 3a. Englisch in: The Zohar, S. 12.

ben?« *Aleph* erwiderte: »Herr der Welt, ich sah all die anderen Buchstaben umsonst vor Dich hintreten, was blieb mir also übrig? Außerdem hast Du die kostbare Gabe bereits dem Buchstaben *Beth* zukommen lassen, und es ist dem großen König nicht gemäß, die Gabe, die er gerade dem einen Diener überreicht hat, zurückzufordern und sie einem anderen zu schenken«. Der Höchste, gepriesen sei Er, sagte zu ihm: »*Aleph*, *Aleph*, obwohl Ich die Welt mit *Beth* erschaffen will, wirst du der erste unter all den Buchstaben des Alphabets sein, Ich will nur Eins sein in dir, und du wirst also der Anfang aller Berechnungen und aller Werke dieser Welt sein. Alle Vereinigung wird allein in dem Buchstaben *Aleph* ruhen.«²¹

Von dem ersten Wort der Schöpfung ausgeschlossen, übernimmt der Buchstabe *Aleph* somit dennoch die Rolle des grundlegenden Prinzips aller Konstruktion. An den Anfang des Alphabets gestellt, wird sein numerischer Wert mit »eins« festgelegt, und sein Schweigen zu Beginn stellt sich als Grund für seine nachträgliche Erhebung über alle anderen Buchstaben heraus.

Der erste Abschnitt des *Bereshit Rabbah*, eines der berühmtesten der antiken exegetischen Kommentare über die nichtgesetzlichen Aspekte der hebräischen Bibel, verweilt recht lange bei der anfänglichen Abwesenheit des Buchstaben *Aleph* und verzeichnet eine Anzahl von Interpretationen dieser scheinbaren *lacuna* im Anfang der Torah. Hier eröffnet Rabbi Yoma die Diskussion, indem er im Namen des Rabbi Levi fragt: »Warum fängt die Weltschöpfung mit dem Buchstaben *Beth* an?«²² Ein anderer *midrash aggadah* ist sogar noch pointierter: »Der Text [der Genesis] könnte ebensogut lauten: ›Gott erschuf am Anfang‹. In diesem Fall wäre der erste Buchstabe *Aleph* gewesen [weil *Aleph* der Buchstabe des göttlichen Namens ist, der die ersten Verse der Genesis eröffnet, *Elohim*].«²³ Es werden verschiedene Gründe für den Wert des *Beth* angeführt, aber es dauert nicht lange, bis die Weisen ausdrücklich die Frage nach dem abwesenden *Aleph* stellen: »Warum nicht das *Aleph*?«

Weil dieser der Anfangsbuchstabe von dem Wort *arira* ist (Fluchen), oder es geschieht deshalb, damit die Häretiker (*Minim*) nicht sagen können: Wie kann die Welt bestehen, da sie mit dem ersten Buchstaben des Wortes *arira* erschaffen ist? Gott sprach nämlich:

21. Ebd., 3a-3b. Englisch in: The Zohar, S. 12f.

22. Midrash Rabbah, I, 10. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Der Midrasch Bereschit Rabba, übers. v. August Wünsche, [Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1880, 2., 4., 5., 8., 10. und 11. Lieferung, Hildesheim u.a. 1993] S. 4. Englisch in: Midrash Rabbah, übers. v. H. Freedman and M. Simon, London, New York 1961, Bd. I: Genesis, S. 9. Vgl. Sefer ha-Bahir, 3.

23. Eliahu Rabbah (tanna debe), 31.

ich will sie mit dem ersten Buchstaben des Wortes *barekha* (Segen) erschaffen, denn ich wünsche, daß sie bestehen bleibe.²⁴

Bevor es zu Verwirrung unter den palästinensischen Rabbiner geführt hat, soll das *Incipit* allerdings niemanden mehr beunruhigt haben als den Buchstaben selbst:

Nach Rabbi Eleasar bar Chanina im Namen des Rabbi Acha klagte der Buchstabe *Aleph* durch 26 Geschlechter vor dem göttlichen Throne und sprach: »Herr der Welt! ich bin der erste Buchstabe und du hast die Welt nicht mit mir erschaffen«. Darauf gab ihr Gott zur Antwort: »Die Welt und was sie füllt, wurde nur im Verdienste der Thora erschaffen [Prov. 3,19], allein [...] morgen werde ich die Thora auf dem Sinai geben und sie wird mit dir anfangen: »Ich« [*anochi*, das mit dem Buchstaben *aleph* beginnt] bin der Herr, dein Gott« [Ex. 20,20].²⁵

Indem sie an den Beginn des Dekalogs erinnert, verschiebt die Erzählung (die noch einmal in einem viel späteren *midrash* wiederholt wird, dem *Shir ha-Shirim Rabbah*)²⁶ die Diskussion von einem Anfang zum anderen, womit sie die Abwesenheit des Buchstaben in einem Hauptabschnitt durch seine entschiedene Anwesenheit in der Szene ersetzt, in der die Torah übergeben wird. Wenn man sich ins Gedächtnis ruft, daß die Offenbarung am Sinai das in jeder Hinsicht grundlegende Ereignis in der Geschichte der jüdischen Tradition ist, ist es nicht schwer, die Ehre zu ermessen, die dem *Aleph* hier erwiesen wird. Sein Ansehen in der Geschichte Israels könnte größer nicht sein.

Als der genaue Vorgang des Offenbarungsgeschehens zu einem ausdrücklichen Thema der Untersuchung wurde, waren die Kommentatoren daher gezwungen, sich mit der ursprünglichen Gestalt der göttlichen Worte auseinanderzusetzen, die das *Aleph* eröffnet. Der talmudische Traktat *Makkot*, der eine Grundsatzdiskussion der Materie enthält, legt fest, daß die einzigen Worte, die am Fuß des Berges von allen Kindern Israels vernommen wurden, diejenigen der beiden Sätze seien, die im Buch Exodus unmittelbar auf das anfängliche *Aleph* des Wortes *anochi*, »ich«, folgen, nämlich die Gebote »Ich bin (der Herr, dein Gott)« und »Du sollst keine anderen (Götter neben mir) haben«.²⁷ Maimonides, der im zweiten Buch seines *Wegweisers für Verirrte* ausführlich über die »Rede [oder ›Szene‹] am Sinai« (*me 'amar har sinai*)

24. Midrash Rabbah, I, 10. Deutsch in: Der Midrasch Bereschit Rabba, S. 4f. Englisch in: Midrash Rabbah, S. 9.

25. Der Midrasch Bereschit Rabba, S. 5. Übersetzung leicht verändert.

26. Shir ha-Shirim Rabbah, V, 9.

27. Makkot, 24a.

nachdenkt, greift auf die talmudische Quelle zurück, weicht jedoch merklich von ihr ab. Er argumentiert, man könne die rabbinische Ansicht nicht buchstäblich nehmen, daß die Israeliten die Worte »Ich bin (der Herr, dein Gott)« und »Du sollst keine anderen (Götter neben mir) haben« direkt aus dem Munde des Allmächtigen gehört hätten, sondern nur in dem Sinne, daß »die Prinzipien der göttlichen Existenz und Einheit durch [bloßen] menschlichen Verstand gedacht werden können«. ²⁸ Auf die Frage, was die Israeliten selbst in Wahrheit gehört hätten, antwortet Maimonides in seinem Kapitel über dieses Thema mit einer bedeutsamen Einschränkung: »Ich bin mir gewiß«, so sagt er, »daß in der Szene am Berg Sinai nicht alles, was Moses erreicht hat, auch die Israeliten in seiner Gesamtheit erreicht hat«. ²⁹ Der Philosoph merkt an, daß Gott seine Worte in diesem Abschnitt ausschließlich an eine zweite Person Singular richtet und daß der Schrifttext lediglich davon erzählt, daß die Israeliten eine »Stimme« (*qol*) vernommen hätten. Daraus schließt Maimonides, daß das Volk »eine laute Stimme, jedoch keine einzelnen Worte gehört« habe (wörtlich: »die mächtige Stimme, aber nicht die Unterschiedenheit der Rede«, *aṣ-ṣawṭ al-ʿazīm lā tafsīr al-kalām*). ³⁰ »In der ganzen Szene«, so folgert Maimonides nicht ohne eine gewisse Schärfe, »hörten die Israeliten nur einen Laut, und sie hörten ihn nur einmal« (*lam yasam ʿaun jamiʿau yisraelu fi dhaliki gheir qol wahidi faqat marratan wahidatan*). ³¹ Hier stellt die maimonidische Position zugleich eine entscheidende Veränderung der rabbinischen Position und eine Vorwegnahme der radikalsten mystischen Interpretationen des biblischen Textes dar. Der »eine Laut« aus dem *Wegweiser* erinnert an die talmudische Interpretation des ersten am Sinai gefallen Wortes, *anochi* (»ich«), als Kürzel für einen ganzen aramäischen Satz, *ana nafshi ketivat yahavit*, »im Schreiben drücke ich meine Seele aus«. ³² Zugleich trennt ihn nur der kleinste Unterschied von der Lehre des im 18. Jahrhundert schreibenden hassidischen Rabbi Mendel von Rymanów, den Gershom Scholem einmal wie folgt zusammengefaßt hat: »Alles, was ihnen offenbart wurde, was Israel hörte,

28. Maimonides: Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie, hg. v. S. Munk, Paris 1861, Bd. II, Kap. 33, S. 75. Alle Übersetzungen aus dem Judäo-Arabischen stammen von D.H.-R.

29. Ebd., S. 74.

30. Ebd.

31. Ebd., S. 75.

32. Shabbat, 105a. Über notarikon und andere Buchstabenfiguren in der talmudischen Hermeneutik siehe: Marc-Alain Ouaknin, Le livre brûlé. Philosophie du Talmud, Paris 1993, S. 124ff.

war nichts als jenes *Aleph*, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt, das *Aleph* des Wortes ›*anochi*‹, ›Ich‹.³³

In einer Serie von immer stärkeren Verkleinerungen wird die göttliche Offenbarung somit auf ihr bescheidenstes Element zurückgeführt. Wir bewegen uns von dem Text der Torah als ganzem, so wie er in der Szene am Sinai übergeben wurde, zu dem einzigen Text, der von allen vernommen wurde, den ersten beiden Geboten, von denen dann gesagt wird, daß sie in dem einzelnen Wort *anochi* enthalten und letztlich – und das ist der extremste Fall – im *Aleph* an seinem Anfang komprimiert seien, welches das *Buch Bahir* an einer Stelle eben als »die Essenz der zehn Gebote« (*'iqrihan de 'asarat hadverot*) definiert.³⁴ Durch eine einzigartige Inversion offenbart sich die ungeteilte »laute Stimme« (*aš-šawṭ al-'aẓīm*), von der Maimonides schreibt, somit als eine in Wahrheit seltsam stille. Denn sobald der Ton der Offenbarung als der des *Aleph* verstanden wird, verändert sich ihr Sinn auf radikale Weise. Das göttliche Wort hört auf, ein »Wort« zu sein, und was es darstellt, ist nicht einmal mehr ein Buchstabe, zumindest wenn man einen Buchstaben als Zeichen eines bestimmten phonetischen Wertes begreift. Zusammengezogen zur Leere eines absoluten Anfangs, wird die Offenbarung zu einer bloßen »Chiffre«, im Sinne des arabischen Stammworts des Wortes *sifr*: ein »Nichts«, eine »Null«, das irreduzibel schriftliche Zeichen einer Bedeutsamkeit ohne bestimmte Bedeutung, wahrhaftig »das Haupt und Ende jeden Maßes«, wie der *Zohar* über das *Aleph* sagt, »die Inschrift, in der jedes Maß eingeschrieben ist«.³⁵ Von solcher Art ist die bescheidenste Form der Glossolalie, jene bloße »Stimme« – so minimal, daß sie gar keine mehr ist –, aus der alles Reden hervorgehen wird. Das *Aleph*, das Medium eines stummen »Redens in Zungen« vor allen Zungen, wäre dann das Mal am Anfang des Sprechens, dem Ort, wo das Sprechen aussetzt. Es wäre der Name eines schweigenden Sprechens, oder gesprochenen Schweigens.

4. Letzte Worte

In einem kurzen Essay stellt Jean-Claude Milner eine so einfache wie unwiderlegbare Definition für Dichtung zur Diskussion. Milners Vorschlag ist technischer Natur. Er schreibt: »Man spricht von einer dichterischen Sprache, sobald es möglich ist, phonologische Grenzen zu

33. Scholem: Religiöse Autorität und Mystik, in: ders., Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, S. 47.

34. Sefer ha-Bahir, 79.

35. Zohar, 21a. Englisch in: The Zohar, S. 89.

setzen, ohne Rücksicht auf die syntaktische Struktur«. ³⁶ Diese Behauptung schreibt dem Versschluß grundlegende Bedeutung zu, da ihr zufolge Dichtung nichts anderes ist als eine Rede, in welcher die Anordnung der Wörter eine Grenze erreichen kann, ohne daß dabei der Satz beendet sein muß. Dichtung ist laut Milners These derjenige Diskurs, in dem es möglich ist, eine phonologische Grenze (zum Beispiel das Ende eines Verses) einer syntaktischen Grenze (zum Beispiel dem Ende eines Satzes) entgegenzusetzen. Da eine solche Entgegensetzung in der Prosodik gemeinhin als »Enjambement« bezeichnet wird, kann Milners These auch wie folgt umformuliert werden: »Die Möglichkeit des Enjambements stellt das einzige Kriterium dar, Dichtung von Prosa zu unterscheiden«. ³⁷ Giorgio Agamben, von dem diese Umformulierung stammt, hat auf die erstaunlichen Folgen aufmerksam gemacht, die eine solche These notwendigerweise für Form, Struktur und inneren Ablauf eines jeden Dichtwerks hat. »Wenn Dichtung allein durch die Möglichkeit des Enjambements definiert wird«, so schreibt Agamben in *The End of the Poem: Studies in Poetics* mit trügerischer Schlichtheit, »dann folgt daraus, daß der letzte Vers eines Gedichts kein Vers ist«. ³⁸ Der unmögliche Ort der Nicht-Dichtung, dem jedes Gedicht sich annähert, indem es sich entfaltet, sein »Ende«, erscheint in diesem Licht als »eine echte *crise de vers*, in der die Identität des Gedichts selbst auf dem Spiel steht«. ³⁹

Der rhetorischen, metrischen, rhythmischen und semantischen Mittel, mit denen Gedichtformen das Ereignis ihres eigenen Endes zugleich ankündigen und aufschieben, gibt es viele. Aber wohl nirgends werden sie mit größerer Virtuosität und Ausdruckskraft eingesetzt als in der ältesten Dichtung, welche die Volkssprachen des neuzeitlichen Europa hervorgebracht haben: den strophischen Kompositionen Andalusiens aus dem zehnten, elften und zwölften Jahrhundert. Diese Werke, die der Blüte der Liebeslyrik in der mittelalterlichen Provence um ein gutes Jahrhundert vorausgehen, sind durch ein komplexes Spiel charakterisiert, kraft dessen das Gedicht bereits am Anfang »zu enden beginnt«, indem es vermöge seiner metrischen Struktur seine letzten Zeilen zugleich vorwegnimmt und aufschiebt. Die Gedichtform, in der dieser einzigartige zeitliche Mechanismus vorkommt, ist eine bedeutende Erfindung des arabischen Spaniens, genannt *Al-Andalus* – ein

36. Jean-Claude Milner: *Réflexions sur le fonctionnement du vers français*, in: ders., *Ordres et raisons de langue*, Paris 1982, S. 283-391, bes. proposition 21 (S. 300): »Man spricht von einer dichterischen Sprache, sobald es möglich ist, phonologische Grenzen zu setzen, ohne Rücksicht auf die syntaktische Struktur«.

37. Agamben: *The End of the Poem*, S. 109.

38. Ebd., S. 112.

39. Ebd., S. 113.

Kompositionstyp, der in Arabisch, Hebräisch und mittelalterlichem andalusischen Spanisch geschrieben wurde und wohl in einer Reihe späterer Formen romanischer Dichtung seine Spuren hinterlassen hat.⁴⁰ Diese Form, auch genannt *muwaššah*, markiert eine radikale Abwendung von der klassisch arabischen Lyrik. Die bedeutenden Dichtungen, die der klassischen Tradition arabischer Poesie entstammen – vom Zeitalter der »Unwissenheit« (*jahaliyya*) vor dem Islam bis zu den umayyadischen und abbasidischen Epochen – bestehen aus einer wechselnden Anzahl von Versen, die durch einen einzigen Reim verbunden sind. Diese Werke, deren technischer Name *qaṣida* im Arabischen oft metonymisch für »Dichtung« im allgemeinen steht, sind definitionsgemäß einreimig. Demgegenüber kennt die andalusische Form nicht nur einen Reim, sondern viele; sie ist somit, anders als alle bedeutenden Formen klassisch arabischer Poesie, die ihr vorausgehen, strophisch. Die ganze Kunst der andalusischen Form beruht auf dem Reimwechsel, der das poetische Gebilde zugleich ordnet und in Unordnung bringt, indem er die Kontinuität des klassisch arabischen Gedichts aufbricht und eine neue Form erschafft, die bereits an ihrem Anfang den Reimlaut verkündet, mit dem sie enden wird.⁴¹

Den Zeitgenossen konnte nicht entgehen, wie bedeutend die andalusische Errungenschaft war. Ihr Ruhm breitete sich bis zum arabischen Orient aus, wo ein ägyptischer Rhetoriker des zwölften Jahrhunderts, Ibn Sanā' al-Mulk, sich veranlaßt sah, ihrer Analyse eine ganze Abhandlung zu widmen: *Das Haus der Stickerei* (*Dar aṭ-ṭirāz fī 'amal al-muwaššahāt*). Ibn Sanā' al-Mulk bezeichnet seine Verehrung für die Lieder aus dem Westen als einen Fall echter Leidenschaft: »In der Blüte meines Lebens und der Jugend meiner Jahre war ich von ihnen eingenommen«, so erzählt er uns,

und ich liebte sie mit Leidenschaft. Ich lauschte ihnen oft und lernte sie auswendig. Ich studierte sie gründlich, drang in ihre Geheimnisse ein, schmiegte mich an ihre Brüste, erkundete sie von außen und von innen, umarmte ihre Jungfrauen und ihre Matronen,

40. Unter der umfangreichen Literatur über die Beziehungen zwischen andalusischer und romanischer Dichtung siehe vor allem Aurelio Roncaglias scharfsinnige Bemerkungen, die auch nach einem halben Jahrhundert noch nichts von ihrer Überzeugungskraft eingebüßt haben: *Di una tradizione lirica pretrovadoresca in lingua volgare*, in: *Cultura neolatina* 11: 3 (1951), S. 213-249.

41. Für die Entstehungsgeschichte und Typologie des *muwaššah* siehe Federico Corrientes knappe Zusammenfassung in seinem Buch *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús (Cejeles y Xarajāt de Muwaššahāt)*, Madrid 1997 [Biblioteca Románica Hispánica, 407], S. 24-27. Siehe auch J. Abu Haidar, »The *Kharja* of the *Muwashshah* in A New Light«, in: *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), S. 1-13.

tauchte nach ihren Perlen und versenkte mich, da mich die vertrauten Grundsätze unbefriedigt ließen, in ihre verborgenen Spalten.⁴²

Ibn Sanā' al-Mulk definiert die andalusische Gedichtform als eine »metrische Rede, die einer genau festgelegten Ordnung gehorcht« und beschreibt ihre Morphologie mit Begriffen, die bald kanonisch werden sollten. Nach seiner Darstellung besteht der *muwaššah* aus sechs Einheiten, die durch Reim miteinander verbunden sind (genannt *aqfāl*, wörtlich »Türschloß« und fünf Einheiten, die keinen gemeinsamen Reim haben (bezeichnet als *abyāt*, »Häuser«, in der Metrik auch als »Verse«). Das Gedicht, so wird gesagt, beginnt mit einem Anfangs-»Schloß« (*qufl*) aus zwei gereimten Versen und setzt sich dann aus fünf metrisch gleichwertigen Stansen zusammen, in denen auf jeweils drei Verse, die auf einem neuen Reim enden, zwei Versen folgen, die den Reim des ersten »Schlosses« tragen.⁴³ Bezeichnet man den festen Reim mit A und die variablen Reime mit X, so läßt sich das metrische Kompositionsprinzip durch folgendes Schema anschaulich machen, in dem jede Buchstabengruppe eine andere strophische Einheit repräsentiert:

AA XXXAA XXXAA XXXAA XXXAA XXXAA

Freilich ist diese Form nicht absolut verbindlich, was sich unter anderem daran zeigt, daß das erste Reimpaar weggelassen werden kann. In diesem Fall besteht die Komposition, die dann nicht länger als »vollständig« (*tamm*), sondern als »kahl« (*ʿaqra*) bezeichnet wird, nur aus fünf Stansen.⁴⁴ Doch das grundlegende metrische Prinzip bleibt dasselbe: Im Einklang mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes *muwaššah*, das sich von dem Verb *waššah* sowie dem Nomen *wišāḥ* (»Gürtel«) herleitet, ist das Gedicht so »zusammengenäht« und »gestickt«, daß sein Ende seinen Anfang in Erinnerung ruft und umgekehrt sein Anfang schon sein Ende vorwegnimmt. Sein Verlauf ist der eines »Gürtels«, der aufhört, wo er beginnt, und im Moment des Beginnens bereits aufhört. Der Tropus dieser Bewegung ist grundsätzlich apotropäisch: Die Gefahr des Aufhorens wird abgewehrt, indem das Ende in den Anfang des Gedichts eingearbeitet wird.

Die Struktur dieses Endes jedoch ist in unserem Fall noch komplexer. In einer Weise, die in der Literaturgeschichte ihresgleichen sucht, wird das Ende des Gedichts zum Ort eines einzigartigen Experi-

42. Ibn Sanā' al-Mulk: Dar aṭ-ṭirāz fi 'amal al-muwaššahāt, hg. v. Jawdīt Ar-Rikābī, Damaskus 1980, S. 30. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen von D.H.-R.

43. Ebd., S. 32.

44. Ebd. Für die Terminologie des *muwaššah* siehe Otto Zwartjes: Love-Songs from Al-Andalus: History, Structure, and Meaning of the Kharja, Leiden 1997, S. 58.

ments mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens und daher – dieser Punkt dürfte hier kaum überraschen – mit einem einzigartigen Typus des »Redens in Zungen«. Eine der bemerkenswertesten Eigenschaften des *muwaššah* ist nämlich gerade, daß seine Schlußverse in einer anderen Sprache geschrieben sind als der Hauptteil des Gedichts. Während es seinem Ende entgegengeht, kündigt das Gedicht seinen bevorstehenden Untergang dadurch an, daß es sein Idiom verläßt und in das Gebiet einer »Glossolalie« eintritt, einer Sprache, auf die es bis dahin in dem Werk noch keinen Hinweis gab. In seinen letzten beiden Versen leiht das Gedicht einer neuen Redeweise seine Stimme, die dennoch den Reimlaut jedes der vorangegangenen »Schlösser« trägt und mit den selben Buchstaben geschrieben ist wie der Rest des Gedichts. Ist zum Beispiel der Hauptteil des Gedichts in klassischem Arabisch geschrieben, so ist die Sprache des letzten Reimpaars vielleicht Alltagsarabisch oder eine frühe Form des Spanischen (derjenige Dialekt, den Sprachhistoriker des Spanischen »Mozarabisch« nennen, oder genauer: »romanisches Andalusisch«), bedient sich jedoch arabischer Buchstaben. Ist der Hauptteil des Gedichts dagegen in Hebräisch verfaßt, werden die Schlußverse statt dessen in Alltagsarabisch oder Spanisch geschrieben sein, aber noch immer in hebräischen Buchstaben. Die Buchstaben einer einzigen Schrift werden somit zum Ort eines Übergangs zwischen irreduzibel verschiedenen Sprachen. Und zugleich ermöglichen sie einen Wechsel der poetischen Stimme, denn die Person, welche die letzten Verse in einer fremden Zunge spricht, ist oftmals der (oder die) Geliebte, dem (oder der) der Dichter das letzte Wort seines Werkes überläßt.

Am Ende eines hebräischen Liebesgedichts des bedeutenden spanischen Dichters und Philosophen Yehuda Halevi findet man den folgenden Text: *gryd bš'y yrmn'lš km kntnyr 'mwml'y šn 'lhabyb nn bbr'yw 'dbl'y dmdn'ry*.⁴⁵ Liest man dies als einen hebräischen Text, bilden die Buchstaben keine Sätze und können noch nicht einmal in bekannte Wörter des Hebräischen eingeteilt werden. Wenn man sie aber im Kontext des *muwaššah* betrachtet, erscheinen sie in einem anderen Licht. Als abschließendes »Schloß« beschließen sie nicht nur die letzte Stanze (oder das letzte »Haus«, *beit*), sondern auch das Gedicht als ganzes, indem sie seinen Anfangsreim wieder in Erinnerung rufen und dabei die Sprache des »Liebsten« zitieren, dem das Gedicht gewidmet ist. Die hebräischen Schlußverse in Halevis Gedicht, das »Haus« der letzten Stanze, kündigen in Wahrheit den Wechsel der poetischen

45. Im neuesten Verzeichnis wird diese *kharja* als H4 aufgeführt; siehe Corriente: *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús*, S. 310. Es erscheint als Nr. 39 (S. 251-253) in dem Verzeichnis von J.M. Sola-Solé: *Corpus de Poesía Mozarabe (Las Harǧas-s Andalusies)*, Barcelona 1973.

Stimme an. »Seinen Gefährten seine Liebe gestehend, rief er mit leidvoller Stimme« – so bereitet der Dichter die fremden Verse vor, die sich als eine in hebräischen Buchstaben versteckte Mischung aus romanischem Andalusisch und Alltagsarabisch entziffern lassen. Mit den richtigen Vokabeln versehen lauten sie:

*garrir bos ey yermanellas ki m kontenera mew male
sin al-habib non bibreyo ad ob l'irey demandare?*

Was könnt ihr mir sagen, Gefährten, wer wird meinem Schmerz Einhalt tun?

Ich kann nicht leben ohne den Geliebten – wohin werde ich gehen, ihn zu
[finden?⁴⁶

Ebenso funktioniert die Technik des arabischen *muwaššah*. Auch ihr Ende verschiebt die Sprache des übrigen Textkörpers und verändert damit die klassische literarische Form des Liedes so, daß ihre Identität nicht länger zweifelsfrei festgestellt werden kann. Das geschieht zum Beispiel am Schluß eines Gedichts von Ibn Baqī, wo man den folgenden Text unter ansonsten lesbaren arabischen Buchstaben findet: *kd' my flmwly 'lbyn 'dl mb kdl myt t'ry sr'lrqyb*. Die Verse sind »romanisch Andalusisch«, und mehrere Generationen philologischer Forschung waren nötig, um sie vollständig zu rekonstruieren:

*K adamey filyol alyeno ed ell ad mibe
Kerello de mib betare sew arraḡibe*

Ich liebe nämlich einen fremden Jungen, und er liebt mich,
Und sein Hüter möchte ihn vor mir behüten.⁴⁷

Indem es sich seinem Schluß annähert, kündigt das Gedicht somit sein bevorstehendes Ins-Schweigen-Verfallen durch eine Reihe von Verschiebungen an, die jeden einzelnen der charakteristischen und definitorischen Züge des Liebesgedichts umformen. Keine der Strukturen des Gedichts bleibt unangetastet. Am Ende verlagert sich das stilistische Register von dem der klassischen Redeform der Liebeslyrik auf das des alltäglichen Sprachgebrauchs⁴⁸; die Prosodie wechselt von den quantitativen Metren klassisch arabischer und spanisch-hebräischer

46. Ebd.

47. Corriente: *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús*, A28a/b (S. 296). Sola-Solé: *Corpus de Poesía Mozarabe*, 14 (S. 129-136).

48. Für den Stil des *muwaššah* siehe Ariel Schippers: *Style and Register in Arabic, Hebrew, and Romance Strophic Poetry*, in: Federico Corriente/Angel Sáenz-Badillos (Hg.), *Poesía Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991, S. 311-324.

Dichtung zu dem ungewissen Rhythmus der alltagsandalusischen Dialekte⁴⁹; die Identität (und oft auch das Geschlecht) des Sprechers ist nicht länger die des Dichters, sondern die des (oder der) Geliebten; und die Sprache schließlich wird zu einer gemischten Volkssprache, die im wahrsten Sinne des Wortes keine eigene Tradition und keine eigenen Buchstaben hat.⁵⁰ Indem er eine Verbindung zu seinem Anfangslaut herstellt, tritt der *muwaššah* seinem eigenen Ende gegenüber und inszeniert seinen eigenen Untergang. Auf der Schwelle seines Verschwindens beraubt er sich seiner Identität.

Kharja, »Ausgang« – so lautet der Name, den die arabischen Rhetoriker dem bemerkenswerten Ende des andalusischen Liebesliedes geben. Selten, wenn überhaupt jemals, wurde in der Dichtungsgeschichte das entscheidende Ereignis des Gedichtendes so hellsichtig und präzise beschrieben wie in Ibn Sanā' al-Mulks Bestimmung seiner Funktion. »Die *kharja*«, so schreibt er,

ist der Pfeffer des *muwaššah*. Sie ist sein Salz, sein Zucker, sein Moschus, sein Amber. Als sein Endresultat muß sie lobenswert sein; und um ihm das letzte Siegel aufzudrücken, muß sie sein Anfang sein, obwohl sie am Schluß steht. Ich sage, sie muß sein Anfang sein, weil sie das Erste sein muß, was dem Dichter in den Sinn kommt, das, was der Dichter vor allem anderen entwirft, selbst bevor er sich für ein Metrum oder einen Reim entscheidet. Er empfängt sie, während er noch frei ist, unbeschwert und ungezwungen, während er an rhythmische Maßeinheiten denkt und leichte Worte, die dem Ohr angenehm, der Seele auf natürliche Weise angemessen und dem Geschmack eine Süßigkeit sind. Dann begrüßt er sie, arbeitet an ihr und erschafft den *muwaššah* aus ihr. Dann nämlich ist der Dichter auf Grund gestoßen und hat den Schwanz ergriffen, auf den er seinen Kopf betten wird.⁵¹

49. Für die Prosodie der *kharajāt* siehe U. Haxen: »Harġa- *muwaššaha*: Metres in Conflict«, in: *Poesia Estrófica*, S. 145-154. Siehe auch Federico Corriente: »Modified 'Arūd: An Integrated Theory for the Origin and Nature of Both Andalusī Arabic Strophic Poetry and Sephardic Hebrew Verse«, in: *Poesia Estrófica*, S. 71-78, sowie seine spätere Zusammenfassung in: *Poesía Dialectal Árabe y Romance en Alandalús*, S. 31-37.

50. Für Literatur über den andalusischen Dialekt siehe Federico Corriente: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977.

51. Ibn Sanā' al-Mulk, *Dar aṭ-ṭirāz fī 'amal al-muwaššahāt*, S. 43: wal-kharjatu hya'abrāru l-muwaššahi wa-milḥuhu wa-sukuruhi wa-miskuhu wa-'anbaruhi, wa-hya al-'ā qabatu wa-yanbaghi 'an takūna ḥamīdatan wal-ḥātimatu bal as-sābaqatu, wa-'in kānat al-aḥītrata, wa-qūli as-sābaqatu li'annahā allati yanbaghi 'an yasbiqa l-khātiru 'ilayha, wa-ya'amalahā min yanẓimu l-muwaššaha fi l-awwali, wa-qabla 'an yataqayyada bi-waznin 'au qāfiati, wa-ḥina yakūnu musayyaban musarrahan wa-mutabaḥbiḥan munfasiḥan, fa-keyfa ma jā'ahu l-lafzu wal-waznu khafīfan 'ala-l-qalbi anīqan 'and as-sama 'i maṭbū'an 'and an-nafsi ḥulūan 'and adh-dhawqī tanāwalahu wa-tanawwalahu wa-'āmalahu wa-

Es lohnt sich, diese Zeilen aus dem *Dar at-tirāz* im Detail zu betrachten, da sie etwas enthalten, was man vielleicht eine »kleine Poetik des Ausgangs« nennen könnte. Gemäß ihrer Darstellung ist die Struktur der *kharja* ziemlich komplex: Indem sie der vergangene »Anfang« (*as-sā biqah*) sowie das zukünftige »Siegel« (*al-khātimah*), sowohl der »Kopf« (*ar-raʿās*) als auch der »Schwanz« (*adh-dhanab*) des Gedichts ist, ist sie zugleich Ausgangspunkt und Endprodukt der dichterischen Aktivität, ihr Ursprung und Ziel. Kurz, der »Ausgang« erscheint hier als das *Ende* des Gedichts, in jedem Sinne des Wortes. Es ist sein Endpunkt und somit zugleich sein wesentliches Ziel, der Ort, von dem es ausgeht und auf den es sich kontinuierlich zubewegt. Es ist sein »Endresultat« (*ʿaqiba*), das der gute Dichter niemals aus dem Blick verliert, der Punkt, an dem das Werk, auf der Grenze zum Schweigen, aus sich selbst und aus allem, was es bis dahin definiert hat, heraustritt. In dieser Bewegung, während es sich innerhalb einer einzigen Buchstabenfolge, einem einzigen Reim und einer einzigen Stimme aus sich selbst und aus seinem Sprecher herausbewegt, vollendet es sich und richtet sich dabei zugleich zugrunde. Die gesamte rhetorische, metrische und semantische Architektur des Gedichts ist nichts als eine Vorbereitung auf dieses Ereignis, welches das Ende des Gedichts und seiner Sprache besiegelt, indem es eine bekannte Zunge in eine »fremde Zunge« auflöst und dabei den Dichter in einen Fremdling und sein »Reden über etwas« in ein bloßes »Reden in Zungen« verwandelt. Zugleich »Salz, Zucker, Moschus und Amber« des Werkes, markiert der »Ausgang« den Punkt, an dem eine Sprache zu einer anderen Sprache wird und an dem eine Sprache – auf der Schwelle, wo Reden in Schweigen übergeht – zu etwas anderem als *einer einzigen* Sprache wird.

5. En otra lengua

Der Schluß von *Juan sin Tierra*, einem 1975 von Juan Goytisolo in Mexico City veröffentlichten Roman, beginnt mit einer bemerkenswerten Behauptung: »Wenn du in Zukunft schreibst, so wird es in einer anderen Sprache sein« (*se en lo futuro excribes, sera en otra lengua*).⁵² Der Satz, wie alle Sätze dieser grammatischen Form, ist zweideutig. Er kann entweder als eine Aussage aufgefaßt werden, die einen Sachverhalt beschreibt (wenngleich in diesem Fall einen Sachverhalt besonderer Art, nämlich einen, der erst noch einzutreten hat), oder aber als eine An-

ʿamilahu wa-banā ʿalayhi l-muwaššaha li-ʿannahu qad wajada al-ʿasād wa-ʿamsaka l-dhanaba wa-nasaba ʿalayhi r-raʿāsa.

52. Juan Goytisolo: *Juan sin Tierra* (1975), Neudruck, Barcelona 1995, S. 257.

weisung, ein im Modus des Indikativ ausgedrückter Imperativ. Versteht man sie in der erstgenannten Bedeutung, haben die Worte einen eindeutig konstativen Wert. Versteht man sie in der zweiten, so haben sie die Form einer Verfügung, die man folgendermaßen paraphrasieren könnte: »Wenn du in Zukunft schreibst, so muß es in einer anderen Sprache sein« oder, stärker und vollständiger, »Wenn du wieder schreibst, so kann es nicht so sein, wie du bisher geschrieben hast und wie du jetzt gerade schreibst. Wenn du wieder schreibst, so muß es anders sein, in einer anderen Sprache«. Aber was für eine andere Zunge ist diese *otra lengua*, die Goytisolos Roman seinen Lesern vorschreibt? Der Roman läßt kaum einen Zweifel daran, was die andere Sprache *nicht* ist: Es ist »nicht diejenige«, so lesen wir, »die du verleugnet hast und die du heute verwirfst, nachdem du sie verkehrt, unterbrochen und zerbrochen hast«,⁵³ und deren bestes Beispiel vielleicht die Sprache des *Juan sin Tierra* selbst ist.

Eine Spur jener »anderen Sprache« kommt dennoch im letzten Absatz des Werkes ans Licht, der den Ort einer bestürzenden und beispiellosen Reihe von Verwandlungen innerhalb der Sprache des Romans markiert. Hier beginnen plötzlich zunehmend unkenntliche Wörter und Konstruktionen die Sätze des Werkes zu füllen, bis zu dem Punkt, an dem es buchstäblich unmöglich wird, die Sprache zu identifizieren, die man liest. An diesem Punkt versagt die Übersetzung, weil der literarische Text selbst dabei ist, sich zu übersetzen, gefangen in einem unbestimmten Bereich, wo eine Sprache in einer anderen verklingt, wo das Kastilisch des Romans dem unverwechselbaren Ton eines arabischen Dialekts weicht und wo, in den einzigartigen Worten des Textes, die Sprache, »die sie dich lehrten [*tensañaron*] durch die arabische Sprache, die du zu studieren beginnst, ersetzt wird« [*remplasal-la por (...) desa lugha al arabya eli tebdá tadrús*]:

desacostúmbrete desde ahora a su lengua, comienza por escribirla conforme a meras intuiciones fonéticas sin la benia de doña Hakademia para seguir a continuación con el abla ef-fetiba de miyone de pal-lante que diariamente lamplean sin tenén en cuenta er código pená impuetto por su mandarinato, orbidándote poco a poco de cuanto tenseñaron en su lúcido i boluntario ejersisio danalfabetim-mo que te yebará ma talde a renunsial una traj otra a la palabra delidioma i a remplasal-la por tém-mino des lugha al arabya eli tebdá tadrús chuya b-chuya, lugha saiba bissaf ualakini eli thab bissaf, sab-yendo ken adelante lassmék t-takalem mesyan ila tebhgi tsáfar men al bildan mselma ua tebhgi taáref ahsán r-rjal keinp-piraron tu tét-to piro ke no lo lirán, rjal min Uxda Tenira Uahran Ghasauet El-Asnam Tanxa Dar-Bida Kuyo trato a pem-mityo er konosimyento Kabal de ty mimo i la posyvilidá dep-presal-lo lyberándote de tu hantiryor ympot-tura i, gracias ha la prat-tyca dun language cuép-po, dun belbo beldadelamente echo canne,

de tebdá kif uáhed l-arbi al idu sghera ua min baád al idu sghera ua min baád al idu Kbi-
ra bex temxi l-xamá ua tqrá al surat eli thab.⁵⁴

Hier verfällt die Behauptung (oder die Vorschrift), mit welcher der Abschnitt anhebt, ihrer eigenen Kritik. Die Vorhersage (oder die Anweisung), mit welcher der Roman zu enden beginnt – »wenn du in Zukunft schreibst, so wird es in einer anderen Sprache sein« – ist selbst ihrer eigenen Herrschaft unterworfen. Wird sie ausgesprochen, so verwandelt sich die Aussage »in Übereinstimmung mit bloßen phonetischen Intuitionen« [*conforme a meras intuiciones fonéticas*] in einen Jargon im sprachlichen Niemandsland zwischen Spanisch und dem marokkanischen Dialekt des Arabischen. Mit jeder seiner Silben zieht sich der Text zugleich von der Gestalt der »Dame Akademie« zurück (die in der bereits veränderten Schreibweise des Abschnittsanfangs *doña Hakademia* genannt wird) und dringt weiter in das neugefundene Idiom vor [*lugha saiba bissaf walakini eli thab bissaf*], wobei er sich unwiderruflich von der Sprache losmacht, in der er sich bis dahin artikuliert hat. Die letzten Zeilen des Romans tun noch einen weiteren Schritt aus der Dimension seiner Prosa heraus. Hier nimmt der Roman die Gestalt einer Umschrift eines sechszeiligen arabischen Gedichts in lateinischen Buchstaben an.

»Das Wort verderben, die Wurzel brechen, die Syntax überspannen«⁵⁵ – der Schluß von *Juan sin Tierra* realisiert auf dramatische Weise das sprachliche und politische Projekt, das Goytisolo an anderer Stelle entwirft. In einem seiner schönsten Bücher, *La Reivindicación del conde don Julián*, beschreibt er dieses Projekt beispielhaft als einen »Rückzug der Truppen aus der alten Festung der Sprache« [*desguarnecer el viejo alcázar lingüístico*].⁵⁶ Eine Sprache wird gleichsam von einer anderen Sprache von innen her eingenommen und ihre eigentlichen Buchstaben im Dienste einer fremden Lexik und Syntax eingesetzt. »Eine andere Sprache« (*otra lengua*) ist das Ergebnis dieses Kampfes inmitten des Sprechens – ein Idiom, das per definitionem *sin tierra* ist, ohne Land und Gebiet, wie es der Titel von der Hauptfigur behauptet; eine *Lingua franca*, eine Nomadensprache, in der »Worte, schwer zu fassende, trügerische Worte, endlich aus ihren Verliesen und Fesseln befreit, zu vibrieren und zu tanzen beginnen«⁵⁷ und, »jede Identität verweigernd«, »bei Null anfangend wiedergeboren werden

54. Ebd., S. 258.

55. Juan Goytisolo: *Reivindicación del conde don Julián* (1970), Neudruck als *Don Julián*, Barcelona 2000, S. 106.

56. Ebd., S. 229.

57. Goytisolo: *Juan sin Tierra*, S. 186.

wie der Phönix aus der Asche«. ⁵⁸ Beim Sprechen dieser »anderen Zunge« wird der Sinn der Sprache mit jedem Satz unbekannter. Im letzten Abschnitt des Werkes droht alles Sprechen sich selbst zu verlieren. Zugleich Anfang und Ende, sich selbst zugleich aufzehrend und überdauernd, bewegt sich die Rede des Romans jenseits der Grenzen, die »eine« Sprache als solche definieren. Ihrer grammatischen Identität und semantischen Bestimmtheit beraubt, verwandelt sie sich in eine »andere« Sprache, die streng genommen keine ist, »die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist«, und in der »endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht [trifft], in der sie zu erlöschen bestimmt sind«. ⁵⁹ Hier wird die Vielzahl der Sprachen in die eine Sprache aufgelöst, in welche alle Sprachen übersetzt werden können und deren Stimme, entschieden »fruchtlos« und »fremd«, allein auf das Ereignis des Sprechens als solchen verweist, auf das bloße Faktum einer Mitteilbarkeit ohne Mitteilung. Auf dieser sprachlichen und literarischen *tour de force*, für die allein der hispano-arabische Terminus »Ausgang« (*kharja*) angemessen ist, nähert sich das Werk sowohl seinem Höhepunkt als auch seiner Vernichtung und kündigt sein Ins-Schweigen-Verfallen dadurch an, daß es selbst in die unbekannten Laute einer unbekannten Sprache verfällt. Am Rande des Schweigens kann das Sprechen nicht länger von der törichten Stimme unterschieden werden, die, unterhalb des eigentlichen Registers menschlicher Kommunikation, bedeutsam ist, ohne etwas Bestimmtes zu bedeuten, und auch nicht von der göttlichen Stimme, die, oberhalb jenes Registers, stumm bleibt und in ihrem Verlauten entschieden undurchdringlich bleibt. Das literarische Werk, das somit »in der Luft« hängt, nähert sich schrittweise seinem »Resultat« (*'aqiba*) und seinem Ziel, dem Ort, an dem sein »Schwanz« (*adh-dhanab*) und sein »Kopf« (*ar-ra'ās*) zusammenfallen. Sich vom Leser verabschiedend, indem sie sich von sich selbst verabschiedet, wird seine Sprache zuletzt zu Glossolalie, bedeutungsvoll und dennoch ohne bestimmte Bedeutung, ein Idiom für nichts und niemanden. Oder, wie der Roman an anderer Stelle mit der Verwegenheit eines Fremdlings nahelegt: Sie wird *tu vernacula lingua*, deine gesprochene Sprache. ⁶⁰

Aus dem Englischen von Mark Ilsemann

58. Ebd., S. 159.

59. Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV.1, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1972, S. 19.

60. Goytisolo: Juan sin Tierra, S. 41.

Literatur

- Agamben, Giorgio:** *The End of the Poem: Studies in Poetics*, übers. v. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999.
- al-Mulk, Ibn Sanāʾ:** *Dar aṭ-ṭiraz fi ʿamal al-muwašṣaḥat*, hg. v. Jawdat Ar-Rikābi, Damaskus 1980.
- Al-Nassir, A. A.:** *Sibawayh the Phonologist: A Critical Study of the Phonetic and Phonological Theory of Sibawayh As presented in His Treatise Al-kitab*, London 1993.
- Barth, Karl:** *Fides quaerens intellectus: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines Theologischen Programms*, in: Hinrich Stoeversandt (Hg.), *Karl Barth-Gesamtausgabe*, darin: Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth (Hg.), Bd. II: *Akademische Werke*, Zürich 1981.
- Benjamin, Walter:** *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.), *Walter Benjamin-Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt/Main 1972.
- Bonaventura:** *Commentarium in I. Librum sententiarum*, in: ders., *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera Omnia*, Bd. I, Quarracchi 1882.
- Corriente, Federico:** *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977.
- *Modified ʿArud: An Integrated Theory for the Origin and Nature of Both Andalusi Arabic Strophic Poetry and Sephardic Hebrew Verse*, in: *Poesia Estrófica* (1991), S. 71-78.
 - *Poesia Dialectal Árabe y Romance en Alandalús (Cejeles y Xarajat de Muwašṣaḥat)* [Biblioteca Románica Hispánica, 407], Madrid 1997.
- Corriente, Federico/Sáenz-Badillos, Angel (Hg.):** *Poesia Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesia Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991.
- Daniels, Augustinus:** *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert*, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2], Münster 1909.
- Egidius von Rom:** *Sententiarum*, in: Augustinus Daniels (Hg.), *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert*, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2], Münster 1909.
- Gaunilo von Marmoutiers:** *Quid ad haec respondeat quidam pro inspiante*, in: Michel Corbin (Hg.), *L'Oeuvre de Saint Anselme de Cantobéry*, Bd. I: *Monologion, Proslogion, Quid ad haec respondeat quidam pro inspiante*.

- Was ein Namenloser anstelle des Toren darauf erwidern könnte, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, übers. u. hg. v. Burkhard Mojsisch, Mainz 1989.
- Goytisolo, Juan:** Juan sin Tierra (1975), Neudruck Barcelona 1995.
- Rein vindicación del conde don Julián (1970), Neudruck als Don Julián, Barcelona 2000.
- Haidar, J. Abu:** The Kharja of the Muwashshah in A New Light, in: Journal of Arabic Literature, 9 (1978), S. 1-13.
- Haxen, Ulf:** Harga-muwaššaha: Metres in Conflict, in: Poesia Estrófica (1991), S. 145-154.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: ders., Werke, Bd. 19, Frankfurt/Main 1986.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: ders., Werke, Bd. 16, Frankfurt/Main 1986.
- Heidegger, Martin:** Kants Thesis über das Sein, in: ders., Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9., Frankfurt/Main 1976.
- Jouón, Paul:** A Grammar of Biblical Hebrew, Bd. I: Orthography and Phonetics, Morphology, Rom 1996.
- Kant, Immanuel:** Kritik der reinen Vernunft, in: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kants Gesammelte Schriften, Bd. III, Berlin 1911.
- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, in: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kants Gesammelte Schriften, Bd. II: Vorkritische Schriften (1757-1777), Berlin 1905.
- Maimonides:** Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie, hg. v. S. Munk, Paris 1861.
- Marion, Jean-Luc:** L'argument relève-t-il de l'ontologie?, in: Archivio di filosofia 58 (1990).
- Midrasch Bereschit Rabba** [Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1880, Hildesheim u.a. 1993].
- Midrash Rabbah:** London, New York 1961.
- Milner, Jean-Claude:** Réflexions sur le fonctionnement du vers français, in: ders., Ordres et raisons de langue, Paris 1982.
- Ouaknin, Marc-Alain:** Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud, Paris 1993.
- Roncaglia, Aurelio:** Di una tradizione lirica pretrovadoresca in lingua volgare, in: Cultura neolatina 11/3 (1951).
- Schippers, Ariel:** Style and register in Arabic, Hebrew, and Romance Strophic Poetry, in: Federico Corriente/Angel Sáenz-Badillos (Hg.), Poesia Estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesia Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances (Madrid, diciembre de 1989), Madrid 1991, S. 311-324.

- Scholem, Gershom:** Religiöse Autorität und Mystik, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960.
- Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah, in: ders., *Judaica III*, Frankfurt/Main 1970, S. 7-70.
- Scholem, Gerhard (Hg.):** Das Buch Bahir (Sefer ha-Zohar), [Reprographischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1923], Darmstadt 1970.
- Sibawayh:** Al-Kitāb, Bd. III, in: A.S.M. Hārūn (Hg.), *Sibawayh Al-Kitāb*, Bd. I-IV, Kairo 1966-1975.
- Sirat, Colette:** Les lettres hébraïques. Leur existence idéale et matérielle, in: Alfred Ivry/Elliot Wolfson/Allan Arkush (Hg.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998.
- Sola-Solé, J.M.:** Corpus de Poesía Mozarabe (Las Harǧas-s Andalusies), Barcelona 1973.
- Sperling, Harry/Simon, Maurice (Hg.):** The Zohar, London, New York 1984.
- Spinoza, Baruch:** Compendium Grammatices linguae hebraeae, in: ders., *Opera*, hg. von Carl Gebhardt, Heidelberg 1925.
- Thomas Aquinas:** Summa contra gentiles, in: Augustinus Daniels (Hg.), *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2], Münster 1909.
- Zwartjes, Otto:** Love Songs from Al-Andalus: History, Structure, and Meaning of the Kharja, Leiden 1997.