



Constant Anton Nieuwenhuys, *New Babylon*.  
*Projekt Raumzirkus [Het Ruimtecircus]*, 1956

SONJA NEEF

## BABEL RELOADED

---

Wie sind die Grundlagen der Globalisierung unter der Maßgabe der stets unter Fremdheitsbedingungen stehenden Begegnung der Kulturen zu verstehen? Welche Art der Vermittlung ist davon ausgehend zu denken? Das sind Fragen, mit denen sich Sonja Neef intensiv befasste, bis zuletzt, als sie im April 2013 nach schwerer Krankheit verstarb.

Die Vielfalt der Sprachen, die Grenzen von Kulturen und die Möglichkeiten des Übertragens und der Übersetzbarkeit standen im Zentrum ihrer Beschäftigung. Sonja Neef folgte damit auch ihren eigenen biografischen Wegen, die durch mehrere Kulturen und Sprachen verliefen. Sie hinterlässt uns mit ihrem letzten Werk die Herausforderung, Globalisierung und Europa unter Medienbedingungen zu begreifen.

Sonja Neef zu Ehren und ihre intellektuelle Herausforderung annehmend veröffentlichen wir hier einen Auszug des ersten Kapitels ihres Buchs *Der babylonische Planet. Kultur, Übersetzung, Dekonstruktion unter den Bedingungen der Globalisierung*, das postum im Herbst 2013 im Universitätsverlag Winter, Heidelberg, erscheinen wird. Darin dienen der babylonische Begriff der Begegnung und der planetarische Begriff des Welt-Ganzen als Leitfiguren der Analyse.

Heute wie zu biblischen Zeiten ist Babel ein Wort mit vielen, sehr unterschiedlichen und auch verwirrenden Bedeutungen. Der alte Mythos, der schon in der Genesis vom Chaos handelt, ist heute einmal mehr außer Kontrolle geraten, insofern er eine überwältigende Flut von Neudichtungen und Transkriptionen in medialen Modi unterschiedlichster Provenienz erfahren hat, an der sich ihrerseits eine nicht mehr überschaubare Fülle von Fachdiskussionen entzündet hat. Die Liste der Babel-Schöpfungen ist ohne Ende.

Als prägende Babel-Ikone abendländischer Kultur überdauert der Rundturm mit seinem spiralförmig angelegten und von Bogenfenstern gesäumten Aufgang. In der Malerei hat Pieter Bruegel d.Ä. ihm ein Denkmal gesetzt, das bis in unsere Gegenwartskultur stilprägend geblieben ist: im Film (die Raumstation

in der Science Fiction Serie *Babylon 5*<sup>1</sup>; die Stadt namens Minas Thirit in Peter Jacksons *Herr der Ringe – Die Rückkehr des Königs*<sup>2</sup>) und nicht zuletzt in der Architektur selbst (das Europäische Parlament in Straßburg).<sup>3</sup> Für Film und Kino stellt nicht zufällig der Name *Babelsberg* das emsige Treiben der Branche in das Zeichen des Turmbaus. Der dort produzierte legendäre Babel-Urfilm, Fritz Langs *Metropolis*<sup>4</sup>, nimmt weniger den Turm als die Stadt in den Fokus und inszeniert sie, wie Dietmar Steiner zurecht schreibt, als «Sinnbild des Molochs, der ungeplanten, alles verschlingenden, unregierbaren, menschenfeindlichen Megalopolis»<sup>5</sup>. Der (vorläufig) jüngste Babel-Film<sup>6</sup>, nämlich der von Alejandro González Iñárritu, setzt den Akzent wiederum anders, indem er Turm und Stadt in einen weltumfassenden Zusammenhang stellt. In der Montage des Films wird der Globus zum interkontinentalen «Mosaik»<sup>7</sup>, zu einer komplexen Konstruktion von einzelnen Bausteinen, die, wie entfernt sie auch sein mögen, sich in ihren Fernwirkungen doch *ganz nah* berühren.

Als ein Weltprojekt hat auch der belgische Choreograf Sidi Larbi Cherkaoui den Babel-Mythos inszeniert. In seinem Bühnenstück *Babel (Words)* ließ er im Jahr 2010 das alte Babylon in Form von Wohncontainern auf der Bühne des *Cirque Royal* in Brüssel auferstehen. Wie in der biblischen Erzählung geht es in Cherkaouis Oper nie nur um die Gründung einer namentlich bekundeten und legitimierten Bleibe, sondern auch um Motive der Vertreibung und des Exodus, um den Migranten- und Flüchtlingsbewegungen unserer Zeit gemäß mobile Wohnformen. Und wie der biblische Mythos greift *Babel (Words)* die Urfrage nach dem Ursprung der Sprache auf und wägt die Utopie einer vollkommenen Sprache gegen die Identitätsapokalypse einer Sprachverwirrung ab. Heute, unter den Bedingungen einer beschleunigten Globalisierung und der Verdichtung der planetarischen Beziehungen, beschäftigen uns diese alten Fragen mit unverminderter Kraft.

Wenn wir uns heute vor die Aufgabe gestellt sehen, Babel zu definieren, dann zielt die Aufgabe darauf ab, diesen viel betrachteten Gegenstand aus biblischen Zeiten neu aufzurufen, zu *<reloaden>* und den alten Mythos unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts zu aktualisieren. Diese Jetztzeit wird gemeinhin als die Zeit der Globalisierung bezeichnet, insofern unter dem Einfluss von Weltverkehr, -medien und -handel ein *<globaler>* – das heißt wörtlich: ein kugelförmiger – Raum entsteht, in dem prinzipiell jeder Punkt auf der Oberfläche der Erdkugel eine Beziehung mit jedem anderen Punkt unterhalten kann. Diese Beziehungen sind vielfältig. Sie betreffen die Begegnungen von Sprachen und Kulturen, Märkten und Gesellschaftssystemen ebenso wie die komplexen Beziehungen von Ökosystemen und Weltklima. Sie erfassen die kulturellen Artefakte und Praktiken der Welt und lassen sie in globalen Strömungen, den sogenannten *<flows>*, den Planeten umströmen. Nicht zufällig spricht Manuel Castells von der Globalisierung als einem *<space of flow>* und meint damit ein prozessuales Netzwerk von Strömen von Kapital, Kommunikation, Verkehr

1 *Babylon 5*, Idee: J. Michael Straczynski, USA 1993–1998.

2 *Der Herr der Ringe. Die Rückkehr des Königs*, Regie: Peter Jackson, USA, Neuseeland 2003.

3 Vgl. Fritz Wullen, Mythos Babylon, in: Moritz Wullen, Günther Schauer (Hg.), *Babylon. Mythos. Eine Ausstellung der Kunstbibliothek Staatliche Museen zu Berlin*, München (Hirmer) 2008, 11–21.

4 *Metropolis*, Regie: Fritz Lang, Deutschland 1927.

5 Dietmar Steiner, Die Hure Babylon und One Mile High, in: Wilfried Seipel (Hg.), *Der Turmbau zu Babel. Ursprung und Vielfalt von Sprache und Schrift*, Bd. 1: *Der Babylonische Turm in der historischen Überlieferung der Archäologie und der Kunst*, Graz (Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums Wien) 2003, 95–97.

6 *Babel*, Regie: Alejandro González Iñárritu, Frankreich, USA, Mexiko, 2006.

7 Patricia Pisters, The Mosaic Film: Nomadic Style and Politics in Transnational Media Culture, in: Mieke Bal, Miguel Á. Hernández-Navarro (Hg.), *Art and Visibility in Migratory Culture. Conflict, Resistance, and Agency*, Amsterdam, Rodopi (Thamyris) 2012, 175–190.

und Wissen.<sup>8</sup> Eine ähnliche Figur verwendet Arjun Appadurai, wenn er die Dimensionen der Globalisierung als <global cultural flows> und <scapes> begreift, als globale kulturelle (Land-)<schaften> und Sphären (sogenannte *ethnoscapes*, *financescapes*, *mediascapes*, *ideoscapes* und *technoscapes*), in denen Touristen und Migranten ebenso in Bewegung sind wie die Finanzen, Informationen, Bilder und Ideologien, die sie antreiben, oder die technischen Innovationen, über die diese sich steuern. Das Suffix <scapes>, so betont Appadurai, verweist auf die flüssige und fließende Form der disjunkten Welten, in denen bewegte Bilder auf mobile Zuschauer treffen.<sup>9</sup>

## BBL

In seinem berühmten Essay zur Theorie der Übersetzung, <Babylonische Türme>, hat Jacques Derrida die Babel-Frage in einen strukturell-systematischen Zusammenhang gestellt, der vor den kulturhistorischen Erörterungen ansetzt. Zunächst muss, so Derrida, entschieden werden, ob Babel als ein <Eigenname> oder als ein <Gattungsname> zu verstehen ist. Im ersten Fall ist die Frage nach der Bedeutung obsolet, insofern nämlich «ein Eigenname die Beziehung eines reinen Zeichenträgers auf ein einmalig Daseiendes» ist.<sup>10</sup> Als Eigenname ist Babel also unübersetzbar, gerade so, wie man <Peter Müller> nicht mit <Pierre Meunier> ansprechen kann, ohne dabei Gefahr zu laufen, dass es zu Verwirrung kommt. Das Funktionieren des Eigennamens beruht nach Derrida wesentlich darauf, dass er die Übersetzung verbietet. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich vom Gattungsnamen, der sehr wohl übersetzbar ist (*Müller*, *meunier*, *miller*, *aceñero*, etc.).

Es ist aber unbestreitbar, dass der Name der Stadt in der Genesis tatsächlich übersetzt worden ist. In den altorientalischen Sprachen kann <Babel> offensichtlich bedeutungshaft sein. Und es kann überdies verschiedene und sogar ganz und gar entgegengesetzte Bedeutungen haben. Dass in Genesis 11, 9 <Verwirrung> eine adäquate Übersetzung von <Babel> sei, hat die Altorientalistik aber gemeinhin in Zweifel gezogen. Stattdessen unterstellen die Philologen dem Autor der Genesis einen Übersetzungsfehler. In der altbabylonischen Keilschrift bleiben die Vokale nämlich größtenteils ungeschrieben.<sup>11</sup> Die Schreibung des Wortes <Babel> ist insofern unterdeterminiert, als lediglich die Konsonanten (<BBL>) geschrieben werden und die Vokale hinzu interpretiert werden müssen. Wenn der jüdische Verfasser der Genesis <Babel> mit <Verwirrung> übersetzt, dann hat er offenbar die sumerische Wurzel zugrunde gelegt, weil der Name der Stadt für ihn so ähnlich geklungen haben mag wie das hebräische Wort *babal*, das <Verwirren> bedeutet. Leitet man die Wurzel <BBL> dagegen von der babylonisch-akkadischen Sprache her, bedeutet *bâb ili* <Pforte Gottes>, <Haus Gottes>, <Tor der Götter> (*bâbu*: Pforte).<sup>12</sup>

In seinem Monumentalwerk über den *Turmbau von Babel* stellt Arno Borst diesen Übersetzungsfehler in einen historischen Zusammenhang und nimmt

<sup>8</sup> Manuell Castells, *Local and Global: Management of Cities in the Information Age*, London (Earthscan) 1997, 44.

<sup>9</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London (Univ. of Minnesota Press) 1996, 33.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, in: Alfred Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, übersetzt von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997, 119–165, 120f.

<sup>11</sup> Für eine schrifthistorische Betrachtung der Altbabylonischen Keilschriften siehe: Jerrold S. Cooper, *Sumerian and Accadian*, in: Peter T. Daniels, William Bright (Hg.), *The World's Writing Systems*, New York, Oxford (Oxford Univ. Press) 1996, 37–57; das Prinzip der Konsonant-Vokal-Verteilung findet sich darin auf S. 47. Vgl. hierzu auch Eric Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, hg. v. Aleida und Jan Assmann, übersetzt von Gabriele Herbst, Weinheim (VCH, Acta Humaniora) 1990.

<sup>12</sup> Van Dale bietet folgende Herleitungen: Akkadisch: *bâb ili*: die Pforte Gottes (*bâbu*: Pforte); Arabisch: *bâbu*, *ilu* (Gott), *ilâhu*; Hebräisch: *êl*; die griechische Form von Babel geht zurück auf das Akkadische *bâb ilâni*: Pforte der Götter. Van Dale, *Etymologisch woordenboek. De herkomst van onze woorden*, hg. von P.A.F van Veen, Utrecht, Antwerpen (Van Dale Lexicografie) 1989, 80.

ihn zum Anlass für eine durchdachte Kulturkritik. Denn die Sage von der Verwirrung der Sprachen hat sich nach Borst nur bilden können, wo die Verschiedenheit der Sprachen und Völker zu einem Problem geworden war, und das war sie, wie überhaupt die geschichtliche und natürliche Mannigfaltigkeit, in Alt-Babylon keineswegs.

Die babylonisch-akkadische Sprache war bis Ägypten hin die internationale Verkehrssprache des zweiten Jahrtausends; [...] die Welt [der Weltbeherrscher] war überhaupt ein wohlgeordneter kosmischer Staat, und diese Ordnung wurde durch die Verschiedenheit von Sprache und Herkunft nicht berührt; Sprache und Volk sind miteinander nicht verbunden und haben in einem Reich, dessen Herren sich *König des Weltalls* nennen, wenig Gewicht.<sup>13</sup>

Offenbar hat der Verfasser der Genesis an <Verwirrung> gedacht, weil ihm die antike Weltstadt als Umschlagplatz von Sprachen und Kulturen bekannt war, in der Reisende, Händler und Gefangene aus aller Welt verkehrten. Neben Akkadisch, der Geschäfts- und Literatursprache, hörte man die vielen anderen Idiome: der Aramäer, Assyrer, Mitanni, Meder, Hethiter, Edomiter, Moabiter und Juden.<sup>14</sup> Ferner mag es ein Zufall sein, dass die sumerische Literatur im Epos über Enmerkar einen Mythos bereithält, in der eine Sprachverwirrung zwischen den Göttern Enki und Enlil angedeutet wird. All diese Indizien mögen den Verfasser der Genesis zu seiner Übersetzung inspiriert haben. Entscheidend ist aber nach Borst, dass diese Übersetzung, <Babel> = <Verwirrung>, vom Unverständnis für die multikulturelle Offenheit dieses kosmopolitischen Staats zeugt.

Von den vielen Sprachen und Dialekten, in denen Menschen aus aller Welt von <der Stadt> sprachen – allen voran der akkadischen Geschäfts- und Literatursprache und der sumerischen Kultursprache, ferner Aramäisch, Assyrisch und die vielen anderen Idiome – hatte der Verfasser der Genesis offenbar nur diese eine im Ohr. Nur diese Sprache allein konnte er als die richtige gelten lassen, die <Sprache Kanaans>, die seit der Zeit des Hellenismus Hebräisch hieß.<sup>15</sup> Nur diese eine Sprache galt ihm als die wahre und heilige Sprache.

Die Frage von Babel, die erste Frage, die uns heute unvermindert beschäftigt, findet sich hier *in nuce* noch einmal anders gestellt: Was ist richtiger, wahrhaftiger oder heiliger: <einerlei Zunge und Sprache>, die <die ganze Welt> hat, oder die bunte Vielfalt der Sprachen?

<sup>13</sup> Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, München (dtv) 1995, 80f. (unveränderter Nachdruck der 1957 bis 1963 erschienenen Originalausgabe).

<sup>14</sup> Petra Eisele, *Babylon. Götterpforte oder Große Hure*, Bern, München (Scherz) 1980, 148f.

<sup>15</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 76, 82, 114.

## Turm und Ruine

Bei näherer Betrachtung nimmt auch Jacques Derrida seinen Ausgangspunkt bei dieser philologischen Debatte, wenn er fragt, mit welcher Sprache wir es zu tun haben, wenn wir von Babel sprechen. Seine Antwort fällt – zumindest auf den ersten Blick – eigenartig redundant aus: Babel stamme aus «einer Sprache, innerhalb deren es möglich war, den Eigennamen Babel(s) mit <Verwechslung> oder <Verwirrung> zu übersetzen – und zwar aufgrund einer Verwirrung oder

Verwechslung»<sup>16</sup>. Mit dieser Formulierung bringt Derrida die zwickmühlenartige Grundstruktur des babylonischen Paradoxes präzise auf den Punkt. Denn wenn der Verfasser der Genesis <Babel> als <Verwirrung> übersetzt, begreift er <Babel> offenbar nicht als Eigennamen, also als «reinen Zeichenträger», der auf «eine Stadt», «ein Volk» und «eine Sprache» (Genesis 11) als ein «einmalig Daseiendes» verweist.<sup>17</sup> Vielmehr hat er Babel als einen übersetzbaren Gattungsnamen gehandhabt.

Der ungeheuerliche Normverstoß dieser Übersetzungspraxis besteht für Derrida keineswegs in diesem Lapsus allein, der darauf zurückzuführen ist, dass der Übersetzer die Sprachen verwechselt hat. Der eigentliche Skandal ist viel grundlegender: Er besteht darin, dass der Eigenname überhaupt übersetzt worden ist. Dieser Normverstoß rührt an die Grundstruktur der Übersetzung. Denn der Prozess der Übersetzung setzt eine intakte Semiose voraus; er muss auf jeden Fall darauf beharren, dass der Eigenname strikt vom Gattungsnamen getrennt bleibt. Seine Argumentation führt Derrida anhand einer Lektüre von Voltaires Artikel über Babel im *Dictionnaire philosophique* aus, in dem Voltaire die Irrwege der Übersetzung wie folgt beschreibt:

Ich weiß nicht, warum es in der *Genesis* heißt, Babel bedeute Verwirrung. In den orientalischen Sprachen bedeutet nämlich *Ba* Vater, *Bel* aber Gott: Babel bedeutet also die Stadt Gottes, die heilige Stadt. Es ist jedoch unbestreitbar, dass Babel die Bedeutung von Verwirrung angenommen hat – vielleicht, weil die Baumeister verwirrt oder wirr wurden, die (nach jüdischem Maß) ihr Werk bis in eine Höhe von einundachtzigtausend Fuß errichtet hatten, vielleicht aber, weil eine Sprachverwirrung entstand.<sup>18</sup>

Derrida geht es darum, genau nachzuvollziehen, wie Voltaire den Übersetzungsfehler behandelt. Er beschreibt ihn nicht nur – <mit gelassener Ironie> wie Derrida betont, – sondern er setzt überdies die babylonische Verwirrung fort, indem er eine andere Übersetzung vorschlägt. Wenn Voltaire an die Erkenntnisse der Orientalistik anknüpfend Babel als <die Stadt Gottes> übersetzt, nimmt er nicht nur einfach eine philologische Korrektur vor, sondern er öffnet dabei zugleich einen neuen Abgrund der Übersetzung. Er hat nämlich nun nicht nur den unübersetzbaren Namen der Stadt übersetzt, sondern, so Derrida, auch den Namen des Vaters selbst und somit das unübersetzbare göttliche Patronym in seinem Kern angetastet:

Indem er einen Namen gibt, indem er alle Namen gibt, scheint der Vater der Ursprung der Sprache zu sein; die Macht oder die Kraft, das Vermögen der Namensgebung scheint rechtens Gottvater zu gehören. Gerade dieser Gott ist es aber auch, der [...] die Gabe der Sprachen tilgt oder doch zumindest die Sprachbegabung wirt macht. Gerade dieser Gott ist es, der Verwirrung stiftet im Schoße seiner Kinder und die Gabe vergiftet (*Gift-gift*).<sup>19</sup>

Für den Begriff der Übersetzung ist dies hochbrisant. Schließlich hat die göttliche Namensgebung den Gottvater als eine monotheistische Einmaligkeit

<sup>16</sup> Derrida, *Babylonische Türme*, 120.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 45f; zit. n. Derrida, *Babylonische Türme*, 120.

<sup>19</sup> Derrida, *Babylonische Türme*, 121.

begründet, womit er nebenbei bemerkt den denkbar radikalsten Bruch zwischen der jüdischen und der babylonischen Welt vollzieht. Eben dieser Gottname manifestiert sich hier aber nicht als ein einfaches singuläres Zeichen, wie es der Eigenname gebietet, sondern er ist mit der Übersetzbarkeit kontaminiert worden, und überdies mit einer verwirrenden Übersetzbarkeit, die im Spiel *zwischen* den Sprachen vonstattengeht, im Verhältnis zwischen der einen Sprache und der anderen. Derrida schließt daraus:

Indem er seinen Namen gegeben hat, hat Gott auch die Übersetzung herbeigerufen, er hat sie erforderlich gemacht, die Übersetzung der Sprachen, die mit einem Schlag sich vervielfältigt haben und wirr geworden sind, vor allem aber die Übersetzung *seines eigenen Namens*; mitten in den sich vervielfältigenden und verwirrenden Sprachen hat Gott *durch seinen Namen* und *von seinem Namen aus* die Übersetzung herbeigerufen.<sup>20</sup>

Anders gesagt: Der Name des einen, wahren Gottes begründet das Gesetz der Übersetzung, und er tut dies gerade kraft seiner Unübersetzbarkeit. Auf dieser paradoxen Struktur beruht nach Derrida das Gesetz von Babel. Das Gesetz gebietet die Übersetzung und verbietet sie zugleich; es gibt den Namen, indem es ihn entzieht, und macht so die Übersetzung zu einer nicht-einlösbaren Aufgabe. Die <wahre> Übersetzung bleibt – wie der Turm – unvollendet. In diesem Sinne ist das babylonische Gesetz Namens-Gabe und -Tilgung, immer zugleich im Aufbau und im Verfall begriffen, Turm und Ruine, auf Ewig unabgeschlossen, eine nicht-beendbare Maßnahme.

Die Maßnahme, die Babel erfordert, besteht weder in der einfachen Korrektur eines offensichtlichen Übersetzungsfehlers noch in einem Loblied auf den Melting Pot im Sinne einer simplen <happy Kulturtheorie> und erst recht nicht in der Verteufelung des Multikulturalismus (wie Arno Borst sie dem Verfasser der Genesis zuschreibt). Vielmehr stellt sie sich als ein Auftrag dar, *zwischen* den Sprachen und *zwischen* den Kulturen zu übersetzen.

### Sprache und Sterne

Das Unvollendete und Unvollendbare der Übersetzung drückt sich im Fall von Babel also auch in der Konstruktion – und wie Derrida in eigener Sache hinzufügt: in «der Dekonstruktion»<sup>21</sup> – aus, also wortwörtlich im Bauen, im Bereich der Architektur. Tatsächlich sind die babylonischen Bauwerke gleich mehrfach abgebrochen und rekonstruiert worden, durch Nebukadnezar II. wie durch Robert Koldewey, der das Ishtar-Tor mitsamt der Prozessionsstraße auf die Berliner Museumsinsel verlegte, ironischerweise zuletzt durch Saddam Hussein, der am Originalschauplatz in der Nähe von Hillah im heutigen Irak ein falsches Ishtar-Tor wieder aufbaute und die verfallene Grabungsstätte mit der billigen, «vom Sonnenlicht verschossene[n] Kopie» eines schäbigen «Disneypalastes»<sup>22</sup> entzierte, so als ginge es darum, mit der unwürdigen Gedenkstätte ein abschreckendes Zeichen für die Abwesenheit von Hochkulturleistungen zu setzen.

<sup>20</sup> Derrida, Babylonische Türme, 140. Hervorhebung J. D.

<sup>21</sup> Derrida, Babylonische Türme, 120.

<sup>22</sup> Reiner Luyken, Der Banausen-Bau zu Babel, *Die Zeit*, 31/2009.

Voltaire spricht diesen Bereich eines wirren oder (größen-)wahnsinnigen Bauens an, wenn er nach den Baumeistern fragt, die vielleicht <verwirrt oder wirr wurden>, als sie <(nach jüdischem Maß) ihr Werk bis in eine Höhe von einundachtzigtausend Fuß errichtet hatten>. Der Größenwahnsinn, von dem hier die Rede ist, geht zuallererst buchstäblich auf die nicht mehr überschaubare Komplexität chaotischer Zahlenwerte zurück. Damit findet die Verwirrung der Sprache eine Entsprechung in der Architektur, und diese wiederum hat einen numerischen Wert; in Ziffern: 81.000.

In den mesopotamischen Schriften ist die babylonische Architektur immer wieder als numerische Ordnung beschrieben worden. Diese mathematische Dimension wird noch eigentümlicher, wenn wir fragen, was die Türme eigentlich für Bauwerke waren, wenn sie, wie Borst betont, «kein Dokument menschlicher Hybris, sondern der reinen Frömmigkeit» waren.<sup>23</sup> Die Archäologen sind sich darüber einig, dass die Stufentürme in Babylon den astralen Göttern des Weltalls und an erster Stelle dem Stadtgott Marduk gewidmet waren. Mit diesen Göttern suchten die Priester, die Tempelangestellte waren und sich mit Astronomie, Mathematik, Omina, Ritualen und Mythologie befassten, durch Zeichen zu kommunizieren, wobei ihnen die Türme gewissermaßen als Empfangsstationen bei der Datenübermittlung dienten; die Rundtürme waren ebenso Observatorien zur Himmelsbeobachtung wie heilige Stätte der Gesetze.

Mit derselben Autorität, mit der die Astronomen durch ihre Beobachtungspraxis Himmelsphänomene für die Divination zugänglich zu machen suchten, erfanden sie mathematische Techniken zur Vorausberechnung von Mond- und Sonnenfinsternissen und die Maßeinheiten für Zeit und Entfernung. Die Keilschrifttafeln von *Enuma Anu Enlil* (t.v.Chr.) entwerfen die Götter Anu und Enlil als Figuren in einem astronomischen Text, der unter Verwendung des Sexagesimalsystems den Kreis in 360 Grad, das Jahr in zwölf Monate und die Stunde in 60 Minuten einteilt.<sup>24</sup> Die Türme sollten also «die Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellen oder gar so etwas wie eine Himmelsleiter sein».<sup>25</sup>

Auf der Suche nach einem kosmischen Gesetz haben die Babylonier immer wieder die Symbolzahl 72 bemüht, wie Arno Borst bemerkt hat, so etwa im astronomischen Pentagramm der Göttin Ishtar (Venus), in dem jede Seite 72 Grad überschneide, oder auch im Gilgamesch-Epos (7, I, 43), als Engidu die Sternenwelt und Himmelsordnung beschwören wollte, als er «mit der Holztür vor dem Forst von Chumbaba zürnte: <Sechsmal zwölf Ellen betrug deine Höhe, zweimal zwölf Ellen betrug deine Breite.»<sup>26</sup> Borst erklärt: «Bei dem schon von den Sumerern erfundenen Sexagesimalsystem musste die Zahl, die Hälfte von  $12 \times 12$ , ja immer wieder auftauchen, und mochte neben der 6, 12, 24 und 36 auch in der Astrologie vorkommen, die die Gestirne als die Geheimschrift des Himmels verehrte.»<sup>27</sup> Die Rundzahl 72 verkörpert wahrhaftig die babylonische Ordnung des Kosmos:  $12 \times 12 : 2$  oder  $12^2 : 2$ . So lautet die Formel, wenn es um Sterne geht *und* wenn es um Sprachen geht. Denn nach Borst hielt

<sup>23</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 80; vgl. Eisele, *Babylon*, 145f.

<sup>24</sup> Vgl. Mathieu Ossendrijver, *Astronomie und Astrologie in Babylonien*, in: Joachim Marzahn und Günther Schauerte (Hg.), *Babylon. Wahrheit*, München (Hirmer) 2008 (Bd. 2), 373–392, ferner Eisele, *Babylon*, 153f.; 275ff.

<sup>25</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 79.

<sup>26</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 78.

<sup>27</sup> Ebd.



sich bis ins Mittelalter der Glaube, dass durch Gottes wunderbares Eingreifen 72 Sprachen und 72 Völker entstanden.<sup>28</sup>

Bemerkenswert erscheint dann, dass der Verfasser der Genesis sich keines *Zahlgewirrs* bedient, um die babylonische Verwirrung auszudrücken, weder der 72 von Borst, noch der 81 von Voltaire. Stattdessen erwähnt er immer wieder eine andere Rundzahl: Von *einer* Sprache ist die Rede und *einerlei* Worte, von *einer* Stadt und *einem* Turm, «dessen Spitze bis in den Himmel ragt», und von *einem* Namen, der die Söhne von Sem in «*einem* Volk» vereint und verhindert, dass es sich «über die ganze Erde zerstreut» (Genesis 11, 1–9). Der Verfasser der Genesis hat den Turmbau zu Babel numerisch nicht mit einer Vielzahl, sondern vielmehr mit der Eins beziffert. Siehe hier den Chiasmus: Babylonisch <Babel> (<Gottespforte>) übersetzt er mit hebräisch <Verwirrung>; babylonisch 72 (beziehungsweise 81) mit Eins. In dieser Verdrehung sieht der Übersetzer den Frevel der Erbauer: in der missbräuchlichen Verwendung der Eins als paradisische Urzahl.

«Die ganze Erde», so steht es geschrieben, «hatte eine Sprache» (Genesis 11, 1). Der Satz von der *einen Sprache*, die *die Welt* umfasst, könnte ebenso gut die Utopie einer fernen Vergangenheit wie die Vision der Zukunft beschreiben. Er persistiert in den unterschiedlichsten Paradigmen und durch alle Weltreiche hindurch bis in die Gegenwart unseres sich in den weltweiten «flows» anglisierenden Planeten. Sein Anfang geht auf jene Urszene der Schöpfungsgeschichte zurück, als Gott Himmel und Erde und den Menschen schuf und ihm die Sprache gab. Im Garten Eden sprach Gott mit Adam immer in einer heiligen Einsprache, je nach Kulturkreis zunächst Hebräisch, später Griechisch in der Ost- und Lateinisch in der Westkirche, schließlich Arabisch mit Mohammed.

Wenn der babylonische Nomos den Zahlwert Eins annimmt, dann gilt die Eins für den einen, singulären und unübersetzbaren Namen. Zugleich aber und mit derselben Berechtigung beziffert der Name auch seine Übersetzung in <Verwirrung>. Die babylonische Ordnung (<BBL>) bezieht die Eins und die Verwirrung in einer ungeheuerlichen Gleichung so aufeinander, dass in der paradisischen Einheit der Eins spannungsvoll jene Vielzahl mitschwingt, die Voltaire mit der Höhe des Turms in jüdischen Fuß beziffert (81) und die Borst entsprechend dem babylonischen Sexagesimalsystem in einer allgegenwärtigen mystischen Rundzahl vorfindet: In 72 Sprachen teilte sich Gottes Wort beim Pflingstwunder; in 72 Sprachen bleibt der Name des Vaters unaussprechbar oder in einer einzigen Sprache: der Heiligen Einsprache.<sup>29</sup>

### Die ganze Erde

In der dichten Textur seines Babel-Aufsatzes legt Derrida einen weiteren, diesmal ganz und gar irdischen Faden aus. Er betrachtet Sprache nämlich auch und gerade in Hinblick auf die Mechanismen und Rhetoriken der Zugehörigkeit von Sprachbenutzern: Herkunft, Abstammung, Geschlecht, Generation, Volk und Genealogie. Derrida weist darauf hin, dass Kapitel 11 der Genesis auch

<sup>28</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 3, 6.

<sup>29</sup> Borst, *Der Turmbau von Babel*, 224.

eine Familiengeschichte erzählt, bei der es darum geht, dass die Söhne des Sem aus dem Geschlecht der Kinder Noahs versuchen, «sich einen Namen zu machen», indem sie eine allumfassende, universale Sprache stiften, und zugleich eine einzige, einzigartige Genealogie begründen wollen».<sup>30</sup> In Kapitel 10 der Genesis ist dies im Übrigen durch eine ausführliche Völkertafel vorbereitet worden. Dort geht es darum, die «Nachkommen der Kinder Noahs in ihren Geschlechtern und Leuten», die «auf Erden nach der Sintflut» ausgebreitet sind, in einer «Ebene im Lande Sinaer» zu versammeln (Genesis 10, 32; 11, 2). Hier geht die Stiftung der Sprache mit der Stiftung des Stammbaums einher.

Derrida nimmt diesen Faden in der Genesis auf, um ihn sodann in Walter Benjamins Übersetzeraufsatz weiter zu verfolgen. Dort findet Derrida das Motiv von «Familie» und «Leben» im Zusammenhang mit der Arbeit des Übersetzens wieder. Wenn bei Benjamin die Rede von der «Verwandtschaft der Sprachen» ist, vom «Leben» und «Überleben» des Originals, vom «Heiligen Wachstum» und vom «Keimen der Sprache», und wenn er schreibt, die Aufgabe der Übersetzung bestehe darin, «den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen», so dienen ihm diese Motive dazu, dass er die Arbeit der Übersetzung als Auftrag verstanden sehen will, oder, wie Derrida präzisiert, als eine Pflicht oder eine Schuld, ein «Zu-Übersetzen».

Die Aufgabe der Übersetzung, so Benjamin, «scheint niemals lösbar, in keiner Lösung bestimmbar».<sup>31</sup> Wenn die Sprachen in der Übersetzung auf die «reine Sprache» zielen, dann meint Benjamin die Übersetzung als eine unendliche, nicht-erfüllbare Aufgabe, eine nicht-tilgbare Schuld, wesentliche Unvollständigkeit einer «Allheit» oder eines «Ganzen». Genau in diesem Ganzen erkennt Derrida «die Sprache selber als babylonisches Ereignis», nämlich als eine sich in der Vielfalt aufspreizende Einheit: Die «Sprache als solche» meint eine «Einheit ohne Selbst-Identität, die bewirkt und bedingt, daß es Sprachen gibt und daß jenes, was es gibt, eine Vielfalt von *Sprachen* ist».<sup>32</sup>

Die Idee eines «babylonischen Planeten» geht ihrerseits von Benjamins Figur eines genealogisch gedachten «Zu-Übersetzens» aus, verfolgt das Motiv des Wachsens und der Abstammung dann aber in eine andere Richtung. Vom Planeten aus gedacht rückt nämlich vor allem die Beziehung zwischen der Ausstreuung der Sprache und der Ausstreuung der Menschen über das Land in den Fokus. Der Begriff der Muttersprache findet sich somit eng mit einem nicht weniger genealogisch gedachten Begriff des Vaterlandes verzwirrt. Schließlich und nicht zuletzt handelt Babel auch von einem Land, in das sich die Nachfahren Noahs zerstreut haben und in dem sie sich nun zu versammeln suchen, um sich in einer Ebene niederzulassen, die sie zu bewohnen und mit einer Stadt und einem Turm zu bebauen suchen, um ihrem Geschlecht zu einem Namen zu verhelfen, um – wortwörtlich – eine Nation (*natio*: «Geburt») zu begründen.

Die Sprache der Genesis denkt sich Derrida nicht als ein einfaches Idiom, sondern als eine babylonische, das heißt eine in sich vielsprachige Sprache, in der es möglich ist, dass der Name Babel zugleich unübersetzbar *und* übersetzbar ist.

<sup>30</sup> Derrida, *Babylonische Türme*, 129.

<sup>31</sup> Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band IV.1, hg. von Tillman Rexroth, Frankfurt / M. (Suhrkamp) 1972, 16f.; Derrida, *Babylonische Türme*, 132, 138f. Vortreffliche Benjamin-Lektüren haben diese Überlegung detailliert studiert: Alfred Hirsch, *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, München (Fink) 1995; Michael Wetzel, *Unter Sprachen – Unter Kulturen. Walter Benjamins «Interlineareversion» des Übersetzens als Inframedialität*, in: Claudia Liebrand, Irmela Schneider (Hg.), *Medien in Medien*, Köln (DuMont) 2002 (Mediologie Bd. 6), 154–175, um nur einige zu nennen.

<sup>32</sup> Derrida, *Babylonische Türme*, 159.

Wie die babylonische Sprache ist auch das Land der Genesis nicht einfach als abgegrenztes oder abgrenzbares Gebiet zu verstehen. Denn das mythische Land, aus dem das neue, oder genauer: neu zu begründende Volk kam und über das es sich nach der Sintflut ausgebreitet hatte, ist kein einfaches Vaterland, zu dem die Söhne heimkehren konnten, sondern eher eine planetarische Landschaft: Heimat und Habitat *in spe*. Wiederholt und mit Nachdruck ist von nichts weniger als von <der ganzen Erde> die Rede, die aus historischer Sicht nicht nur den gesamten Mittelmeerraum, sondern auch die Gebiete der *terra incognita* mit einschließt. So steht es geschrieben: Die Leute hatten sich nach der Sintflut «auf der *ganzen Erde* ausgebreitet» (Genesis 10, 32); die «*ganze Erde*» hatte eine Sprache (Genesis 11, 1); die Menschen wollten sich «nicht über die *ganze Erde* zerstreuen» (Genesis 11, 4); Jahweh hat, als er ihren Turm und ihre Sprache beschaute, «die Sprache der *ganzen Erde* verwirrt» und die Menschen «über die *ganze Erde* zerstreut» (Genesis 11, 9).

Auf dieser ganzen Erde spielt sich die Exodus-Geschichte der Genesis ab. Von Flucht und Vertreibung handelt sie ebenso wie vom Verlangen, sich niederzulassen, zu bauen, zu wohnen und dem Sein eine Bleibe zu verschaffen. Dabei entwirft sie das Vaterland in der Bewegung der Zerstreuung und des Nomadentums und die Muttersprache als ein <zu-übersetzendes> Idiom. Diese der Übersetzung innewohnende Zerstreuung, Ausstreuung oder Dissemination erweist sich einmal mehr als ein Ereignis, das mit Migration und Exil zu tun hat, mit dem Unterwegs-Sein und der <Aufgabe> zu bauen. Im Zusammenhang mit dieser krisenhaften Erfahrung von Verlust und Wiedererlangung von Heimat, Zugehörigkeit, Identität und Eigenname ruft die Übersetzung auch und nicht zuletzt eine Ethik des Anderen auf den Plan.

### Der Planet des Anderen

Jacques Derrida hat dieser ethischen Dimension einer <Verpflichtung> oder <Schuld> große Aufmerksamkeit geschenkt. In seinem Babel-Aufsatz spricht er von der Aufgabe der Übersetzung als einer «Forderung nach dem Anderen, das Verlangen nach ihm, nach dem Anderen als Übersetzer»<sup>33</sup>, der es auf sich nimmt, der Aufforderung zum Überleben nachzukommen. Der Andere ist hier in Hinblick auf die Übersetzung als unvollendbarer Auftrag und nicht-tilgbare Schuld gegenüber der reinen oder wahren Sprache Benjamins entworfen.

In seinem späteren Werk hat Derrida diese Verpflichtung gegenüber dem Anderen immer wieder und in unterschiedlichen Zusammenhängen stark gemacht. Dabei entwickelt sich ein im Kern sprachphilosophischer Begriff des Anderen weiter, und zwar insbesondere hinsichtlich der Gesetze der Gastfreundschaft und der Verpflichtung zum Kosmopolitismus. Insgesamt aber ist der Andere niemals bloß der Nächste, der Freund, die Schwester (der Bruder), der Nachbar oder der Mitbürger, sondern auch und gerade der entferntere, fremde Andere, der eine andere Sprache spricht und andere Sitten und Gewohnheiten hat und mit dem man sich doch die eine Erde teilen muss.

<sup>33</sup> Derrida, Babylonische Türme, 137.

Babylonisches Denken heißt in diesem kosmopolitischen Zusammenhang Planetendenken. Es heißt, sich die babylonische Weltgesellschaft angesichts der Erde als Ganze und buchstäblich in Anbetracht der Kugelform des Planeten vorzustellen. Daraus ergibt sich eine allgemeine Revision der Lage der Menschheit, denn angesichts der Kugelform der Erde kann kein politischer, ökonomischer, kultureller oder ökologischer Ort auf dem Globus noch unabhängig von einem anderen Ort gedacht werden. Das gilt für die historischen Bewegungen der Kolonisation, die von Europa aus über die großen Ozeane westwärts und ostwärts die Welt zu einer neuen Einheit zusammenfassten, ebenso wie für die weltumspannenden neo-kolonialen «flows» von Technologien, Kapital, Bildern und Ideen in unserer Jetztzeit der Globalisierung. Dabei ist zu beachten, dass der Begriff des babylonischen Planeten den Planeten nicht als einen einfachen, einheitlichen Rundkörper entwirft, sondern vielmehr als eine sich in wundersame zweiundsiebzig aufteilende, disjunkte Einheit.

Als Bindeglied zwischen «Babel» und «Planet» dient die Figur des Anderen, der erfordert, die Frage des Einen und Eigenen und das ganze Spektrum von Vorstellungen von sogenannter «Identität» – Muttersprache und Vaterland ebenso eingeschlossen wie die anderen Rhetoriken zur Begründung von Zugehörigkeit (Religion, Rasse, Geschlecht, Besitzverhältnisse und so weiter) – als die Frage des Anderen zu denken. Dieser «Welt»-Anderer formuliert die Frage des Mitvolkes als Frage des Mitmenschen neu, und zwar ganz im Sinne von Gayatri Chakravorty Spivaks Imperativ zur Neuerfindung des Planeten, in dem es darum geht, dem Einheitsdenken des Globus ein anderes Denken entgegenzusetzen, ein sogenanntes «Planetendenken», dessen wesentliche Eigenschaft Spivak in der Ethik der Differenz sieht:

Globalisierung wird dadurch erreicht, daß überall das genau gleiche Tauschsystem eingeführt wird. Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß das Koordinatensystem des elektronischen Kapitals etwas dem Globus Vergleichbares darstellt – so wie einst der Äquator und die Breitengrade gezogen wurden – jetzt allerdings durchzogen von den virtuellen Linien des geographischen Informationssystems, die unter unterschiedlichen Bedingungen [...] entstanden. Der Globus ist auf unserem Computer. Doch niemand lebt auf ihm, und wir machen uns vor, daß wir diese Form der Globalität beherrschen. Der Planet hingegen besteht im Zeichen der Alterität, er gehört einem anderen System an; und doch bewohnen wir den Planeten, sozusagen auf Kredit.<sup>34</sup>

Das Umdenken vom Globus zum Planeten erfordert eine Reihe von Neuinterpretationen: Die digitalen Weltmedienverbände werden unter den Verdacht eines neo-imperialistischen und universalisierenden Übergriffs gestellt, und der Kredit wird vom Markt- und Kapitalwesen zu einer ökosophischen Kategorie. Überhaupt stellt Spivak all die Kulturtechniken unter Verdacht, die der vereinheitlichenden Einsmachung der Welt zuträglich sind, allen voran ein westliches Verständnis von Entwicklung und Demokratie, Englisch als Weltsprache, das lateinische Alphabet als Weltschrift und so weiter.

<sup>34</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Imperative zur Neuerfindung des Planeten. Imperatives to Re-Imagine the Planet*, Wien (Passagen) 1999, 45.

Gegen die Möglichkeiten der Globalisierung setzt Spivak den Planeten als die beharrende Forderung nach einer Unmöglichkeit. Vom Planeten gehen für sie keine Rechte aus, sondern Verantwortungen und die fortwährenden «Bemühungen, uns als Ureinwohner und Treuhänder der Erde zu verhalten».<sup>35</sup> Im Mittelpunkt dieser Verantwortung steht die Erde selbst, und zwar im Sinne der «gemeinschaftlichen menschlichen Behausungen».<sup>36</sup> Der prototypische Welt-Anderer, den Spivak in ihrem Planeten-Essay vor Augen hat, ist der Migrant. Für die Flüchtlinge und Migranten der Welt bricht sie eine Lanze, wenn sie «einen neu-konstellierten planetischen Imperativ zur Verantwortlichkeit» fordert, «die als ein Recht der Vermenschlichung vorausgeht»<sup>37</sup>. So gesehen steht die Figur des Welt-Anderen im engsten Zusammenhang mit den Gesetzen der Gastfreundschaft, mit dem Recht, zu bleiben, zu bauen, zu wohnen und sich im biblischen Sinne «niederzulassen» und «sich einen Namen zu machen». Der Begriff des babylonischen Planeten formuliert abermals die Aufgabe zu Übersetzen, die Verpflichtung gegenüber dem Welt-Anderen sowie den Imperativ zur Neuerfindung des Planeten.

<sup>35</sup> Spivak, *Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, 61.

<sup>36</sup> Spivak, *Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, 57.

<sup>37</sup> Spivak, *Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, 77; Hervorhebung S. N.

---

Unser Dank gilt Martin Neef und dem Universitätsverlag Winter