

Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften

Materiale Textkulturen

Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933

Herausgegeben von
Ludger Lieb

Wissenschaftlicher Beirat:
Jan Christian Gertz, Markus Hilgert,
Bernd Schneidmüller, Melanie Trede und
Christian Witschel

Band 5

Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften

Herausgegeben von
Joachim Friedrich Quack und Daniela Christina Luft

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-037124-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-037127-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041259-8
ISSN 2198-6932



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/München/Boston
Einbandabbildung: Ausschnitt aus dem Papyrus Carlsberg 313 (Courtesy of the Papyrus Carlsberg Collection)
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Vom 25. bis zum 27. November 2011 fand im Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg (IWH) ein dreitägiger Workshop mit dem Titel „Erscheinungsbild und Handhabung Heiliger Schriften“ statt, der von verschiedenen Teilprojekten des seit 2011 bestehenden Sonderforschungsbereiches 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz in non-typographischen Gesellschaften“¹ organisiert wurde. Aus diesem SFB fanden sich auf Initiative von Prof. Dr. Joachim F. Quack einige Teilprojekte aus verschiedenen Fachbereichen zu einem Gesprächskreis zusammen, zum Austausch über ihre jeweilige Beschäftigung mit heiligen Texten und Schriften. Schnell war hier die Idee geboren, im methodischen Herangehen des SFB das Thema „Heiliger Schriften“ einmal in einem Workshop intensiv zu diskutieren, sowohl untereinander als auch mit externen Rednern.

Angeregt durch den besonderen methodischen Fokus des SFB auf die stärkere Einbeziehung der Materialität und interagierenden Präsenz von Objekten, auf denen sich Texte befinden, und durch die in diesem Zusammenhang stehenden Beschäftigungsfeldern der einzelnen Teilprojekte wollten wir in diesem Workshop das Thema „Heilige Schriften“ einmal nicht, wie so häufig, über die konkreten Inhalte der Texte und deren inhaltliche Bedeutung für einzelne Religionen angehen, sondern stattdessen verschiedene Arten des Umganges mit „Heiligen Schriften“ in den Mittelpunkt stellen. Die materiale Präsenz von Textträgern solcher „Heiliger Schriften“ – wie z. B. die Materialien, aus denen sie bestehen, ihr Layout, ihre Anbringungsorte etc. – wurde bei ihrer Herstellung aufgrund ihrer beabsichtigten Verwendungsweisen ausgewählt, die materielle Gestaltung schränkt die Möglichkeiten der anschließenden Verwendungen aber auch ein. Speziell bei „Heiligen Schriften“ hatten wir im Vorfeld den Eindruck gewonnen, dass sich der Umgang mit ihnen und die Bedeutungszuschreibungen an die konkreten Objekte in sehr vielfältiger Weise gestalten kann, und wollten aus diesem Grunde den Zusammenhang zwischen den materialen Erscheinungsformen dieser Textträger und ihrer Verwendung in dem Workshop näher diskutieren. Was unter „Heiligen Schriften“ – gerade auch in Nicht-Buchreligionen – jeweils eigentlich zu verstehen ist, haben wir unter diesem Blickwinkel ebenfalls neu zur Diskussion gestellt: Ist es immer der Inhalt solcher Texte, der sie zu „Heiligen Schriften“ macht?

Diesen Fragen konnten wir in dem Workshop einmal im Vergleich ganz unterschiedlicher Kulturen und Religionsformen nachgehen, dabei spiegelt die Liste der Beiträge die fachliche Vielfalt der Teilprojekte wider: Von den Kulturen des Alten Orients (Ägypten, Mesopotamien) über das Judentum und christliche europäische

¹ Siehe www.materiale-textkulturen.de. Der Arbeitskreis umfasste die dortigen Teilprojekte A03, A05, B02, B04, B07, C04 und C07.

Kunst bis hin zum Alten China und zum modernen Bali. Die Vorteile dieses Vorgehens liegen auf der Hand und zeigten sich auch während des Workshops: Da das Thema alle genannten Kulturbereiche gleichermaßen betrifft, kann die Summe der besonderen Gegebenheiten in den verschiedenen Kulturen vor zu enger Verallgemeinerung der am eigenen Forschungsgegenstand entwickelten Vorstellungen schützen – vielmehr ließ sich durch die kulturübergreifende Kontrastierung der Blick für die Besonderheiten beim eigenen Forschungsgegenstand bzw. für dessen Einordnung in einen allgemeinen, kulturübergreifenden Kontext schärfen.

Die Vorträge der eingeladenen Redner des Workshops sind in überarbeiteter Form in diesem Band als Artikel zusammengestellt. Ganz bewusst sind sie weder im Workshop noch in diesem Band ausschließlich chronologisch oder nach Kulturen sortiert, vielmehr spiegelt sich in ihnen das Nebeneinander der verschiedenen religiösen Erscheinungen und Herangehensweisen an die Frage nach dem Heiligen und Heiligen Schriften wider; dabei bildet die in diesem Band gewählte Reihenfolge der Artikel die inhaltlichen Bezüge zu verschiedenen Aspekten bei dem Umgang mit „Heiligen Schriften“ untereinander ab.² Bei der Auswahl der Redner verfolgten wir neben der fachlichen Vielfalt auch das Ziel, einige zum Gespräch einzuladen, die in ihren Fachbereichen zum wissenschaftlichen Nachwuchs zählen.

Im Zentrum des Workshops standen die Diskussion und der gegenseitige Austausch, um sich dem Thema der „Heiligen Schriften“ in ihren Erscheinungsformen und Handhabungen im Gespräch zu nähern. Die Vorträge dienten dabei vor allem als Impulse und Diskussionsanstöße in der fortlaufenden Diskussion, aus der sich spontan am Beginn des zweiten Tages eine längere gemeinsame Erörterung des Themas „Heiligkeit“ unter dem Fokus der Umgangsformen ergab und die sich in der Abschlussdiskussion des dritten Tages der Feststellung der Workshop-Ergebnisse zum Thema „Heilige Schriften“ widmete. Insgesamt waren es drei sehr ergiebige Tage, die von enthusiastisch geführten Diskussionen geprägt waren. Die Ziele des Workshops und die in den Diskussionen erlangten Ergebnisse finden sich in der nachfolgenden Einleitung wieder. Dort wird das Thema des Workshops näher erläutert und die Artikel dieses Bandes mit ihren spezifischen Beiträgen zur Diskussion in den größeren Rahmen eingebunden.

Es bleibt uns an dieser Stelle noch, allen unseren Dank auszusprechen, die den Workshop ermöglicht und an ihm teilgenommen haben. Es waren drei sehr intensive Tage voller neuer Anregungen und weiterführenden Diskussionen, ein beständiger Prozess, der sicherlich nicht abgeschlossen ist und in Zukunft weitergeführt werden wird; doch fürs Erste lässt er manche Impulse für die eigenen Forschungen und das eigene Nachdenken zurück.

² Vgl. hierzu die nachfolgende Einleitung.

Zwar lag die Organisation, Planung und Durchführung überwiegend in unseren Händen und bei Dr. Kirsten Dzwiza, der an dieser Stelle für ihre Mühe herzlich gedankt sei – jedoch ist der Kreis derer, die den Workshop ermöglicht haben, weitaus größer: Den Teilnehmern des Gesprächskreises „Heilige Schriften“, den Projektleitern und Mitarbeitern der Teilprojekte des SFB, sei an dieser Stelle ganz herzlich für ihre Ideen und Vorschläge gedankt, sowie für ihre Initiative bei der Auswahl und Einladung von Rednern für den Workshop. Einige von ihnen haben während der drei Tage auch die Moderation der Diskussion übernommen. Den teilnehmenden Rednern möchten wir für ihre instruktiven Beiträge danken, aber auch für ihre Diskussionsbereitschaft und sehr durchdachten Argumentationen. Nicht zuletzt gebührt ihnen unser Dank auch dafür, dass sie es auf sich nahmen, die Vorträge als Artikel zu überarbeiten. Auch bei den ungenannten Gästen und sonstigen Workshopteilnehmern möchten wir uns für das Interesse und für durchaus auch rege Diskussionsbereitschaft bedanken.

Im Namen aller können wir dem Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg (IWH) und seinen unermüdlich hilfsbereiten Mitarbeitern – Frau Peerenboom und Frau Strehlow, sowie den ungenannten Mitarbeitern und Hilfskräften – einen ganz herzlich empfundenen Dank aussprechen, die für einen reibungslosen Ablauf in schöner Atmosphäre gesorgt haben und dadurch keinen kleinen Anteil am Gelingen des Workshops hatten.

Nicht zuletzt sei an dieser Stelle auch der DFG gedankt, die den SFB 933 ins Leben gerufen und auch diesen Workshop gefördert und finanziert hat.

Dem Verlag de Gruyter sei gedankt für die Initiation einer eigenen Reihe für Publikationen des SFB 933 und für die freundliche Aufnahme dieses Tagungsbandes in dieser Reihe. Frau Johanna Wange vom Verlag de Gruyter sei für ihre hilfsbereite und freundliche Kooperation herzlich gedankt. Bei den Korrekturen und der Endredaktion hatten wir Unterstützung von Jens Gutperle (M. A.), Annika Potzgalski (M. A.) und Christoffer Theis (M. A.), für Satz und Layout insbesondere von Julia Weber (M. A.). Ein Druckkostenzuschuss vom SFB 933 bzw. der DFG ermöglichte schließlich die Drucklegung des vorliegenden Tagungsbandes.

Die Herausgeber

Inhalt

Vorwort — V

Daniela C. Luft

Einleitung: Heilige Schriften und ihre Heiligkeit in Umgang und materieller Präsenz — 3

Peter Haupt

Die Kognition von Heiligem und ihre sozio-biologischen Aspekte in der Vor- und Frühgeschichte — 39

Nils P. Heeßel

Amulette und ‚Amulettform‘: Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien — 53

Holger Kockelmann

Lesestoffe? Leinen als Träger altägyptischer Texte — 79

Joachim Friedrich Quack

Totenbuch und Getreideabrechnung — 111

Jan Moje

Materiale Präsenz sakraler vs. profaner Schriften in bilingualer Epigraphik des ptolemäisch-römischen Ägypten — 137

Claudia Wenzel

Heilige buddhistische Schriften in Stein — 177

Hanna Liss

Vom *Sefer Tora* zum *sefer*: Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen‘ des R. Yehuda ben Shemu’el he-Chasid — 207

Bruno Reudenbach

Der Codex als Verkörperung Christi — 229

Gereon Becht-Jördens

Schrift im Mittelalter – Zeichen des Heils — 245

Annette Hornbacher

**Machtvolle Zeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung
und religiöser Kanonisierung in Bali — 311**

Vorstellung der Autorinnen und Autoren — 337

Index — 341

Daniela C. Luft

Einleitung: Heilige Schriften und ihre Heiligkeit in Umgang und materieller Präsenz

Zu Zielen und Ergebnissen des Workshops

Für Klaus v. Zedtwitz

1 Vorbemerkungen

Der Umgang mit „Heiligen Schriften“ und ihre materielle Präsenz standen im Fokus unseres Workshops „Erscheinungsformen und Handhabungen „Heiliger Schriften““, dessen Vorträge in diesem Band als Artikel veröffentlicht vorliegen.¹ In Vorträgen aus verschiedenen zeitlichen und geographischen Kulturbereichen – von antiken bis zu modernen Kulturen und von europäischen, zirkummediterranen und zentraleuropäischen, bis asiatischen Religionen – spannt sich die Bandbreite an exemplarischen Beispielen, auf deren Grundlage ein Austausch über die Thematik von „Heiligen Schriften“ und deren Erscheinungsformen stattfand.

„Heilige Schriften“ sind auch Objekte der materiellen Wirklichkeit, in der sie nicht isoliert vorliegen, sondern wie alle Gegenstände einen Teil menschlicher Praxis² darstellen. Nicht nur besitzen auch „Heilige Schriften“ als Objekte einen Kontext,³ in dem sie eingebettet sind und Verwendung finden bzw. Bedeutungen besitzen, vielmehr sind sie für die Dauer ihres Bestandes (und u. U. darüber hinaus) auch Gegenstand

1 Nicht als Artikel liegen dabei die Vorträge vor von T. S. Richter („Das alltägliche Heilige: Gebrauch und Gegenwart der Heiligen Schrift im christlichen Theben nach dokumentarischen Quellen“), W. Bodiford („The visual transformation of the Kojiki in the creation of sacred Japan“), T. Labusiak („Die bewahrende Kraft der Heiligen Schrift: Einträge und Nachträge in mittelalterlichen Evangelien“) und C. Winterer („Evangelistare küsst man nicht! Eine rätselhafte Handschrift aus St. Peter vor Mainz, Hs 5 der Martinus-Bibliothek“). Neu hinzugekommen ist der Artikel von P. Haupt, den er nicht als Vortrag halten konnte, und der Artikel von A. Hornbacher, die uns jedoch auf dem Workshop spontan einen Überblick zu den von ihr jetzt für diesen Band in einem Artikel ausgearbeiteten religiösen Erscheinungen in Bali gab.

2 „Praxis“ wird hier verstanden als der gesamte Bereich menschlicher Handlungen (nach der Wortbedeutung des griech. *πράττειν* / *πράσσειν* „handeln, tun“), mittels derer Menschen mit ihrer Umgebung grundsätzlich umgehen. Dabei umfasst „Praxis“ neben der materiellen und auf konkrete Umgangsformen hin gerichteten Seite auch „mentale und sinnhafte Dimension[en]“ (Moebius (2008), 58). Weitere spezielle Bedeutungen verschiedener Praxistheorien sind mit diesem Begriff jedoch nicht intendiert; vgl. zu Letzterem die Diskussion bei Moebius (2008).

3 Vgl. Luft/Ott/Theis (in Dr.).

von Interaktionen: Sie bilden mit den sie umgebenden Räumen/Installationen ein Gesamtsystem, in dem Menschen an und mit ihnen handeln, in dem sie Funktionen erfüllen. Bedeutungen werden ihnen von den Menschen in einem sich immerfort aktualisierenden Vorgang zugeschrieben, die ihnen (mit Einschränkung der Affordanz⁴) nicht inhärent innewohnen, sondern vielmehr in Relation zu den Rahmenbedingungen – den Auffassungen und Vorstellungen der beteiligten Menschen und der räumlichen Einbindung der Objekte – stehen und auch Wandel in Benutzung und Bedeutungszuschreibungen unterliegen.

Als Konsequenz der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ als Objekten rücken Fragen nach ihrer Verwendung in der Praxis und nach ihren dortigen Bedeutungszuschreibungen in den Fokus. Darüber hinaus zeigt eine Auseinandersetzung damit, inwieweit über den Umgang mit diesen Objekten und über das Zusammenspiel von der Gestaltung des verschriftlichten Textes mit der Gestaltung und Nutzung des Objektes, das diesen trägt, die Frage nach der Identifizierung von „Heiligen Schriften“ und ihr grundsätzliches Verständnis neue Perspektiven erhält.

Wenn ich hier Ziele und Ergebnisse des Workshops, neben den aufgeworfenen Fragen, Ideen und Ansätzen aus den Diskussionen und den in diesem Band als Artikel enthaltenen Vorträgen, zusammenfasse, so scheint es mir angeraten, all diesen Elementen und Ideen einen größeren Rahmen zu geben, in dem sie ihren Platz finden.⁵ Das Folgende stellt demnach einen (sicherlich auch subjektiven) Ordnungsansatz dazu dar, wie die einzelnen Aspekte miteinander zusammenhängen (können), die sich beim Umgang mit „Heiligen Schriften“ als Objekten für uns, d. h. für die Teilnehmer des Workshops, ergaben, wo Probleme bestehen und wo sich weiterer Bedarf für Forschung und Nachdenken aufdrängt, wofür der vorliegende Band eine Anregung darstellen möchte.

2 Das „Heilige“

Das „Heilige“ ist eine schwer zu fassende Größe, wie so viele andere abstrakte Konzept-Begriffe – man denke z. B. auch an das „Göttliche“ oder das „Bewusstsein“: Man

⁴ Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou (in Dr.).

⁵ Neben den Teilnehmern des Workshops, bei denen ich mich an dieser Stelle auch noch einmal für die fruchtbaren und sehr erhellenden Diskussionen bedanken möchte, gilt mein Dank auch einigen weiteren Personen für konstruktive Gespräche über das Gesamtthema oder zu Einzelbereichen, die ich beim Schreiben der vorliegenden Einleitung führen konnte. Im Einzelnen sei hier mein Dank ausgesprochen an Dr. Richard Bußmann (London, Ägyptologie), Pfarrer Dr. Klaus v. Zedtwitz (Mannheim, kath. Theologie), Dr. Walter Bühner (Heidelberg/Hannover, ev. Theologie), Andreas Kisyna, M. A. (Freiburg, Religions- und Geschichtslehrer), Thomas Grauenhorst, MA (Mannheim, Soziologie) und meinem Vater Dipl.-Ing. Peter-Chr. Luft (Bochum, Zellmorphologie).

bezeichnet damit etwas, von dem man allgemein eine ungefähre Vorstellung hat, und auch scheint man sich bei Diskussionen um das Heilige grundsätzlich darüber zu verstehen, was den Gegenstand der Untersuchung darstellt. Und doch entzieht sich der Begriff klareren Definitionen. Schnell geht der Versuch einer eindeutigen – und wohlmöglich noch kultur- und zeitenübergreifenden – Definition in den mannigfaltigen Arten unter, die es gibt, das Heilige zu beschreiben, in den verschiedensten Arten des Zugangs, in der Vielfalt der kulturspezifischen Erscheinungen, wobei einzelne Aspekte betont, andere vergessen werden mögen. Es würde nicht viel nützen, eine „Bestandsaufnahme“ von Aspekten des „Heiligen“ in den Kulturen zu versuchen, die sich im Detail verliert.

Stattdessen haben wir uns im Workshop bei der (durchaus interkulturellen) Beschäftigung mit dem Heiligen als Basis zunächst auf drei Aspekte konzentriert, die sich konkreter fassen lassen und sozusagen Schneisen durch den großen Komplex des Heiligen schneiden:⁶ Als grundsätzliche und damit auch wenig spezifische Prämisse, das Heilige einzugrenzen, operierten wir erstens mit der Annahme, dass das Heilige im Außeralltäglichen zu verorten ist und dass es sich zudem um etwas handelt, das in Beziehung zu einem wie auch immer gearteten Numinosen⁷ (als übergreifender Begriff gemeint⁸) steht. Die Art dieser Beziehung bleibt dabei zunächst völlig offen.⁹

6 Vgl. auch Colpe 1990, 11/12: „Schon diese wenigen Erinnerungen [an einige Kontexte, in denen das Wort „heilig“ auftritt] zeigen, daß man sich dem, was man vielleicht ‚das Heilige‘ nennen darf, nicht einfach anheimgeben kann, sondern eine gewisse intellektuelle Anstrengung aufwenden muß, um zu verstehen, worum es sich handelt. Wir würden nicht weiterkommen, wenn wir jetzt zusammentragen würden, was uns dazu noch einfällt. Wir müssen schon den Weg der Analyse beschreiten, auf die Gefahr hin, daß wir am Schluß Distanz zu Etwas gewonnen haben, das wir dann erst recht nicht mehr kennen, aber zugleich in der Hoffnung, daß die Wissenschaft ausnahmsweise auch einmal etwas leistet, was uns persönlich nützt, nämlich Klarheit zu schaffen in einer Materie, deren Dunkelheit und Kompliziertheit uns sonst blockieren würde, und damit zu einer Freiheit zu verhelfen, die nicht auf den Bereich des Denkens und Nachdenkens beschränkt zu sein braucht.“

7 Vgl. die Prägung dieses Begriffes bei Otto 1947, 2. Kapitel und passim.

8 Vgl. auch den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band. Das „Numinose“ ist hier als übergreifender Begriff verstanden, der für den interreligiösen Vergleich neben einem „Göttlichen“ (einem Gott, viele Götter, ein nicht personifiziertes Göttliches) auch noch weitere Erscheinungen religiöser Fokuspunkte umfasst.

9 Dabei ist es nicht der Gegenstand der Wissenschaft zu entscheiden, ob dem „Heiligen“ eine objektive Wahrheit zukommt; das kann und will sie nicht leisten. Vielmehr hat sie es mit den Beschreibungen und Erscheinungsformen des „Heiligen“ und des damit Verbundenen zu tun, und versucht in der Systematik zu verstehen, was die Menschen in den verschiedenen Kulturen, zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten als „Heiliges“ aufgefasst haben. Solange es Menschen gab und gibt, die mit diesem „Heiligen“ umgegangen sind und für die es eine subjektive Wahrheit besessen hat, lässt sich für den Gegenstand der Forschung eine zumindest historische Wahrheit belegen. Wie Geschichte insgesamt im Grunde eine Verknüpfung subjektiver Wahrheiten ist, so bleibt auch bei dem Gegenstand des Heiligen für die Erforschung irrelevant, ob diesem eine Wahrheit außerhalb des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Vorstellungswelt zukommt oder nicht.

Für viele Kulturen wurden und werden als Zweites dabei – neben ideellen Vorstellungen zum Heiligen – auch unterschiedlichste Objekte und Räume als heilig angesprochen und identifiziert (ob mitunter berechtigt oder nicht). Unter diesen Objekten wie Vorstellungen nehmen als Drittes sogenannte „Heilige Schriften“ eine Sonderposition ein, da mit diesem Begriff viel mehr als der reine Wortsinn verbunden ist und „Heilige Schriften“ sowohl den Objektzugang als auch den über (im weitesten Sinne) religiöse Vorstellungen in sich vereinen.

3 Was sind Heilige Schriften? Begriffsbestimmungen und Probleme

Wenn es um Heilige Schriften geht, bedeutet dies zumeist eine Behandlung und Diskussion von *Inhalten*, von normativen Gedanken, die für eine Gruppe von Menschen das Fundament ihrer Weltanschauung darstellen. Der Begriff der Heiligen Schrift zur Bezeichnung der Grundlage einer Religion stammt letztlich von der Benennung der christlichen Bibel als „Heiliger Schrift“ in Röm 1,2 und wurde für religiöse Texte mit normativer Geltung in nichtchristlichen Religionen übernommen.¹⁰ Für Religionen, die solche „Heiligen Schriften“ in irgendeiner erkennbaren Form aufweisen, wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, und zuerst bei F. M. Müller in dem ersten Lehrbuch der Religionswissenschaft,¹¹ der Begriff „Buchreligion“ verwendet, als ein „religionswissenschaftlicher und im Wesentlichen positiv konnotierter Begriff“, der besagt: „Bei dem so Bezeichneten handelt es sich um Religionen, die dieselbe Qualität haben, wie wir sie aus der europäisch-mediterranen Tradition – Christentum, Judentum, Islam als letzte – kennen.“¹²

3.1 Identitätsstiftende Inhalte

Aus dieser Tradition kommend, sollten Heilige Schriften demnach etwas sein, das „eine bestimmte Religion konstituiert, sie nahezu vollständig beschreibt, in jedem Fall aber tief prägt“.¹³ Der Bezeichnung „Heilige Schriften“ liegt m. E. somit eine

¹⁰ Kwiatkowski u. Lanczkowski 1980, 170. Dass die Benennung in Röm 1,2 ursprünglich wegen des Anachronismus natürlich nicht die heute vorliegende Bibel mit Altem und Neuem Testament in ihrem jetzt für das Christentum kanonischen Umfange bezeichnen konnte, verweist vor allem auf die lange Entwicklungsgeschichte, die selbst das religionswissenschaftliche Musterbeispiel einer „Heiligen Schrift“, die Bibel, historisch durchlaufen hat.

¹¹ Müller 1874.

¹² Rüpke 2007, 45/46.

¹³ Rüpke 2007, 45.

inhaltliche und eine *bewertende* Definition zugrunde: Man betrachtet den *Stellenwert*, den die *Inhalte* religiöser Schriften in einer Religion ausmachen, und unterscheidet daraufhin „Heilige Schriften“ von anderen religiösen Texten. Wenn man Religion als einen Bezugsrahmen auffasst, der sich über das Alltägliche spannt und dorthin in Form von Überzeugungen, Weltanschauungen und Wertvorstellungen wieder zurückwirkt,¹⁴ müssten Heilige Schriften diese wesentlichen Aspekte einer Religion beinhalten. Sie dürften als Bezugspunkt zu verstehen sein, auf den sich die Menschen, die eine solche Religion verinnerlicht haben, in ihren Werturteilen und Moralvorstellungen beziehen.¹⁵ Wenn Religion einen Bezugsrahmen bildet, der dadurch, dass er eine Beziehung zum Göttlichen/Numinosen in allem herstellt, das Alltägliche um eine Sinnenebene erweitert, die mit der ganzen Autorität der Religion für die Menschen wirkt, bilden Heilige Schriften nicht weniger als diesen Zusammenhang in komprimierter Form ab. Heilige Schriften müssten im Gesamtrahmen der Religion sowie für die einzelnen Menschen *wichtig* sein, eine wesentliche Stellung in dem, was die Religion jeweils ausmacht, einnehmen – und genauso beim einzelnen Menschen eine wichtige Komponente der Selbstidentifikation darstellen.

Auffälliges Spezifikum bei denjenigen Religionen, für die solche „Heiligen Schriften“ als grundlegende Bezugspunkte der Religion fungieren, stellt dabei m. E. einerseits der Umstand dar, dass der Fokus auf Texte gerichtet ist, die in *verschriftlichter* Form vorliegen (was keinesfalls bei allen Religionen der Fall ist – und neben strukturellen Eigenschaften einer Religion auch das Vorhandensein eines ausgebildeten Schriftsystems voraussetzt). Andererseits ist die Vielfalt religiöser Erscheinungen bei „Heiligen Schriften“ bereits eingegrenzt auf den Umstand, dass überhaupt *Schriften/verschriftlichte* Texte (und nicht (allein) andere Objekte/Personen) einen wichtigen Kern der Religion bilden.

3.2 Kanonisierung

Zentrale Bedeutung nimmt bei der Bestimmung, was unter „Heiligen Schriften“ zu verstehen sei, oftmals die Frage nach Kanonisierung ein. G. Mensching definierte Heilige Schriften als „nur die zu einem Kanon zusammengefaßten religiösen

¹⁴ Vgl. die Auffassung von Religion als „das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten“ bei Berger 1988, 26. – Bergers „Heiliger Kosmos“ ist dabei eine explizit normative Größe: „Ein Kosmos ist gewissermaßen eine höhere Form der Nomisierung. Er ist dann erreicht, wenn die jeweiligen Inhalte eines Nomos sich nicht nur auf den Menschen und seine Welt, sondern auf das gesamte Universum beziehen“ (Schmidt-Lux 2005, 262).

¹⁵ Vgl. beispielsweise das verbreitete Phänomen von Bibelzitaten in „weltlichen“ Dokumenten im ägyptischen Theben in christlicher Zeit (Hinweis und ein Beschäftigungsgegenstand von T. S. Richter, Ägyptologie Leipzig).

Schriften mit religiöser Autorität“,¹⁶ wie auch F. Heiler¹⁷ und G. Lanczkowski¹⁸ Kanonisierung jeweils als entscheidendes Merkmal bei der Definition von „Heiligen Schriften“ herausheben.¹⁹ Dieser oftmals geäußerten Verbindung von Kanonisierung mit dem Ansprechen religiöser Texte als „Heilige Schriften“ liegt mutmaßlich die Überlegung zugrunde, dass aus dem besonderen Stellenwert, den diese Schriften in einer Religion haben sollten, ein Festhalten am genauen Wortlaut und Textbestand folgen sollte. Kanonisiertes kann an den verschiedensten Orten gleichermaßen verwendet werden, und für eine Schrift, wenn sie die Grundlage einer Religion darstellt, mag dieses Bedürfnis zum Verbreiten in Form des Normierten gelten.

Der Hang zum Festhalten am genauen Wortbestand äußert sich vor allem, wo eine Heilige Schrift nicht als menschliche Zusammenstellung wesentlicher Bestandteile der Religion empfunden wird, sondern als auf göttlicher Offenbarung basierend. Es sind göttliche Worte und teilweise wird auch das ganze Buch als von Gott den Menschen Gegebenes gesehen, ist eine Schrift definitorisch die Grundlage der Religion, an der nichts verändert werden darf.²⁰ In diesem Zusammenhang sei aber auch auf Mani verwiesen, der als Religionsstifter explizit Wert darauf legte, seine Lehren selbst niederzuschreiben, damit sie nicht durch Spätere verfälscht werden könnten, wie es seiner Meinung nach Buddha, Zarathustra und Jesus ergangen sei.²¹

3.3 Kult- und Buchreligionen

Aufgrund der Betrachtung, welchen Stellenwert die religiösen Texte in verschiedenen Religionen einnehmen, gelangte beispielsweise J. Assmann (in klassisch-substantialistischer Weise) zu der Unterscheidung von Kult- und Buchreligionen, die er als religionsgeschichtliche Entwicklung auffasst:²² Kennzeichnen sich Kultreligionen dadurch, dass in ihnen die religiösen Texte „in das Ritual eingebettet und diesem untergeordnet“ sind, so wird in Buchreligionen „der Text in Form kanonisierter Schriften das Entscheidende, und das Ritual hat nur noch rahmende und begleitende

¹⁶ Mensching 1937, 79.

¹⁷ Heiler 1961, 343.

¹⁸ Lanczkowski 1978, 111.

¹⁹ S. a. Tworuschka 2000, 15.

²⁰ Mit Leipoldt / Morenz 1953.

²¹ Tubach 2000. – Dem Bemühen von Mani zum Trotz hat die von ihm begründete Religion allerdings nicht darauf verzichtet, weitere religiöse Texte hervorzubringen. (Ich danke J. F. Quack für diesen Hinweis.)

²² Assmann 2000, 148. – Basierend auf einer Unterscheidung, die von Morenz 1960, 224 getroffen wurde: „Wieder und nun zum letzten Male wählen wir die Kontrastdiagnose als Erkenntnismittel und versuchen zunächst, ein Bild des Gegentyps der *Kultreligion* zu zeichnen, den wir *Buchreligion* zu nennen vorschlagen.“

Funktion“.²³ Diese Buchreligionen charakterisiert J. Assmann zudem, unter Verwendung des von Th. Sundermeier²⁴ aufgebrachten Begriffes, als „sekundäre Religion“, deren Kennzeichen es sei, auf „geschichtlichen Akten der Offenbarung und Stiftung“ zu beruhen und auf einem Kanon heiliger Schriften²⁵ zu basieren.²⁶ J. Assmanns Ansicht nach spiegelt sich in diesem Umstande ein Strukturwandel des kulturellen Gedächtnisses:

Beruheten in den Kultreligionen die „konnektiven Strukturen“, die die identische Reproduktion der Kultur über die Generationenfolge hinweg sicherten, in allererster Linie auf dem Prinzip ritueller Wiederholung, so beruhen sie in den Buchreligionen auf dem Prinzip der Auslegung der kanonischen Texte.²⁷

Den kanonischen Texten setzt er dabei die kulturellen Texte²⁸ entgegen, die ebenfalls die Sinnwelt einer Gesellschaft strukturieren und ihre Identität stiften, aber dies auf eine an ständig sich verändernder Wirklichkeit angepasste Weise, in der sie fortgeschrieben und akkomodiert werden.²⁹

Die Unterscheidung als Erkenntnisgewinn hat einige Vor-, aber auch einige Nachteile: Klare Schnitte durch die geschichtliche Entwicklung und die Textvielfalt der einzelnen Kulturen heben Zusammenhänge heraus, die sich dem Auge des Betrachters ohne sie verborgen hätten. Doch wenn sie einige Zusammenhänge betonen, werten sie automatisch dabei andere ab und zerschneiden so Dinge, die zusammengehören. Sicherlich spielt in Buchreligionen mit einer kanonisierten und eigendefinierten Heiligen Schrift die Auslegung dieses Textes eine wichtige Rolle, doch kann man kaum das Gesamte z. B. des Christentums auf Schriftauslegung beschränken – auch in ihm spielen Rituale, sinnstiftende und gruppenidentitätssichernde Praxis in

23 Assmann 2000, 148. – Morenz 1960, 233 sah diese Unterscheidung bei der Frage nach der Einheit religiösen Textgutes: „Da steht von vorneherein zu erwarten, daß es eine solche Einheit im Sinne der biblischen ‚Schrift‘ (γραφῆ) auf dem Boden der ägyptischen Kultreligion und ihres Pantheons nicht gibt. Tatsächlich fehlt hier nicht nur der Begriff, sondern auch die Sache. Wo Ritualbücher sich an den Kultvollzug verschenken und wo Hymnen nach der Eigenart von Gott und Ort mindestens variieren, kann ein einheitliches Corpus weder dem inneren Range nach noch in Hinsicht gesamtägyptischer Geltung erwartet werden.“.

24 Sundermeier 1987.

25 Siehe Colpe 1987; vgl. Assmann 2000, 237, Anm. 195.

26 Assmann 2000, 149.

27 Assmann 2000, 149.

28 „Unter ‚kulturellen Texten‘ seien alle Zeichenkomplexe, also nicht nur Texte, sondern auch Tänze, Riten, Symbole usw. verstanden, die für die Gesamtheit einer Gesellschaft besondere normative und formative, sinn- und identitätssichernde Verbindlichkeit besitzen“ (Assmann 2000, 149 mit Verweis auf Poltermann 1995 für den Begriff des „kulturellen Textes“).

29 Assmann 2000, 150.

Festen und ritueller Wiederholung eine wesentliche Rolle.³⁰ Umgekehrt findet sich in Nicht-Buchreligionen wie dem Alten Ägypten, als einer semiliteraten Gesellschaft mit immerhin einer Gruppe literater Priester, auch ein Nachdenken über religiöse Zusammenhänge, das sich als fortwährende Produktion neuer religiöser Texte äußert. Allein das Vorhandensein einer kanonischen Heiligen Schrift als Basis bleibt als Unterscheidung übrig – jedoch auch nur, wenn man allenfalls den Status quo betrachtet. In der historischen Entwicklung selbst der eindeutigsten Buchreligionen bildet sich der Kanon „Heiliger Schrift“ auf ganz unterschiedliche Weisen; im Christentum und Judentum entwickelt sich eine kanonische Heilige Schrift, deren Wortbestand gesichert und festgeschrieben ist, erst allmählich heraus – und teilweise, wie beispielsweise J. Leipoldt und S. Morenz beobachteten, „stiegen Bücher zum höchsten Range auf, deren Verfasser sich das nicht hätten träumen lassen“.³¹

3.4 Zum Verhältnis von „Heiligen Schriften“ zu anderer religiöser Literatur

Betrachtet man Buchreligionen aber zu einem Zeitpunkt, in dem eine feste Heilige Schrift existiert, und mit ihr auf die Weise umgegangen wird, die solche Religionen kennzeichnen soll, nämlich Auslegen und Kommentieren, tritt ein neues Phänomen auf den Plan:

Mit dem Problem des Konzeptes von <Heiligen Schriften> als etwas, was eine bestimmte Religion konstituiert, sie nahezu vollständig beschreibt, in jedem Fall aber tief prägt, verbindet sich das Problem unterschiedlicher Typen von heiligen Schriften innerhalb einer religiösen Tradition. Ein Kanon – eine Sammlung von Schriften, die zu einem abgegrenzten Textbestand führen –, steht nicht allein, man spricht schnell von Primär-, Sekundär- oder gar Tertiärkanones, von Schriften, von Kommentaren, die sich auf die erstgenannte Textgruppe, den eigentlichen Kanon, beziehen, aber selbst wiederum eine hohe Verbindlichkeit für die entsprechende religiöse Tradition gewinnen.³²

So stellt sich die Frage nach der Bedeutung bei den neuen Texten, die um die Heilige Schrift herum entstehen, nach dem Stellenwert, den z. B. die Bibelkommentare der

³⁰ Zu Überlegungen inwieweit hier eine protestantische Prägung auch die Untersuchung der ägyptischen Religion über Jahrzehnte prägte, vgl. Fitzenreiter 2004, 20/21; s. allgemein auch Rüpke 2007, 44.

³¹ Leipoldt/Morenz 1953, 17: „Das Hohelied Salomos ist eine Sammlung weltlicher Liebeslieder: sie wurden in frommem Sinne umgedeutet und so in den Kanon aufgenommen, trotz mancherlei Widerspruch schon in alten Tagen.“ – Vgl. etwa für die Herausbildung des christlichen Kanons Marksches 2007 und übergreifender Becker/Scholz 2012. (Ich danke J. F. Quack für diese letztgenannten Literaturverweise.)

³² Rüpke 2007, 45.

frühen Kirchenväter einnehmen. Daneben mag es auch „systematische Darstellungen des Glaubens, Dogmatiken, Katechismen, Bekenntnisformeln“³³ geben, die die wesentlichen Grundlagen einer Religion vielleicht noch am ehesten zusammenfassen und dennoch den Heiligen Schriften untergeordnet bleiben können.

Meines Erachtens scheint hier bereits ein Problem durch, das entsteht, wenn man Heilige Schriften über ihren Inhalt als solche definieren will: Die „Heiligen Schriften“ einer Religion enthalten nicht zwangsläufig die wesentlichsten Glaubensvorstellungen in systematisierender Weise;³⁴ in erster Linie werden Heilige Schriften vielmehr nur durch ihren Stellenwert charakterisiert, den sie in einer Religion einnehmen, über die Wertschätzung und zentrale Bedeutung, nach der Schriften als „Die Heiligen Schriften“ einer Religion ausgemacht werden (können) – und dies geschieht bis zu einem gewissen Rahmen relativ unabhängig davon, in welchem Verhältnis der Inhalt einer solchen Heiligen Schrift zu den wesentlichsten Glaubensgrundlagen steht.

3.5 Bestimmung der Funktionen von „Heiligen Schriften“

Hierdurch bedingt drängt sich fast zwangsläufig die Frage auf, welche Bedeutungen die Heiligen Schriften von Religionen im Verhältnis zu den Überzeugungen dieser Religionen besitzen. Allerdings stellt sich diese Bestimmung der Bedeutung und der Funktion dieser Texte in den jeweiligen Religionen einerseits zusammen mit der Identifizierung von religiösen Texten in einzelnen Religionen als „Heilige Schriften“, andererseits jedoch auch von dieser Identifizierung zu einem gewissen Grade unabhängig. Wie bereits U. Tworuschka betont hat, deckt der

religionsgeschichtliche Terminus »Heilige Schriften« – in den Worten der allgemeinen Logik ein »Prädikator« (Gemeinname), der vielen Gegenständen zugesprochen werden kann – [...] (literarische) Unterschiede der einzelnen Heiligen Schriften ebenso zu wie den recht verschiedenen Stellenwert, den die so bezeichneten Schriften in den verschiedenen Religionstraditionen besitzen.³⁵

Hierbei verweist er auf G. Menschings Beobachtung, dass es Religionen mit heiligem Buch gebe, die dennoch nicht als Buchreligionen bezeichnet werden könnten.³⁶

³³ Rüpkke 2007, 45.

³⁴ Hier ließen sich darüber hinaus Überlegungen anknüpfen, dass die „wesentlichsten Grundüberzeugungen“ einer Religion auch nicht unbedingt die den Alltag der Gläubigen prägendsten Elemente darstellen (vgl. z. B. Speiseverbote), die ihrerseits mitunter auf marginalen Elementen der „Heiligen Schriften“ beruhen können (Anmerkung von J. F. Quack, pers. Mitteilung).

³⁵ Tworuschka 2000, 16/17.

³⁶ Mensching 1959, 108.

„Wichtigstes Kriterium für diese Unterscheidung ist die Frage, ob das heilige Buch auch tatsächlich die »Lebensmitte« einer bestimmten Religion ausmacht.“³⁷

Und diese „Lebensmitte“ ist schwer zu identifizieren, gerade vor dem Hintergrund, dass im Grunde in jeder einzelnen Religion die Bedeutung der „Heiligen Schriften“ selbst ganz verschiedene Ausprägungen haben kann. Dies gilt zudem umso mehr in einer historischen Perspektive, wenn man berücksichtigt, dass Religionen nie statisch sind, dass alles Geschaffene und Vorgefundene immer auch in Wechselwirkung steht – auch, aber nicht nur – mit gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, und dass Heilige Schriften die Religion verändern wie die Religion Heilige Schriften produziert.

So wirkt auch die Präsenz von „Heiligen Schriften“ in den einen Religionen mitunter auf andere Religionen zurück: Das von A. Hornbacher in ihrem Artikel genannte Beispiel der indigenen Religionen Balis, die in moderner Zeit zur staatlich geförderten Form des Hinduismus in Konkurrenz getreten sind, zeigt dies eindrucksvoll. Denn hier sehen sich die lokalen Ritualtraditionen gezwungen, sich mit einer als moderner empfundenen und als normativ gültig eingeführten Religion in Beziehung zu setzen – als lokale Varianten einer Weltreligion – und sich zu einem heiligem Buch, in dem deren Glaubenssystem zusammengefasst wird, zu bekennen.³⁸ Mitunter existieren auch Fälle, wo religiöse Minderheiten unter einer staatlich herrschenden Buchreligion gezwungen sind, sich als verwandte, auf denselben göttlichen Kern hin abzielende Buchreligionen darzustellen, um anerkannt zu werden.³⁹

Sehr schnell gelangt man bei der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ an einen Punkt, wo sich Fragen des Stellenwertes und der Funktionen von Heiligen Schriften im Gesamtsystem einer Religion aufdrängen. Was bleibt dann eigentlich, wenn man eine Religion als Buchreligion klassifiziert hat und Heilige Schriften ausmachen konnte: Viele Fragen sind dadurch nicht annähernd geklärt, beide Begriffe – „Buchreligion“ und „Heilige Schrift“ – fassen ganz unterschiedliche und im Grunde grundsätzlich in jeder Religion ganz eigene und individuelle Phänomene zusammen. Der Stellenwert, den „Heilige Schriften“ in einer Religion ausmachen, sowie deren funktionale Einbindung in das Gesamtsystem religiöser Vorstellungen einer Religion bleiben damit noch ungeklärt. „Mit der Charakterisierung einer religiösen Tradition als ‚Buchreligion‘ hat

³⁷ Tworuschka 2000, 17, Anm. 21.

³⁸ Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

³⁹ Dies findet sich beispielsweise zur Zeit der islamischen Expansion in Regionen unter islamischer Herrschaft, wo anerkannte Buchreligionen einen günstigeren Status erhielten und religiöse Minderheiten darum bestrebt waren, sich infolgedessen als Buchreligionen auszuweisen. So bemühten sich etwa die Mandäer darum, als die im Koran unter den ‚Völkern des Buches‘ erwähnten Sabier anerkannt zu werden. – Siehe Lupieri 2002, vgl. a. van Bladel 2009, 66–70. (Mein Dank gilt J. F. Quack für diesen Hinweis.)

man sich dieser Aufgabe nicht entledigt“, wie J. Rüpke⁴⁰ resümiert, und man kann hinzufügen, dass auch das Identifizieren „Heiliger Schriften“ als solches demnach eigentlich noch nicht viel über den Stellenwert einer Heiligen Schrift in einer Religion besagt. Dies gilt verstärkt in einer diachronen Perspektive, mit der sich eine solche Religion in ihrem Selbstverständnis differenzierter beschreiben ließe. Die Ansprache von religiösen Texten als „Heilige Schriften“ und die Klassifizierung einer Religion als „Buchreligion“ stellt demnach einen ersten klassifizierenden Schritt, aber eigentlich erst den Beginn des Verstehens der Binnenstrukturen einer Religion denn dessen Ende dar.

3.6 „Heilige Schriften“ in Nicht-Buchreligionen?

Für andere Religionen stellte sich darüber hinaus die Frage, ob und welche religiösen Schriften überhaupt als „Heilige Schriften“ anzusprechen sein könnten oder sollten. Hat es Sinn, den Begriff auf Nicht-Buchreligionen auszuweiten? Die Konsequenz wäre, den (inhaltlich definierten) Begriff der „Heiligen Schrift“ nur noch breiter und umfassender auszulegen, als er es ohnehin schon ist, und mit dieser Ausweitung geht ein weiterer Verlust an übergreifenden Gemeinsamkeiten einher zwischen den einzelnen Phänomenen, die dann als „Heilige Schriften“ angesprochen werden.

Die Problematik, den Begriff auf Nicht-Buchreligionen auszuweiten, thematisierten beispielsweise auch J. Leipoldt und S. Morenz in ihrer Behandlung Heiliger Schriften im Kulturvergleich bereits in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, zogen jedoch genau umgekehrte Schlüsse daraus: Sie beobachteten, dass

auf diesem Gebiete nicht ohne weiteres allgemein gültige Gesetze [bestehen]. Unterschiede liegen vor, die sich aus der Eigenart und den geschichtlichen Erlebnissen der frommen Gemeinden ableiten.⁴¹

Dies hat bei ihnen allerdings nicht zu einer Eingrenzung, sondern eher zu einer Ausweitung des Begriffes „Heiliger Schriften“ geführt: Unter ihm vereinten die beiden Autoren neben Bibel, Koran oder manichäischen Schriften auch ägyptische religiöse Texte wie Pyramidentexte oder Totenbuch, magische Texte, Texte in rituellem Gebrauch, sodass letztlich alle religiöse Literatur irgendwie auch „Heilige Schriften“ wären. – Das jedoch macht den Begriff im Grunde obsolet und inhaltsleer. An anderer Stelle fand S. Morenz allerdings eine Erklärung für dieses Vorgehen, im Grunde alle religiöse Literatur als „Heilige Schriften“ aufzufassen:⁴²

⁴⁰ Rüpke 2007, 51/52.

⁴¹ Leipoldt/Morenz 1953, 14.

⁴² Vgl. Morenz 1960, 224: „Unter heiligen Schriften verstehen wir die religiöse Literatur der Ägypter“.

Wir müssen aber, und das scheint uns das Wesentliche zu sein, im Sinne unseres Bemühens um Deutung und Wertung der Phänomene schließlich auf die Frage nach der Funktion und damit eben der Bedeutung heiliger Schriften für die ägyptische Religion hinzielen. Indem wir das tun, werden jedoch Bestandsaufnahmen und Phänomenologie heiliger Schriften ihre Selbstgenügsamkeit automatisch verlieren und in den Dienst eines Gesamtverständnisses der ägyptischen Glaubenswelt und ihrer Formen treten.⁴³

Die so erzielte Dekonstruktion des Begriffes „Heilige Schriften“ soll demnach den Fokus auf das lenken, was der Begriff ohnehin nicht leistet: Ein tieferes Verstehen der Funktionen und Zusammenhänge der „Heiligen Schriften“/religiöser Texte in einer Religion. Ich sehe in dieser provokanten Art der Ausweitung des Begriffes „Heiliger Schriften“ auf so gut wie alle religiösen Texte jedoch vor allem eine Kapitulation vor dem Problem, religiöse Texte von Nicht-Buchreligionen angemessen zu klassifizieren. Als inhaltlich definierter Begriff, der diejenigen Texte in Buchreligionen beschreibt, die den religiösen Fokuspunkt darstellen, zumindest sind „Heilige Schriften“ keinesfalls eine inhaltsleere Klassifikation. Diesbezüglich kamen die Konferenzteilnehmer in den Diskussionen des Workshops schnell zu dem Konsens, dass es keinen Sinn hat, den Begriff der „Heiligen Schriften“, der als solcher inhaltlich und auf den Stellenwert einer Schrift in einer Religion hin ausgerichtet ist, weiter auszuweiten und für Nicht-Buchreligionen in *dieser* Definition zu übernehmen.

4 Zum Zugang zu Heiligen Schriften über Materialität und Umgang in der religiösen Praxis

Vor dem Hintergrund der bisher skizzierten Ausgangslage stellten sich die Konferenzteilnehmer die grundsätzliche Frage, ob man nicht bei der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ bislang (immer noch) viel zu stark allein über die Texte und deren Inhalte argumentiert. In letzter Zeit – im Zuge der stärkeren Berücksichtigung des medialen Charakters von religiösen Schriften und natürlich auch „Heiligen Schriften“ – wurde zwar die Frage nach den Funktionen von „Heiligen Schriften“, ausdifferenziert in den jeweiligen Religionen, stärker in den Fokus gerückt,⁴⁴ und den inhaltlichen Klassifizierungen von Religionen als Buch- oder Kultreligionen/primäre oder sekundäre Religionen eine inhaltlich-strukturelle Vielfalt gegenübergestellt. Dennoch verbleiben auch diese Ansätze weitgehend auf der inhaltlichen Ebene, argumentieren mit Textinhalten und deren Bedeutungsverhältnis zu den religiösen Vorstellungen einer Religion. Immer wieder wurde außerdem betont, dass auch die sogenannten Buchreligionen sich nicht in Theologie erschöpfen, dass die Praxis der

⁴³ Morenz 1960, 224.

⁴⁴ Vgl. beispielsweise Rüpke 2007, 35–43.

Religionen eine weitere Ebene darstellt, die für das strukturelle Verstehen einer Religion einige Wichtigkeit besitzen dürfte, und diese Praxis wurde z. B. in der Ritualforschung auch beschrieben und analysiert. Auch wurden vielfältig Umgangsformen mit sakralen Objekten (z. B. im Judentum für die Tora) beschrieben und „Heilige Schriften“ teilweise bereits als Kunstobjekte ästhetisch gewürdigt.⁴⁵

Demgegenüber bestand unser Fokus im Workshop darin, „Heilige Schriften“ als Objekte ernst zu nehmen und ebenso den Umgang mit ihnen in der Praxis. Diese Objekte, als welche „Heilige Schriften“ konkret vorliegen, besaßen bzw. besitzen Funktionen und Bedeutungen, die über die religiöse Wertschätzung und die Bedeutungen als Grundlagen religiöser Vorstellungen weit hinausgehen: Als Objekte der materialen Wirklichkeit sind sie eingebunden in räumliche und/oder gesellschaftliche Bereiche, besitzen Funktionen, die erst der Umgang mit ihnen *herstellt*.

Es zeigte sich, dass eine konsequentere Weiterverfolgung dieses Gedankens eine Verbindung der einzelnen, bisher oftmals unverbunden nebeneinander untersuchten Bereiche erzielte, und die Betrachtung „Heiliger Schriften“ als Objekte mit spezifischer Einbindung in Handlungsstrukturen, innerhalb derer sie Bedeutungen und Zwecke erfüllen, eine neue Ebene erschloss für einige der im vorangegangenen aufgeführten Fragestellungen.

Ist es immer der Inhalt, der Texte zu „Heiligen Schriften“ macht, und wie lassen sich die – mitunter sehr verschiedenen – Umgangsformen mit ihnen innerhalb eines religiösen Systems erklären? „Heilige Schriften“ ließen sich aufgrund der Frage nach den Objekten, die sie in der materialen Welt sind, und mittels Beobachtung und Erklärungsansätzen zu den unterschiedlichen Gestaltungs- und Umgangsformen in ihren Funktionen weiter ausdifferenzieren, als es die Überlegungen zur Bedeutung des Inhaltes könnten, der gleichbleibend diese Unterschiede nicht abbildet. Nicht zuletzt fand sich in der Betrachtung der Umgangsformen mit den „Heiligen Schriften“ als Gegenständen eine Möglichkeit „Heilige Schriften“ binnenzudifferenzieren und dadurch ein anderer Zugang zur Frage, wie „Heilige Schriften“ sich zur Masse der religiösen Texte allgemein verhalten. Dies betrifft auch die Problematik, ob sich durch spezifische Gestaltungs- und Umgangsformen möglicherweise für Nicht-Buchreligionen doch so etwas wie „Heilige Schriften“ plausibel abgrenzen lassen könnte. Vor allem aber wies der Weg über die Objekte die Möglichkeit auf, die einzelnen Faktoren – wie Inhalte, die Materialität der Objekte und deren Wertschätzung in einer Religion – in ihrer sich gegenseitig bedingenden Beziehung zu betrachten, was ein systematischeres Verstehen der Faktoren nach Abhängigkeiten – sowie nach Ursachen und davon abhängigen Folgen ausdifferenziert – erschließt. Dies möchte ich im Folgenden näher erläutern.

⁴⁵ Zu Letzterem vgl. den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band.

5 Heilige Schriften (Inhalte) – Heilige Schriften (Objekte) – Heiligkeit

Bislang waren (und sind) „Heilige Schriften“ primär inhaltlich definierte religiöse Texte. Auch wenn sich die konkreten Inhalte solcher „Heiliger Schriften“ – wie bereits oben erwähnt⁴⁶ – nur sehr allgemein als wesentliche Überzeugungen einer Religion definieren lassen, so ist es doch in erster Linie der große Stellenwert dieser Texte für eine Religion, aufgrund dessen sie als „Heilige Schriften“ einer Religion bezeichnet werden (können). Es hat sich bei den Diskussionen im Workshop gezeigt, dass es vorteilhaft ist, von dieser inhaltlichen bzw. nach Stellenwert innerhalb der religiösen Vorstellungen bewerteten Bedeutung von Texten (und damit wiederum Inhalten) den Aspekt der „Heiligen Schriften“ als konkret vorliegender Objekte deutlich abzugrenzen. Beide Ansätze besitzen in ihrem jeweiligen (und unterschiedlichen) Betrachtungsfokus für die Struktur von Religionen Gültigkeit.

Während die Betrachtung der Heiligen Schriften als Inhalte und deren Verhältnis zu den Überzeugungen, die eine Religion (auch) konstituieren, den Fokus auf Vorstellungen legt, in denen sich eine Religion unabhängig von der Praxis bzw. praxisübergreifend beschreiben lässt, stellen die Heiligen Schriften als Objekte Gegenstände der konkreten Realität dar, in der Religion (an)fassbar in der Praxis vorliegt. Eine Beschreibung und auf Verstehen ausgerichtete Betrachtung der Umgangs- und Gestaltungsformen solcher Objekte ermöglicht dabei die Ermittlung von Erkenntnissen zu verschiedenen Fragen:

Einerseits zielt die Betrachtung der Umgangsformen und Gestaltungsarten auf ein Verstehen der Funktionen der Heiligen Schriften als schrifttragender Objekte in ihrer praktischen Einbindung hin. Andererseits ermöglicht sie, indirekte Hinweise auf die ideelle Wertschätzung auch der Inhalte zu erhalten – und damit hierüber die Frage der Definition religiöser Texte als „Heilige Schriften (Inhalte)“ anzugehen, insbesondere, wenn keine Selbstbeschreibungen über den Wert einer Schrift (seines Inhaltes) für eine Religion vorliegt.

Von der Trennung in die inhaltlich als solche definierten „Heiligen Schriften“ von den „Heiligen Schriften“ als Objekten noch einmal einen unabhängigen Faktor stellt m. E. die Beschreibung der Heiligkeit dar. Heiligkeit ist, das kam bei den Diskussionen des Workshops deutlich heraus, zuallererst eine Art Eigenschaft, die Inhalten, Objekten, Personen aufgrund verschiedenster Mechanismen (die sich von Religion zu Religion unterscheiden mögen) zugeschrieben wird. Es ist eine Bewertungskategorie sowohl für die inhaltlichen „Heiligen Schriften“ als auch für die Objekte, die die „Heiligen Schriften“ darstellen, und misst – in aller kulturübergreifender Verallgemeinerung – den Grad der Nähe und Ferne von einem Objekt zum Fokuspunkt des Numino-

⁴⁶ Vgl. Punkt 3.4 zum Verhältnis von „Heiligen Schriften“ zu anderer religiöser Literatur.

sen einer Religion bzw. den Grad der Wertigkeit eines Inhaltes in Bezug auf religiöse Vorstellungen (und damit abermals zum Numinosen). Das Verhältnis der Heiligkeit zu den beiden unterschiedenen Betrachtungsweisen Heiliger Schriften (als Inhalte oder Objekte) zu untersuchen sowie den Ausdruck von Heiligkeit durch bestimmte Eigenschaften der Heiligen Schriften zu ermitteln, stellt dann ein erstes systematisierendes Vorgehen dar, die zahlreichen und interkulturell sehr verschiedenen Umgangs- und Gestaltungsformen sowie die in verschiedenen Religionen sehr unterschiedlichen Funktionen „Heiliger Schriften“ nach Ursachen und Folgen zu differenzieren.

Diese Unterscheidung der drei genannten Aspekte (die nach inhaltlichem Stellenwert erfolgte Ansprache als Heilige Schriften – die Objekte, in denen die Heiligen Schriften konkret vorliegen – und die Heiligkeit als Bewertungskategorie in Relation zum (übergreifend gemeinten) Numinosen) bot so die Möglichkeit, die beobachteten Phänomene an und mit Heiligen Schriften als Darstellung von Interaktionen dieser Drei zu beschreiben. Eine zunächst deutliche Abtrennung der Objekte von dem (ethisch-moralischen etc.) Stellenwert, der die inhaltliche Ansprache von Heiligen Schriften ausmacht, ließ die Objekthaftigkeit der Heiligen Schriften stärker hervortreten und öffnete die Möglichkeit, an ihnen all den Fragen nachzugehen und die Mechanismen zu untersuchen, die bei Objekten als Teil der menschlich gestalteten Wirklichkeit naheliegen: ihre Bedeutungen und Funktionen in praktischer Verwendung und ihr Stellenwert in der Praxis.

6 Heilige Schriften (Objekte) und das Potential ihrer Betrachtung

Heilige Schriften – sowohl die als solche (über den Stellenwert innerhalb religiöser Vorstellungen) definierten, als auch alle religiösen Texte wie überhaupt alles Geschriebene – sind, sofern verschriftlicht, auch *Objekte*. Die Bedeutung dessen kann man gar nicht überschätzen: Als Objekte sind sie Teil der menschlichen Umgebung, können durch ihre bloße Existenz teilnehmen an Interaktionen mit Menschen, die ihnen begegnen. Sie sind in der Regel aus bestimmten Gründen heraus geschaffen worden, die auf ihre Eigenschaften Einfluss ausgeübt haben. Sie nehmen für die Zeit ihrer Existenz eine Position im Raum ein, stehen in Beziehung zur Umgebung, zu anderen Objekten, finden sich an Orten, an denen sie gesehen oder nicht gesehen werden können. Mit ihnen und an ihnen kann menschliche Handlung stattfinden. Nicht zuletzt – und eventuell durch die Handlung und ihr Arrangement im Raum bestimmt – werden sie von Menschen mit Bedeutung versehen, regen sie in Menschen unterschiedliche Gefühle an, lösen Emotionen aus.

Das Lesen der heiligen Texte nimmt nur einen ganz geringen Anteil an dem ein, was um und an diesen Textträgern geschehen kann. Sie transportieren zwar Inhalt, der beim Lesen von Menschen erfahren werden kann und dadurch währenddessen

von den Textträgern selbst wegweist. Betrachtet man jedoch die Textträger selbst, wird der Inhalt ein Faktor neben anderen, wie der Materialbeschaffenheit; und für die meiste Zeit des menschlichen Umganges mit einem Textträger reicht allenfalls das Wissen um den Inhalt aus – keinesfalls nur, aber natürlich auch bei illiteraten Handelnden.

Betrachtet man Heilige Schriften und allgemein heilige Texte unter dem Fokus als Textträger ergeben sich neue Fragestellungen, andere Gegebenheiten und Rahmenbedingungen für Fragen nach ihrer Bedeutung und damit auch andere Maßstäbe. Die Betrachtung dieser Texte als Objekte ersetzt die inhaltliche Betrachtung nicht, sondern fügt ihr vielmehr ergänzend eine neue Dimension hinzu: Die Heiligen Schriften und Texte als Objekte stehen nun im Vergleich zu den Eigenschaften aller anderen beschrifteten Objekte einer Kultur. Für sie sind aber auch Positionen zu bestimmen im Vergleich mit dem gesamten materiellen Bestand einer Kultur oder Religion, wenn man nach ihrer Verortung im Raum bzw. in gesellschaftlich geformten Räumen (z. B. Privathäuser, Tempel, Gräber) und ihrer Vergesellschaftung mit anderen Objekten und Dingen fragt.

6.1 Zum Verhältnis von Heiligen Schriften (Inhalten) zu Heiligen Schriften (Objekten)

Bei den Heiligen Schriften als Objekten möchte ich dabei verschiedene Phänomene unterscheiden: Hier ist die Wertschätzung zu nennen, die einem konkreten Objekt von Menschen entgegengebracht wird. Unterschiedliche Ansätze sind hierbei denkbar und in den Artikeln dieses Bandes als Fallbeispiele zu beobachten: Wenn der Wert des Objektes allein durch den ideellen Wert der es tragenden Heiligen Schrift bestimmt wird, besteht erstens die Möglichkeit, dass das Objekt selbst dabei keinen eigenen besonderen Stellenwert zeigt oder dass sich der Wert des Inhaltes auf das Objekt überträgt oder drittens dem Objekt ein Eigenleben und eine vom Inhalt unabhängige eigene ideelle Bedeutung zukommt.

Daneben lassen sich die Objekte „Heilige Schriften“ auch weiter nach unterschiedlichen Inhalten ausdifferenzieren, indem man sie von der ideellen Definition „Heiliger Schriften“ erst einmal wieder losgelöst betrachtet und wieder mehr im reinen Wortsinne versteht als Schriften, d. h. zunächst einmal nur verschriftlichten Texten, die in einer Einheit von Inhalt und schrifttragendem Objekt insgesamt als heilig angesprochen werden. Solche Objekte können (inhaltlich) „Heilige Schriften“ tragen, sie können aber auch andere religiöse Texte bis hin zu einfachen Beschriftungen aufweisen. Diese Loslösung von der Einschränkung auf ideell definierte „Heilige Schriften“ geschah auch unter der Überlegung, dass es für die Betrachtung auch der (inhaltlich definierten) „Heiligen Schriften“ zuträglich sein könnte, wenn man die scharfe Grenze, die die inhaltliche Definition mittlerweile zwischen den „Heiligen

Schriften“ und anderen religiösen Texten zieht, für die Betrachtung unter diesem Objekt-Zugang nicht automatisch übernimmt. So bot sich die Möglichkeit, die (inhaltlichen) „Heiligen Schriften“ als Teil eines größeren Rahmens „heiliger“ Objekte mit Beschriftung zu betrachten und zu untersuchen, inwieweit sie sich hierbei in der Verwendung und Gestaltung als Sonderform herauskristallisieren oder nicht.

Die Relation zwischen den Objekten „Heiligen Schriften“ und den inhaltlichen „Heiligen Schriften“ war ein Gegenstand stetiger Diskussion und ließ sich weder kulturübergreifend noch für eine Religion auch nur einer bestimmten Zeit einheitlich darstellen. Vielmehr erhob sich bei den Fallbeispielen der in diesem Band zusammengestellten Artikel die Frage der Abhängigkeit von Objekt und Text bezüglich des Stellenwertes des Gesamtobjektes immer wieder bei jedem Einzelfall neu. Als wichtige Parameter und Indikatoren erwiesen sich dabei einerseits die Gestaltungsformen der Objekte und andererseits die Umgangsformen mit ihnen bzw. ihr kontextueller Rahmen.

6.2 Umgangsformen mit Heiligen Objekten als Folge von Bedeutung und kontextuellem Rahmen

Eine wichtige Erkenntnis bildete der Umstand, dass der Inhalt (eine „Heilige Schrift“) eines schrifttragenden Objektes nicht automatisch das Objekt bereits zu etwas Besonderem und speziell besonders Heiligem macht. Dies ist daran zu sehen, wenn verschiedene Objekte mit unterschiedlicher Gestaltung und mit dementsprechend unterschiedlich vorgesehener Benutzung vorliegen, die den gleichen Inhalt tragen. Beispielsweise sei auf den Artikel von H. Liss in diesem Band verwiesen, in dem sie den Umgang mit der Tora-Rolle mit dem Umgang mit Büchern vergleicht, die (weitgehend) denselben Text zu Studienzwecken beinhalten. Per definitionem scheint die Tora-Rolle als besonders eingängiges Beispiel als Gesamtobjekt derart substanzhaft mit der göttlichen Herrlichkeit verbunden vorgestellt, dass sie nicht weniger als eine unmittelbare Präsenz und Erfahrbarkeit der göttlichen Gegenwart garantiert.⁴⁷ Hier ist ein Objekt darüber, dass es die Heilige Schrift (Inhalt) trägt, derart mit Bedeutung aufgeladen, dass es selbst zu einem zentralen Kultgegenstand wird – und dementsprechend eine Fülle von Umgangsvorschriften (Regelungen bei der Materialauswahl, Reinigungsriten der Schreiber, Ehrbezeugungen vor dem Objekt, Bestattung, um nur wenige zu nennen) an dieses gebunden werden. Interessanterweise findet sich hierin eine Parallele zu den von B. Reudenbach untersuchten Codizes, die ebenfalls, wie er nachzeichnen konnte, sich zu einem signum christlicher Identität entwickeln. Hier wird die Verbindung bzw. Identität von Gott mit dem Inhalt der Evangelien/Heiligen Schriften auf das Beschreibmedium des Codex (Buchform), der diese beinhaltet, über-

47 Vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

tragen, und dadurch auch dieser Codex zu einem sichtbaren Zeichen leiblicher Gottesgegenwart, das über den Stellenwert eines bloßen Symboles hinausgeht. Parallelen lassen sich hier auch zum liturgischen Umgang mit dem Evangelienbuch ziehen, dem in der Liturgie in Form von Huldigung und Akklamation ein Umgang zukommt, der dem Göttlichen und weltlichen Herrschern in früheren Zeiten geziemend erschien.⁴⁸ In diesen hier genannten Fällen hat das texttragende Objekt bereits selbst den Status eines heiligen Artefaktes erreicht.

Der Vergleich mit anderen Objekten, auf die der Text der christlichen Bibel oder der hebräischen Tora aufgebracht ist, zeigt dabei, dass zwar das Tragen des Textes diese Entwicklung der Objekte hin zu einem kultischen Gegenstand bedingt und ausgelöst hat, dass sich dieses Phänomen für bestimmte Objekte verselbstständigt hat (in einem spezifischen liturgischen Rahmen, in dem diese heiligen Gegenstände Verwendung finden). Der Vergleich zeigt aber auch, dass sich dieses Phänomen nicht automatisch auf alle Objekte, die diesen Text tragen, ausweiten muss. Die Abhängigkeit der Bedeutung von den Verwendungsrahmen wird bei Textausgaben des Buchhandels beispielsweise der christlichen Bibel oder des hebräischen Tanach augenfällig: Trotz des gleichen Textes gelten in solchen anderen Rahmen für die Objekte mitunter weniger bis keine speziellen Umgangsformen,⁴⁹ was sich auch auf die geringere Aufwendigkeit der Gestaltung der Objekte auswirkt bzw. auswirken kann.

Dass die Wertschätzung und die Aufladung mit Bedeutung eines Objektes in Relation zu den Rahmen der Verwendung existieren, zeigt sich auch am Umgang mit ihnen im Falle einer Ausmusterung. So erscheint die Bedeutung und der Stellenwert beispielsweise eines Evangelienbuches temporär auf den Rahmen liturgischer Benutzung eingeschränkt: Nach einer Ausmusterung bzw. außerhalb des liturgischen Rahmens besitzt dieses Objekt keine über seinen materiellen Wert hinausgehende bzw. über den Wert aller anderen Bücher hinausgehende systemisch vorgesehene Bedeutung. Für die Tora-Rollen dagegen werden diese Rahmen ihrer Funktion und Bedeutung über den gesamten Bereich ihrer Existenz gespannt, die mit einer angemessenen Beerdigung endet. Hinweise auf eine solche zeitliche und/oder räumliche Differenzierung der (temporär oder grundsätzlich) an ein Objekt herangetragenen Wertstellung, die besondere Umgangsformen bedingt, gibt dabei in erster Linie der Umgang mit ausgemusterten Objekten: inwieweit eine profane Nutzung möglich wird, bei der vorher gültige Regeln aufgehoben sind. Dieser Gedanke wird auch in dem Artikel von J. F. Quack besprochen, der die Möglichkeiten einer sekundären (bzw. auch primären) Nutzung von unbeschriftetem Platz auf religiösen Textobjekten für

⁴⁸ Vgl. hier den Artikel von B. Reudenbach in diesem Band.

⁴⁹ Vgl. a. Kohl 2003, 9 zur Überlegung, inwieweit ein Einzelding dadurch beliebig ersetzbar wird, wenn es auf seine Funktionalität reduziert wird, und ders. 2003, 10 zu dem Gedanken, inwiefern die verfügbare Menge von Gegenständen eine Auswirkung darauf hat, dass das Einzelobjekt seinen Wert verliert bzw. verlieren kann.

Notizen oder wirtschaftliche/administrative Niederschriften thematisiert.⁵⁰ Bei den Umgangsformen mit ausgemusterten – d. h. nicht mehr in ihrem Verwendungsrahmen befindlichen – Objekten (wie gleichermaßen auch bei den Umgangsformen mit Objekten innerhalb ihrer Verwendungsrahmen) bleibt allerdings zu differenzieren zwischen systemisch erlaubter und in diesem Sinne möglicher Verwendung und solcher, die nicht vorgesehen und damit als falsch, schädlich, entweihend etc. eingestuft werden kann.

Die Abhängigkeit der Bedeutung eines schrifttragenden Objektes von seiner Einbindung in vorgesehene Handlungsrahmen zeigte demgegenüber auch das von C. Wenzel in diesem Band angesprochene Beispiel buddhistischer Inschriften, die erst in einem Zusammenspiel mit ihrer Umgebung ein funktionierendes Ganzes und einen heilswirksamen Ort bilden, dem eine reliquiengleiche religiöse Bedeutung zukommt.⁵¹ Besonders augenfällig ist gleichfalls auch A. Hornbachers Beispiel der balinesischen *tutur*, bei denen es sich zwar um verschriftlicht vorliegende religiöse Texte handelt, deren rein philologische und inhaltliche Erschließung jedoch weit an ihrer eigentlichen Bedeutung und Einbindung vorbeigeht. Ein Lesen und diskursives Begreifen der Schriften ist gar nicht intendiert, stattdessen entfalten die *tutur* ihre vorgesehene Wirkung erst in einem angemessenen Rahmen mit einem anleitenden Lehrenden und einem aufnehmenden Lernenden und vermitteln die Manifestation göttlicher Kräfte nicht durch ein intellektuelles Begreifen, sondern performativ und in Ritualausübung, um das Leben des Praktizierenden auf diese Weise zu verändern.⁵²

Hier drängt sich die grundsätzliche Frage nach einer angemessenen methodischen Beschreibung des Untersuchungsgegenstandes auf⁵³ – scheint doch ein ganz anderes Verständnis von Schrift und von der Bedeutung religiöser Schriften im Besonderen vorzuliegen. Allerdings ist es eine Gemeinsamkeit aller Beispiele von H. Liss, B. Reudenbach, G. Becht-Jördens und A. Hornbacher, dass sich die dort thematisierten Schriftobjekte allesamt nicht wie in sich abgeschlossene Dokumente behandeln lassen, wenn man ihrer Bedeutung näher kommen will: Es handelt sich auch weder bei den hebräischen Büchern noch bei den Evangelienbüchern und Bibeln in christlichem Kontext um Objekte, die weitestgehend unabhängig vom konkreten Medium allein den Inhalt transportieren würden (wie es beispielsweise bei heutigen Taschenbuch-Romanen oftmals der Fall wäre). Und bei genauerer Betrachtung ist vielleicht doch grundsätzlich viel öfter das Zusammenspiel zwischen der Gestaltung des texttragenden Objektes und/oder seiner kontextuellen Einbindung in Verwendungsrahmen zusammen mit dem Inhalt für die Schaffung von Sinn und Bedeutung relevant.

⁵⁰ Vgl. hier den Artikel von J. F. Quack in diesem Band.

⁵¹ Vgl. hier den Artikel von C. Wenzel in diesem Band.

⁵² Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

⁵³ Die Frage nach der angemessenen Methodik zur Untersuchung ist in dem Artikel von A. Hornbacher in diesem Band ebenfalls angesprochen.

Es lässt sich an dieser Stelle resümieren, dass eine Beschäftigung mit Heiligen Schriften als Objekten Differenzierungen ermöglicht, wo eine Unterscheidung allein über den Inhalt nicht möglich wird und nicht weiterführt. In der Praxis trifft man auf Heilige Schriften in ganz verschiedenen Handlungsrahmen und mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen und Wertschätzungen aufgeladen, die durch die Funktionen und Verwendungen eines solchen Objektes direkt bedingt sind. Es ließe sich hiervon ausgehend eine Beschreibung der Umgangsformen mit Heiligen Schriften andeuten, in der sich die Vorstellungen einer Religion – zusätzlich zu (in weitem Sinne) theologischen Ansätzen – äußern. Auch für die bisher vor allem über den Inhalt angegangene Frage nach verschiedenen Abstufungen Heiliger Schriften bzw. der Abgrenzung von solchen gegenüber anderen religiösen Texten zeigt sich hiermit ein Weg auf, wie man ganz unabhängig von der theologischen Wertung die religiösen Schriften ausdifferenzieren kann. Im Gegensatz zur mitunter problematischen Bestimmung einer Wichtigkeit innerhalb religiöser Vorstellungen lassen sich Bedeutungsprofile für die schrifttragenden Objekte anhand der Beobachtung ihrer Verwendung in der Praxis in Relation und Abhängigkeit zu einzelnen, als solchen umgreifbaren Verwendungszusammenhängen – und damit von vorneherein weniger statisch angelegt – ermitteln.

6.3 Gestaltungsmittel als Ausdrucksmöglichkeiten des Heiligen Schriften (Objekten) zugesprochenen Wertes und als integraler Bestandteil für die Funktionen

Von der gedachten Verwendung eines Objektes mitunter abhängig sind die Gestaltungsformen solcher Heiliger Schriften. Sowohl die Materialauswahl als auch die Objektform, ihre Größe, die Formen der Beschriftung und Applikationen sind in der Regel bedingt dadurch, für welche Verwendung das Objekt gedacht ist.

Bei der Herstellung der Textträger Heiliger Schriften und Texte stellt sich – wie bei jedem anderen Textträger anderen Inhaltes – die Frage nach der Auswahl des Materials. Dieses ist zuallererst durch die in einer Kultur zu einer bestimmten Zeit verfügbaren und beschaffbaren Materialien eingeschränkt. Zu einem guten Teil ist die Wahl dann aber auch noch bereits vorbestimmt durch die in einer Gesellschaft etablierten Bewertungen verschiedener Materialien (z. B. als kostbar oder leicht verfügbar), die nicht notwendigerweise mit den uns jeweils vertrauten übereinstimmen müssen. Für Heilige Schriften drängt sich die Hypothese auf, dass die Wahl des Materials den Stellenwert des Textes widerspiegeln sollte, dass das Material, die Verarbeitung und die Form der Gestaltung auf eine herausragende Weise besonders sein sollte. Diese Hypothese lässt sich schnell widerlegen, wenn man sich die materiell so verschiedenen Erscheinungsformen z. B. des Bibeltextes auf in Kirchen verwendeten Exemplaren und als Taschenbuch im Buchhandel vor Augen führt. Vielmehr erfahren Heilige Schriften ganz verschiedene materielle Ausgestaltungen, die auf verschiedene Bedeutungen der konkreten Objekte und Verwendungsabsichten hinweisen.

Neben dem Wert als einer potentiellen Ursache für die Gestaltung spiegeln sich in ihr jedoch auch die vorgesehenen Funktionen und Bedeutungen eines Objektes. Dabei zeigt sich, dass die Gestaltung keinesfalls nur eine sekundäre, unterstützende Rolle einnimmt, die dem Wert des Objektes angemessen wäre – sicherlich wichtig und weiterführend ist hier z. B. die berechtigte Kritik von G. Becht-Jördens, dass auch sakrale Objekte (zu denen die Heiligen Schriften als Objekte nun auch gehören) oftmals nur als Kunstobjekte betrachtet und nach ästhetischen Kategorien analysiert wurden, während sie doch eigentlich rituelle Funktionen innehatten, für die deren Gestaltung mitunter eine essentielle Rolle zukommt.⁵⁴ So unterstützt die Gestaltung eines Objektes nicht nur dessen Funktion, sondern ermöglicht sie bisweilen erst. Für den Textträger „Leinen“ konnte H. Kockelmann beispielsweise herausarbeiten, dass es die Nähe zu der zu erreichenden Entität ist, die diesen Textträger zuallererst verursacht: Ein von einer Person getragenes Kleidungsstück oder ein Leinenstoff aus dem Besitz eines Gottes trägt dazu bei, dieser Person/dem Gott den auf dem Leinen niedergeschriebenen Text zu vermitteln und erhöht bzw. ermöglicht so erst dessen Wirksamkeit.⁵⁵ Auch die Form des Objektes kann für die Funktion eine essentielle Rolle spielen, wie N. Heeßel anhand der Amulettform zeigen konnte, die als Wirkungsverdeutlichung auch dort zur Anwendung kommt, wo sie nach rein funktionaler Notwendigkeit nicht vorliegen müsste.⁵⁶

6.4 Heilige Schrift(art)en und Sprachen

Eine besondere Form des Gestaltungsmittels, die speziell bei schrifttragenden Objekten hinzukommt, stellt die Auswahl der Schriftart, die Gestaltung der Schrift selbst und auch die gewählte Sprache dar, in der ein Text auf einem Objekt verfasst ist. Ein intentioneller optischer Eindruck, wie ihn J. Moje beispielsweise für bilingual beschriftete private Stelen zeigen konnte,⁵⁷ wird durch ein bewusstes Einsetzen verschiedener Schriftarten und deren unterschiedlicher Platzierung, Größenverhältnisse etc. gewonnen. Dabei ließ sich ein Zusammenhang feststellen zwischen dieser Gestaltung und weit mehr als nur ästhetischen Funktionen: Der Einsatz bestimmter Sprachen und Schriften ermöglichte im Gesamteindruck kulturgruppenspezifische Marker der Zugehörigkeit zu erzeugen. Daneben entsprang der Einsatz von Sprachen und Schriften für bestimmte Texte aber auch einer intendierten Wirkunterstützung der aufgeschriebenen Inhalte durch eine empfundene größere Nähe mancher Sprachen und Schriften zum Göttlichen/Numinosen – dies galt in Ägypten in einer multilingualen

⁵⁴ Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

⁵⁵ Vgl. hier den Artikel von H. Kockelmann in diesem Band.

⁵⁶ Vgl. hier den Artikel von N. Heeßel in diesem Band.

⁵⁷ Vgl. hier den Artikel von J. Moje in diesem Band.

Zeit für die ägyptischen Hieroglyphen genauso wie für die Verwendung hebräischer Schriftzeichen nur bei bestimmten Texten.⁵⁸

Auch die Gestaltung der Schrift besitzt mitunter eine über die Ästhetik hinausgehende Funktion, worauf beispielsweise G. Becht-Jördens hinweist, dass den Auszeichnungsmitteln der Schrift selbst die Funktion zukommt, „das Heilige als Heiliges zur Anschauung zu bringen“, indem es in ihnen präsent gemacht und in seiner Wirkmächtigkeit unmittelbar erfahrbar gedacht und erlebt werde.⁵⁹ Ähnliches war auch bei den buddhistischen Steininschriften zu beobachten, die C. Wenzel in ihrem Artikel untersucht, indem das Meißeln der Zeichen in den Fels die Spuren eines Pinsels – als *dem* Schreibmedium – akribisch nachahmt, um den Eindruck einer „versteinerten“ und in den Felsen eingesunkenen Beschriftung zu erwecken, was für die Bedeutung der Texte an diesem Ort eine wesentliche Komponente darstellt.⁶⁰

Die Bedeutung von Schriftarten und deren Ausgestaltung sowie von bestimmten Sprachen für Heilige Schriften-Objekte steht dabei grundsätzlich in einer Relation zur allgemeinen Auffassung und Bewertung von Schriftlichkeit und Sprachen in einer Kultur. Genauso wie die Bewertung unterschiedlicher Materialien nach kostbar oder gewöhnlich in verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlich ausfallen kann, spielt auch die kulturbedingte Bedeutung von Schriftlichkeit grundsätzlich eine Rolle und muss bei der Bewertung des Einsatzes dieser Gestaltungsmittel für Heilige Schrift-Objekte berücksichtigt werden.

Besonders deutlich wird dies an dem Beispiel von A. Hornbacher zur sehr komplexen Auffassung der Schrift in Bali: Einigen Schriftzeichen wird – aufgrund des Umstandes, dass sie vokalisches auslauten – ein Atem und damit Leben zugesprochen. Diese „lebenden“ Zeichen sollen eine den menschlichen Geist erst aktivierende Funktion besitzen, und auch den mit ihnen geschriebenen Texten kommt aufgrund dieser den Schriftzeichen zugesprochenen Eigenschaft bereits von vorneherein eine göttliche Wirkmacht zu. Daneben existierende „tote“ Schriftzeichen gewinnen in Ritualen in bildlicher Anordnung und Positionierung zueinander eine visuell wirkende Ebene, die als geschriebene Spur Gottes in einer kosmischen Ordnung bzw. als deren Abbild verstanden wird.⁶¹ Die Wahl der Schriftzeichen und der Sprache stellt damit bereits einen essentiell wichtigen Teil dar für die Wirksamkeit der gesamten Schriftobjekte oder der Ritualpraktiken, in denen Schriftzeichen zum Einsatz kommen. Wenn auch in gänzlich anderer kultureller Ausprägung findet sich jedoch eine gewisse Parallele in der Verwendung lateinischer Schrift und Sprache für den biblischen Text, die zumindest ebenfalls nicht einfach nur als Transportmedium des Inhaltes fungieren,

⁵⁸ Zu Letzterem vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

⁵⁹ Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

⁶⁰ Vgl. hier den Artikel von C. Wenzel in diesem Band.

⁶¹ Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

sondern auch rein als Schrift/Sprache bereits heilige Konnotation besitzen und diese dadurch vermitteln können, wie es G. Becht-Jördens bei seinen Beispielen zeigen konnte.⁶²

7 Heiligkeit

Über die Betrachtung Heiliger Schriften als Objekte mit spezifischen Umgangsformen und deren Gestaltung als Mittel in Abhängigkeit zwischen Funktion und Wert stellt sich auch die Frage nach dem Heiligen der Heiligen Schrift-Objekte neu. Grundsätzlich gingen wir in der Konferenz von der sehr weit gefassten Prämisse aus, dass Heiligkeit sowohl Objekten als auch Texten in verschiedenster Form und Weise zukommen kann und als eine Beschreibungskategorie der Nähe und Ferne zum Göttlichen/numinosen Bezugspunkt einer Religion fungiert.⁶³ Wie diese Heiligkeit von Objekten und Schriften sich nun zu den beobachtbaren Umgangsformen und den erschließbaren Funktionen und Wert- wie Bedeutungszuschreibungen verhält, sei im Nachfolgenden noch thematisiert.

7.1 Was ist das Heilige?

Im allgemeinsten Konsens bezieht sich das Heilige auf das Göttliche: „Das H[eilige] im Sinn der Religionswissenschaft umfaßt alles, worin der Mensch eine Berührung und Beziehung zum Göttlichen erfährt u[nd] was Gegenstand seiner rel[igiösen] Scheu, Ehrfurcht u[nd] Verehrung ist.“⁶⁴ Dabei lässt es sich noch genauer in „zwei grundlegende[n] Wesensmomente[n]“ fassen: „Das H[eilige] liegt im Bereich des

⁶² Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

⁶³ Von A. Hornbacher wurde vor dem Hintergrund der strukturell sehr verschiedenen konkurrierenden religiösen Wissenssysteme in Bali eine Differenzierung in heilige und sakrale Schriften vorgeschlagen (die sich so auch in ihrem Artikel in diesem Band findet), um mit der Bezeichnung „sakral“ auch eine terminologisch fassbare Unterscheidung zwischen den rein inhaltlich (und nach den Traditionen von sogenannten „Buchreligionen“) definierten „Heiligen Schriften“ und allen anderen – dann „sakralen Schriften“ – zu erzielen. Es bleibt zu diskutieren, inwieweit eine solche Unterscheidung kulturübergreifend praktikabel ist. Eine Eingrenzung des Begriffes der „Heiligkeit“ allein auf „Heilige Schriften“ war bislang selbst bei bisherigen Religionsbeschreibungen nicht durchzuhalten und daneben wird die Bezeichnung „heilig“ bereits vielfältig z. B. auf Objekte in archäologisch erschlossenen Kulturen oder mittelalterliche religiöse Artefakte angewendet. Die terminologische Unterscheidung könnte eine neuerliche scharfe Trennung in zwei Begriffe – heilig vs. sakral – suggerieren, die in der Praxis und zumal kulturübergreifend nicht gegeben ist, was jedoch ein Gegenstand zukünftiger Beschäftigung bleibt.

⁶⁴ Thum 1960, Sp. 84.

Transzendenten, des Göttlichen u[nd] bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertkategorie“.⁶⁵ In dieser Definition ist das Heilige in wenigen Worten plausibel umrissen und abgegrenzt, und doch ist jede der genannten Aussagen im interkulturellen und historischen Vergleich problematisch.

Das Heilige hängt mit dem Göttlichen bzw. mit dem Religiösen zusammen, zwei in ihrer Bedeutung und jeweils historisch-kulturell geprägten Erscheinungsform ebenso wenig fassbaren Begriffen. Bisweilen wird im Heiligen sogar der eigentliche Kern des Religiösen gesehen:⁶⁶ „Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von der Gottheit bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘.“⁶⁷ Selbst hier gibt es Gegenstimmen, insofern man von der ahistorischen Perspektive zu den einzelnen Kulturen und ihren individuellen geschichtlichen Gegebenheiten blickt: „Wenn es in diversen individuellen Kontexten keinen Begriff für ‚Religion‘ gegeben hat bzw. gibt, so muss diesem Umstand ebenso Rechnung getragen werden wie der Tatsache, dass das ‚Heilige‘ nicht notwendig mit *religio* verquickt sein muss.“⁶⁸

Immer wieder im Zusammenhang mit dem Heiligen wird die auf E. Durkheim zurückgeführte Theorie bemüht, dass sich religiöses Denken in der Unterscheidung zweier Gegensätze äußert, zwischen profan und heilig:

Allen bekannten religiösen Glaubensweisen, seien sie einfach oder komplex, ist eine Eigentümlichkeit gemeinsam: sie nehmen eine Einteilung aller Dinge, realer wie idealer, von denen die Menschen sich eine Vorstellung machen, in zwei Klassen, in zwei gegensätzliche Gattungen an, gewöhnlich durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet, die die Wörter profan und heilig ziemlich gut wiedergeben. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, deren einer alles, was heilig, deren anderer alles, was profan ist, umfaßt – das ist der Zug, der das religiöse Denken kennzeichnet; die Glaubensweisen, die Mythen, die Dogmen, die Legenden sind entweder Repräsentationen oder Repräsentationssysteme, die die Natur der heiligen Dinge, die ihnen zugeteilten Wirkungen und Fähigkeiten, ihre Geschichte und die Verhältnisse ausdrücken, in denen sie zueinander und zu den profanen Dingen stehen.⁶⁹

⁶⁵ Lang 1960, Sp. 87.

⁶⁶ Hier wird ein Begriff – der des „Religiösen“ bzw. „Religion“ – gestreift, der seinerseits wieder ein mittlerweile vieldiskutiertes Konzept darstellt. Insbesondere auch die Frage, inwieweit sich der Begriff „Religion“ auf alle historischen bzw. kulturspezifischen religiösen Erscheinungsformen anwenden lässt, bleibt umstritten, ebenso wie seine dann anzunehmende genaue Definition und deren Implikationen. Dies soll hier nicht weiter vertieft werden, da die Problematisierung des Religionsbegriffes weder Gegenstand der Diskussionen des Workshops noch der hier veröffentlichten Artikel darstellt. Zur Diskussion um „Religion“ vgl. z. B. Sundermeier (2007), 11–31; s. daneben Rüpkens (2007) Ansatz, dem Verstehen des Phänomens „Religion“ durch verschiedene Zugänge (als Medium, als Schrift etc.) näherzukommen; siehe a. ebend., 185 für weitere Literatur.

⁶⁷ Söderblom 1913, 76; ders. 1926, 162ff.; Stolz 2001, 20.

⁶⁸ Messner 2006, 3.

⁶⁹ Durkheim 1968, 50–53 nach der Übersetzung von Colpe 1990, 28/29.

In einer kulturübergreifenden und auch zeitübergreifenden Perspektive lässt sich das Heilige bzw. Heiligkeit kaum näher differenzieren, ohne dass kulturelle Eigenheiten von einer oder wenigen Religionen überbewertet und anderen vorgezogen werden. Doch lässt sich beobachten, dass mit den Begriffen „profan“ und „heilig“ – zumindest als gegensätzliche Bezeichnungen verschiedener Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, die dabei zuallererst die Nähe und Ferne zu dem Fokuspunkt einer religiösen Gemeinschaft ausdrücken – oftmals kultur- und zeitübergreifend operiert wird, wobei in der Praxis der Verwendung beider Begriffe auch für Erscheinungsformen und Objekte/Räume historischer Kulturen die scharfe Trennung und die als sich gegenseitig ausschließend gedachte Opposition der Begriffe stillschweigend aufgeweicht werden.

7.2 „Heilig“ als Wort-Begriff

In einem Punkt ist man in der selten glücklichen Lage, dass etymologische Untersuchungen des Wortes „heilig“ – bzw. seiner Äquivalente in anderen Sprachen – für die Frage nach der Bedeutung kaum eine Rolle spielen. „Heilig“ fungiert als Bezeichnung für ein Phänomen, das es zu beschreiben gilt, das aber indigen kaum bzw. heute mehr oder weniger zufällig mit diesem Wort verbunden ist.⁷⁰ Zu Recht hat C. Colpe dabei auf die Wichtigkeit einer Differenzierung zwischen Fremd- und Selbstdefinition verwiesen.⁷¹ Eigentlich muss man m. E. grundsätzlich von Fremddefinition ausgehen und sich dessen bewusst sein, dass man das Wort „heilig“ an kulturelle Phänomene von außen heranträgt – selbst da, wo das Wort „heilig“ als solches verwendet wurde. Mit diesem Wort wurden und werden verschiedenste Inhalte bezeichnet,⁷² was nicht

⁷⁰ Vgl. Colpe 1990, 16: „[...] seit hellenistische Juden das *qādōš* aus der hebräischen Bibel mit *hāgios*, lateinische Christen dieses aus Septuaginta und Neuem Testament mit *sanctus* und deutsche Mönche und Humanisten dieses aus der Vulgata mit *heilig* wiedergaben. [...] Diese Übersetzungen sind unwiderrufbar und ehrwürdig. Aber wir wissen, im Wechselspiel welcher historischen Umstände, ja Zufälligkeiten sie geschehen sind, und daß, wären sie bloß auf den Ebenen der Etymologie und der Synonymik vonstatten gegangen, auch ganz andere Wörter hätten etabliert werden können.“

⁷¹ Colpe 1990, 56/57.

⁷² Hier sei auf die Beispiele verwiesen, die Colpe 1990, 10/11 anführt: „Dieses Wort [...] könnte in der deutschen Bibelübersetzung, wo wir vor allem von der Heiligung des Menschen durch den Heiligen Gott lesen – ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig‘, 3. Mose 19,2 –, etwas anderes bedeuten als z. B. im achtzehnten Jahrhundert, da Klopstock dichtete: ‚Ja, wie einen reisenden Jüngling, der seiner Geliebten / Und dem empfangenden Blick / Und dem klopfenden Herzen voll heiliger Zärtlichkeit zuweint‘ (Oden I 38) [...] Wieder etwas anderes war sicher gemeint, wenn die Wissenschaft des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts, über Kultur und Geschichte des Abendlandes mächtig hinausdrängend, das ‚Heilige‘ gleichsam zu einem Schlüsselwort intersozietärer Erkenntnis machten, um die Voraussetzungen archaischer Vergesellschaftung wie die Hintergründe nicht-theistischer Religionen gleichermaßen in den Griff zubekommen.“

nur mit Übertragung von einer Primärbedeutung auf andere Bereiche erklärt werden kann,⁷³ sondern auch das Ergebnis von (Neu-)Definitionen und allgemein den unterschiedlichen Vorstellungen ist, die man zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort hatte, als man das Wort verwendete. „Wir sollten grundsätzlich bereit sein, nicht nur etwas ‚heilig‘ zu nennen, was in einem Quellentext nicht so heißt, sondern auch die Bezeichnung von etwas in einem Quellentext als ‚heilig‘ in Frage zu stellen, wenn eine phänomenologische Analyse uns Grund dazu gibt.“⁷⁴ Unter diesen Voraussetzungen kann man weniger schnell der Versuchung erliegen, Dinge unberechtigt unter einem Begriff zusammenzuwerfen. Gleichzeitig eröffnet sich ein deutlicheres Bewusstsein für die historische Perspektive der Verwendung des Begriffes „heilig“.

Für die Herangehensweise an Heilige Schriften als Objekte hat dies Vorteile, da das Heilige als Bewertungskategorie von Objekten und Schriften einerseits eine Beschreibung des Grades von Nähe und Ferne zum Göttlichen/Numinosen ermöglicht, und andererseits diese Kategorie noch flexibel genug ist, um den Gegebenheiten einzelner Religionen allgemein und deren Erscheinungsformen praktischer Nutzung Heiliger Schrift-Objekte angepasst werden zu können. Für die meisten der dem Heiligen aus bestimmten einzelnen Religionen zugeschriebenen Eigenschaften, wie eine ethisch-moralische Komponente oder eine bestimmte Auffassung, wie Objekte und Schriften zu der Qualität⁷⁵ des Heiligen kommen, bedeutet dies, dass es sich möglicherweise um Spezifika einzelner Kulturen und Religionen handelt, die nicht zeit- und religionsübergreifend der Kategorie des Heiligen zukommen müssen.

7.3 Heiligkeit als Erfahrung

Eine Komponente des Heiligen bzw. der Heiligkeit bedarf an dieser Stelle jedoch einer kurzen näheren Erörterung, die Auffassung der Heiligkeit als einer Erfahrung, die sich im Menschen vollzieht – R. Otto beschrieb diesen Umstand etwas provokant wie folgt:

⁷³ – wie man es bei Klopstocks Gedicht noch annehmen könnte; vgl. die vorige Anmerkung.

⁷⁴ Colpe 1990, 57.

⁷⁵ Mit Veyne 2008, 23: „Die Qualität lässt sich nicht durch Vorkenntnisse erklären, da es sich um eine erste Erkenntnis handelt. [...] Das Göttliche, für das die Menschen in sehr unterschiedlichem Maße empfänglich sind [...], ist, wie Simmel sagt, dennoch ‚eine primäre Qualität, die sich von nichts anderem ableiten lässt‘. Es ist durch seine historischen Wandlungen hindurch genauso irreduzibel wie beispielsweise die Empfindung des Schönen. Trotzdem behaupte ich nicht, daß es sich um die Intuition einer Realität handelt.“

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.⁷⁶

Meiner Ansicht nach hat R. Otto hier den wichtigsten Punkt beim Erfahren von Heiligem herausgehoben: Heiligkeit scheint grundsätzlich eine Erfahrung, die man nur macht, wenn man für sie offen ist, wenn man sie erwartet und sucht. Dieser Gefühlsaspekt des Heiligen findet im Menschen selbst statt (oder eben nicht). Die Erfahrung von Heiligkeit entsteht erst in der Interaktion von Objekten, Räumen oder anderem mit dem *Menschen*, der sie aufnimmt und erfährt, weil er sich des Heiligen bewusst ist. Dies kann in dem Sinne geschehen, dass er sich der Bedeutung einer Sache oder eines Textes bewusst ist, die die Sache oder der Text *für ihn* hat, oder dass er in einem Gegenstand nicht mehr den Gegenstand selbst sieht, sondern einen Verweis auf etwas Größeres, Göttliches. Was beim Erfahren von Heiligem passiert, lässt sich mit dem Ansatz von H. Schmitz beispielsweise in die Atmosphäre und die davon angeregte innerliche Gefühlsregung trennen.⁷⁷ Der nicht zu unterschätzende konstituierende Aspekt der Heiligkeit als Erfahrung besteht allerdings darin, dass es sich um etwas Menschlich-Subjektives handelt, das Menschen durch Weitergabe vermitteln und das zu einem spezifischen Wissen innerhalb einer Kultur gehören kann. Der Umkehrschluss ist, dass das Heilige nicht unabhängig vom Menschen beobachtet werden kann – ob es unabhängig vom Menschen existiert ist demgegenüber eine eher religiöse denn wissenschaftliche Frage. In seinem Artikel weist P. Haupt darauf hin, dass diese Fähigkeit des Menschen, in seiner Umwelt Objekte und Erscheinungen als heilig zu identifizieren bzw. zu empfinden, einen soziobiologischen Vorteil besessen haben mag: Denn der mit dem Heiligen verbundene besondere Umgang habe einen vorsichtigeren Umgang mit gefährlichen Räumen, die als „heilig“ identifiziert worden sind, (wie beispielsweise Flussübergängen) bewirkt.⁷⁸

Als menschliche Erfahrung stellt Heiligkeit keine objektive Zuschreibung an Gegenstände/Personen/Räumlichkeiten etc. dar. Dies zeigt sich m. E. auch bei den inhaltlichen Definitionen von Heiligen Schriften anhand des Stellenwertes eines Textes

⁷⁶ Otto 1947, 8.

⁷⁷ Siehe Schmitz 2006, 163 und passim. Atmosphäre ist in diesem Bild eine Art räumlicher Seinszustand der Gefühle (s. Schmitz 2006, 164), s. a. Böhme 1995, 95: „Man kommt aus einer belebten Straße und betritt einen Kirchenraum. [...] In solchen anfänglichen Situationen wird deutlich, daß, was zuerst und vor allem Einzelnen wahrgenommen wird, in gewisser Weise der Raum selbst ist. Dabei aber ist mit Raum nicht etwa im kantischen Sinne die reine Anschauung des Außer- und Nebeneinander gemeint, sondern die affektiv getönte Enge oder Weite, in die man hinein tritt, das Fluidum, das einem entgegenschlägt. Wir nennen es in Anlehnung an die Terminologie von Hermann Schmitz die Atmosphäre.“

⁷⁸ Vgl. hier den Artikel von P. Haupt in diesem Band.

für eine Religion, der letztthin etwas Subjektives und nur innerhalb eines religiösen Rahmens Gültiges bleibt.

Wenn es um Heilige Schriften geht, bedeutet dies zumeist eine Behandlung und Diskussion von Inhalten, von normativen Gedanken, die für eine Gruppe von Menschen die Grundlage der Weltanschauung darstellen. Und es wird dabei oft versucht, die Sinn-konstituierende Bedeutung der Heiligen Schrift(en) für das Weltbild einer Religion über den Inhalt zu erfassen. Dies ist naheliegend, scheint doch der eine Konsens über die Definition von Heiligen Schriften darin zu bestehen, dass es sich um die grundlegenden religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen einer Überzeugung handelt, die erst dadurch zu einer Heiligen Schrift wird, weil es eine Gruppe von Menschen gibt, die dies als solche zentrale Sammlung von Aussagen für ihre Überzeugung definiert – auch wenn sie den Begriff nicht konkret benutzen. Im religiösen Kontext finden sich Beispiele solcher normativer Texte für eine Gruppe von Menschen in der Tora, der Bibel, im Koran; im weniger klassisch als Religion bezeichneten Bereich, aber mit ähnlichen Strukturen, würden auch Texte wie die Werke von Marx und Mao, und sicher noch viele weitere, hierzu gehören.

Der Umstand, dass für andere Menschen, die sich außerhalb einer jeweils bestimmten, in irgendeiner Form religiös strukturierten Anschauung bewegen, dieselben Objekte keinerlei besondere Bedeutung besitzen müssen, verweist auf die Subjektivität und Relativität von Heiligkeit. Es ist daher, und das scheint mir für die Bestimmung von Heiligen Schriften (Inhalten wie Objekten) in einzelnen Kulturen und Religionen sehr relevant, grundsätzlich keine Eigenschaft, die dem Objekt etc. in einer erkennbaren Form direkt innewohnt. Stattdessen lässt sich Heiligkeit – als Zuschreibung – nur innerhalb der religiösen Rahmen finden, in denen sie erzeugt oder identifiziert wird. Innerhalb dieser Rahmen, wie Menschen mit dem Objekt umgehen und welcher Wert einem Text für sie zukommt, lässt sich die Heiligkeit – als etwas Subjektives, Rahmenbezogenes und auch Veränderliches – nur indirekt bestimmen, anhand von Indizien des besonderen Umganges oder der besonderen Gestaltung.

7.4 Heiligkeit als Eigenschaft?

Wenn „Heiligkeit“ in dem Sinne keine echte intrinsische Eigenschaft darzustellen scheint, weil es eine Zuschreibung ist, die in Relation zur Wertschätzung innerhalb von menschlichen Gruppen existiert, bleibt die Frage, was genau die Heiligkeit von Objekten/Personen/Schriften ausmacht, jedoch bestehen.

E. Durkheim versuchte, das, was die Heiligkeit konstituiert, über den Gegensatz zum Profanen zu bestimmen:

Jetzt müssen wir zeigen, durch welche Gattungsmerkmale sie sich von profanen Dingen unterscheiden. Man könnte versucht sein, sie durch den Platz, den sie in der Hierarchie der Dinge besitzen, zu definieren. Meistens betrachtet man sie als würdiger und mächtiger als die profanen

Dinge [...] Es genügt indessen nicht, daß ein Ding einem andern untergeordnet ist, damit das zweite in Bezug auf das erste heilig sei [...] Andererseits darf man nicht übersehen, daß es heilige Dinge aller Grade gibt [...] Wenn aber eine rein hierarchische Unterscheidung sowohl zu allgemein als auch zu ungenau ist, dann bleibt nur mehr die Andersartigkeit übrig, um den Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu definieren. Die Andersartigkeit genügt aber, um diese Klassifizierung der Dinge erschöpfend zu charakterisieren und sie von jeder anderen zu unterscheiden, weil sie eine ganz besondere ist: sie ist *absolut*. In der Geschichte des menschlichen Denkens gibt es kein weiteres Beispiel für zwei Kategorien von Dingen, die so tief verschieden und einander so radikal entgegengesetzt sind. [...] Je nach Religionen ist dieser Gegensatz auf verschiedene Weise aufgefaßt worden. Um die beiden Arten von Dingen zu trennen, hat es hier genügt, sie in verschiedenen Regionen des physischen Universums zu lokalisieren; dort wurden die einen in einem idealen und transzendenten Milieu angesiedelt, während die materielle Welt den anderen zu eigen gegeben wurde. Wenn auch die Kontrastformen variabel sind, so bleibt doch die Tatsache des Kontrastes universal.⁷⁹

Eine solchermaßen definierte Heiligkeit unterscheidet sich von Eigenschaften, die einem Objekt/einer Person/etc. zukommen und sich an diesem beschreiben lassen, dadurch, dass sie eine neue Ebene eröffnet, indem sie eine Verbindung zu etwas zieht, was man übergreifend vielleicht als Numinoses bezeichnen könnte – ohne die problematische, weil zu stark kulturell eingrenzende Sicht des Numinosen als eines Transzendenten an dieser Stelle zu diskutieren.⁸⁰ Ein wichtiger, von E. Durkheim angesprochener Punkt ist dabei die Abgrenzung zur Wertschätzung allgemein, die uns auch in den Diskussionen des Workshops beschäftigt hat: Das Heilige beschreibt den Wert, den ein Gegenstand/eine Person für Menschen besitzt, aber diese Wertschätzung ist eine religiöse und basiert auf dessen größerer Nähe zum Numinosen.

Wenn es sich bei Heiligkeit um (in obigem Verständnis) etwas ganz Anderes in Bezug auf das Profane handelt, bedeutet dies jedoch nicht, dass sich diese Zuschreibungen (heilig vs. profan) zu Objekten/Personen/Entitäten allgemein grundsätzlich ausschließen müssten. Gerade diese scharfe Trennung in ein Entweder-Oder tritt immer wieder in Widerspruch zum realen Befund von Kulturen. Ein Ausweg bietet m. E. ein Ansatz, der zunächst danach aussieht, als würde er die postulierte (aber fragliche) scharfe Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen noch verstärken:

A. Lang spricht sich für eine scharfe Trennung zwischen dem eigentlichen „Heiligen“ und seinen „Ausstrahlungen“ aus: „Das H[eilige] liegt im Schnittpunkt der transzendenten u[nd] der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes. Heilig im eigentlichen Sinn ist darum nur Gott. Im geschaffenen Raum begegnen uns bloß Ausstrahlungen des H[eiligen].“ Das Heilige ist aber auch nicht mit dem Göttlichen identisch, sondern bezeichnet dort

⁷⁹ Durkheim 1968, Kapitel 1 mit Colpe 1990, 29/30.

⁸⁰ Vgl. z. B. Sundermeier (2007), 110-131 für eine praxologische Auseinandersetzung mit „Transzendieren“ als Vorgang s. a. Haß/Luft (in Dr.).

s. A. n. einen bestimmten Aspekt des Göttlichen, „nämlich den spezifischen *Wert*charakter der göttlichen Absolutheit u[nd] Andersartigkeit.“⁸¹

Die „Heiligkeit“ von Dingen, Orten und Personen bezeichnet A. Lang demgegenüber als eine „durch Beziehung zum H[eiligen] auf sie überstrahlende Relationsheiligkeit.“⁸² Dies geschieht auf zwei Arten:

Heilig bzw. geheiligt sind Gegenstände, Orte und Personen, die mit dem H[eiligen] in Berührung stehen, weil sich Gott durch sie kundgetan hat oder weil er sie zu seinem Kult besonders erwählt oder ermächtigt hat. Aber auch die Dinge u[nd] Personen, die der Mensch für Gott u[nd] den Dienst Gottes bestimmt und ausgeschieden hat, erhalten durch diese Ausrichtung auf das H[eilige] eine besondere Unantastbarkeit u[nd] treten dem Profanen nun als das Geweihte gegenüber. So werden die kultischen Orte, die zum Ritus bestimmten Dinge, besonders die Opfergaben geweiht, d. h. in den Bereich des Numinosen übergeführt [...] u[nd] dürfen nicht mehr zu profanen Zwecken benützt werden. Ihre kultische Heiligkeit ist begründet in der Heiligkeit Gottes, deren Kult sie zugeordnet sind, die sie somit repräsentieren u[nd] vertreten. Unehrbietigkeit gegen sie würde Unehrbietigkeit gegen das H[eilige] selbst einschließen.⁸³

Trotz des starken christlichen Bezuges mit seinen spezifischen Eigenheiten bei A. Lang weist die Vorstellung einer Relationsheiligkeit m. E. einen brauchbaren interkulturellen Weg, das Heilige zu umreißen. Unabhängig davon, wie eine Heiligkeit (sicherlich religions- wie zeitabhängig) konkret den Objekten zukommt und ob es sich um eine „echte“ eigene Heiligkeit oder nur um „Ausstrahlungen des Heiligen“ handelt, lassen sich Gegenstände, Personen und Schriften als heilig beschreiben, wenn sie in einer bewerteten Relation zum Numinosen stehen.

7.5 Heilig als abgestufte Kategorie der Zuschreibung: Umgangsformen und materiale Beschaffenheit und zur Heiligkeit von Objekten

Mit der Überlegung der Relationsheiligkeit, die Dingen und allem zukommen kann, die sich auf Göttliches/Numinoses beziehen, kommt man bei der Beschreibung der zu beobachtenden Phänomene in den einzelnen Religionen weiter: Relationen sind

⁸¹ Lang 1960, Sp. 87: Das H[eilige] darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden. Es ist eine ungenaue u[nd] unscharfe Abgrenzung, wenn man es, wie das in der neueren Religionsgeschichte üblich geworden ist, mit dem Göttlichen oder dem „ganz Anderen“ unterschiedslos zusammenfallen lässt. Das H[eilige] ist gewiss mit dem Göttlichen realidentisch, aber in formalem Bezug meint es einen bestimmten Aspekt des Göttlichen, nämlich den spezifischen *Wert*charakter der göttlichen Absolutheit u[nd] Andersartigkeit.“

⁸² Lang 1960, Sp. 88/89.

⁸³ Lang 1960, Sp. 89.

per se nicht unbedingt statisch, können in verschiedenen Ausprägungen vorliegen, und Objekten wie Schriften und Geräten, aber auch Räumen (und Personen) kann diese Art von Heiligkeit zukommen. Die Heiligkeit ist eine spezielle Bedeutungszuschreibung, die Menschen einer Religion an diesen Objekten, Schriften und Räumen vornehmen. Dabei drückt die Heiligkeit sich aus in der Art ihrer Herstellung, in den Eigenschaften, die für die Objekte etc. gewählt werden, in den Umgangsformen, die mit ihnen verbunden werden.

Ein wichtiger Punkt in der Diskussion unseres Workshops waren die verschiedenen Abstufungen, in denen „Heiligkeit“ auftreten kann – ein Unterschied zwischen profan und heilig allein ist nicht annähernd ausreichend, um die verschiedenen Ausprägungen von Heiligem zu beschreiben.⁸⁴ In einem ägyptischen Tempel werden diese Abstufungen von Heiligem z. B. deutlich visuell erfahrbar, indem das „Allerheiligste“ mit der Kultfigur des Göttlichen von verschiedenen abgegrenzten Räumlichkeiten umgeben ist, zu denen – je näher man dem Kultbild kommt – immer weniger Menschen zugangsberechtigt sind. Es zeigt sich auch, worauf J. F. Quack hinwies, dass ein Unterschied in der „Heiligkeit“ von Kultgerät im Aufbewahrungsort erkennbar ist: Während die Dinge, die in direkten Kontakt mit dem göttlichen Kultbild treten, in relativer Nähe im Tempel aufbewahrt wurden, wurden die bei Ritualen verlesenen oder als Ausführungsgrundlage dienenden Handschriften in größerer Entfernung vom Kultbild verwahrt. Sie sind zwar für die Durchführung essentielle Schriften, haben aber, da sie mit dem Kultbild selbst nicht in Kontakt kommen, offenbar weniger Heiligkeit als die Geräte, die es direkt berühren.

Es zeigt sich deutlich, dass „heilig“ als Bedeutungsgrad und Wertkategorie, die Objekten und Räumen zukommen kann, in verschiedenen Abstufungen vorliegt, und damit die Klassifizierung eines Objektes als „heilig“ zwar bereits einen Erkenntniszugewinn darstellt, der jedoch noch genauer differenziert werden kann und sollte.⁸⁵

84 Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von Messner 2006, 4: „Der Mensch, nach dem die Kulturgeschichte fragt, ist ein Wesen, dessen Geschichte mit der Überlieferung begründet wird. Damit geraten auch die materiellen Substrate der Überlieferungen in das Zentrum des historiographischen Interesses. Auch weil die menschlichen Bestände nicht unabhängig von deren kulturellen Formen und Ausprägungen zu haben sind, werden kulturwissenschaftliche Zugänge – ebenso im Anschluss an ethnologische Befunde – notwendigerweise die binär gedachte, statische Verfasstheit der Welt in profan und sakral einer Überprüfung unterziehen müssen: die Vorstellung von der statischen Permanenz des „heiligen“ Raumes muss *ad acta* gelegt werden, wenn man dem „Heiligen“ in anderen kulturellen Kontexten auf die Spur kommen will.“

85 Interessanterweise – aber eigentlich wenig überraschend – resümiert auch Colpe 1990, 53, dass der „Unterschied zwischen Heilig und Profan neu zu bestimmen [sei], vielleicht in ihrer konträren oder realen Form ganz aufzugeben“. Hierzu gelangt er jedoch auf völlig anderem Wege, nämlich als Konsequenz aus G. Schmidts Begriff vom „Interessanten“: „Georg Schmid hat in dem, was Rudolf Otto mit seinen berühmt gewordenen Begriffen zur Besonderheit des Heiligen gesagt, die Kategorie einer Besonderheit entdeckt, die uns allen geläufig ist, die des Interessanten.[...] er vergleicht – und das ist

Eines der Ziele des Workshops war es daher dann auch, darüber nachzudenken, welche Faktoren die verschiedenen Abstufungen von Heiligkeit bestimmen. Hierzu sei als Ergebnis der Vorschlag gemacht, dass diese Abstufungen sich in allen Faktoren ausdrücken, die den Umgang mit einem Objekt, die mit dem Umgang verbundene Bedeutungszuschreibung und seine materielle und räumliche Gestaltung umfassen. Im Gesamt dieser Faktoren findet sich die Art der „Heiligkeit“ eines bestimmten Objektes zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Vorstellungswelt ausgedrückt und bis zu einem gewissen Grade durch diese Faktoren indirekt ermittelbar.

Die hierfür relevanten Erscheinungen sind zahlreich, sie stellen sogar ein den Handlungsrahmen, in dem sie verortet sind, selbst mit-konstituierendes Element dar, das weder feststeht noch außerhalb dieser Rahmen existiert. So lässt sich z. B. die Vorstellung restringierten Zuganges (zugangsberechtigte Personengruppen, Vorschriften für den Zugang wie Reinigungsriten etc.) innerhalb einer Tempelarchitektur in verschiedenen Graden als Kennzeichnung verschiedener Abstufungen von Heiligkeitsgraden erkennen.

7.6 Zur Frage der Identifizierung von „Heiligen“ Schriften innerhalb von religiöser Literatur

Diese Annäherung an die strukturelle Beziehung der Heiligkeit zu den Objekten/Schriften und Räumen, die mit ihr bezeichnet werden, hat Auswirkungen auf die Möglichkeit der Identifizierung und Rekonstruktion von Heiligkeit. Durch ihre Natur als relative Bezugsgröße eines Objektes zum Numinosen ist die Heiligkeit beispielsweise eines Textobjektes nur indirekt ermittelbar: über (sofern vorhanden) Eigenreflektionen in einer Religion über den Stellenwert und die religiöse Bedeutung eines Textes/Objektes und andererseits über Indizien anhand der Gestaltung und des Umganges. Bis zu einem gewissen Grade sind der Umgang mit einem Objekt und auch seine materiellen Eigenschaften bedingt durch die Wertstellung, die dem Objekt zukommen sollte, und ihm dadurch eingeschrieben – Materialität und Umgang sind jedoch daneben auch durch andere Funktionen bedingt und zudem sind die Arten und Weisen, wie sich das Heilige eines Objektes in seiner Ausgestaltung niederschlägt, vielfältig und wandelbar.

wohl eher phänomenologisch als psychologisch zu verstehen – Idee und Erfahrung des Interessanten mit Idee und Erfahrung des Heiligen. Es zeigt sich, daß sich das sogenannte religiöse und das sogenannte profane Erleben gerade in ihren wesentlichen Momenten entsprechen. In beiden begegnet etwas Besonderes, vom Gewöhnlichen Unterschiedenes. Dieses Besondere spricht an und nimmt in Ausdruck, kann verpflichten, erschüttern, in Beschlag nehmen. Dabei rücken die Summen beider Erlebnisarten enger zusammen, als man es bisher gewohnt war, und es ergibt sich die Aufgabe, den Unterschied zwischen Heilig und Profan neu zu bestimmen, vielleicht in ihrer konträren oder realen Form ganz aufzugeben.“ (Colpe 1990, 52/53, mit Verweis auf Schmid 1971).

Unter den Beispielen der in diesem Band versammelten Artikel findet sich als ein besonders augenfälliges Phänomen die Entscheidung, ob ein Schriftobjekt selbst Gegenstand von Verehrung wird, wie man es in unterschiedlichen Ausprägungen z. B. bei der Tora-Rolle⁸⁶, aber auch bei den balinesischen *tutur*⁸⁷ beobachten kann, die beide in besonderen Schreinen aufbewahrt werden (sollten). Gleichfalls bleibt die Frage, ob ein Schriftobjekt selbst als göttliche Entität gedacht ist – wie es beispielsweise bei bestimmten balinesischen Schriftzeichen der Fall ist.⁸⁸ Auch für die Nähe oder Ferne eines Schriftobjektes zum Numinosen als Ausdruck seiner Heiligkeit sind an Umgang und Gestaltung mitunter Indizien auszumachen. In seinem Artikel ging J. F. Quack beispielsweise der Frage nach, ob sich anhand der Unterscheidung zwischen dem Vorliegen oder Nicht-Vorliegen von Sekundärverwendung bei Schreibmaterial für bestimmte Texte eine Abgrenzung verschiedener Textkategorien und durch diese Umgangsweise Hinweise auf eine Restriktion von Beschreibstoff und darüber kulturinhärente Indizien für Heiligkeit von Texten ausmachen ließen. Er stellte fest, dass es unterschiedliche Umgangsformen bezüglich der Möglichkeit bzw. Vermeidung von Sekundärbenutzung des Schreibmaterials bei unterschiedlichen Textsorten gab, dass diese jedoch vor allem ein Ausdruck der vorgesehenen Verwendungsfunktionen sind: Während bei Amuletten und Fluchtexten die Texte mit ihrem Trägerobjekt aus sich heraus wirksam sein müssen, unterlagen die kultisch verwendeten Papyri weniger Restriktion des Schreibmaterials. Zusammengenommen mit der vom Kultbild räumlich weiter entfernten Aufbewahrung dieser Texte ergab dies für die Ritualpapyri den Schluss, dass die Heiligkeit wohl eher an der Aufführung des Rituals und an dem Verlesen des Textes hängt als an dem niedergeschriebenen Objekt.⁸⁹ Man kommt bei diesem Beispiel auf den Umstand zurück, dass die Umgangsformen, aber auch die Bedeutungen von „Heiligen Schriften“ in einer Kultur auch stark davon abhängig sind, welche Bedeutung Schrift in einer Kultur einnimmt, auch (aber nicht nur) z. B. in Opposition zu Mündlichkeit.

8 Fazit und Ausblick

So steht am Ende die Erkenntnis, dass eine strikte Identifizierung von Heiligen Schriften, wie sie über die Inhalte und deren Zentralität für die religiösen Vorstellungen versucht wurde, auch über die Umgangsformen nicht zu erzielen ist. Stattdessen jedoch eröffnet der Weg über die Beschreibung der Umgangsformen und Gestaltungen sowie der Einbindung von religiösen Schriftobjekten in religiöse Praxis eine ganz andere

⁸⁶ Vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

⁸⁷ Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

⁸⁸ Zu Letzterem vgl. ebenfalls den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

⁸⁹ Vgl. hier den Artikel von J. F. Quack in diesem Band.

Verständnisebene von Religionen: Selbst bei den sogenannten Buchreligionen blieb – nach der mehr oder weniger eindeutigen Ansprache von Texten als Heilige Schriften – noch immer die Frage offen, welche Rolle diese Texte in der jeweiligen Religion spielen, wie sie zu klassifizieren und einzuordnen sind, wozu auch eine Identifizierung eines Textes als „Heilige Schrift“ wenig aussagt. Durch den Zugang über die differenziertere Verortung solcher Schriftobjekte in der religiösen Praxis zeigte sich, dass eine Frage nach der Identifizierung „der“ Heiligen Schriften einer Religion gar nicht relevant war, sich das Konzept der Heiligen Schriften vielmehr in die auch religionsintern vorliegende Vielfalt der Verwendungen und Bedeutungszuschreibungen an Schriftobjekte ausdifferenzierte. So tritt an die Stelle der Identifizierung „Heiliger Schriften“ eine Beobachtung und systematische Beschreibung der Heiligkeit von Schriftobjekten, die in – mitunter wandelbarer statt statischer – Relation steht zu den Verwendungsrahmen, in denen die Schriftobjekte ihre Funktionen für bestimmte Menschen erfüllen. Die ausdifferenziertere Untersuchung von solchen Strukturen ergab sodann auch eine Möglichkeit der interdisziplinären bzw. interreligiösen Vergleichbarkeit. Der verstärkte Einbezug der religiösen Praxis und der Bedeutungen und Funktionen von Schriftobjekten bei ihrer Verwendung trat der inhaltlichen Beschreibung von religiösen Vorstellungen letztlich nicht als ein zweiter Zugang hinzu, der nur neben dem inhaltlichen bestünde. Vielmehr scheint sich hier die Möglichkeit aufzuzeigen, dass neben dem Umgang und der materiellen Gestaltung mit deren Bedeutungen sich auch inhaltliche Vorstellungen von Religionen in der Praxis erst *konstituieren*.

Wir hoffen, dass der in den Artikeln dieses Bandes behandelte Ansatz, Heilige Schriften verstärkt als Objekte in den Fokus der Betrachtung von Religionen zu rücken, Anstöße geben kann und zu weiterer Beschäftigung anregt.

Literaturverzeichnis

- Assmann (2000): Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2004² (org.: 2000).
- Becker/Scholz (2012): Eva-Maria Becker/Stefan Scholz (Hrsgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin, Boston.
- Berger (1988): Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- van Bladel (2009): Kevin Thomas van Bladel, *The Arabic Hermes From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, New York.
- Böhme (1995): Gernot Böhme, *Atmosphäre*, Frankfurt a. M.
- Colpe (1987): Carsten Colpe, „Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons“, in: Aleida u. Jan Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München, 80–92.
- Colpe (1990): Carsten Colpe, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a. M.

- Durkheim (1968): Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Fitzenreiter (2004): Martin Fitzenreiter, *Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion. Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung*, in: *Göttinger Miszellen* 202, 19–53.
- Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou (in Dr.): Richard Fox, Diamantis Panagiotopoulos u. Christina Tsouparopoulou, „Affordance“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Haß/Luft (in Dr.): Christian Haß u. Daniela C. Luft, „Transzendieren“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Heiler (1961): Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.
- Kohl (2003): Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München.
- Kwiatkowski u. Lanczkowski (1980): *Die Religionen*, hrsg. v. der Redaktion für Religion und Theologie des Bibliographischen Instituts unter der Leitung von Gerhard Kwiatkowski, bear. v. Günter Lanczkowski, Mannheim, Wien, Zürich.
- Lanczkowski (1978): Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt.
- Lang (1960): Albert Lang, „Heilig, das Heilige: II. Religionsphilosophie“, in: Michael Buchberger (Hg.) *LThK²*, Bd. 5, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Sp. 86–89.
- Leipoldt u. Morenz (1953): Johannes Leipoldt u. Siegfried Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig.
- Luft/Ott/Theis (in Dr.): Daniela C. Luft, Michael Ott u. Christoffer Theis, „Kontext“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Lupieri (2002): Edmondo Lupieri, *The Mandaean. The Last Gnostics*, Grand Rapids.
- Markschies (2007): Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche Christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen.
- Mensching (1937): Gustav Mensching, *Das Heilige Wort eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Bonn.
- Mensching (1959): Gustav Mensching, *Die Religion*, Stuttgart.
- Messner (2006): Angelika C. Messner, „Annäherungen an das „Heilige“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive“, in: Angelika C. Messner u. Konrad Hirschler (Hgg.), *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung* (Asien und Afrika 11), Schenefeld, 1–16.
- Moebius (2008): Stephan Moebius, „Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie“, in: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hgg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 58–74.
- Morenz (1960): Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit. 8), Stuttgart.
- Müller (1874): Friedrich Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg.
- Otto (1947): Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München (orig. 1917).
- Poltermann (1995): Andreas Poltermann (Hg.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Berlin.
- Rüpke (2007): Jörg Rüpke, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Schmid (1971): Georg Schmid, *Interessant und heilig*, Zürich.
- Schmidt-Lux (2005): Thomas Schmidt-Lux, „Peter L. Berger: Religion als Heiliger Kosmos“, in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hrsgg.), *Kompendium Religionstheorie*; Göttingen, 260–271.

- Schmitz (2006): Hermann Schmitz, „Wie kann ein Ort heilig sein?“, in: Angelika C. Messner u. Konrad Hirschler (Hg.), *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung* (Asien und Afrika 11), Schenefeld, 163–176.
- Söderblom (1913): Nathan Söderblom, „Art. Holiness“, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, 731ff. (zitiert dt. Das Heilige nach Carsten Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977, 76–116).
- Söderblom (1926²): Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig.
- Stolz (2001): Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3. durchges. Aufl., Göttingen.
- Sundermeier (1987): Theo Sundermeier, „Religion, Religionen“, in: Karl Müller u. Theo Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin, 411–423.
- Sundermeier (2007²): Theo Sundermeier, *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Frankfurt a. M. [erw., Org.: 1999].
- Thum (1960): Beda Thum, „Heilig, das Heilige: I. Religionswissenschaftlich“, in: Michael Buchberger (Hg.) *LThK²*, Bd. 5, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Sp. 84–86.
- Tubach (2000): Jürgen Tubach, „Mani, der bibliophile Religionsstifter“, in: Roland E. Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsgg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 14.–18. Juli 1997 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen. Sonderband 4), Berlin, 622–638.
- Tworuschka (2000): Udo Tworuschka, „Vom Umgang mit Heiligen Schriften“, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Heilige Schriften. Eine Einführung* (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 7), Frankfurt a. Main, Leipzig (org. Darmstadt 2000).
- Veyne (2008): Paul Veyne, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart.

Peter Haupt

Die Kognition von Heiligem und ihre sozio-biologischen Aspekte in der Vor- und Frühgeschichte

Ob Heiliges als transzendente Erfahrung etwas wahrhaftig Göttlichen in unser Bewusstsein gelangt, oder aber das Erkennen von Heiligem ein Mittel zum Zweck, ein Konstrukt unserer Gehirne ist, wird seit einigen Jahrzehnten kontrovers und emotional diskutiert¹. Der Diskurs hat dabei, wie es bei religiös konnotierten Themen regelhaft geschieht, längst die Elfenbeintürme theoretischer Wissenschaft verlassen – Bücher zum Thema, besonders solche mit bereits im Titel klar erkennbarer Position, sind immer wieder in Bestsellerlisten zu finden. Wie bei ähnlichen Streitigkeiten liegt die Ursache der Popularität in dem Umstand begründet, dass jeder betroffen ist: Menschen haben allgemein zu Heiligem eine Vorstellung, die besonders durch ihre Sozialisierung und kulturelle Traditionen bestimmt wird. Die Frage, was darüber hinausgehend wahr ist, was Einbildung und was Erleuchtung, gilt dem Wissen hinter dem Horizont menschlicher Erkenntnismöglichkeiten. Und dies sowohl im Fall einer realen göttlichen Ursache allen Heiligens (hier ist das Göttliche die nicht verstandene Unbekannte in der Gleichung), als auch im Fall des rein menschengedachten Heiligens (hier beschränkt die Subjektivität menschlichen Denkens die Möglichkeiten, da sie nicht durch wiederum subjektives Denken ausgeschaltet werden kann). Es ist daher für den wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn irrelevant, durch immer feinere Definitionen von Begriffen die eigene subjektive Position im Diskurs zur scheinbar absoluten Gültigkeit zu führen. Vielmehr mag man nach der wissenschaftlichen Erklärung immer noch einen Raum für eine religiöse Wahrheit lassen – oder umgekehrt die religiöse Deutung nicht zu Zwecken wissenschaftlicher Erklärung missbrauchen.

Um sich dem menschlichen Erkennen von Heiligem im Sinne einer wissenschaftlichen Erklärung zu nähern, kommt dem Blick auf die Entwicklung des Menschen eine Schlüsselrolle zu. So hat sich unsere Art erst über die letzten Zweihunderttausend Jahre zu dem entwickelt, was heute solche Texte schreibt und liest. Vor etwa 2 Millionen Jahre v. h. kann man unsere genetischen Vorfahren als Tiere bezeichnen. Irgendwann zwischen diesen Vorfahren und den frühesten archäologischen Belegen religiösen Verhaltens im Jungpaläolithikum (die in der Praxis nahezu zwingend mit Heiligem verbunden sind), müssen sich die kognitiven Fähigkeiten des Homo sapiens (bzw. der

¹ Beispielhaft seien hier die Beiträge von Richard Dawkins genannt.

Hominiden, auf denen er genetisch aufbaut) so entwickelt haben, dass ein Erkennen von Heiligem möglich wurde. Da religiöses Verhalten offenbar bei jedem heutigen Menschen anzutreffen ist – wenigstens sind mir keine ohne solches bekannt – und dies ebenso für spezifische Verhaltensweisen gegenüber Heiligem gilt, ist entweder eine genetische Festlegung, eine sozio-kulturelle Tradition oder eine Mischung aus beidem für dieses Verhalten wahrscheinlich. Es ist wohl nicht falsch, in der Fähigkeit Heiliges zu erkennen (oder der Fähigkeit, anzunehmen, solches zu erkennen) einen bedeutenden evolutionären Vorteil sehen zu dürfen. Hierdurch wäre die Verbreitung zu erklären; Menschen mit dieser Fähigkeit hätten durch sie vergleichbare Vorteile gehabt, wie etwa durch den aufrechten Gang, die Sprache oder das Leben in Gruppen. Um die Ursprünge und letztlich die Motivation menschlichen religiösen Verhaltens zu verstehen, ist es jedoch essentiell, dessen Entwicklung über wesentliche Zeiträume der Menschheitsentwicklung zu rekonstruieren. Pikanterweise bedeutet das in der Umsetzung, unzählige kulturelle Befunde mit einer übersichtlichen Informationsmenge relevanter naturwissenschaftlicher (Proxy-)daten verknüpfen zu müssen. Überwiegend deskriptives und vergleichendes Arbeiten auf archäologischem Feld, gefolgt von einer Auswertung im Rahmen soziobiologischer Theorien, scheint ein vielversprechender Weg zu sein, um dieses Missverhältnis auszugleichen. Gelingt die Verknüpfung nicht, bleibt es oft bei ideologischen Modellen der Religionsentwicklung, etwa im eliadischen Sinn, oder aber, auf der anderen Seite, bei biologistischen Behauptungen, die die kulturelle Komplexität ignorieren.

Erkenntnis und Wahrnehmung unserer Umwelt waren über Jahrtausende Gegenstand der Philosophie, woran auch rationale Beschreibungssysteme nach Newton nichts änderten. Im Mittelpunkt des rationalen Interesses im 18. Jahrhundert stand eher die Frage, als was wir unsere Umwelt sehen, denn *warum* überhaupt². Mit der modernen neurologischen Forschung hat sich dies radikal geändert: Heute stehen uns naturwissenschaftliche Modelle und sogar Befunde zu Erkenntnis und Wahrnehmung zur Verfügung, die zwar in ihrer Komplexität selten als exakt bezeichnet werden können, die aber bereits ein Verschmelzen von Philosophie und Naturwissenschaft vorzubereiten scheinen. Dabei werden allerdings bisher vielmehr Neurologen philosophisch tätig, als Philosophen sich den Naturwissenschaften zuwenden³. Vielleicht ist es ein

² Vgl. Meier 2002, 171–192.

³ Vgl. Reuter 2003, 7–48. – Und: Sommer, in: Reuter 2003, 113. – Ein Gegenbeispiel zur Ehrenrettung der Philosophie: Thomas Metzinger findet einen wohl konsensfähigen Weg zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, wenn er sagt: „Es sieht so aus, als ob wir biologische Ego-Maschinen ohne unsterbliche Seelen sind. Unser Gehirn erzeugt jedoch ein phänomenales Selbstmodell, das sich mit seiner Motivationsstruktur und all seinen emotionalen Komponenten im Lauf der Evolution herausgebildet hat und uns eine gegenüber allen anderen Lebewesen überlegene Intelligenz verleiht. Der blinde Vorgang, der unsere Körper, unsere Gehirne und unser bewusstes Selbstmodell erzeugt hat, war nicht zielgerichtet, sondern durch Variation und Selektion angetrieben.“ (Metzinger 2006, 42–49,

begünstigender Umstand für die hier vorgelegte Betrachtung, dass die Archäologie, von Teilen ihrer kunsthistorischen Zweige abgesehen, sich bereits seit dem 19. Jahrhundert geistes- und naturwissenschaftlicher Methoden bedient. Daraus resultiert selbstverständlich keine allumfassende Kompetenz, aber es erleichtert doch unheimlich das Überschreiten vermeintlicher fachlicher Grenzen. So ist die Frage nach dem *wie* und *warum* unserer Umweltwahrnehmung auch und gerade für die Beurteilung mancher archäologischer Befunde nicht unbedeutend.

Unsere Sinnesorgane sorgen für einen ständigen Zustrom von Informationen in unser Gehirn. Dieser Zustrom wird in unserem Gehirn zerlegt, wobei es weniger auf Authentizität ankommt, denn auf Zweckdienlichkeit. Ein vor uns stehender, zähnefletschender Rottweiler braucht nicht hinsichtlich seiner Augenfarbe und allen anderen Details erfasst zu werden, ebenso wie im Straßenverkehr die Landschaft rechts und links der Fahrbahn peripher ist. Dagegen war und ist es beim Sammeln von Beeren oder Insekten zur Nahrungsbeschaffung sehr wichtig, zu erkennen, welcher Art und Beschaffenheit die mitunter sehr kleinen Objekte sind. Um in unserer Umwelt Wichtiges von Unwichtigem trennen zu können, benötigen wir Entscheidungen in Sekundenbruchteilen, die unser bewusstes Abwägen nicht leisten könnte⁴. Andernfalls würden wir alles wichtig nehmen und so quasi von Sinnesreizungen gelähmt werden, oder wir würden binnen kurzer Zeit einem Unfall erliegen, weil uns nichts wichtig erschiene⁵. Aus diesem Grund wird der Zustrom an Sinnesinformationen in *entschiedene* („Zusammengehörigkeit“) und *bewertete* („Nutzen oder Schaden“) Teile zerlegt, auf denen unsere Empfindungen basieren. Letztere kann man – dabei mehr dem Modell des Neurologen V. S. Ramachandran folgend – *Qualia* nennen⁶. Qualia sind qualitative Bewertungen („Gefühle“), die aufgrund von Sinnesreizungen und genetisch-determinierten oder konditionierten Erfahrungen im Gehirn entstehen. Das bedeutet, dass wir zum Beispiel beim Anblick oben genannten zähnefletschenden

hier: 44) – Eine kritische Stimme eines Physiologen zu ethischen Folgerungen durch Neurowissenschaftler: Madeja 2006, 50.

⁴ Ein gutes Beispiel hierfür ist das Erschrecken: Die physische Reaktion bei einem Überschallknall findet Sekundenbruchteile *vor* Erkennen des Ereignisses statt; man zuckt zusammen und wird sich doch erst sehr kurz *danach* des Knalls bewusst. Der Vorteil des frühen Reagierens liegt auf der Hand, ermöglicht wird es jedoch nur durch das Vermeiden einer bewussten Entscheidung. Das Beispiel Überschallknall zeigt übrigens auch, dass der Stress solchen Fluglärms nicht unseren bewussten Entscheidungen unterliegt. Vgl. zu den biologischen Vorgängen des Erschreckens: Tembrock 2000, 39.

⁵ Ramachandran/Blakeslee 2002, 386.

⁶ Ramachandran/Blakeslee 2002, 367ff. Die *Qualia* nach Ramachandran sind im Grunde *kognitive Konstrukte*. Sie sind den Qualia der Philosophie nicht unähnlich; im Gegensatz zu diesen soll ihnen aber nicht die prinzipielle Möglichkeit der (eventuell genetisch bedingten) Gleichartigkeit bei verschiedenen Individuen genommen werden. – Vgl. kritisch zu solchem ‚reduktionistischem‘ Ansatz: Rager, in: Schmidinger/Sedmak (Hrsg.) 2004, 179–197. – Oder: Kryspin-Exner, in: Schmidinger/Sedmak (Hrsg.) 2004, 216–238.

Rottweilers durch entsprechende Sinnesreizung die Qualia einer Angst erhalten. Den Rottweiler an sich möchte ich hier ‚Marker‘ nennen; als Gegenstand einer qualia-verursachenden Betrachtung.

Die Bedeutung dieses eigentlich schlichten Vorgangs in der Datenverarbeitung unseres Gehirns hat weitreichende Folgen, denn er bedarf nicht einer *bewussten* Entscheidung. So sind wir in der Lage, auch nicht direkt fokussierte Objekte zu erfassen und zweckdienliche Handlungen auszuführen, bevor bzw. ohne dass wir bewusst darüber entscheiden müssen. Beispielsweise ergeben die Qualia angesichts des Rottweilers ein unwillkürliches Aufregen des potentiell gefährdeten Organismus – quasi als automatisiertes Affektprogramm. Antonio Damasio nennt das entstehende Gefühl einen ‚somatischen Marker‘⁷, der wiederum aus genetisch determinierten Verhaltensmustern und Erfahrungswerten eine Abwehrhandlung anregen kann, dessen Durchführung jedoch auch von bewussten Entscheidungen gesteuert würde. Es wäre soziobiologisch betrachtet nicht in jedem Fall sinnvoll, in einer solchen Situation kopflos zu flüchten und sich damit dem Wolfsnachfahren als Beute darzustellen, wie auch beim Sammeln von Beeren neben einem Wespennest kein Kampf um die Nahrung zu beginnen wäre, dagegen mit einer einzelnen Wespe in unserer Behausung schon ganz anders verfahren werden kann.

Qualia sind, vereinfacht gesagt, mit ihrem durch unbewusste Entscheidungsvorgänge verursachten Entstehen die Basis einer naturwissenschaftlichen Erklärung unserer Subjektivität⁸.

Ein wesentliches Problem unseres Erkennens von Umwelt ergibt sich aus der mangelnden Befähigung, alles erfassen zu können. Hierfür ist der Blinde Fleck auf der Netzhaut unserer Augen ein vielbenutztes Beispiel⁹. Ein kleiner Teil des auf unsere Netzhaut projizierten Bildes kann von uns nicht wahrgenommen werden, da dort der Sehnerv den Augapfel verlässt. Dennoch fällt uns diese Lücke nicht auf, denn in unserem Gehirn wird sie ergänzt: Mit einem ‚Flicker‘, welcher der Wahrnehmung der umgebenden Sehzellen (und somit dem im Gehirn konstruierten Umweltbild) am nächsten kommt. Hier ist Plausibilität das zweckmäßigste Vorgehen; die Gefahr, dass sich ein Feind gerade im Bereich des Blinden Flecks unseres Gesichtsfeldes nähert, ist praktisch auszuschließen und verursachte hier nie einen Selektionsdruck. Der Blinde Fleck ist aber nicht die einzige Stelle, die wir nicht einsehen können;

⁷ Damasio 1994.

⁸ Einen Gegensatz zwischen Qualia und *Naturwissenschaft* sieht dagegen der Informatiker P. R. Gerke in einem Leserbrief (Spektrum der Wissenschaft Heft 7, 2003, 9.). Abgesehen davon, dass hier Kategorien falsch verwendet werden, ist wohl spätestens in den Bereichen Logik, Informationsverarbeitung und Erkenntnistheorie die scheinbare Grenze zwischen Geistes- und Naturwissenschaften obsolet (vgl. Breidbach 2003, 86–90, bes. 90.).

⁹ Zum Beispiel: von Foerster, in: Watzlawick (Hrsg.) 2002, 39–60. – Ramachandran/Blakeslee 2002, 377–379. – Maturana/Varela 1987, 21ff.

schließlich nehmen wir auch neben und hinter unserem Kopf zumindest optisch nichts wahr. Hier wie im Fall des Blinden Flecks einfach tapetenartig zu ergänzen und so eine 360°-Sicht zu erhalten, hätte Feinden ein ungehindertes Annähern erlaubt und unseren Vorfahren sicherlich nicht einen Selektionsvorteil verschafft. Dennoch wissen wir einigermaßen gut über die nicht sichtbaren Teile unserer unmittelbaren Umgebung Bescheid; es gelingt uns aber, zwischen aktuellem und gespeichertem Gesehenem zu unterscheiden. Dazu können in letzterem auch Eventualitäten einge spielt werden: Wenn ich zum Beispiel den Teppich hinter mir in eine konstruierte Hinterkopf-Sicht nehme, dann können die Qualia des Geräusches einer sich dort putzenden Katze eben diese in das Bild einfügen lassen. Um die Bedeutung des Selektionsvorteils herauszustreichen: Es könnte auch das Knacken eines unter einer Bärenpfote brechenden Zweiges sein. Oder aber auch ein in der Sonne aufbrechender Kiefernzapfen, welcher ein gleichartiges Geräusch verursacht. In jedem Fall ist die (unbewusste und bewusste) Beurteilung der Lage von großer Bedeutung; müssten wir dazu alles erst durch das Auge sehen, würde unter Umständen entscheidende Zeit verrinnen. Fehltriteile, weil eines unserer wichtigsten Sinnesorgane nicht zum Einsatz kommt, sind zwar nicht selten. Letztlich ist aber das Erschrecken vor einem in der Sonne knackenden Kiefernzapfen relativ ungefährlicher als Sorglosigkeit bei einem von hinten nahenden Bären. Um dem Selektionsdruck durch artgleiche und artfremde Feinde standhalten zu können, ist es demnach nicht notwendig, zu einer möglichst objektiven Sicht unserer Umwelt zu gelangen. Entscheidend ist das *zweckmäßige* Erfassen unserer Umwelt, wie es letzten Endes uns, unseren Vorfahren und allen Arten seit Entstehung des Lebens einen Vorteil gegenüber Konkurrenten und Feinden gebracht haben kann.

Auch wenn es naturgemäß schwer begreifbar ist: Effizienz im Erkennen heißt nicht Realismus. Die in unseren Köpfen entstehenden Konstrukte unserer Umwelt sind genetisch bedingt passend, doch nicht realistisch im Sinne einer endgültigen Objektivität. Dies zeigt sich besonders in krankheitsbedingten Abweichungen, die V. S. Ramachandran und andere Neurologen als Dreh- und Angelpunkte ihrer neurologischen Erkenntnistheorien anführen¹⁰: Menschen, die nach einem Schlaganfall einen gelähmten Arm haben, dies jedoch konsequent leugnen; andere, die ihre leiblichen Eltern zwar als selbigen täuschend ähnlich betrachten, sie jedoch mangels emotionaler Erregung in Folge eines Hirnschadens für Betrüger halten; wieder andere, die trotz Blindheit Gegenstände zielsicher greifen können, die durch fehlendes Erkennen von Binnenstrukturen in Umrissen die Welt wie einen Zeichentrickfilm erleben oder ihr Sehvermögen durch Visionen ganz oder teilweise ersetzt finden. Das Phänomen, dass Menschen mit einer Temporallappenepilepsie unter Umständen Gotteserlebnisse haben oder an sich banale Dinge ihrer Umwelt mit übergroßer Wichtigkeit

10 Ramachandran/Blakeslee 2002.

versehen („das Universum in einem Sandkorn erblicken“)¹¹, dadurch zu einem auch zwischen den Anfällen andauerndem ‚Prophetenbewußtsein‘ kommen, möchte nicht jeden Propheten mit einem neurologischen Befund erklären; es steht in der Reihe von Beispielen deutlich unterschiedlicher Umweltkonstrukte. Dabei bewegen sich auch diese Menschen in einer als solche empfundenen ‚Wirklichkeit‘, an der Plausibilität ihrer Konstrukte zweifeln sie allenfalls bei eventueller Kenntnis vorheriger Andersartigkeit. Letzten Endes unterscheiden sie sich von der breiten Masse der Bevölkerung nur durch die Veränderung ihrer Konstruktionsmechanismen, die sie aus der zähen Einheit genetischer Intersubjektivität herausheben.

Wenden wir uns nun Flüssen als einem Bestandteil unserer Umwelt zu, der in der Antike häufig als heilig erkannt wurde. Menschen haben zu Flüssen ein besonderes Verhältnis. Flüsse dienen als Verkehrswege und Grenzen, sind Nahrungsquelle und beim Hineinfallen nicht zuletzt durch ihre Strömung eine tödliche Gefahr¹². Dazu ist ihr jahreszeitlich oder klimatisch bedingtes An- und Abschwollen ein Umstand, der animistische Vorstellungen fördert.

In der antiken Welt wurden deshalb Flüsse regelhaft als Gottheiten personifiziert bzw. als Wohnsitz numinoser Gewalten betrachtet, denen ein nicht unbedeutender Einfluss auf ihre Anrainer beigemessen wurde: Im späten 3. Jahrhundert v. Chr. rühmte sich Viridomarus, der den römischen Consul M. Claudius Marcellus tötete, vom Rheingott abzustammen¹³. Anlässlich von Regulierungsarbeiten an dem Fluss Traisen wurde um 260 n. Chr. dem Neptun – wohl als allgemeine Ursache für Wassergefahren betrachtet – beim heutigen St. Pölten (A) ein Altar geweiht¹⁴. Dagegen wird der Rhein als Gottheit *Rhenus* explizit genannt, bildlich dargestellt und auch verehrt. Er findet sich auf Weihungen zusammen mit *Jupiter* und dem *Genius loci*¹⁵, mit *Jupiter*, *Juno*, *Minerva*, *Neptun*, *Oceanus* und dem *Genius loci*¹⁶, mit *Jupiter*, *Oceanus* und Lokalgottheiten¹⁷. In der Bezeichnung *flumen Rhenus* erscheint er alleine¹⁸ sowie mit *Jupiter* und dem *Genius loci*¹⁹. Als *Rhenus Pater* nennt ihn ein Straßburger Altar²⁰; vielleicht ist aus dieser Beifügung ‚Pater‘, der etymologischen Wurzel **reinos* (Fluss,

¹¹ Ramachandran/Blakeslee 2002, 283ff.

¹² Sie erfüllen damit mustergültig die Eigenschaften des Heiligen nach M. Eliade; nämlich wohltätig und gefährlich zugleich zu sein. Vgl. Eliade 1998, 533.

¹³ Properz, *elegiae* IV, 10, 41.

¹⁴ Scherrer 1998, 15.

¹⁵ CIL XIII, 7790 (Drachenfels, datiert 190 n. Chr.).

¹⁶ CIL XIII, 8811 (Wiltenburg bei Vechten, 1. Hälfte 1. Jahrhundert n. Chr.).

¹⁷ CIL XIII, 8810 (Wiltenburg bei Vechten).

¹⁸ CIL XIII, 5255 (Burg bei Stein am Rhein (CH)).

¹⁹ CIL XIII, 7791 (Remagen).

²⁰ Hatt 1970, 91–100. – Trendel 1972, 16–18. – Knötzele 2005, 18–21.

Strom; vgl. dt. *rinnen*)²¹ und der Bezeichnung des *Rhenus* durch Martial²² als Vater der Flüsse und Nymphen gewissermaßen ein Patronat des Rheins über die umliegenden Flüsse, eventuell auch deren Anwohner, zu erschließen²³ – die gängige Interpretation des Epithetons „Pater“ anhand verschiedener Götternamen in Stadstrom lässt indes eine Ehrenbezeichnung im Sinne von „altertümlich“ als wahrscheinlicher annehmen. Die Altäre lassen auf Heiligtümer des Flussgottes schließen, wenngleich deren architektonische Ausgestaltungen bislang unbekannt sind. Der Altar für *Rheno Patri* aus Straßburg wurde immerhin vom *legatus Augusti* Oppius Severus gesetzt; seine Trümmer wurden in einer Brunnenverfüllung gefunden, was nicht ungewöhnlich ist und in der Regel als Folge christlichen Eifers in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. gewertet werden kann²⁴. Interessant sind tiefe Schleifspuren an den das *turibulum* des Altars flankierenden Rollen: G. Trendel vermutet²⁵, Schiffsleute hätten hier als Frömmigkeitsbeweis ihre Messer geschliffen, was gewisse Parallelen im mittelalterlichen Brauchtum fände²⁶ und eine rituelle Handlung, eventuell das Schleifen des Opfermessers, vermuten ließe. Wahrscheinlicher darf in diesen Spuren aber wohl eine Entnahme von Altarsubstanz zu apotropäischen Zwecken gesehen werden. Der Altar als Bestandteil einer sakralen Stätte, einer Gottheit gestiftet und somit deren Eigentum, konnte so zu einem besonderen Teil der Wirkmacht der Gottheit werden: Ein sakrales Objekt mit besonderer Heiligkeit, in diesem Fall erkennbar als Heilkraft.

²¹ Vgl. Olmsted 1994, 439.

²² Martial, *epigrammaton* X, 7.

²³ Eine über das Wasser an sich (und auch über alle Flussgötter) herausragende Rolle kommt dem Oceanus zu, vgl. RE VI 2 (1909) 2775 s.v. Flussgötter (Waser). Möglich, dass die gallo-römischen Rheinlanlier diese Funktion dem Gott des Rheines zumaßen.

²⁴ Bei unbeschädigten Götterbildern o.ä. Kultdenkmälern ist jedoch auch ein geplant zeitweiliges Verwahren oder endgültiges Deponieren derselben durch Kultanhänger in Betracht zu ziehen. Beispielsweise wurden in den Reformationswirren des 16. und 17. Jahrhunderts mitunter Heiligenbilder in Brunnen versteckt, vgl. Schreiber/Sperling 1967, 247. Hier wurde ein Marienbild, das Ziel der Marienborner Wallfahrt war, zweimal vor ‚Bilderstürmern‘ in einem Brunnen verborgen. Zu den christlichen Zerstörungen „heidnischer“ Bilder äußerte sich um 600 Papst Gregor I. in einem Brief an den englischen Bischof Augustinus: „Auf keinen Fall sollen heilige Stätten, sondern nur die Bilder der Götter zerstört werden. Die heiligen Stätten sollten mit Weihwasser besprengt und Altäre dort errichtet und Reliquien dort deponiert werden. Da die Heiligtümer gewöhnlich solide gebaut sind, sollten sie umgewandelt werden von einer dämonischen Kultstätte zum Ort der Anbetung des wahren Gottes. Wenn die Menschen sehen, dass ihre Heiligtümer nicht zerstört werden, werden sie letztlich vertrauensvoll am gewohnten Ort zusammenkommen, wo sich der Irrtum in ihren Herzen zerstreuen wird und sie werden den einen wahren Gott kennen- und anbeten lernen (...)“ Zitiert nach Sundermeier, in: Bürgel 1995, 77–92, hier: 78.

²⁵ Trendel 1972, 17.

²⁶ Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens VI (1935) 206 s.v. Messer (Haberlandt). Wetzspuren an hiesigen Kirchen oder auch ägyptischen Tempeln widersetzen sich noch einer plausiblen Erklärung. Alltägliches Schärfen von Klingen mag im letzteren Fall noch plausibel erscheinen – an Kirchen wäre dies aber in Mittelalter und Frühneuzeit ohne religiöse Komponente kaum toleriert worden.

Zum Beispiel stand der Altar des *Asklepios* auf der Tiberinsel zu Rom in dem Ruf, heilkräftig durch Berührung bzw. ihn berührt habende Dinge zu sein²⁷. Mit vergleichbaren Praktiken werden auch Schleifspuren an Felsdenkmälern aus Neolithikum und Bronzezeit erklärt: Hier postuliert Ina Mahlstedt jedoch einen Vorrang der Berührung und deutet eingeschliffene Rinnen als „Erweckungsspuren“²⁸.

Die Bezüge des *Asklepios* im allgemeinen zum Wasser sind vielfältig; die des stadtrömischen zum Fluss Tiber vielleicht, außer durch die Insellage des Heiligtums, auch durch die enge Nachbarschaft zum Tempel des Flussgottes *Tiberinus Pater* hervorgehoben²⁹. Dennoch ist aus der historischen Überlieferung weder ein flussgotthafes Wesen des *Asklepios*, noch eine Heilkraft des *Rhenus Pater* zu erschließen. Gerade eine andere berühmte gallische Flussgottheit, die *Dea Sequana*, ist allerdings mit den Funden und Befunden des Heiligtums an den Seine-Quellen deutlich als Fluss- und Heilgottheit charakterisiert³⁰. Den als *pater* betitelten Flüssen lässt sich in Gallien zudem eine weibliche Entsprechung an die Seite stellen; nämlich die antike Bezeichnung der Marne als *Matrona*. Plinius der Jüngere beschreibt in einem seiner Briefe die Quelle und den Oberlauf des Clitumnus (Umbrien, I)³¹:

Hast Du schon einmal den Clitumnus-Quell gesehen? (...) und nachdem er den Strudel, den er bildet, überwunden hat, weitet er sich zu einem Becken, rein und kristallklar, so dass man hineingeworfene Münzen und glitzernde Steinchen zählen kann. (...) In der Nähe liegt ein alter und ehrwürdiger Tempel. Hier steht Clitumnus persönlich, angetan und geschmückt mit der Prätexta; auf die Gegenwart dieser schicksalskundenden Gottheit weisen die Orakel-Lose. Verstreut stehen rings mehrere Kapellen und ebenso viele Gottheiten. Jede hat ihren eigenen Kult, ihren eigenen Namen, einige verfügen sogar über Quellen. Denn außer dem genannten, gleichsam dem Vater der übrigen, gibt es noch kleinere mit eigenem Ursprung; aber sie ergießen sich in den Fluss, der von einer Brücke überspannt wird. Sie ist die Grenze zwischen dem geweihten und dem profanen Wasser, oberhalb darf man nur mit dem Boot fahren, unterhalb auch schwimmen. Die Hisselaten, denen der vergöttlichte Augustus diese Stätte geschenkt hat, unterhalten aus öffentlichen Mitteln ein Bad, und sie unterhalten auch eine Herberge. (...)

Die schriftliche Überlieferung wird durch zahlreiche archäologische Funde und Befunde gestützt: Eine herausragende Bedeutung kommt dabei den Brücken der bedeutenderen römischen Städte an Rhein und Mosel zu, insbesondere Mainz und Trier. Brücken können mit Gaius als *sanctus* betrachtet werden³², womit ihnen eine

²⁷ Weinreich 1909, 63f. – Zur Berührung heiliger resp. heilender Objekte vgl. entsprechende Praktiken in Christentum und Islam; zu letzterem: Tworuschka in: Tworuschka, 1994, 86.

²⁸ Mahlstedt 2004, 136.

²⁹ Coarelli 2000, 334.

³⁰ Deyts 1985, 8 ff.

³¹ Krenkel 1984, 234 f.

³² Gaius, *institutiones* II, 9. Gaius nennt hier beispielhaft Stadtmauern und -tore zur Erläuterung ‚göttlichen Rechtes‘. Brücken und andere für die jeweilige Gesellschaft herausragend wichtige Bauten, wie zum Beispiel Aquädukte, gehören sinngemäß ebenfalls in die Gruppe der geheiligten Bauten, die als *sanctus* zwar religiöse Bedeutung besaßen, primär jedoch außer religiösen Zwecken dienten.

gewisse, jedoch nicht vorrangig religiöse Bedeutung zukommt. Gaius fasst hier den Umstand in Worte und Gesetze, dass für die Gemeinschaft besonders bedeutende Bauten eine besondere Behandlung erfahren.

Wenn aus obengenannten Gründen allgemein die Flussquerung als deutlich empfundenen³³ Verlassen und Betreten von Räumen resultiert, dann machte das Opferritual im Zwischenraum, also in bzw. über dem Fluss, den Übergang, sei es nun Furt, Boot oder Brücke, im Winter vielleicht auch das Eis, den heiligen zusätzlich zu einem religiösen Ort³⁴. Dieser wurde von Gottheiten beherrscht, die außerhalb dieser Räume oft keine größere Bedeutung hatten, weil hier wiederum andere Gottheiten dominierten. Beispielsweise wird auf der römischen Neckarbrücke bei Heidelberg nach Fund eines Neptunaltars ein entsprechendes Sacellum erschlossen. Hier verantwortete man der Wassergottheit den Schutz der Brücke³⁵.

Bei der 18/17 v. Chr. erbauten hölzernen Trierer Moselbrücke, Mitte des 2. Jahrhunderts wurde sie durch einen wenige Meter flussaufwärts in Stein errichteten Neubau ersetzt, fanden sich bei Niedrigwasser zur Flussregulierung 1974 zahlreiche römische Objekte, unter anderem rund 500.000 Münzen, aber auch wiederum ältere und jüngere Gegenstände³⁶. Zuletzt im Mai 1994, als die Fahrrinne in eben diesem Bereich vertieft wurde, bargen Mitarbeiter der zuständigen Archäologischen Denkmalpflege im Aushub „32.000 antike, einige frühmittelalterliche, aber auch mehr als 1.200 moderne Münzen sowie zahlreiche weitere Kleinfunde, darunter mehrere Bronzestatuetten.“³⁷ In der modernen Forschung werden die zigtausende Münzen einhellig als Flussopfer angesprochen³⁸, bezüglich vieler anderer Objekte ist die Analyse ihres Weges in die Mosel jedoch weit schwieriger³⁹. Statuetten, Schmuck, Gefäße und Waffen können eher als Opfergaben fungiert haben, Bleiplomben ebenso, doch zu entsorgender Müll wird angesichts einer antiken Großstadt sicher gleichfalls

33 Einen Fluss auf dem künstlichen festen Boden einer Brücke, einer Fähre oder auch mittels einer Furt zu passieren erzeugt durchaus Emotionen, diese Riten und wiederum Emotionen. Eine Kausalkette im Freudschen Sinn zu konstruieren, würde diesem Umstand nicht gerecht. Vielmehr ist an einen Kausalring wechselseitiger Wirkungen zu denken. Daher ist in diesem Fall Lévi-Strauss 1965, 93 mit der Aussage, nicht Emotionen erzeugten Riten, sondern Riten Emotionen, zu widersprechen.

34 Siehe auch Brücken als ‚geheilte Orte‘: Ebenbauer, in: RGA² III 1978, 557 f. s.v. Brücke.

35 Ludwig 1997, 66.

36 Neben der ausführlichen Darstellung von Architektur und Geschichte der Römerbrücke gibt H. Cüppers eine Aufstellung wichtiger Flussfunde: Cüppers 1969, 115-131. – Ausführlich zu den dortigen Funden: Kuhn 2001. – Ähnliche Befunde, häufig aufgrund von Zugänglichkeit und antiker Siedlungsgröße jedoch mit weit geringeren Fundmengen sind von etlichen Orten bekannt, z. B. Namur: Lallemand 1989. – Ebenso aus der Aisne, etwas 12 km östlich Soissons, vgl. Delmaire et al 1997, 47, Nr. 113.

37 Clemens/Löhr 1996, 275.

38 Römische Münzfunde größerer Zahl gibt es auch aus dem Tiber in Rom, vgl. von Kaenel, in: Schlüter/Wiegels 1999, 363–379.

39 Cüppers 1990, 608 ff.

in stattlicher Anzahl in den Fluss geworfen worden sein⁴⁰. „Mehrere hundert Maiorinen des Magnentius“, die zwischen Römerbrücke und Einmündung des Altbaches, also weit über Wurfweite von der Brücke entfernt aus der Mosel gebaggert wurden⁴¹, könnten in ihr nasses Grab auch durch ein Unglück geraten sein. Die mit dem Hineinwerfen eines nicht schwimmenden Objektes in einen Fluss regelhaft verbundene Irreversibilität eines solchen Vorgangs lässt den Archäologen bezüglich etlicher Flussfunde zwischen zwei Hypothesen schwanken: Zum einen kann es sich im Einzelfall um einen ungewollten Verlust handeln, zum anderen um ein bewusstes Opfern und den Entzug menschlicher Zugriffsmöglichkeit. Gewässerspezifische Objekte, wie Anker, Netzbeschwerer und ähnliches, ebenso entsorgter Müll und Gewerbeabfälle im Bereich von Ansiedlungen lassen sich dagegen meist sehr gut ansprechen. Vor allem jüngere flussarchäologische Forschungen von Louis Bonnamour in der Saône haben jedoch gezeigt, dass auch Flussfunde regelhaft aus archäologischen Befunden stammen, und zwar solchen, die nicht selten komplexer sind als die bloße Herkunft aus einem Gewässer, welche den meist bei Baggerarbeiten zu Tage gekommenen Altfunden anhaftet. Zeigen die Fundkonzentrationen bei Brücken und Furten bereits deutlich den Zusammenhang mit dem Übergang über den Fluss, so konnte Bonnamour bei seinen Tauchgängen ehemalige, römische Furten dokumentieren, in deren Steinpflasterungen Bronzegefäße, Münzen, darunter ein kleiner Hort, zum Teil regelrecht eingebaut waren⁴²: Ein treffender Beweis für eine bewußte Deponierung.⁴³ Die südlich Chalon, bei den heutigen Orten Ouroux-sur-Saône durch die Saône nach Varennes-le-Grand angelegte Furt wurde 1990 als römisch angesprochen und in den Folgejahren untersucht. Sie konnte auf 200 m nachgewiesen werden und hatte eine durchschnittliche Breite von 5 m, auf der die Furt mit Steinen und Dachziegelfragmenten befestigt war. Außer unter anderem einer bronzenen Kasserolle fand sich auch eine eiserne *ascia* (Hacke zur Holzbearbeitung). Zufälliger Verlust scheidet als Erklärungsansatz aus, wie Bonnamour mit Vergleichen von weiteren Funden aus der Saône zeigen kann: Eine ganze Reihe weiterer *asciae* ist aus seinem Forschungsgebiet bekannt, und dies ganz im Gegensatz zu anderem Werkzeug. Wie also bereits die Bronzegefäße in ihrer Dominanz gegenüber Keramik andeuten, unterlagen auch die in den Fluss eingebrachten Werkzeuge offenbar einer Selektion. Kasserollen und

⁴⁰ So die römische Müllhalde, die um die bekannten Mainzer Schiffsfunde beobachtet wurde, vgl. Rupprecht 1984, 15. – Und: Witteyer in: Rupprecht 1984., 134ff. – Zu Müllentsorgung in der römischen Kaiserzeit: Thüry 1995. – Thüry 2001. – Ciaraldi/ Richardson 2000, 74-82. Aktuell und umfassend zu Flussfunden aus dem Rhein: Kappesser 2012.

⁴¹ Clemens/Löhr 1997, 374.

⁴² Bonnamour 2000, 45–52.

⁴³ Diese Ausstaffierung einer bereits als heilig angesprochenen Stätte durch den rituell gelenkten Umgang lässt sich kontrastieren mit solchen „Heiligen Orten“, die erst in einem Zusammenspiel von geographischen Gegebenheiten und menschlicher Gestaltung entstehen. Vgl. zu letzteren den Beitrag von C. Wenzel in diesem Band.

Kannen finden sich als Kultgerät auf Altären abgebildet, und *asciae* zeigen sich auf zahlreichen Grabsteinen als nicht leicht zu deutendes Symbol⁴⁴ welches allerdings wahrscheinlich mit dem Totengott Sucellus in Zusammenhang steht⁴⁵. Ob diese den Ritualen, die Lebende beim Queren des Flusses vollzogen, zuzuordnen sind, und jene eher einem Verständnis des Flusses als Grenze eines Totenreiches – nicht unbedingt eine horizontale, sondern womöglich eine vertikale – zugehören? Die Deutung als im Laufe der Zeit bei einer Furt bzw. einem Flussübergang akkumulierte Opfergaben konnte Bonnamour an etlichen weiteren Furten der Saône festigen.

Flüsse, und besonders noch einmal Passagen über/durch diese, wurden in der Antike, aber auch davor und danach, ebenso wie außerhalb der mediterranen Kulturen, als heilig erkannt. Ihnen wurde damit eine gegenüber der Umgebung herausragende Bedeutung zugestanden. Der daraus resultierende respektvolle Umgang kann sozio-biologisch als vorteilhaftes Verhalten gedeutet werden: Wer Fluss und Brücke als etwas Heiliges betrachtet und entsprechend vorsichtig, am besten ritualisiert nutzt, hätte dann im Einzelfall weniger Unfälle und ein längeres Leben. In der Gruppe kann solches Verhalten eine höhere Überlebensquote der Nachkommenschaft bedeuten. Oder aber das antike Verhalten wäre bereits die Folge des Aussterbens derer, die seit dem Paläolithikum im Umgang mit Flüssen unvorsichtig und experimentierfreudig waren.

Die Verwendung von Schrift ermöglicht schließlich eine Verbreitung von dokumentierten Wahrnehmungen in räumlicher und zeitlicher Dimension. So kann die Erkenntnis „Dies ist ein heiliger Ort!“ ohne persönlichen Kontakt von Mensch zu Mensch weitergegeben werden – ebenso aber auch die Information „Diese Eigenschaften machen einen heiligen Ort aus!“. Das Erkennen von Heiligem wird damit auf zwei Weisen wesentlich beeinflusst: Zum einen findet eine Kanonisierung statt, zum anderen können neue Wege der Erkenntnis rasch verbreitet werden und zur Dominanz in bestimmten Räumen gelangen. Darüber hinaus kann der Umgang mit Heiligem in Form von festgeschriebenen Handlungsweisen vereinheitlicht werden. Susan Blackmore postuliert für die Verbreitung solcher Informationen, aber auch für die in ihnen enthaltenen Handlungen, der biologischen Evolution vergleichbare Mechanismen⁴⁶. Durch häufigere Imitation gelangen so „erfolgreiche“ Informationen zu einer weiten Verbreitung, während das Vergessen dem Aussterben gleichkommt. Schriftliche Überlieferung hat dabei in der Regel einen klaren Selektionsvorteil gegenüber mündlicher Tradierung, allerdings können Mythen bei mündlicher Überlieferung leichter gesamt-kulturellen Veränderungen angepasst werden.

⁴⁴ Bonnamour 2000, 49.

⁴⁵ Vgl. zum Beispiel: Collot 1988, Nr. 15 u. 56.

⁴⁶ Blackmore 2000.

Am Anfang der Menschheitsgeschichte werden lebenswichtige und lebensgefährliche Dinge als heilig erkannt. Nach Ausweis der paläolithischen Kunst⁴⁷ sind dies besonders jagdbare Tiere, die mitunter beide Eigenschaften vereinen. Wahrscheinlich waren auch andere Gefahrenursachen ähnlich gedeutet worden, etwa kalte Winter, Flüsse oder Moore. In der schriftlosen Vorgeschichte – nördlich der Alpen bis zur späten Eisenzeit – sind es bei einer zunehmend differenzierten Sachkultur vor allem Opfergaben bzw. Objekte aus religiösen Ritualen, die uns ein detailreiches Bild dessen rekonstruieren lassen, was die damaligen Menschen als heilig erkannten. Schrift ermöglicht schließlich – nördlich der Alpen seit der Römerzeit – eine direkte und indirekte Beschreibung von Heiligem. Die Ähnlichkeit von Heiligem diachron zwischen Antike und heutiger Zeit, aber auch interreligiös, dürfte von denselben physiologischen Grundvoraussetzungen menschlicher Kognition sowie der genetischen Relevanz des Erkennens überhaupt herrühren.

Literaturverzeichnis

- Blackmore (2000): Susan J. Blackmore, *Die Macht der Meme*, Heidelberg & Berlin.
- Bonnamour (2000) : Louis Bonnamour, *Archéologie de la Saône Paris*, 45–52.
- Breidbach (2003): Olaf Breidbach, „Logik entsteht nicht im Hirn“, *Geo* 1, 86–90.
- Ciaraldi u. Richardson (2000): Marina Ciaraldi u. John Richardson, „Food, ritual and rubbish in the making of Pompeii“, in: *Proceedings of the Ninth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference Durham 1999*, Oxford, 74–82.
- CIL XIII, 7790 (Drachenfels, datiert 190 n. Chr.).
- CIL XIII, 8811 (Wiltenburg bei Vechten, 1. Hälfte 1. Jahrhundert n. Chr.).
- CIL XIII, 8810 (Wiltenburg bei Vechten).
- CIL XIII, 5255 (Burg bei Stein am Rhein (CH)).
- CIL XIII, 7791 (Remagen).
- Clemens u. Löhr (1996): Lukas Clemens u. Hartwig Löhr, *Jahresbericht des Landesamtes für Denkmalpflege 1994*, Trierer Zeitschrift 59.
- Clemens u. Löhr (1997): Lukas Clemens u. Hartwig Löhr, *Jahresbericht des Landesamtes für Denkmalpflege 1995*, Trierer Zeitschrift 60.
- Collot (1988) : Gérald Collot, *La civilisation gallo-romaine dans la cité des Médiomatriques*, 2, Metz, Nr. 15 u. 56.
- Cüppers (1969): Heinz Cüppers, *Die Trierer Römerbrücken*, Mainz, 115–131.
- Cüppers (1990): Heinz Cüppers, in: *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, Stuttgart.
- Coarelli (2000): Filippo Coarelli, *Rom*, Mainz.
- Damasio (1994): Antonio Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München.
- Delmaire (1997): Roland Delmaire, *Aisne et Oise*. (Corpus des trésors monétaires antiques de la France 8, 2), Paris, 47, Nr. 113.

⁴⁷ Der Begriff Kunst wird hier als etablierter Terminus technicus der Vorgeschichtsforschung verwendet, vgl. bereits Kühn 1952.

- Deyts (1985): Simone Deyts, *Le sanctuaire des Sources de la Seine*, Dijon.
- Eliade (1998): Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Frankfurt.
- Foerster, von (2002): Heinz von Foerster, „Das Konstruieren einer Wirklichkeit“, in: Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit*, 15 München, 39–60.
- Gaius, *institutiones* II, 9. Gaius.
- Gerke (2003): Peter R. Gerke, in einem Leserbrief, *Spektrum der Wissenschaft* Heft 7, Heidelberg, 9).
- Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens* VI, Berlin, 206 s.v. Messer (Haberlandt).
- Hatt (1970): Jean-Jacques Hatt, *Découvertess archéologiques à Strasbourg rue du puits*, Cah. alsaciens d'arch., d'art et d'hist. 14, 91–100.
- Kaenel, von (1999): Hans-Markus von Kaenel, „Zum Münzumlauf im augusteischen Rom anhand der Funde aus dem Tiber – mit einem Nachtrag zur geldgeschichtlichen Bedeutung der Münzfunde in Kalkriese“, in: Wolfgang Schlüter u. Rainer Wiegels (Hgg.), *Rom, Germanien und die Ausgrabungen von Kalkriese* (Internat. Kongress Osnabrück 1996), Osnabrück, 363–379.
- Kappesser (2012): Isabel Kappesser, *Römische Flussfunde aus dem Rhein zwischen Mannheim und Bingen. Fundumstände, Flusslaufrekonstruktion und Interpretation*. Universitätsforschungen zur prähistor. Archäologie 209, Bonn.
- Knötzele (2005): Peter Knötzele, „Pater Rhenus und der Stein des Neptun. Spuren der Römer im Raum Karlsruhe“, *Arch. Nachr. Baden* 71, 18–21.
- Kühn (1952): Herbert Kühn, *Die Kunst Alt-Europas*, Zürich.
- Kuhnen (2001): Hans-Peter Kuhnen (Hg.), *Abgetaucht, aufgetaucht* (Ausstellungskatalog), Trier.
- Krenkel (1984): Werner Krenkel, Plinius d. J., *epistulae* VIII, 8. Plinius der Jüngere. Briefe, Berlin/Weimar.
- Kryspin-Exner (2004): Ilse Kryspin-Exner, „Ich fühle, also bin ich: Emotionen und ‚Rationalität‘ aus einer psychologischen Perspektive“, in: Herwig Schmidinger u. Clemens Sedmak (Hgg.), *Der Mensch – ein „animal rationale“?*, Darmstadt, 216–238.
- Lallemant (1989): Jacqueline Lallemant, *Les Monnaies antiques de la Sambre à Namur*, Namur.
- Lévi Strauss (1965): Claude Lévi Strauss, *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt am Main.
- Ludwig (1997): Renate Ludwig, *Kelten, Kastelle, Kurfürsten. Archäologie am Unteren Neckar*, Stuttgart.
- Madeja (2006): Michael Madeja, „Neuromodestia“, *Gehirn & Geist* 7–8.
- Mahlstedt (2004): Ina Mahlstedt, *Die religiöse Welt der Jungsteinzeit*, Darmstadt.
- Martial, *epigrammaton* X, 7.
- Maturana u. Varela (1987): Humberto R. Maturana u. Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*, Bern & München.
- Meier (2002): Christel Meier, „Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und enzyklopädischem Ordo in Mittelalter und Früher Neuzeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 36, 171–192.
- Metzinger (2006): Thomas Metzinger, „Der Preis der Selbsterkenntnis“, *Gehirn & Geist* 7–8.
- Olmsted (1994): Garrett Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans* (Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss. Sonderh. 92), Innsbruck.
- Properz, *elegiae* IV, 10, 41 (Textausgabe: Properz, *Elegien*, hrsg. v. W. Willige, München 1960²).
- Rager (2004): Günter Rager, „Das Bild vom Menschen in den Neurowissenschaften“, in: Herwig Schmidinger u. Clemens Sedmak (Hgg.), *Der Mensch – ein „animal rationale“?*, Darmstadt, 179–197.
- Ramachandran u. Blakeslee (2002): Vilayanur S. Ramachandran u. Sandra Blakeslee, *Die blinde Frau, die sehen kann*, Reinbek.
- Reuter (2003): Gerson Reuter, „Einleitung: Einige Spielarten des Naturalismus“, in: Alexander Becker u. a. (Hgg.), *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*, Frankfurt am Main, 7–48.
- RE VI 2 (1909) 2775 s.v. Flussgötter (Waser).
- RGA² III (1978) 557 f. s.v. Brücke (Ebenbauer, A.).

- Rupprecht (1984³): Gerd Rupprecht (Hg.), *Die Mainzer Römerschiffe. Berichte über Entdeckung, Ausgrabung und Bergung*, Mainz.
- Scherrer (1998): Peter Scherrer, *St. Pölten. Landeshauptstadt aus römischen Wurzeln*, St. Pölten & Wien.
- Schreiber u. Sperling (1967): T. Schreiber u. H. Sperling, *Heimatjahrbuch Landkreis Mainz*, Oppenheim.
- Sommer (2003): Volker Sommer, „Geistlose Affen oder äffische Geisteswesen?“, in: Alexander Becker u. a. (Hgg.), *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*, Frankfurt am Main.
- Sundermeier (1995): Theo Sundermeier, „Christliche Riten in nichtchristlichem Kontext“, in: Rainer Bürgel (Hg.), *Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, Göttingen, 77–92.
- Tembrock (2000): Günter Tembrock, *Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Phänomens*, Darmstadt.
- Thüry (1995): Thüry, Günter E., *Die Wurzeln unserer Umweltkrise und die griechisch-römische Antike*, Salzburg.
- Thüry (2001): Günter E. Thüry, *Müll und Marmorsäulen. Siedlungshygiene in der römischen Antike*, Mainz.
- Trendel (1972): Guy Trendel, *Ein römisches Heiligtum des „Vaters Rhein“ in Straßburg entdeckt*. Beitr. z. Rheinkunde 24, Koblenz, 16–18.
- Tworuschka (1994): Udo Tworuschka, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Heilige Stätten*, Darmstadt.
- Weinreich (1909): Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,1), Gießen.
- Witteyer (1984): Marion Witteyer, in: Gerd Rupprecht (Hg.), *Die Mainzer Römerschiffe. Berichte über Entdeckung, Ausgrabung und Bergung*, ³Mainz.

Nils P. Heeßel

Amulette und ‚Amulettform‘: Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien¹

1 ‚Heilige Texte‘ in Mesopotamien?

Aus altorientalistischer Perspektive kann der Begriff der ‚heiligen Schrift‘ oder des ‚heiligen Textes‘, der diesem Konferenzband zugrunde liegt, durchaus ein Problem darstellen. Die Begriffsbildung erfolgte eindeutig mit Bezug auf die Schriften der jüdisch-christlichen Tradition und beschreibt Umgangsweisen mit Texten und Textträgern, die sich so in den mesopotamischen Kulturen nicht finden. Zwar kennen die altorientalischen Sprachen durchaus Begriffe, die wir heute mit ‚heilig‘ übersetzen, und die vor allem die kultische Reinheit und die Adäquatheit von Orten und Objekten für den rituellen Umgang mit dem Göttlichen beschreiben, doch werden diese Begriffe nicht im Zusammenhang mit bestimmten Texten verwendet, es gibt mithin keine emische Perspektive, die ausgewählte Texte als ‚heilig‘ beschreibt. Auch eine ethische Definition eines heiligen Textes, die, etwa mit der Theorie des Heiligen von Karl-Heinz Kohl,² auf einen besonderen, dem Alltag entzogenen Umgang mit einem Text bei gleichzeitiger Einschreibung einer besonderen, ‚magischen‘ Wirkmächtigkeit abzielt, bringt uns bei der babylonisch-assyrischen Kultur nicht weiter. Dies liegt vor allem daran, dass sich, jedenfalls bislang, keinerlei Belege für eine spezielle, sich von anderen, ‚profaneren‘, etwa wissenschaftlich-technischen, historischen oder lexikalischen Texten unterscheidenden Umgang der die Kultur fundierenden und normierenden Texten feststellen lässt.

Dies soll jedoch nicht heißen, dass es in Mesopotamien keinen besonderen Umgang mit bestimmten Texten gegeben hätte. Ganz im Gegenteil konnten Texte bzw. ihre Schriftträger durchaus als etwas Besonderes gekennzeichnet werden, etwa das Gilgameš-Epos in der Version des Sîn-leqe-unninī, von dem in der Rahmenerzählung des Epos selbst explizit angegeben wird:

¹ Mein Dank für zahlreiche Hinweise gilt Strahil V. Panayotov (Berlin), der an einer Dissertation zu den Tafeln in ‚Amulettform‘ arbeitet. Seinen kritischen Anmerkungen verdankt der vorliegende Artikel viel.

² Kohl 2003.

Er baute die Mauer von Uruk, der Hürden(umhegten),
 ...
 Steig doch hinauf, auf der Mauer von Uruk wandle umher!
 ...
 Sieh doch nach der Tafelschatulle aus Zedernholz!
 Löse Ihre Schließen aus Bronze!
 So öffne den Deckel, der ihr Geheimnis (birgt)!
 Nimm doch heraus die Lapislazuli-Tafel und lies
 all das, was Gilgameš durchlebt, all (seine) Leiden!
 (Tafel 1, Zeilen 11, 18 und 24–28)³

Das hier evozierte Bild einer Deponierung von Lapislazuli-Tafeln mit dem Gilgameš-Epos als Gründungsdepot innerhalb der Stadtmauer von Uruk, der bleibenden ‚Lebensleistung‘ des Gilgameš, erinnert stark an die bei archäologischen Grabungen in Gebäuden gefundenen Gründungsdokumente und illustriert sehr schön, dass man für besondere Texte auch eine herausgehobene, dauerhafte und edle Präsentation schätzte. Während in diesem Beispiel die Zugänglichkeit von Texten hervorgehoben wird, weisen andere Texte Vermerke auf, die auf Geheimhaltung zielen. Der sogenannte ‚Geheimwissenvermerk‘ *mūdû mūdâ likallim lā mūdû lā immar ikkib* GN „der Wissende soll es dem Wissenden zeigen, der Unwissende darf es nicht sehen! Tabu des Gottes so-und-so“, der so oder leicht abgewandelt in Kolophonen von Texten aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend erscheint, deutet eindeutig in diese Richtung.⁴ Allerdings ist die Bedeutung dieses Vermerks umstritten, denn er erscheint durchaus auch unter ‚profanen‘, einfachen Texten, die unmöglich einer besonderen Initiation bedurften; die Existenz duplizierender Abschriften solcher Texte ohne einen entsprechenden ‚Geheimwissenvermerk‘ illustriert die Schwierigkeiten bei der Interpretation des Vermerks.

Noch viele weitere Beispiele könnten hier angeführt werden, in denen Texte als etwas Besonderes gekennzeichnet werden. Der entscheidende Aspekt jedoch, der in der herausgehobenen Herstellung, Verwahrung und Behandlung von ‚heiligen Texten‘ besteht, die grundsätzlich anders als profane Texte behandelt werden, fehlt in Mesopotamien.

2 Altorientalische Amulette und die ‚Amulettform‘

Da der Zugang zum Thema über textimmanente Kriterien überaus schwierig und methodisch fragwürdig ist, erscheint der umgekehrte Weg erfolgversprechender:

³ Zitiert nach der Übersetzung von St. M. Maul, *Gilgamesch-Epos* (Maul 2005, 46f.). Für die akkadische Version siehe A. R. George, *Gilgamesh Epic* (George 2003, 538f.).

⁴ Zum „Geheimwissenvermerk“ siehe ausführlich Lenzi 2008.

Nicht über das Textgenre, den Textinhalt, bzw. die Definition, was ‚heilige Schriften‘ konstituiert, soll sich der Fragestellung genähert werden, sondern über die Form des Textträgers. Im Folgenden werden daher altorientalische Amulette vorgestellt, deren spezielle Form in einem aufschlussreichen Zusammenhang mit ihrem Zweck und ihrer Wirkungsweise steht.

Amulette, also solche bildlichen oder textlichen Objekte in Form von Tieren, Dämonen oder Gegenständen, denen schützende, prophylaktische, glückbringende sowie Kraft verleihende Funktionen zugeschrieben werden, finden sich im Alten Orient ebenso zahlreich wie in vielen anderen antiken Kulturen.⁵ Während ihr Formenreichtum schier unendlich ist und sie aus den unterschiedlichsten Materialien bestehen können, unterscheiden sie sich in der Verwendung grundsätzlich in zwei Formen: Zum einen am Körper getragene persönliche Schutzamulette und zum anderen Amulette zum Schutz von Örtlichkeiten und ihren Bewohnern. Während die am Körper getragenen Amulette eher klein und oft auch leicht sind, können die zum Schutz von Häusern in Räumen aufgehängten Amulette groß und schwer sein. Persönliche, am Körper getragene Schutzamulette, häufig in Form von kleinen Tier- oder Dämonendarstellungen, wurden an einer Kette oder Band befestigt um den Hals getragen, oder die Amulette waren an Fibeln oder an Siegeln angebracht, also an persönlichen Gegenständen, die ein altorientalischer Mensch ohnedies als Kleidungsverschluss oder als Kette um den Hals trug.⁶ Größere, in Räumlichkeiten angebrachte Amulette in Form von Statuetten oder flachen Tafeln wurden gerne an oder gegenüber von Eingängen befestigt, wie sowohl Textstellen als auch die wenigen in *situ*-Funde belegen.⁷ Die Anbringungsrichtungen der Amulette unterscheiden sich vor allem in dem Material, aus dem die Darstellungen hergestellt wurden, aber natürlich auch in der intendierten Verwendungsweise. Während metallene Amulette Ösen zur Aufhängung aufweisen, wurden Darstellungen aus Stein und Ton fast ausschließlich mit Bohrungen versehen. Zahlreiche dieser Amulette, vorzugsweise die größeren, gegen das Wirken bestimmter Dämonen gerichtete, sind neben den Darstellungen auch mit Inschriften versehen, die zumeist kürzere Beschwörungen oder Rituale sind.

Die meisten der zum Schutz von Häusern in Räumlichkeiten angebrachten Amulette weisen eine flache Form auf, da sich diese gut an der Wand anbringen ließen. Ein typisches Beispiel hierfür ist ein im Vorderasiatischen Museum, Berlin aufbewahrtes Lamaštu-Amulett (VA 3477)⁸:

⁵ Zur Frage, was ein Amulett definiert, siehe *inter alia* Herrmann 1994, 2.

⁶ Zu apotropäischen Amuletten an Siegeln oder Fibeln siehe Pedde 2000, 313–320, Gruppe D5 und HeeBel 2002, 130–133.

⁷ Eine große Statuette des Dämons Pazuzu wurde am Fuß einer Wand im Hauptraum eines repräsentativen Hauses in der Unterstadt von Dür-Katlimmu/Tell Šēḫ Ḥamad noch *in situ*, aber wohl von ihrem Aufhängungsort weiter oben an der Wand heruntergefallen, ausgegraben, siehe Kühne 1993–94, 270–272. Allgemein zur Anbringung von Dämonendarstellungen im Haus siehe Tourtet 2010, 241–265.

⁸ Auch wenn dieses, in der Lamaštu-Amulett-Zählung als Nr. 6 geführte Amulett mit nur 7 cm Höhe



Abb. 1: Das Lamaštu-Amulett VA 3477 (Maßstab 1:1)

Auf der einen Seite des Amuletts ist die sogenannte ‚Reiseszene‘ zu sehen, eine recht elaborierte Darstellung der Dämonin Lamaštu, die mit einem Löwenkopf, Eselsohren, einem dünnen, raubtierartigen Körper und Vogelkrallen als Füßen dargestellt wird.⁹ Ein Hund und ein Schwein saugen an ihren dünnen Brüsten, während Lamaštu Schlangen in beiden Händen hält. Verschiedene Gegenstände wie Stoffballen, Eselsknöchel, Lampe und Spindel und Tiere wie Skorpion und Skolopender, wurden neben ihr abgebildet;¹⁰ manche dieser, oft auch in Lamaštu-Texten genannten, mit den Tätigkeiten einer Frau verbundenen Gegenstände sollten sie wohl ebenso vertreiben, wie der auf der rechten Seite abgebildete, teilweise weggebrochene Kopf des Dämons Pazuzu. Andere dürften hingegen als Utensilien für die anzutretende Reise zu deuten sein.¹¹ Ihr rechtes Fußgelenk ist an einem Baum festgebunden; weiterhin wird sie auf einem Esel dargestellt sowie in einem flachen, im Wasser schwimmenden Boot mit hochgezogenen und mit Tierprotomen verzierten Steven. Diese, sich nur scheinbar widersprechenden Darstellungen, illustrieren wie auch die Texte deutlich,

und 5,6 cm Breite relativ klein ist, dürfte es doch eher an einer Wand aufgehängt, als um den Hals getragen worden sein. Zu dem Amulett siehe Heeßel 2002, 125, Nr. 24.

⁹ Zur Dämonin Lamaštu siehe Farber 1980–1983, 439–446 und Wiggermann 2000.

¹⁰ Siehe zu diesen Gegenständen Farber 1987, 85–105.

¹¹ Siehe hierzu die Lamaštu-Serie I 197 sowie Farber 1987, 99f.

dass Lamaštu in ihrem Wirken eingeschränkt werden sollte; sei es, dass man sie an einer Tamariske festband, oder indem man sie per Boot über See oder per Reittier über die Berge, jedenfalls weit weg schickte. Auf der Rückseite befindet sich der Text einer Beschwörung, in der die sieben Namen der Lamaštu aufgezählt werden.¹²

Oberhalb des Bildfeldes auf der einen und des Textfeldes auf der anderen Seite weist das Amulett noch eine rechteckige Ausbuchtung, eine Verlängerung auf, die horizontal durchbohrt ist, so dass ein Faden oder Draht hindurchgefädelt werden und das Amulett daran aufgehängt werden konnte.

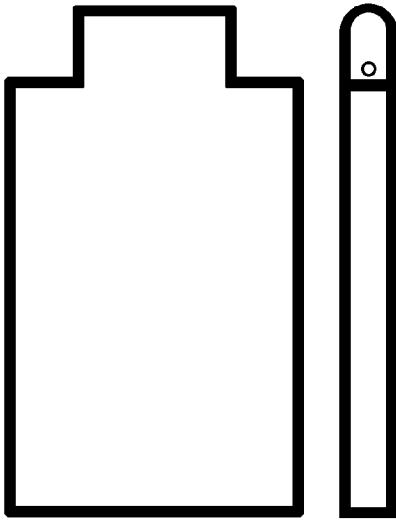


Abb. 2: Schematische Zeichnung der Vorder- und Seitenansicht eines Amuletts

Diese rechteckigen Ausbuchtungen am oberen Ende sind nun überaus typisch für Lamaštu-Amulette, bei denen sie sich immer wieder finden. Auch andere Amulette, etwa mit Darstellungen des Dämons Pazuzu, weisen diese Form häufig auf. So typisch für altorientalische Amulette ist diese Form, dass sich in der Altorientalistik und Vorderasiatischen Archäologie die Bezeichnung ‚Amulettform‘ dafür eingebürgert hat;¹³

¹² Bearbeitet und übersetzt bei Heeßel 2002, 99f.

¹³ S. V. Panayotov verwendet statt ‚Amulettform‘ den Begriff „tablet with handle“, siehe Panayotov 2013a, 287 und Panayotov/Llop-Raduà 2013, 227f. bzw. im Deutschen „Tafel mit Henkel“ (pers. Kommunikation). Eine solche Begriffsbildung, die es gegen den in der Altorientalistik etablierten Begriff ‚Amulettform‘ schwer haben dürfte, ist – wie von Panayotov angemerkt – in der Tat erst einmal neutraler als ‚Amulettform‘. Jedoch stellt sich die Frage, ob „Henkel“ bzw. engl. „handle“ die rechteckige Ausbuchtung dieser Tafeln adäquat beschreibt, da zum einen insbesondere mit dem deutschen Begriff „Henkel“ Assoziationen geweckt werden, die mit dieser besonderen Form nicht übereinstimmen,

sie ist mittlerweile so sehr mit dem Aspekt des Amuletts verknüpft, dass allein aufgrund dieser Form ein Objekt als Amulett gekennzeichnet wird.

Dabei wird diese ‚Amulettform‘, auch wenn sie überaus häufig erscheint, keineswegs ausschließlich verwendet. So gibt es durchaus auch Amulette, die eine andere Form und Anbringungsweise aufweisen. Insbesondere bei Amuletten aus Metall, bei denen die Aufhängevorrichtung zumeist aus einer oder mehreren Ösen besteht, kann eine andere Form vorliegen, etwa ein einfaches Rechteck, an das lediglich zwei Ösen zur Aufhängung angebracht sind.¹⁴ Ein kleines, wohl als persönlicher Schutz am Körper getragenes Steinamulett aus der neu-assyrischen Zeit mit beidseitigen Darstellungen von Ugallu und Lulal, zwei apotropäischen Wesen, die häufig zur Bannung von Dämonen, Krankheiten und Unheil eingesetzt wurden, ist an der Oberseite abgerundet.¹⁵ Zur Befestigung weist es eine Bohrung auf, die sich mehrfach teilt, so dass zahlreiche Fäden oder Kettchen durch das Amulett geführt werden konnten. Solche Amulette belegen, dass die ‚Amulettform‘ nicht zwingend für Amulette verwendet werden musste.¹⁶

Die ‚Amulettform‘ ist nicht von dem Aspekt des Materials und der Anbringungs- vorrichtung zu trennen. Sie bietet sich bei steinernen und tönernen Objekten eher an als bei solchen aus Metall, da letztere leichter mit Ösen befestigt werden können. Andererseits muss auch darauf hingewiesen werden, dass materielle und anbringungs- technische Gründe nicht ausschließlich dazu herangezogen werden können, die ‚Amulettform‘ zu erklären. So ist bei einigen Steinamuletten der rechteckige Vor-

und zum anderen auch der Begriff „Henkel“ bzw. „handle“ bereits von vornherein eine gebrauchstechnische Bedeutung der Ausbuchtung impliziert, die nicht notwendigerweise den tatsächlichen Nutzen bzw. Gebrauch dieser Tafelform widerspiegelt.

14 Siehe etwa ein ebensolches Pazuzu-Amulett bei Heeßel 2002, 122 und 197 (Nr. 17).

15 Green 1986, 226f., Nr. 134 und Wiggermann 2000, 247.

16 Bei Lamaštu-Amuletten aus dem ersten Jahrtausend v. Chr. tritt nun noch ein weiterer Aspekt hinzu: Zahlreiche Lamaštu-Amulette aus Metall, aber auch einige aus Stein, weisen an der Stelle, an der die Ausbuchtung der ‚Amulettform‘ erscheinen würde, keine solche Ausbuchtung auf, sondern einen Pazuzukopf, der über den Rand schaut. Besonders schön zeigt sich dies an einem Bronzeamulett aus dem Kunsthandel, das sich heute im Louvre, Paris befindet (Heeßel 2002, 128f., Nr. 30, gute Abbildung bei Caubet/Pouyssegur 1997, 162f.). Hier sieht man prominent im unteren Bereich die schon bekannte „Reiseszene“ der Lamaštu mit den üblichen Utensilien und einem Pazuzu in Angriffsstellung, darüber eine Krankenbettszene mit zwei Heilern sowie den positiven Kräften Lulal und Ugallu, darüber sieben Dämonen und im obersten Register die Symbole der großen Götter. Interessant für die Fragestellung ist nun, dass auf der Rückseite des Amuletts die Figur eines Pazuzu abgebildet ist, dessen Kopf über den Rand in Richtung des Betrachters des Amuletts schaut und dessen Pranken auf dem oberen Rand des Amuletts liegen. Mit der Anbringung des Amuletts hat diese Pazuzu-Darstellung nichts zu tun, da dies von den beiden Ösen am äußeren Rand gewährleistet wird. Dieser durch seine Größe sehr präasente Pazuzu-Kopf stiehlt nun nicht nur der Lamaštu im unteren Register ein wenig die Schau, sondern er verleiht durch seine rechteckige Form, die übrigens ein typisches Merkmal von Pazuzu-Darstellungen ist, dem Amulett nun eine ‚Amulettform‘, da der Pazuzu-Kopf wie die rechteckige Ausbuchtung auf Amuletten in ‚Amulettform‘ erscheint.

sprung so breit, dass die Annahme, er sei auch deshalb geformt worden, weil die zu durchbohrende Länge des Steins dadurch geringer und die Bohrung daher weniger aufwendig wäre, kaum aufrecht zu erhalten ist. Steinamulette können durchaus, wie das Ugallu und Lulal-Amulett mit einer sich mehrfach teilenden Bohrung, aufwendig durchbohrt werden, ohne dass dazu eine ‚Amulettform‘ nötig wäre.

3 Textamulette als Schutz des Hauses und seiner Bewohner

Die ‚Amulettform‘, die besonders von Amuletten mit bildlichen Darstellungen, vor allem bei Schutzamuletten gegen das Wirken bestimmter Dämonen bekannt ist, erscheint nun jedoch auch bei reinen Textamuletten, die keinerlei bildliche Darstellung aufweisen. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist die kleine Amuletttafel aus schwarzem Stein aus dem Britischen Museum zu London (BM 118998), die Erica Reiner in ihrem grundlegenden Aufsatz „Plague Amulets and House Blessings“ aus dem Jahr 1960 publizierte.¹⁷ Laut Inventar des Britischen Museums wurde das Stück im Jahr 1928 von einer gewissen Madame Essad in Paris gekauft.¹⁸ Dieses Stück ist tatsächlich bei den regulären Ausgrabungen in Assur unter Walter Andrae gefunden worden und trägt die Fundnummer Ass. 7780.¹⁹ Während der wechselvollen Geschichte der Grabungsfunde aus Assur ist das Amulett dann wohl abhanden gekommen und auf dem Antikenmarkt verkauft worden. Laut Grabungstagebuch wurde dieses Amulett in Assur nördlich des Anu-Adad-Tempels im Bereich einer Wohnbebauung gefunden. Interessanterweise befand sich noch in der Bohrung des rechteckigen Vorsprungs der Rest eines Kupferdrahtes, mithilfe dessen das Amulett aufgehängt wurde.

Auf dem Amulett ist nun ein Abschnitt aus der dritten Tafel des Erra-Epos eingeritzt. Weiterhin weisen auch zwei Tontafeln aus Ninive des siebten Jahrhunderts v. Chr. die ‚Amulettform‘ auf und sind mit einem Auszug aus dem Epos beschrieben, in diesen beiden Fällen mit der fünften und letzten Tafel der Serie.²⁰ Eine weitere Tontafel aus Assur in ‚Amulettform‘ bietet den Text des gesamten Erra-Epos.²¹

Das sogenannte Erra-Epos, dessen akkadischer Titel *šar gimir dadmē*, „König aller Wohnstätten“ lautet, schildert die schlimmen Auswirkungen des Wütens des Gottes Erra, der die Welt mit Pest, Krieg und Krankheiten überzieht. Schon Erica Reiner

¹⁷ Reiner 1960, 148–155.

¹⁸ Leider ist unklar, wie Madame Essad in den Besitz dieses Amuletts gekommen sein könnte.

¹⁹ Das Amulett ist identisch mit dem von Pedersén 1997, 5 besprochenen und auf den Assur Photos 1065/1066 abgebildeten Amulett.

²⁰ So bereits King 1986, 50f.

²¹ Siehe hierzu Reiner 1960, 148.

nahm an, dass genau hierin, nämlich als Schutz gegen Epidemien und Verwüstung der Grund für die Anbringung des Textes auf Amuletten zu sehen sei.²² Was Reiner aufgrund von Erwägungen zur Inschrift des Steinamuletts annahm, kann nunmehr ganz generell bestätigt werden, da am Ende des Erra-Epos explizit gesagt wird: „Dem Haus, in dem diese Tafel plaziert wird, soll, auch wenn Erra verärgert und die Sieben (Dämonen) mordlustig sind, das Schwert der Pestilenz nicht nahe kommen, sicher soll es sein.“²³ Die Tafel mit der Inschrift des Erra-Epos, oder auch nur eines Auszugs davon, wird damit zu einem Schutzamulett für das Haus und seine Bewohner, die dadurch vor Seuchen und Epidemien geschützt werden sollten.

Aber nicht nur die Abschrift dieses Epos konnte als Schutzzauber gebraucht werden, auch die Hauptdarsteller des Epos selbst konnten als Schutzgottheiten angerufen und eine solche Anrufung als Amulett verwendet werden. Vier neuassyrische Textamulette, zwei aus Ninive und je eines aus Assur und Tell Halaf verdeutlichen dies; ihre Inschrift lautet:²⁴

O Marduk, Weiser der Götter,
 Erra, Held der Götter,
 Išum, Herold der Straße,
 Die sieben Götter, Helden ohne Gleichen,
 Ich, So-und-so²⁵, Sohn seines (persönlichen) Gottes,
 bin euer respektvoller Diener.
 Bei Epidemien, Katastrophen und Pestilenz,
 dem Morden des Erra, der Seuche,
 dem starken ... des Erra,
 erbarmt Euch meiner und dann will ich euren Lobpreis
 dem Volk der Schwarzköpfigen²⁶
 bis ans Ende der Tage singen.

Die hier so prominent angerufenen Helden des Erra-Epos erscheinen wiederum an herausragender Stelle auf einer Reihe von Amuletten aus Ton, die mit ‚Namburbi‘-Beschwörungen verwandte Gebete enthalten.²⁷ Akkadisch ‚Namburbi‘ wird eine Gruppe von Ritualen und Beschwörungen genannt, „mit deren Hilfe ein in der Zukunft liegendes Unheil abgewendet werden sollte, das durch ein Vorzeichen

²² Reiner 1960, 150f.

²³ Siehe Foster 1996, 804.

²⁴ Zusammengestellt von Reiner 1960, 151. Zu dem von Reiner nicht aufgeführten Amulett aus Assur (KAR 282) siehe Maul 1994, 179.

²⁵ In den beiden Amuletten aus Ninive (K. 5984 und Thompson 1940, 128, Abb. 17, Nr. 41) steht hier jeweils ein Name, in dem Amulett aus Tell Halaf (Friedrich u. a. 1940, 46, Taf. 17, Nr. 100) ist diese Zeile leer geblieben.

²⁶ Die „Schwarzköpfigen“ ist eine Selbstbezeichnung der Einwohner Mesopotamiens.

²⁷ Siehe Reiner 1960, 151–154 und Maul 1994, 175–190.

bereits erkannt, aber noch keine spürbare Gestalt angenommen hatte.“²⁸ Auf einigen Tontafeln in ‚Amulettform‘, die besonders zahlreich in Assur gefunden wurden,²⁹ erscheinen nun vor allem zwei verschiedene, aus dem Kontext der Namburbi-Texte stammende Gebete: zum einen ein Gebet an die Götter Ea, Šamaš und Marduk, das einem zentralen Gebet aus einem Namburbi gegen jegliches Unheil sehr ähnlich ist, und zum anderen ein Gebet, das mit den Worten „Löseritual gegen das Unheil von ...“ beginnt. Im Gegensatz zu anderen Textamuletten wird hier aber der Freiraum am Ende der Tafel sowie die Ausbuchtung für weitere Informationen genutzt. Dieser Freiraum wurde mit schrägen, sich kreuzenden Einzel-, Doppel- oder Dreifachlinien durchgestrichen, und aus einem Rechteck wurden so vier Dreiecke. Solche Durchstreichungen auf Tontafeln sollen nach Erica Reiner als Annullierungen von Freiräumen gedient haben, damit diese nicht zweckwidrig weiterbeschrieben werden konnten, so wie heute etwa Buchhalternasen.³⁰ Auf diese Weise sind beispielsweise auch die Freiräume auf der Rückseite und der Ausbuchtung der oben angeführten vier neuasyrischen Schutzamulette mit Anrufung von Marduk, Erra und Išum ‚annulliert‘.³¹

Auf den hier vorliegenden Tonamuletten mit den Gebeten aus dem Bereich der Namburbi-Texte sind nun nicht nur die Freiräume mit schrägen, sich kreuzenden Linien durchgestrichen und dazu teilweise die Ränder der Rechtecke mit doppelten Linien hervorgehoben, sondern in die so entstehenden Dreiecke wurden jeweils ein oder mehrere Zeichen geschrieben, die sich zu einer kurzen Anrufung der Götter Marduk und Išum fügen. Der unbeschriebene Teil der Rückseite des Amuletts sowie die Rück-, Ober- und Vorderseite des Amulettvorsprungs wurden jeweils zu einem Feld mit je vier Dreiecken, die folgenden Text enthielten:

Feld 1: Gott, der mir Wohlergehen schafft, Asalluḫi / Gott, der mir Wohlergehen schafft, Marduk!

Feld 2: Išum, der Herold der Götter, Herr der Straße,

Feld 3: wenn du durch die Straße gehst, was auch immer du (dort) entlanggehen lässt³², über das Haus des

Feld 4: PERSONENNAME, des Sohnes seines Gottes, lege Schutz!

²⁸ Maul 1994, XI.

²⁹ In Assur wurden neun Tontafeln in ‚Amulettform‘ mit Namburbi-Beschwörungen gefunden.

³⁰ Siehe Reiner 1960, 151f. und Maul 1994, 177 zur Ähnlichkeit mit den Buchhalternasen. Erica Reiner hat die durch die Durchstreichung entstehenden Rechtecke als ‚magische Diagramme‘ oder ‚magische Vierecke‘ bezeichnet; ob diese ‚Diagramme‘ jedoch ausschließlich in ‚magischen‘ Kontexten erscheinen, bzw. eine ‚magische‘ Bedeutung oder sogar Wirkung hatten, muss erst untersucht werden.

³¹ Dass diese Striche tatsächlich je zur ‚Annullierung‘ von Freiräumen dienten, darf durchaus bezweifelt werden.

³² Siehe Maul/Strauß, 51–54, zu Rs. 18 und Panayotov 2013b, Nr. 11.

Stefan Maul hat erkannt, dass durch die Mehrdeutigkeit der Keilschrift die letzte Zeile in Feld 4, der Vorderseite des Amulettvorsprungs und damit der einzige Teil dieser Inschrift, die bei einem an der Wand aufgehängten Amulett unmittelbar sichtbar war, auch als einzelnes, kurzes Stossgebet gelesen werden konnte: „Auf den PERSONENNAME, den Sohn seines Gottes, lege Schutz!“³³ Solche Tontafeln in ‚Amulettform‘ mit aus dem Kreis der Namburbi-Beschwörungen stammenden Gebeten, und in einem Fall sogar mit einem vollständigen Namburbi-Ritual samt Beschwörungen und Ritualanweisungen, wurden besonders zahlreich in der assyrischen Stadt Assur gefunden.³⁴ Ihr Einsatz als Schutzamulett wird durch die Inschriften selbst deutlich, sowohl die Hauptgebete als auch das kurze Stoßgebet an Marduk/Asalluḫi und Išum weisen eindeutig darauf hin; und auch der Fundkontext von einigen Amuletten legt dies nahe.³⁵

4 Die Wirksamkeit der Schrift und der Nutzen von Schutzamuletten

Während der Sinn und Zweck dieser Textamulette durch die Inschriften ziemlich sicher als Schutz vor Gefahren und Unheil im Allgemeinen, und Seuchen, Krankheiten und die Hausgemeinschaft betreffenden größeren Katastrophen im Besonderen zu identifizieren ist, bleibt in den Inschriften selbst vage, auf welche Weise die Textamulette diesen Schutz gewährleisten sollten und konnten. Erica Rainer nahm in ihrer grundlegenden Besprechung dieser Amulette an, dass sich ein am Tor des Hauses befestigtes Amulett an die in den Texten genannten Protagonisten des Erra-Epos richtet, vor allem an Išum, der nachts in den Straßen herumstreift und ein Haus, welches ein solches Amulett am Eingang ziert, kennzeichnet, so dass es von einer Seuche verschont bleibe.³⁶ Hier liegt eine Vorstellung zugrunde, nach der Babylo-

³³ Maul 1994, 178a.

³⁴ Siehe die Zusammenstellungen von Ebeling 1954, 7 VII, Reiner 1960, 152 und Maul 1994, 175–181. Zu den dort angeführten neun Amuletten aus Assur (KAR 25, KAR 37 [jetzt von Maul/Strauß 2011, Nr. 22 wesentlich erweitert], KAR 120, KAR 144, KAR 282, LKA 128, LKA 129 sowie A 1104) lassen sich nunmehr weitere Stücke aus Assur stellen, siehe Maul/Strauß 2011, Nr. 23 und Miglus 2000, 27 Abb. 10, dazu auch Maul 2000, 76, Nr. 15 und Maul (im Druck). Ob es sich bei der von Maul 1994, 180 als Tafel in ‚Amulettform‘ (mit abgebrochenem ‚Amulettvorsprung‘) bezeichneten Tafel aus Tarsus (Goetze 1939, 12–16, Nr. 8) tatsächlich um eine solche Tafel handelt, oder um eine normal geformte Tafel, die lediglich durch ihre breite Seite durchlocht ist, muss eine Kollation des Stückes klären (freundlicher Hinweis von S. V. Panayotov). Siehe hierzu auch das Foto bei Goldmann 1937, 280 fig. 37A, Eine ähnliche Tafel (BM 78613) hat Wassermann 1994, 49–57 publiziert, der auch S. 53 auf die Ähnlichkeit zu dem Stück aus Tarsus hinweist.

³⁵ Siehe dazu Maul 1994, 176b.

³⁶ Reiner 1960, 150: „... Išum ... prowls the streets at night, and will, upon seeing the amulet sus-

nier hofften, ein Gott erkenne in dem Amulett ein Gebet, eine Bitte um Verschonung, und würde hierdurch zum Handeln bewegt; die Anbringung an einer lesbaren, offen zugänglichen Stelle wäre damit eine Voraussetzung dafür, dass das Amulett seine Aufgabe, Schutz hervorzurufen, erfüllen konnte.³⁷ Stefan Maul geht hingegen bei der Besprechung der Amulette mit Namburbi-Beschwörungen davon aus, „dass nicht nur den *dicenda* und den *agenda*, also dem gesprochenen Wort und der Ritualhandlung, magische Wirksamkeit beigemessen wurde, sondern auch dem geschriebenen Wort.“ Unter Hinweis auf im Ritual beschriebene Figürchen sowie auf Kolophone von Tontafeln nimmt er an, „dass man bereits den Akt des Schreibens als eine magisch wirksame Handlung ansah“ und die auf den Amuletten niedergeschriebenen Bitten somit auch ohne Rezitation oder Einbettung in das Ritualgeschehen, „aus sich selbst heraus wirksam“ waren.³⁸ Die Vorstellungen von der Wirksamkeit der Amulettafeln werden uns im Folgenden noch beschäftigen, jedoch sollen zuerst weitere Texte vorgestellt werden, die eine ‚Amulettform‘ aufweisen, die jedoch nicht immer als Amulette gedeutet wurden.

5 Weitere Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘

Schon Erica Reiner hatte gesehen, dass außer den Schutzamuletten, die sich mehr oder minder deutlich auf das Erra-Epos oder seine Protagonisten, vor allem Marduk/Asalluḫi und Išum beziehen, weitere Textamulette existieren, die völlig andere Texte enthalten. Hierzu gehören der sogenannte ‚Schenkenliebeszauber‘, zwei assyrische Königslisten, eine Votivinschrift an den Gott Nabû, zwei hemerologische Texte aus Nimrud und Assur, eine Königsinschrift, eine Liste mit Priestern eines Tempels, ein ‚Krönungsritual‘ sowie ein Text mit den Maßen des Marduk- und des Nabû-Tempels.³⁹ Ein kurzer Überblick über die Inhalte und Fundorte dieser Textamulette ist vonnöten, um diese Amulette einordnen und mit den oben behandelten Schutzamuletten vergleichen zu können.

pended at the gate, mark that house as one which the plague should pass by.“ Dass diese Vorstellung eindeutig von biblischen Vorstellungen geprägt ist, belegt auch die anschließende Fußnote von Reiner, in der sie Exodus 12:22–23 zitiert. S. V. Panayotov äußert in einem persönlichen Hinweis große Zweifel an der Vorstellung, apotropäische Textamulette wären am Tor, also an der Außenseite des Hauses angebracht gewesen und weist zudem auf fehlende Beweise für diese Vermutung hin.

³⁷ Hierbei wäre es letztlich unerheblich, ob ein apotropäisches Textamulett, wie von Reiner vermutet, direkt am Tor oder eher weiter innen im Eingangsbereich angebracht worden wäre. Wichtig wäre allein die unmittelbare Sichtbarkeit. Eine gewisse Parallele findet diese Vorstellung eines am Torpfosten angebrachten Schutzamuletts in der jüdischen Tradition der Mesusa; die Zusammenhänge können hier nicht dargelegt werden, verdienen es aber, ausführlicher untersucht zu werden.

³⁸ Alle Zitate: Maul 1994, 189f.

³⁹ Reiner 1960, 155 mit Verweis auf die frühere Liste bei Weidner 1941–44, 363 Anm. 7.

Bei der Tafel VAT 9728, die Erich Ebeling als KAR 144 in Autographie publizierte und die Heinrich Zimmern unter dem unglücklichen Titel ‚Schenkenliebeszauber‘ bearbeitete, handelt es sich, wie Stefan Maul gezeigt hat,⁴⁰ tatsächlich um ein Ritual zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft.⁴¹ Die ‚Amulettform‘ der Tafel legt nahe, dass sie zur Aufhängung – wohl in einer Gastwirtschaft – bestimmt war, jedoch wurde sie in der Bibliothek einer Schreiberfamilie in Assur gefunden.⁴² Interessanterweise befindet sich die für die ‚Amulettform‘ so typische Ausbuchtung bei dieser Tafel nicht oberhalb, sondern auf der linken Seite der Inschrift.⁴³ Diese ‚Abweichung‘ von der üblichen Beschriftung der Amulette dürfte aber keine andere Form der Anbringung implizieren, sondern lediglich einen Rückgriff auf die ältere Schrift-/Leserichtung der Keilschrift darstellen;⁴⁴ denn wenn ein solches Amulett aufgehängt wird, ist der Text von oben nach unten und von rechts nach links zu lesen.

Von den beiden assyrischen Königslisten, die die ‚Amulettform‘ aufweisen, wurde die eine im Bereich des Nabû-Tempels von Dūr-Šarrukīn/Ḫorsabad gefunden, während die andere aus dem Kunsthandel stammt, jedoch laut Kolophon von einem Exorzisten aus Assur geschrieben wurde.⁴⁵ In dem Text werden die Könige Assyriens, beginnend mit denen der Vorgeschichte, als die Könige „in Zelten lebten“, bis Aššur-nērārī V (754–745 v. Chr.) bzw. Salmanassar V. (726–722 v. Chr.), aufgelistet.⁴⁶

Im Gegensatz zu diesen Tontafelamuletten und auch den im folgenden aufgeführten ist das Amulett BM 118976 aus Kupfer; ein in der Durchbohrung noch vorhandenes kurzes Stück Kupferdraht zeigt, womit das Amulett aufgehängt wurde.⁴⁷ Die schlecht erhaltene Votivinschrift enthält eine Weihung eines gewissen Aššur-rēṣū’a, der ein Haus in Kalḫu, mehrere Menschen sowie etwas Land dem Gott Nabû „für seine Gesundheit (und) ein langes Leben“ stiftet. In einem Bildfeld oberhalb des Textes sind zwei Götter, wahrscheinlich Marduk und Nabû sowie zwei Göttinnen dargestellt.

⁴⁰ Maul 1992, 389–396.

⁴¹ Eine neue Bearbeitung dieses Rituals mit neuer Kopie von VAT 9728 (von M. J. Geller) und zahlreichen Duplikaten hat Panayotov 2013a, 285–309 vorgelegt.

⁴² Siehe Pedersén 1986, 29–34, N2 (7) und Maul 1994, 179.

⁴³ Auch der hemerologische Text STT 300, der *iqqur ipuš*-Text Tell Tayinat T 1927 sowie das Namburbi-Beschwörungsamulett LKA 129 haben die Ausbuchtung ‚auf der linken Seite‘, vgl. zu letzterer bereits Maul 1994, 180 und zu den beiden ersteren unten. Das von Maul 1994, 177 Anm. 192 erwähnte unpublizierte Täfelchen Assur S. 14348, ist nur mit wenigen Zeichen beschrieben und dürfte eher einen Anhänger als ein Textamulett darstellen.

⁴⁴ So bereits von Maul 1994, 177, Anm. 192 beschrieben.

⁴⁵ Siehe Weidner 1941–44, 362–369 und Gelb 1954, 209–230.

⁴⁶ Die Königsliste aus Dūr-Šarrukīn/Ḫorsabad stammt laut der Datierung im Kolophon aus dem Jahr 738 v. Chr. und endet mit der Herrschaft Aššur-nērārīs V. (754–745 v. Chr.), die Königsliste aus Assur wurde offensichtlich später zu Zeiten von Sargon II. (721–705 v. Chr.) geschrieben, da sie noch die fünfjährige Herrschaft des Salmanassar V. (726–722 v. Chr.) aufführt.

⁴⁷ Postgate, SAAB 1 (1992) 57–63 mit älterer Literatur.

Die beiden sich direkt duplizierenden Hemerologien aus Assur und Kalḫu/Nimrūd listen Vorschriften für die ersten acht Tage des Tašrītu, des siebten Monats auf.⁴⁸ Sie sind vom gleichen Schreiber, Šataran-mudammiq, dem Oberpriester des Königs Assurnaširpal⁴⁹, geschrieben worden. Die Hemerologie aus Assur wurde in dem Haus einer Familie von Beschwörern gefunden, das auch eine umfangreiche Bibliothek enthielt;⁵⁰ leider bleibt unklar, ob das Amulett in dem Haus aufgehängt oder Teil der Bibliothek war.⁵¹ Die Hemerologie aus Kalḫu wurde im Tafelraum des Nabû-Tempels gefunden, der genau gegenüber der Nabû-Cella auf der anderen Seite des Hofes lag.⁵² Aufgrund von späteren Störungen durch Ziegelräuber in diesem Raum bleibt ebenso wie bei der Hemerologie aus Assur unklar, wo genau dieses Textamulett aufbewahrt wurde oder angebracht war.⁵³

Weiterhin weist auch die neuassyrische Kopie einer Inschrift des mittellassyrischen Königs Aššur-uballiṭ I. (1353–1318 v. Chr.) die ‚Amulettform‘ auf.⁵⁴ Die Königsinschrift bietet einen Bericht über den Bau eines Gebäudes in der Neustadt von Assur; die Vorderseite dieser Tafel wird aber fast vollständig von der Genealogie des Aššur-uballiṭ I. eingenommen, die sieben Generationen umfasst und mehr wie eine Königsliste wirkt.⁵⁵ Diese Tontafel wurde in dem Haus der Beschwörer-Familie in Assur ausgegraben, in dem auch die Hemerologie in ‚Amulettform‘ aufgefunden wurde.⁵⁶ Das Fragment einer Liste der Priester des Anu-Adad-Tempels von Assur wurde *in situ* in der Cella des jüngeren Anu-Adad-Tempels selbst gefunden;⁵⁷ man darf daher davon ausgehen, dass diese Tontafel in ‚Amulettform‘ in der Cella aufgehängt war. Es enthält auf der Vorderseite eine Liste der Ahnen und Vorgänger im Amt des Priesters Anu-šezibanni, die zumindest 19 Generationen zurückreicht, und auf der Rückseite eine

48 VAT 8780/Ass. 14047 (KAR 147) und IM 64185/ND 5545 (CTN IV/58), bearbeitet von Hulin 1959, 42–53 und auch von Casaburi 2000, 13–29. Für den Kolophon der beiden Tafeln siehe Hunger 1968, 96f., Nr. 315.

49 Da das eine Textamulett mit dieser Hemerologie im Nabû-Tempel von Kalḫu gefunden wurde, liegt es nahe, den im Kolophon genannten König Assurnaširpal als den zweiten dieses Namens (883–859 v. Chr.) zu identifizieren, da dieser seine Residenz in das bis dahin unbedeutende Kalḫu verlegte. Die Niederschrift dieser beiden Textamulette lässt sich somit in die erste Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts datieren.

50 Siehe zu dieser Bibliothek im sog. „Haus des Beschwörungspriesters“ Pedersén 1998, 135f. und auch Maul 2010, 189–228.

51 Das Fundverzeichnis gibt für Ass. 14047 (VAT 8780) nur die allgemeinen Fundortkoordinaten „hD8I“ an, siehe Pedersén 1986, 70, N4 (455).

52 Siehe dazu von Hulin 1959, 44 und Mallowan 1957, Taf. II.

53 Eine weitere Hemerologie auf einer Tafel in ‚Amulettform‘ wurde von Clay 1923, Nr. 24 publiziert. Der Fundort dieser in babylonischer Schrift geschriebenen Hemerologie für den Hausbau ist unklar.

54 VA 5707/Ass. 13963 (KAH II 27), zuletzt bearbeitet von Grayson 1987, 109f., A.0.73.1.

55 Der Eindruck einer Königsliste wird auch durch den Aufbau des Textes verstärkt.

56 Siehe dazu Pedersén 1986, 69, N4 (451). Das Fundinventar gibt dazu an: „hD8I, West“.

57 VAT 9551/Ass. 6721 (KAV 26), siehe Pedersén 1985, 32, Anm. 6. Da das Fundverzeichnis „eB5III“ angibt, muss das Tontafelbruchstück in der Cella selbst gefunden worden sein.

Ahnenliste.⁵⁸ Ein kleines Fragment, das ein Duplikat zu dieser Priesterliste darstellt, dürfte ebenfalls die ‚Amulettform‘ aufgewiesen haben.⁵⁹ Die Liste der Vorfahren des Priesters Anu-šēzibanni, die alle wie er Priester von Anu und Adad waren, erinnert in ihrem Aufbau sehr an Königslisten, in denen auch die Fiktion aufrecht erhalten wurde, dass das Königsamt grundsätzlich vom Vater auf den Sohn vererbt wurde.⁶⁰

Ein mittellassyrischer Ritualtext in ‚Amulettform‘ wurde im nordwestlichen Hof des Aššur-Tempels von Assur zusammen mit zahlreichen weiteren, vor allem mittelassyrischen Tontafeln gefunden.⁶¹ Diese Tontafeln gehörten wohl ursprünglich zu einer Bibliothek, die in einem Raum im oberen Stockwerk aufgestellt war und bei der Zerstörung der Stadt im Jahr 614 v. Chr. in den Hof hinunterstürzte.⁶² In dem recht unterschiedlich gedeuteten Ritualtext werden maßgeblich vom König durchgeführte Feierlichkeiten im Aššur-Tempel geschildert; ob es sich hierbei tatsächlich, wie vom Ersteditor angenommen, um ein Krönungsritual handelt, ist umstritten, da sich die Feierlichkeiten auch bei jährlichen Festen, etwa dem Neujahrsfest abgespielt haben könnten.⁶³ Aufgrund der Versturzlage der Amuletttafel lässt sich über ihre etwaige Anbringung nichts aussagen; es ist gut möglich, dass sie wie die anderen Tontafeln als Teil der Bibliothek aufbewahrt wurde. Schließlich enthält eine neuassyrische Amuletttafel aus Assur, deren genauer Fundort leider unbekannt ist, Maßangaben zu den Räumen und Höfen des Esagil, des Marduk-Tempels in Babylon sowie zu dem Tempelbezirk Ezida, Tempel des Nabû in Borsippa.⁶⁴ Während die Vorderseite der Amuletttafel die bereits bekannten gekreuzten, schrägen Striche aufweist, ist die Ausbuchtung der Rückseite in rechteckige Felder eingeteilt, die beschrieben

⁵⁸ Zum Inhalt dieser leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Priesterliste siehe Landsberger 1954, 111.

⁵⁹ VAT 9481/Ass. 19581 (KAV 30), siehe hierzu Landsberger 1954, 111.

⁶⁰ Auch wenn öffentliche Ämter in Mesopotamien tatsächlich oft weitervererbt wurden, so ist eine 19 und mehr Generationen umfassende, ununterbrochene Abfolge eines Amtes vom Vater zum Sohne dennoch äußerst bemerkenswert.

⁶¹ VAT 9583 + 9936 (+) 9978/Ass. 6342 + 4604 (+) 4489 (KAR 135+216 (+)137), gefunden in „hD3V“, siehe Pedersén 1986, 23, N1(70) und Menzel 1981, II, T 7, Nr. 6.

⁶² Zu dieser, von Weidner 1952–53, 197–215 fälschlich als Gründung Tiglatpilesers I. angesehenen Bibliothek siehe Pedersén 1986, 12–28 und Pedersén 1998, 83f.

⁶³ Die *editio princeps* stammt von K. Fr. Müller, *Das assyrische Ritual*, 4–58. Menzel 1981, I, 41 nahm jedoch an, dass es sich bei den rituellen Festlichkeiten nicht um ein einmaliges Ereignis wie eine Krönung handele, sondern um „eine in regelmäßigem Abstand (jährlich?) sich wiederholende Kultfeier, die die Erneuerung bzw. Bestätigung des göttlichen Segens für den König zum Anlass hatte.“ Dem folgt auch Radner 2002, 18, Anm. 196, die als kultische Einbettung des Rituals das Neujahrsfest erwägt. Nach Müller ging auch Holloway 2002, XV von einem Krönungsritual aus, jedoch ohne die Einwände Menzels zu diskutieren, siehe dazu Radner 2003, 226.

⁶⁴ Die Amuletttafel VAT 9961 (KAR 364) + VAT 10335 (Weidner 1963, 116 mit Autographie von F. Köcher auf Taf. 7–8) wurde von George 1992, 120–129, Text 14, Taf. 26–27 neu kopiert und bearbeitet. Da die Fundnummern von VAT 9961 und VAT 10335 fehlen, bleibt ihr genauer Fundort unklar.

wurden; leider bleibt aufgrund des sehr fragmentarischen Zustands dieses Tafelteils unklar, ob es sich um weitere Maßangaben oder um einen Kolophon handelt.

Dieser kurze Überblick über die von Erica Reiner zusammengestellten Texte in ‚Amulettform‘ zeigt bereits die thematische Breite auf, die in diesen Texten vorliegt. Mittlerweile lässt sich diese Liste noch deutlich erweitern.⁶⁵ Besonders interessant ist hierbei der Text einer praktisch vollständig erhaltenen neuassyrischen Tafel aus der Regierungszeit des letzten assyrischen Königs Sîn-šar-iškun (ca. 627–612 v. Chr.) in ‚Amulettform‘, in dem Rituale nach dem Datum, an dem sie durchgeführt werden sollten, geordnet wurden.⁶⁶ Die Ausbuchtung nimmt in den durch die üblichen schrägen gekreuzten Doppellinien entstehenden Dreiecken mit leichten Variationen zweimal hintereinander die Inschrift auf Feld 1 der Namburbi-Amulette auf: „ein Gott, der mir Wohlergehen schafft, ist er, Asalluḫi / Gott, der mir Wohlergehen schafft, Marduk!“⁶⁷ Wie schon bei anderen Amuletten zu beobachten folgt die Beschriftung der Ausbuchtung nicht der Schreib-/Leserichtung des Textes, die von oben nach unten verläuft, sondern horizontal von links nach rechts. Wird das Amulett aufgehängt, kann die Inschrift auf der Ausbuchtung somit von links nach rechts gelesen werden, während der hemerologische Text der Tafel von oben nach unten sowie rechts nach links verläuft.⁶⁸

Eine Königsinschrift Salmanassars III. (858–824 v. Chr.) auf einer steinernen Tafel in ‚Amulettform‘⁶⁹ weist die Eigentümlichkeit auf, dass die Tafel nicht wie sonst üblich über den unteren Rand (horizontal) zu drehen ist, sondern über den rechten Rand (vertikal), also so, wie heutzutage eine Buchseite umgeschlagen wird. A. Kirk Grayson deutet dies als Maßnahme zur besseren Lesbarkeit des Textes, sobald die Tafel aufgehängt wird, und verweist auf die Nachfolge-Verträge des Asarhaddon, die ebenfalls vertikal zu drehen sind.⁷⁰ Aufgrund der Weihung des Textes an den Gott

⁶⁵ Eine vollständige Auflistung aller Textamulette würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen; hier sei auf die derzeit in Arbeit befindliche Dissertation von Strahl V. Panayotov (Berlin) verwiesen, der diese Texte umfassend bearbeitet. Im Folgenden werden daher lediglich solche Textamulette angeführt, deren Form oder Inhalt für die Fragestellung interessant ist. Für die thematische Breite der Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘ siehe Panayotov 2013a, 287 Anm. 18.

⁶⁶ STT 300, publiziert von Gurney/Hulin 1964, Taf. 228f., siehe die Editionen von Casaburi 2002–5, 63–88, Scurlock 2005–6; 125–146 und Glassner 2009, 75–81 sowie Geller 2010, 45–54. Der Text datiert auf den Eponym Bēl-aḫu-ušur, der nach Reade 1998, 256 und 259 auf das Jahr 621 v. Chr. und nach Parpola 1998, XIX auf das Jahr 616 v. Chr. zu datieren ist.

⁶⁷ Die Inschrift lautet von der Rückseite zur Vorderseite (so sollte, analog zu den Namburbi-Amuletten, die Inschrift auf der Ausbuchtung gelesen werden): Rs. 1. dingir-ra silim-meš-àm 2. ^dAsal-lú-ḫi DINGIR mu-šal-lim Oben 3. ^dDUMU-ú-duk Vs. 4. dingir-ra silim-meš-àm ^dAsal-lú-ḫi 5. DINGIR mu-šal-lim ^dAMAR.UTU.

⁶⁸ Siehe dazu bereits oben S. 66.

⁶⁹ BM 104410 (1855-12-5, 460), ediert von Grayson 1991, 19–22.

⁷⁰ Dass die Tafeln mit den sog. „adē-Verträgen“ des Asarhaddon auf- bzw. ausgestellt waren, wird auch durch die Löcher im oberen Bereich dieser Tafeln nahegelegt, auf die Watanabe 1988, 265–266

Ninurta von Kalḫu spekuliert Grayson, die Tafel in ‚Amulettform‘ könne im Ninurta-Tempel zu Kalḫu aufgehängt gewesen sein, doch sind die Fundumstände unklar und der Text selbst ist nur äußerst fragmentarisch erhalten geblieben.

Nicht nur Königsinschriften, Königslisten oder Texte der Gelehrtentradition wurden auf Tafeln mit ‚Amulettform‘ niedergeschrieben, auch Urkunden können diese Form aufweisen. Dies illustriert eine kleine mittellassyrische Urkunde in ‚Amulettform‘ aus Assur,⁷¹ die wohl in die Regierungszeit des Aššur-uballiṣ I. (1353–1318 v. Chr.) zu datieren ist.⁷² Der beschädigte Text enthielt eine Erbteilung.⁷³ In Assur wurde zudem auch ein unbeschriebener Amulettrohling gefunden.⁷⁴

Unter den in der Cella eines neuassyrischen Tempels in Tell Tayinat gefundenen Tontafeln weisen zwei (T 1923 und T 1927) die ‚Amulettform‘ auf;⁷⁵ beide enthalten einen Text der Serie *iqqur ipuṣ*, in der Omina in Beziehung zu den Monaten oder Tagen gesetzt werden, in denen sie beobachtet wurden.⁷⁶ Auf beiden Tafeln ist die Ausbuchung unbeschrieben, jedoch mit den bekannten gekreuzten, schrägen Doppellinien sowie bei T 1923 noch zusätzlich mit Reihen von Winkelhaken versehen. Im Falle von T 1927 ist der Text so auf der Tafel geschrieben, dass er, wenn die Tafel aufgehängt ist, von oben nach unten und von rechts nach links gelesen wurde; diese Tafel ist damit der vierte Beleg für diese Textanordnung bei Tafeln in ‚Amulettform‘.⁷⁷

hinweist, siehe dazu auch Lauinger 2011, 11b. Diese Löcher dienten zur Befestigung der Tafeln im aufgestellten, ausgestellten Zustand.

71 BM 103395, erstmals publiziert in CT 33/15, wurde mit neuer Kopie und Fotos von Panayotov/Llop-Raduà 2013, 223–233 bearbeitet. Panayotov und Llop-Raduà erwähnen auch eine weitere, unpublizierte Urkunde in Amulettform, VAT 9032, die wahrscheinlich auf die Regierungszeit Salmanassars I. (1263–1234 v. Chr.) datiert werden kann (Panayotov/Llop-Raduà 2013, 228).

72 Die Tafel ist datiert auf den Eponym *Amurru-mā-ili*, der nach Freydank 1991, 193 der Regierungszeit Aššur-uballiṣ I. zuzurechnen ist, siehe hierzu auch Panayotov/Llop-Raduà 2013, 226 und 228.

73 Eine ‚Amulettform‘ weist wohl auch die stark zerstörte Tafel A 1104 auf, die Radner 1999, Nr. 61 bearbeitet hat und die L. Jakob-Rost, K. Radner und V. Donbaz in Kopie vorgelegt haben (Jakob-Rost u. a. 2000, Nr. 61). Der genaue Inhalt des Textes ist aufgrund des bemitleidenswerten Zustands der Tafel nur schwer zu eruieren. Angesichts des Archivkontextes – die Tafel wurde in einem Archiv von Goldschmieden gefunden, das sonst keine im weitesten Sinne literarischen Texte aufwies – könnte man durchaus vermuten, dass es sich um eine private Urkunde handelt, etwa wie bei BM 103395. Pedersén 1986, 135, N33 (61) erwog jedoch, es könne sich um eine Beschwörung handeln, und dies wird nun durch eine Kollation von S. V. Panayotov erhärtet, da am Anfang des Textes *šiptu*(ĒN) „Beschwörung“ steht. Die Rückseite weist die typischen gekreuzten, schrägen Doppelstriche auf, die auch auf dem Leerraum von anderen Amuletttafeln erscheinen.

74 Diesen als VAT 15568 inventarisierten Rohling, auf den bereits Maul 1994, 180 hingewiesen hatte, hat Marzahn 2004, 41–46 publiziert. Siehe dazu auch Panayotov/Llop-Raduà 2013, 229.

75 Lauinger 2011, 5–14.

76 Von den zehn in diesem Raum gefundenen Tafeln sind immerhin sieben Exemplare der Serie *iqqur ipuṣ*, siehe Lauinger 2011, 6b. Zur Serie *iqqur ipuṣ* siehe neben der Bearbeitung von Labat 1965 die Bemerkungen von Maul 2003–5, 57f.

77 Siehe dazu bereits oben S. 66.

Die ‚Amulettform‘ erscheint somit neben den Schutzamuletten mit Texten des Erra-Epos oder Namburbi-Gebeten und Beschwörungen auch bei Tontafeln, die verschiedenste Textgenres enthalten. Hierzu gehören Rituale zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft, Königslisten, Votivinschriften, Hemerologien, Königsinschriften, Ahnenlisten von Priestern und Königsrituale; weiterhin Texte mit Maßangaben der Hauptheiligtümer von Babylon und Borsippa, Texte mit günstigen Daten für die Durchführung verschiedener Rituale, Manuskripte der Serie *iqqur ipuš* und sogar private Rechtsurkunden. Viele dieser auf Tontafelamuletten niedergeschriebenen Texte haben Duplikate auf Tontafeln, die keine ‚Amulettform‘ aufweisen; sie stellen also keine besonderen Texte dar, die nur auf Amuletten verzeichnet worden wären. Auffällig ist jedoch, dass mehrere dieser Texte auf Tontafeln in ‚Amulettform‘ direkte Duplikate haben, die ebenfalls auf Tontafeln in ‚Amulettform‘ niedergeschrieben sind; dies gilt für die Hemerologien aus Assur und Kalḫu, für die beiden Königslisten und sehr wahrscheinlich auch für die beiden Fragmente mit den Ahnenlisten des Priesters Anu-šēzibanni Aššur.⁷⁸

Am Schluss dieser kurzen Auflistung sei noch auf einen besonderen Text verwiesen, der der Gruppe der Schutzamulette zuzuordnen ist. Dieses altassyrische Amulett stammt aus einem Archiv eines assyrischen Kaufmanns in der Handelsniederlassung von Kaniš/Kültepe in der Türkei und enthält eine Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštu. Es illustriert, wie nicht nur bildliche Darstellungen als Schutzamulette gegen Dämonen wirkten, sondern eben auch Textamulette mit Beschwörungen.⁷⁹ Zudem ist dieses Amulett ein Beleg für das hohe Alter der Textamulette, die somit keine spätere Entwicklung aus früheren Bildamuletten darstellen. Der obere Teil der schmalen, unbeschriebenen Ausbuchtung ist an der Durchbohrung abgebrochen, zeigt aber noch, dass das Amulett aufgehängt werden konnte.⁸⁰

6 Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text

In welchem Zusammenhang stehen nun die Tontafeln in ‚Amulettform‘, die so unterschiedliche Texte enthalten, mit den Schutzamuletten, und welche Rolle spielt dabei die besondere ‚Amulettform‘? Entscheidend für die Beantwortung dieser Fragen

⁷⁸ Eventuell duplizieren sich auch die beiden *iqqur ipuš*-Texte aus Tell Tayinat; das kann allerdings erst die Publikation einer Bearbeitung dieser Tafeln zeigen.

⁷⁹ Kt 94/k, 812 publiziert von Michel 1997, 58–64, siehe dazu auch Ford 1999.

⁸⁰ Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass Textamulette, insbesondere solche, die am Körper getragen wurden, nicht unbedingt die ‚Amulettform‘ aufweisen mussten. Es sind durchaus Textamulette in anderen Formen belegt, vgl. etwas das von Geller 2000, 409–412 publizierte Amulett mit medizinischer Inschrift, das von Wassermann 1994, 49–57 veröffentlichte Amulett mit Schutzgebet oder das neubabylonische Amulett BM 89904, publiziert von Lenormant 1873, 27, siehe dazu Langdon 1910, 11f.

sind dabei die altorientalischen Vorstellungen der Wirkungsweise dieser Amulette. Wie wir weiter oben schon bei der Besprechung der Schutzamulette gesehen haben, sind die Texte selbst hierbei wenig explizit; ihre Wirkmacht wird axiomatisch vorausgesetzt. Erica Reiner hatte daher, auch aufgrund von biblischen Parallelen, angenommen, dass ihre sichtbare Anbringung die guten Götter wie Išum dazu bringt, mit solchen Amuletten versehene Häuser vor Unglück zu schützen. Stefan Maul hat die besondere Wirksamkeit der Schrift an sich betont, die „aus sich selbst heraus“ wirke, und als Beleg hierfür vor allem Kolophone herangezogen.⁸¹ Ob die Wirksamkeit der Schrift jedoch tatsächlich ‚aus sich selbst heraus‘ erfolgt, bleibt fraglich; eher dürften dem altorientalische Vorstellungen zugrundeliegen, die ihre Wirksamkeit auf einen besonderen, durch Einbeziehung der Götter gerahmten ‚Schriftakt‘ zurückführen, so dass die Wirksamkeit letztlich göttlich bewirkt und legitimiert ist.

Diese beiden angenommenen Wirkungsweisen der Sichtbarkeit und der Wirksamkeit des Schriftakts schließen sich jedoch nun keineswegs aus, sondern entfalten ihre volle Erklärungskraft erst in der Kombination. Insbesondere für Mauls Darstellung einer wirksamen Schrift lässt sich nun ein schöner Beleg in einem Kolophon heranziehen, der diese Vorstellung auch ganz explizit beschreibt. In einem neubabylonischen Text mit ausführlichem Kolophon wird der Textträger selbst angesprochen:

Tafel, wenn Du eintrittst, lege Fürsprache ein und rede Gutes über Bêl-eriba, den Sohn Bêl-ubalissus, den Nachkommen Êtiurs, vor (dem Gott) Nabû, seinem Herrn!⁸²

Hier wird der Schriftträger, die Tafel, belebt gedacht; wie ein Lebewesen soll sie – als Ersatz für den Schreiber – vor dem Gott kontinuierlich Gutes für jenen bewirken.⁸³ Die im ‚Schriftakt‘ beschriebene Tafel wirkt dauerhaft wie ein beständig persönlich anwesender Beter. Weiterhin zeigt dieser Beleg auch sehr schön, wie wichtig der von Reiner beschriebene Aspekt der Wahrnehmbarkeit ist. Erst nach dem „Eintreten“ der Tafel „vor den Gott“ entfaltet sich die Wirksamkeit der Schrift; die Nähe zum Göttlichen stellt somit sicher, dass die Tafel ihre maximale Wirkmächtigkeit entfalten kann.

Bei den Schutzamuletten dürfte die Wirkung somit durch die Kombination des wirksamen Texts und des mit Bedacht gewählten Anbringungsorts entstehen; auf diese Weise schützten die mit entsprechenden Texten beschriebenen Schutzamulette die Bewohner der Häuser oder Räumlichkeiten, in denen oder an deren Eingangsbereichen sie aufgehängt waren. Analog hierzu lassen sich auch einige der anderen Textamulette erklären, die nicht als Schutzamulette im engeren Sinn wirkten. Hierzu

⁸¹ Siehe Reiner 1960, 150 und Maul 1994, 189 sowie oben S. 64f.

⁸² Siehe zu diesem Kolophon auf der Tafel EAH 197 die Edition von D. C. Snell, RA 88 (1988) 59–63 sowie die Bemerkungen von Frahm 1995 und Gesche 1995. Siehe insbesondere bei Gesche 1995, 58 zu dem zitierten Satz.

⁸³ Die Idee von „belebten“, als lebendig angesehenen Tontafeln findet sich auch in altbabylonischer Zeit, siehe hierzu Charpin 2013, 344f.

gehört etwa das Amulett mit dem Ritual zur Steigerung des Umsatzes einer Gastwirtschaft, das in der Gastwirtschaft selbst aufgehängt dort wirksam werden konnte.

Die oben zitierte neubabylonische Tafel mit der Aufforderung, die T(ont)afel möge Fürsprache vor dem Gott einlegen, birgt aber noch mehr Erklärungspotential für die Texte auf Tafeln in ‚Amulettform‘: Sie zeigt, dass entsprechende Tafeln im Tempel, am besten im Allerheiligsten deponiert werden sollten und auch wurden, damit sie dort vor dem Gott Fürsprache halten konnten.⁸⁴ In diesem Zusammenhang dürfte es kaum einen Zufall sein, dass auch mehrere der besprochenen Textamulette im Allerheiligsten von Tempeln gefunden wurden.⁸⁵ Angesichts der oft unklaren Fundzusammenhänge von Tontafeln bilden die drei direkt in den Cellae von Tempeln ergraben sowie die beiden in Tempeln⁸⁶ gefundenen Amulettafeln eine bemerkenswert signifikante Gruppe. Es liegt nahe, anzunehmen, diese Tafeln seien dort angebracht gewesen, um für ihre Schreiber Gutes vor der Gottheit zu bewirken, auch wenn dies nicht explizit auf den Amulettafeln vermerkt ist. Bei einigen der Texte auf den Amulettafeln lässt sich ein Grund für ihre besondere Anbringung vermuten, wie beispielsweise im Fall der Priesterliste aus Assur, die in der Tempelcella angebracht worden sein könnte, um auf den Bestand der Familie und ihres Amtes vor dem Gott hinzuwirken. Bei anderen Texten, wie im Falle der in Tell Tayinat gefundenen *iqqur ipuš*-Texte auf Amulettafeln, ist es jedoch ungleich schwerer, einen solchen inhaltlichen Zusammenhang herzustellen. Hier kann man nur annehmen, die Texte seien von ihren Schreibern unabhängig vom textlichen Inhalt als Votivgabe der Gottheit geweiht worden.⁸⁷

Die Frage ist nun, welche Rolle der ‚Amulettform‘ angesichts dieser Erwägungen zukommt. Ist sie bei diesen Tontafeln tatsächlich nichts weiter als eine simple

84 Dies wird auch sehr schön durch die im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel von Babylon gefundenen Schülertafeln illustriert, die Cavigneaux 1981 publiziert hat. Diese von sehr jungen Schreibern geschriebenen, etwas kruden Tafeln mit einfachen Schülerübungen wurden dem Gott der Schreibkunst Nabû von den Schülern geweiht. Die Kolophone dieser Tafeln zeigen deutlich, wie sehr die Schüler diesen Schriftakt als Weihung an den Gott für ihr Leben angesehen haben, verbunden mit dem Wunsch danach, dass die Tafeln vor dem Gott Fürsprache für die Schreiber einlegen. Die oben zitierte Tafel EAH 197 gehört zu diesem Fundkomplex im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel.

85 Es handelt sich um die Priesterliste aus Assur KAV 26 und die beiden in Tell Tayinat gefundenen *iqqur ipuš*-Texte.

86 Im Nabû-Tempel von Kalḫu wurde eine der beiden Hemerologien (CTN IV/58) und im Nabû-Tempel von Dūr-Šarrukīn wurde eine der beiden Königslisten gefunden. Auch das Kupferamulett mit Votivinschrift an Nabû (BM 118976) sowie die Königsinschrift des Salmanassar III. mit Anrufung des Ninurta könnten gut ihren Platz in den Tempeln dieser Götter gehabt haben.

87 Dies weist wiederum eine direkte Parallele zu den im *Nabû-ša-ḫarê*-Tempel von Babylon gefundenen Schülertafeln auf, die dort sicher ebenfalls als Votivgabe, allerdings nicht im Allerheiligsten, niedergelegt waren. Diese Texte stellen einfache Schreiberübungen dar, wie Abschnitte von lexikalischen Texten, die die Schüler zu lernen hatten. Zu den Inhalten dieser Tafeln und zum Fundkomplex an sich siehe Cavigneaux 1999, 385–391.

Anbringungshilfe, wie A. K. Grayson dies annimmt: „But tablets with this shape were not always used as amulets and the similarity in shape is really coincidental.“⁸⁸? Oder wird der ‚Amulettform‘ selbst im Alten Orient eine besondere, positiv wirkende Kraft zugeschrieben, wie Erica Reiner vermutet:

It does not seem impossible that what was at first a purely functional device – a prejection provided at the upper end of a tablet to be pierced so as to be hung up – became associated with the beneficent value originally inherent only in the content, not in the shape, of the tablet, and extended to other uses.⁸⁹

Es spricht einiges dafür, dass die ‚Amulettform‘ mehr ist als nur eine materialtechnischen Bedingungen geschuldete Anbringungs Vorrichtung. So weist die Mehrzahl der Inschriftfelder auf den Stelen der sogenannten ‚Stelenreihen‘ aus Assur eben diese Form auf, obwohl sie hier keinerlei anbringungstechnische Funktion erfüllt.⁹⁰ Dies belegt einerseits eindeutig, dass die ‚Amulettform‘ bereits im Alten Orient als besondere Form angesehen wurde.⁹¹ Andererseits eröffnet dies einen erneuten Hinweis auf die Anbringung der Tafeln im Allerheiligsten von Tempeln: Wie Peter Miglus nachweist, sind die sogenannten ‚Stelenreihen‘ erst sekundär durch die Umstellung der zuerst an einem anderen Standort aufgestellten Stelen entstanden; Miglus nimmt an, die Stelen seien ursprünglich in den Tempeln der Stadt aufgestellt gewesen, wo sie dieselbe Funktion erfüllten wie Statuetten, nämlich vor der Gottheit für den Stifter zu beten und Gutes zu bewirken.⁹² Sollte dies zutreffen,⁹³ wäre dies ein erneuter Hinweis für die Aufstellung von Textträgern im Allerheiligsten von Tempeln; man könnte die Stelen der ‚Stelenreihe‘ dann als monumentale, auf Dauer ausgelegte und von bedeutenden Personen gestiftete Varianten der einfachen, aus Ton bestehenden und von Schreibern oder Gelehrten verfassten Amuletttafeln in Tempeln ansehen.

⁸⁸ Grayson 1991, 19.

⁸⁹ Reiner 1960, 155.

⁹⁰ Dies hat Maul 1994, 177 Anm. 192 betont. Siehe bereits Andrae 1913, 4: „Bei den Inschriftfeldern ist keine bestimmte Form vorgeschrieben. Bevorzugt war allerdings die rechteckige, oben mit einem kleinen Ansatz versehene (nach Art der Amuletttafelchen, die oben durchbohrt waren und an einem Faden um den Hals getragen werden konnten).“

⁹¹ Ob diese Form tatsächlich, wie Maul 1994, 177 Anm. 192 vermutet, auf die Form des Keilschriftzeichens DUB zurückzuführen ist, das eine Tontafel bezeichnet, bleibt hierbei fraglich, da ein solcher Rückgriff auf piktorale Zeichen des späten vierten vorchristlichen Jahrtausends ein historisches Bewusstsein voraussetzt, das nicht *per se* angenommen werden darf, sondern im Einzelfall nachgewiesen werden muss.

⁹² Miglus 1984, 133–140.

⁹³ Siehe die Kritik an Miglus' Deutung bei Reade 1988, 455–473. Es ist schwer, der Neu- oder besser Reinterpretation der ‚Stelenreihen‘ als monumentalen Kalender durch Reade zu folgen, insbesondere da es ihm nicht gelingt, die Argumente von Miglus für eine sekundäre Aufstellung vieler Stelen überzeugend zu entkräften.

Die beiden oben beschriebenen Aspekte der Wirksamkeit der Schrift sowie die Anbringung dieser Texte an geeigneten, sichtbaren Orten sind zentral für die Wirksamkeit von Textamuletten. Die Schrift braucht eine ‚Sichtbarkeit‘ an günstiger Stelle, um ihren Wirksamkeit bestmöglich zu entfalten. Aber nicht nur dem Anbringungsort dürfte hierbei große Bedeutung zukommen, sondern dem Textträger selbst auch, in Material, Farbe und Form. Es kann durchaus angenommen werden, dass die ‚Amulettform‘ sich aus anbringungstechnischen Bedingungen und häufigem Gebrauch im Alten Orient zu einer Form entwickelte, die ‚aufmerksamkeitslenkend‘ wirkte, indem sie den Text als wirksames ‚Amulett‘ hervorhob und so seine Außenwirkung vergrößerte. Die ‚Amulettform‘ signalisierte somit dem Betrachter, dass hier ein ‚magisch‘ wirksamer Text angebracht war. In wie weit man im Alten Orient dabei der ‚Amulettform‘ selbst eine glückbringende Wirkung zuschrieb, wie Erica Reiner dies annahm, bleibt unklar, solange sich hierfür keine expliziten Textbelege finden.⁹⁴

Literaturverzeichnis

- Andrae (1913): Walter Andrae, *Die Stelenreihen in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 24), Leipzig.
- Casaburi (2000): Maria Christina Casaburi, „The Alleged Mesopotamian ‚Lent‘: The Hemerology for Tešritu“, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 17, 13–29.
- Casaburi (2002–5): Maria Christina Casaburi, „Early Evidences of Astrological Aspects in a Neo-Assyrian Medical Hemerology“, *State Archives of Assyria Bulletin* 14, 63–88.
- Charpin (2013): Dominique Charpin, „L’historien de la Mésopotamie et ses Sources: Autour du code de Hammu-rabi“, *Journal Asiatique* 301, 339–366.
- Clay (1923): Albert T. Clay, *Epics, Hymns, Omens, and Other Texts* (Babylonian Records on the Library of J. Pierpont Morgan IV), New Haven.
- Caubet u. Pouyssegur (1997): Annie Caubet u. Patrick Pouyssegur, *L’Orient ancien. Aux origines de la civilisation*, Paris.
- Cavigneaux (1981): Antoine Cavigneaux, *Textes Scolaires du Temple de Nabû ša ḫarê*, Vol. I, Bagdad.
- Cavigneaux (1999): Antoine Cavigneaux, „Nabû ša ḫarê und die Kinder von Babylon“, in: J. Renger (Hg.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft), Saarbrücken, 385–391.
- Ebeling (1915–23): Erich Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I und II* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 28 und 34), Leipzig. (= KAR)
- Ebeling (1953): Erich Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin. (= LKA)

⁹⁴ Diese kursorische Übersicht über die altorientalischen Tontafelamulette hat noch eine weitere Besonderheit zutage treten lassen, die nicht unerwähnt bleiben soll: Es ist überaus auffällig, dass praktisch alle diese Tontafeln in ‚Amulettform‘ aus dem Norden Mesopotamiens, aus Assyrien stammen. Ob dies einem Zufall der Überlieferung oder der Publikationslage zuzuschreiben ist oder dies eine besondere assyrische ‚Mode‘ darstellt, die in Babylonien so nicht geteilt wurde, müssen zukünftige Untersuchungen zeigen.

- Ebeling (1954): Erich Ebeling, „Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi“, *Revue d'Assyriologie et Archéologie Orientale* 48, 1–15, 76–85, 130–141, 178–191.
- Farber (1980–1983): Walter Farber, „Lamaštu“, in: D. O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 439–446.
- Farber (1987): Walter Farber, „Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der ‚Reiseszene‘ auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten“, in: F. Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature, and History*, Fs. E. Reiner, AOS 67, New Haven/Connecticut, 85–105.
- Ford (1999): James N. Ford, „The Old-Assyrian Incantation against Lamaštu Kt 94/k, lines 11-13a“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1999/3, Nr. 56.
- Foster (1996): Benjamin Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 2nd Edition, Bethesda/Maryland.
- Frahm (1995): Eckart Frahm, „Ton vom Ton des Heiligen Hügels“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1995/1, Nr. 9.
- Friedrich u. a. (1940): Johannes Friedrich u. a., *Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramäische Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt* (Archiv für Orientforschung Beiheft 6), Wien.
- Freydank (1991): Helmut Freydank, *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte* (Studien zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 21), Berlin. (= SGKAO 21)
- Gelb (1954): Ignaz J. Gelb, „Two Assyrian King Lists“, *Journal of Near Eastern Studies* 13, 209–230.
- Geller (2000): Markham J. Geller, Rezension zu: A. Slotsky, *The Bourse of Babylon* (Bethesda 1997), *Orientalistische Literaturzeitung* 95, 409–412.
- Geller (2010): Markham J. Geller, *Look to the Stars: Babylonian medicine, magic, astrology and melothesia*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Preprint 401, Berlin. (= MPIG 401)
- Gesche (1995): Petra D. Gesche, „Ton vom Ton des Heiligen Hügels – woher stammt der Ton wirklich?“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1995/3, Nr. 66.
- George (1992): Andrew R. George, *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 40), Leuven.
- George (2003): Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.
- Glassner (2009): Jean-Jacques Glassner, „Exorcisme et chronomancie selon STT 2, 300“, in: X. Faivre, B. Lion u. C. Michel (Hgg.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, 75–81.
- Goetze (1939): Albrecht Goetze, „Cuneiform Inscriptions from Tarsus“, *Journal of the American Oriental Society* 59, 1–16.
- Goldmann (1937): Hetty Goldmann, „Excavations at Gözlü Kule, Tarsus, 1936“, *American Journal of Archaeology* 41, 262–276.
- Grayson (1987): A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* (Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods I), Toronto-Buffalo-London.
- Grayson (1991): A. Kirk Grayson, „A Text of Shalmaneser III on an Amulet-shaped Stone“, *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 9, 19–22.
- Green (1986): Anthony Green, „The Lion-Demon in the Art of Mesopotamia and Neighbouring Regions“, *Baghdader Mitteilungen* 17, 141–254.
- Gurney u. Hulin (1964): Oliver R. Gurney u. Peter Hulin, *The Sultantepe Tablets II*, London. (= STT).
- Heeßel (2002): Nils P. Heeßel, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon* (Ancient Magic and Divination 4), Leiden/Boston/Köln.
- Herrmann (1994): Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*, (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg/Göttingen.
- Holloway (2002): Stephen W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden/Boston/Köln.

- Hunger (1968): Hermann Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2), Neukirchen-Vluyn. (= BAK)
- Hulin (1959): Peter Hulin, „A Hemerological Text from Nimrud“, *Iraq* 21, 42–53.
- Jakob-Rost u. a. (2000): Liane Jakob-Rost, Karen Radner u. Veyssel Donbaz, *Neuassyrische Rechtsurkunden II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 98), Saarbrücken.
- King (1986): Leonard W. King, „New fragments of the Dibarra-legend on two Assyrian Plague-tablets“, *Zeitschrift für Assyriologie* 11, 50–62.
- Kohl (2003): Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München.
- Kühne (1993–94): Hartmut Kühne, „Archäologische Forschungen in Syrien (5)“, *Archiv für Orientforschung* 41–42, 195–306.
- Labat (1965): René Labat, *Un calendrier babylonien des travaux des signes et des mois (séries iqqur īpuš)*, Paris. (= CBII)
- Landsberger (1954): Benno Landsberger, „Assyrische Königsliste und „Dunkles Zeitalter““, *Journal of Cuneiform Studies* 8, 31–45, 47–73 und 106–133.
- Langdon (1910): Stephen Langdon, „A Chapter from the Babylonian Books of Private Devotion“, *Babyloniaca* 3, 1–32.
- Lauinger (2011): Jacob Lauinger, „Some Preliminary Thoughts on the Tablet Collection in Building XVI from Tell Tayinat“, *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 6, 5–14.
- Lenormant (1873): François Lenormant, *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, Paris.
- Lenzi (2008): Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies XIX), Helsinki.
- Mallowan (1957): Max E. L. Mallowan, „The Excavations at Nimrud (Kalḫu), 1956“, *Iraq* 19, 1–25.
- Marzahn (2004): Joachim Marzahn, „Ein Amulettrohling aus Assur“, *Colloquium Anatolicum* 3, 41–46.
- Maul (1992): Stefan M. Maul, „Der Kneipenbesuch als Heilverfahren“, in: D. Charpin u. F. Joannès (Hgg.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 8–10 juillet 1991), Paris, 389–396.
- Maul (1994): Stefan M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz.
- Maul (2000): Stefan M. Maul, „Die Schriftfunde aus Assur von den Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft im Frühjahr 2000“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132, 65–100.
- Maul (2003–5): Stefan M. Maul, „Omina und Orakel. A“, in: D. O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, 45–88. (= RIA 10)
- Maul (2005): Stefan M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos*, München.
- Maul (2010): Stefan M. Maul, „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriesters«“, in: St. M. Maul u. N. P. Heeßel (Hgg.), *Assur-Forschungen*, Wiesbaden, 189–228.
- Maul (im Druck): Stefan M. Maul, „Schutz für das Haus des Dūrī-Aššur. Vier Bruchstücke von Tontafelamuletten“, in: P. Miglus (Hg.), *Ausgrabungen in Assur: Wohnquartiere in der Weststadt. Teil I* (im Druck).
- Maul u. Strauß (2011): Stefan M. Maul u. Rita Strauß, *Ritualbeschreibungen und Gebete I*, (Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 4, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 133), Wiesbaden.
- Menzel (1981): Brigitte Menzel, *Assyrische Tempel*, (Studia Pohl, Series Maior 10), Rom.

- Michel (1997): Cécile Michel, „Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum“, *Orientalia Nova Series* 66, 58–64.
- Miglus (1984): Peter Miglus, „Another Look at the ‚Stelenreihen‘ in Assur“, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 74, 133–140.
- Miglus (2000): Peter Miglus, „Assur – Frühjahreskampagne 2000“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132, 13–54.
- Panayotov (2013a): Strahil V. Panayotov, „A Ritual for a Flourishing Bordello“, *Bibliotheca Orientalis* 70, 285–309.
- Panayotov (2013b): Strahil V. Panayotov, „Who is the client of the namburbi tablet with handle A 114 (LKA 128) in Istanbul?“, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2013/1, Nr. 11.
- Panayotov u. Llop-Raduà (2013): Strahil V. Panayotov u. Jaume Llop-Raduà, „A Middle Assyrian Juridical Text on a Tablet with Handle“, *Oriental Archive* 81, 223–233.
- Parpola (1998): Simo Parpola, „Texts with eponym dates“, in: K. Radner (Hg.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, 1/I: A, Helsinki, XVIII–XX.
- Pedde (2000): Friedhelm Pedde, *Vorderasiatische Fibeln. Von der Levante bis Iran* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 24), Saarbrücken.
- Pedersén (1985): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur 1. A Survey of the Material from the German Excavations* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 6), Uppsala.
- Pedersén (1986): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur 2. A Survey of the Material from the German Excavations* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 8), Uppsala.
- Pedersén (1997): Olof Pedersén, *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 23), Saarbrücken.
- Pedersén (1998): Olof Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500–300 B.C.*, Bethesda/Maryland.
- Postgate (1987): J. Nicholas Postgate, „BM 118796: A Dedication Text on an ‚Amulet‘“, *State Archives of Assyria Bulletin* 1, 57–63.
- Radner (1999): Karen Radner, *Ein neuassyrisches Privatarhiv der Tempelgoldschmiede von Assur* (Studien zu den Assur-Texten 1), Saarbrücken.
- Radner (2002): Karen Radner, *Die neuassyrische Texte aus Tall Šēḫ Ḥamad* (Berichte der Ausgrabungen in Tall Šēḫ Ḥamad/Dür Katlimmu 6), Berlin.
- Radner (2003): Karen Radner, Rezension zu „St. W. Holloway, Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire, CHANE 10“, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 46, 226–230.
- Reade (1998): Julian E. Reade, „Assyrian eponyms, kings and pretenders, 648-605 BC“, *Orientalia NS* 67, 255–265.
- Reade (2004): Julian E. Reade, „The Historical Status of the Assur Stelas“, in: J. G. Dercksen (Hg.), *Assyria and Beyond* (Fs. M. T. Larsen), (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 100), Leiden, 455–473.
- Reiner (1960): Erica Reiner, „Plague Amulets and House Blessings“, *Journal of Near Eastern Studies* 19, 148–155.
- Schröder (1920): Otto Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 35), Leipzig. (= KAV)
- Schröder (1922): Otto Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts II* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 37), Leipzig. (= KAH II)
- Scurlock (2005–6): JoAnn Scurlock, „Sorcery in the Stars: STT 300, BRM 4, 19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac“, *Archiv für Orientforschung* 51, 125–146.
- Snell (1994): Daniel C. Snell, „A Neo-Babylonian Colophon“, *Revue d'Assyriologie et Archéologie Orientale* 88 (1994) 59–163.

- Stol (2000): Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen.
- Thompson (1940): Reginald Campbell Thompson, „A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Nineveh (1927–32)“, *Iraq* 7, 85–131.
- Tourtet (2010): Francelin Tourtet, „Demons at Home“, in: H. Kühne (Hg.), *Dūr-Katlimmu 2008 and Beyond* (Studia Chaburensia 1), Wiesbaden, 241–265.
- Wasserman (1994): Nathan Wasserman, „BM 78613. A Neo-Babylonian Imposture of an Old-Babylonian Amulet?“, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 88, 49–57.
- Watanabe (1988): Kazuko Watanabe, „Die Anordnung der Kolumnen der VTE-Tafeln“, *Acta Sumerologica* 10, 265–266.
- Weidner (1941–44): Ernst Weidner, „Die Königsliste aus Chorsābad“, *Archiv für Orientforschung* 14, 362–369.
- Weidner (1952–53): Ernst Weidner, „Die Bibliothek Tiglatpileser I.“, *Archiv für Orientforschung* 16, 197–215.
- Weidner (1963): Ernst Weidner, „Die Maße von Esagil und Ezida“, *Archiv für Orientforschung* 20, 116.
- Wiggermann (2000): Frans A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, in: Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen, 217–252.
- Wiseman u. Black (1996): Donald J. Wiseman u. Jeremy A. Black, *Literary Texts from the Temple of Nabû* (Cuneiform Texts from Nimrud IV), Oxford 1996. (= CTN IV)

Holger Kockelmann

Lesestoffe?

Leinen als Träger altägyptischer Texte

1 Einleitung

Aus unseren Tagen sind beschriftete Textilien vor allem als rein profane Informationsträger bekannt, etwa als bedruckte Werbebanner für kommerzielle Zwecke, soziale Veranstaltungen oder politische Parteien. Tiefe *religiöse* Bedeutung und Wirkmächtigkeit aufgrund kraftgeladener Eigenschaften verbindet man kaum noch mit den symbol- und schrifttragenden Stoffen der Moderne; im Hinblick auf etwaigen innewohnenden ideellen und spirituellen Gehalt unterscheiden diese sich nicht von einem gewöhnlichen Blatt Papier. Zugespitzt könnte man sagen: Unsere Vorstellung von den texttragenden Textilien entbehrt jeder Sakralität. Bestenfalls im militärisch-politischen Kontext fanden und finden noch Webstücke Verwendung, denen eine mystisch-religiös oder zumindest ideologisch angereicherte Natur zugesprochen wird, wie etwa den geweihten Fahnen von Regimentern und Vereinen; deren Flaggen wandeln sich durch die christliche Weihe von einfachen motivverzierten Stoffstücken zu Trägern des Segens für die Mannschaften, die unter ihnen ihren Dienst leisten. In einem bizarren, pseudoreligiösen Akt praktizierten vor allem die Nationalsozialisten mit der sogenannten „Blutfahne“ die Weihung von Standarten der Reichsabordnungen während der Nürnberger Parteitage. Diese Art NS-„Reliquie“ war im November 1923 beim Hitlerputsch mitgeführt worden und der Idee nach vom Blut der beim Umsturzversuch getöteten Kämpfer getränkt. Mittels Berührung sollte die ideelle und ideologische Symbolik dieses Quasikultgegenstandes an andere Parteiabzeichen weitergegeben werden¹ – die „Blutfahne“ war mithin nicht Empfänger einer „Wandlung“, sondern wurde selbst als Träger einer Transformationskraft verstanden.

Wie der folgende Beitrag demonstrieren möchte, hatte das Leinen als Textträger im pharaonischen und griechisch-römischen Ägypten eine gerade umgekehrte Wertigkeit zu seinem heute weitestgehend profanen Wesen; entgegen Plinius, der es in seiner *Naturalis historia* neben den bekannten Wachstafeln als einen der „archaischen“ Schriftträger nennt, die vor der Verbreitung des Papyrus für „private Dokumente“ benutzt worden seien,² war das Leinen in der antiken Welt offenbar schon

1 Zur NS-„Liturgie“ mit der Blutfahne als religiöses Phänomen und Substitut kirchlicher Feierlichkeiten s. Brechtken 2004, 71; Behrenbeck 1996, 328.

2 *In palmarum foliis primo scriptitatum, dein quarundam arborum libris, postea publica monumenta plumbeis voluminibus, mox et privata linteis confici coepta aut ceris* „First of all people used to write on palm-leaves and then on the bark of certain trees, and afterwards folding sheets of lead began to

immer ein Träger generell „heiliger“ Texte — so im etruskischen und frührömischen Italien,³ in allererster Linie aber Ägypten. Nirgendwo sonst hat man so früh, über einen so langen Zeitraum und in solchem Umfang Leinen für die Niederschrift „heiliger Texte“ genutzt wie dort.⁴

Die frühesten Leinengewebe Ägyptens entstammen bereits der Zeit um 5000 v. Chr.⁵ Als *Schriftträger* treten sie nicht viel später in Erscheinung als die ältesten Papyrusdokumente. Während aber Papyri und andere für den Handgebrauch bestimmte Textträger sowohl dokumentarische, literarische als auch sakrale Texte tragen können, scheint Leinen von Anfang an, d. h. ab dem dritten vorchristlichen Jahrtausend, das typische für nicht-profane Texte verwendete Material gewesen zu sein: für Urkundentexte ist es quasi nie belegt. Was religiöse Texte auf Leinen von jenen auf Papyrus, Ostraka, Holztafeln etc. kategorisch unterscheidet, ist der Umstand, dass Leinentexte in Ägypten niemals „Lesetexte“ sind, sondern stets „Ablagetexte“, während Papyri sowohl „Lese-“ als auch „Ablagetexte“ überliefern.

Zunächst sei ein Überblick über die wichtigsten Textgruppen geboten, die auf Leinstoff geschrieben wurden, samt ihren Charakteristika und Verwendungsweisen. Davon weiterführend soll eine Erklärung versucht werden, warum man jeweils Leinen als Schriftträger benutzt hat.

2 Briefe an Verstorbene

Das älteste bisher bekannte Beispiel eines leinenen „Ablagetextes“, 25 cm (H) × 39 cm (Br) groß, datiert in die 6. Dynastie und gehört zur Gruppe der sogenannten „Briefe an Tote“, bei denen es sich um Bittschreiben der Hinterbliebenen an ihre Verstorbenen handelt (Abb. 1).⁶

be employed for official muniments, and then also sheets of linen or tablets of wax for private documents“ (Plin. Nat. hist. XIII, 69; Übers. Rackham 1960).

³ U. a. sei auf die heiligen Archiv-Leinenbüchern im Tempel der Iuno Moneta auf der Arx hingewiesen: Palmer 1970, 235–236. Vgl. auch den berühmten etruskischen *Liber linteus Zagrabiensis* (Ritualkalender, um 200 v. Chr.), der, wie überliefert ist, an einer ägyptischen Mumie zum Vorschein gekommen sein soll und möglicherweise in der Ptolemäerzeit von Etrurien nach Ägypten verbracht worden ist; s. dazu und zu leinenen Büchern im antiken Italien van der Meer 2007, 3–10.

⁴ Teilweise ist dieses Bild freilich von den günstigen klimatischen Verhältnissen des Nillandes bedingt, unter denen sich solche Schriftträger besonders gut erhalten haben. Trotz ihrer vergleichsweise hohen Zahl werden die Leinentexte in vielen allgemeindarstellenden Überblicken zum ägyptischen Schreiberwesen nicht oder nur nebenbei erwähnt, s. etwa Schlott 1989; Parkinson/Quirke 1995.

⁵ Ägyptisches Neolithikum, Leinenfragment London, UC 2943, Fayum A-Kultur: Hall 1986, 9 und 11, Abb. 1; Vogelsang-Eastwood 1992, 1; Lucas 1962, 143ff.; Vogelsang-Eastwood 2000, 270.

⁶ Kairo, Ägyptisches Museum JdE 25975, aus Sakkara, möglicherweise aus der Mastaba des Se-an-chen-Ptah in Sakkara-Süd. Zu Bearbeitungen und Übersetzungen s. vor allem Gardiner/Sethe 1928, 1–3

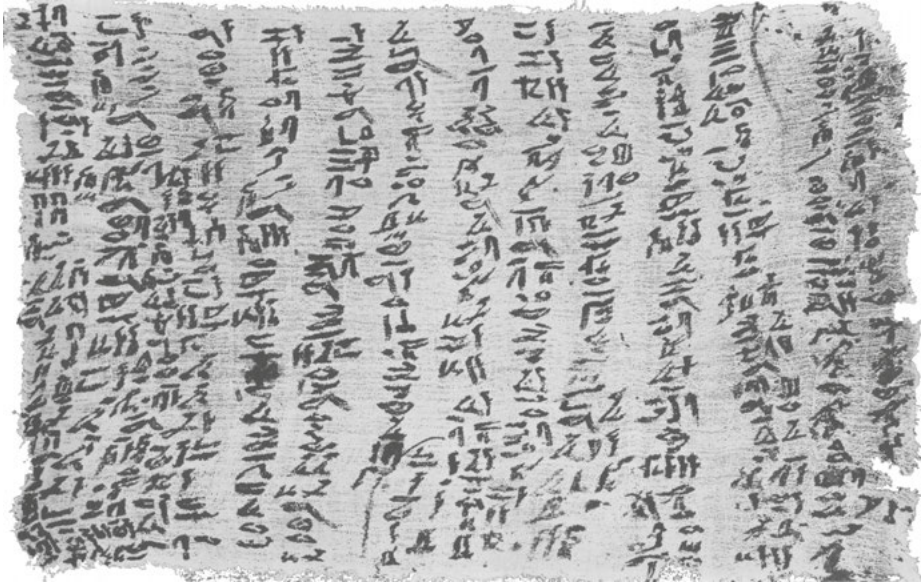


Abb. 1: Leinenbrief an einen Verstorbenen, Altes Reich, 6. Dyn. (Kairo, Ägyptisches Museum JdE 25975), nach Gardiner u. Sethe 1928, Taf. I. Photo reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Egypt Exploration Society.

Insgesamt 14 dieser Briefe aus dem Zeitraum vom Alten Reich bis in die ägyptische Spätzeit (ca. 2100–650 v. Chr.) sind dato bekannt, mit einem Überlieferungsschwerpunkt vom Ende des Alten Reiches bis zum Beginn des Mittleren Reiches.⁷ Wie die lange Belegdauer und vergleichsweise breite Streuung der Provenienzen dieser „Schreiben an Verstorbene“ zeigt, muß es sich um eine gut etablierte Praxis gehandelt haben.⁸ Nach ägyptischer Überzeugung waren die Verstorbenen über die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits hinweg kontaktierbar und in der Lage, in den Verlauf des Lebens einzugreifen.⁹ Anlass der Briefe, die im oder beim Grab deponiert wurden,¹⁰ konnte sein, dass sich die Absender durch einen Verstorbenen bedrängt

(mit wichtigen Verbesserungen durch Gunn 1930, 148–151); Wente 1990, 211, Nr. 340; Gestermann 2006, 298–299; Willems 1991; zuletzt Donnat mit ausgezeichnetem Photo (Donnat 2009, 92) und ausführlicher Bibliographie zum Leinenbrief (Donnat 2009, 64 Anm. 17).

⁷ Bzw. 16 Briefe (Gestermann 2006, 289), je nach Kategorisierung der Dokumente, vgl. Donnat 2009, 62 mit Anm. 6 und Donnat 2010, 52 mit Anm. 10.

⁸ O'Donoghue 1999, 92–93; Verhoeven 2003, 31.

⁹ Grieshammer 1975, 864; Gestermann 2006, 289; O'Donoghue 1999, 96; Hafemann 2005, 163; Assmann 2003, 182–185.

¹⁰ Zumindest einige der Texte wurden noch im archäologischen Kontext von Gräbern gefunden; für den Leinenbrief ist dies schon aus der Herkunftsangabe „Sakkara“ zu schließen, sowie aus textinternen Anhaltspunkten: O'Donoghue 1999, 95: „In the Cairo Linen letter, Irti [d. i. die Witwe als Absender

fühlten und diesen aufforderten, die negative Einflußnahme zu unterlassen. Andere Briefe enthalten die Bitte um Beistand in zwischenmenschlichen Konflikten, wie im oben abgebildeten Kairener Brief auf Leinen, in dem sich offenbar die Witwe und der Sohn an den verstorbenen Familienvorsteher wenden und ihn um Schutz vor einer dritten Partei gehen, welche die Erbensprüche des Sohnes bedroht.

Alternative Textträger der „Briefe an Tote“ und häufiger als Leinen sind, neben Papyrus,¹¹ Keramikgefäße.¹² Im Konsens der Forschung erklärt sich das Schreiben der Briefe auf die Schalen damit, dass zusammen mit dem in die Gefäße eingefüllten Speise- oder Trankopfer zugleich das im Brief formulierte Anliegen an die Verstorbenen übermittelt werden sollte; über das Opfer als Medium war sichergestellt, dass der darauf geschriebene Text durch den Verstorbenen in Empfang genommen wurde.¹³ Die Gründe für die Wahl ausgerechnet des unpraktischen Schriftträgers „Leinen“ für zumindest einen der Briefe, zumal den mitunter ältesten,¹⁴ sind dagegen bisher kaum diskutiert worden.¹⁵

Spontan mag man daran denken, dass Leinen als typisches zu Mumifizierung, Grab und Totenwesen gehörendes Material für den Brief an einen Toten besonders adäquat erschienen sein könnte.¹⁶ Zweifellos zu Recht sieht der bislang einzige Erklä-

des Briefes] says ‚I come to you here‘ implying that she stands before her husband in his tomb chapel“; so bereits Gardiner/Sethe 1928, 3. Zur Ablage in der oberirdischen Kultkammer s. Gestermann 2006, 290. Zur Ablage am Grab und zu einem Brief auf einer Opferschale, der beim Kopf des Verstorbenen abgestellt war, s. Gardiner/Sethe 1928, 3; Verhoeven 2003, 32. Die Briefe mögen nicht immer in das Grab der jeweiligen Adressaten gegeben worden sein, sondern bisweilen vielleicht einem später Verstorbenen als Mittler mitgegeben worden sein, um sie den Adressaten zuzuführen, vgl. O'Donoghue 1999, 95. Zum möglichen Verlesen der Briefe am Grab s. Baines 1987, 87.

11 Z. B. P. Boston, Museum of Fine Arts 47.1705 (6. Dyn. oder frühe 1. Zwischenzeit, Naga ed-Deir, Cemetery N 3500): Simpson 1970; *Mummies & Magic* 1992, 106–107, Nr. 39.

12 Gestermann 2006, 290. Zu den Schriftträgern auch Donnat 2002a, 32.

13 Auf einer der Schalen ist der Brief zu diesem Zweck mit einer „Opferformel“ eingeleitet, die das Opfer (und damit auch den Brief) dem Empfänger zuweist: Gardiner/Sethe 1928, 7; Grieshammer 1975, 865; O'Donoghue 1999, 94; Verhoeven 2003, 35; zum Funktionsmechanismus der Briefübermittlung auf Opferschalen und deren Deutung als Libationsgefäße s. Bommas 1999, 59–60; vgl. auch Donnat 2002b, 223, die neben den Eigenschaften der Keramikschalen als magisch-bindende Instrumente gerade diese Funktion betont: „Les lettres sur bol étaient en effet vraisemblablement liées aux libations funéraires. Le choix du bol témoignait ainsi d'une pratique qui donnait au défunt les moyens de vivre et donc de se manifester“.

14 O'Donoghue 1999, 92, Tabelle 2 (Altes Reich); Gestermann 2006, 298.

15 So etwa Hughes 1968, 176; O'Donoghue 1999, 94.

16 Der Brief auf Leinen wird aber kaum dazu bestimmt gewesen sein, als „Mumienleinen“ direkt mit dem Verstorbenen in dessen Stoffwicklungen bestattet zu werden. Dies ist schon insofern unwahrscheinlich, als der Anlass des Briefes, ein Streit der Hinterbliebenen mit anderen Personen, schon vor dem Begräbnis akut gewesen sein müsste, damit bei der Bandagierung und Beisetzung des Körpers ein entsprechender Brief mitgegeben werden konnte. Wahrscheinlicher dürften sich solcherlei Situationen erst zu einem späteren Zeitpunkt ergeben haben, der Brief entsprechend nachträglich im Grab abgelegt worden sein, vgl. Willems 1991, 190. Es läßt sich nicht verallgemeinern, wann die Briefe an

rungsvorschlag aber einen sehr viel spezielleren Beweggrund hinter der Verwendung des Leinens, der wie bei den Opferschalen mit der Kontaktherstellung zu den Verstorbenen und damit dem Transfer der Briefbotschaft zu tun hat.¹⁷ Nach demselben funktionalen Muster der Keramikschalen sei demnach das Leinenstück zusammen mit einer Opfergabe am Grab deponiert worden, die vielleicht sogar in den Leinenbrief eingeschlagen war, so dass der Verstorbene den Text zusammen mit der Speise entgegennehmen würde.¹⁸ Auch wenn dies durchaus plausibel wäre, sei im folgenden ein weiteres, tiefergehendes Erklärungsmodell in Betracht gezogen, welches das Textil nicht nur als beschriftete Verpackung oder Begleitdokument sieht, sondern seine ureigene, unbestreitbar große Bedeutung als rituell-magisches Medium in den Mittelpunkt rückt. Hierfür gilt es den Blick zunächst auf sehr viel spätere Zeiten zu richten, aus denen Informationen zur Natur des Leinens und der Motivation für seine Verwendung als Träger im weitesten Sinne sakraler oder „magischer“ Texte tradiert sind.

Einige griechische Beschwörungstexte aus Ägypten überliefern die Anweisung, sie auf Leinen zu notieren; manche dieser Texte spezifizieren noch etwas genauer, dass dieser Stoff vom Gewand eines (gewaltsam) Verstorbenen stammen soll.¹⁹ Ziel dieser Praxis ist, sich den aggressiven Geist des Verstorbenen als Besitzer dieses Stoffes für die Beschwörung dienstbar zu machen, ihn dazu zu zwingen, die auf das Leinen geschriebene Verwünschung an die Götter der Unterwelt zu übermitteln. Die

Verstorbene im Grab deponiert wurden; ein Brief auf Keramik scheint zusammen mit der Bestattung beigegeben worden zu sein, ein anderer erst nach mehreren Jahren, s. dazu Gestermann 2006, 290. Insgesamt scheinen die angesprochenen Verstorbenen nicht länger als einige Jahre tot gewesen zu sein, s. Baines 1987, 86.

17 Vgl. Bommas 1999, 53: „Jedes geschriebene Wort, gleich welcher Epoche oder Kultur, ist wie alle Zeichen menschlicher Kommunikation als Instrument gesellschaftlichen Handelns untrennbar mit dem Schreibstoff, auf dem es aufgezeichnet wird, verbunden. Erst wenn der Textträger dazu geeignet ist, den Adressaten zu erreichen, kann die Mitteilung verstanden werden“; Donnat 2002b, 211: „La nature particulière de certains de ces matériaux (notamment le lin et la céramique) ne manque pas de susciter au premier abord l'étonnement et prouve que leur choix n'était pas le fait de contingences d'ordre pratique – écrire sur du tissu ou sur un vase n'était certainement pas chose des plus aisées –, mais devait relever d'une logique interne, inhérente à la valeur même que les Égyptiens attribuaient à ces lettres et aux conséquences qu'ils espéraient de leur rédaction. Par suite, l'étude méticuleuse de chacun des matériaux devrait apporter des éléments déterminants, non seulement dans la compréhension de la nature même de ces lettres, mais aussi en vue d'une reconstitution possible du rituel qui devait présider à leur dépôt“.

18 Baines 1991, 155; Keller 1989, 10: „there is no reason to assume that it was not associated in some way with a gift to the addressee.“

19 S. dazu die Quellen in PGM bei Daniel 1975, 257 mit Edition eines griechischen magischen Textes auf Leinen (P. Köln Inv. No. 5512), u. a. PGM II 170 = Dillon u. O'Neil 1986, 18: Instruktion, eine magische Figur auf ein Stück von der Kleidung eines Getöteten zu malen und in das Feuer zu werfen. Der gleiche Hintergrund wie für diese griechischen Texte ist wohl auch für einen aus Ägypten stammenden aramäischen Fluchtext auf Leinen anzunehmen, zu diesem vgl. Ogden 1999, 11.

intime physische Nähe zu einem Verstorbenen, die der Textträger „Kleidung“ mit sich bringt, ist das logische Mittel, die Textinhalte zu ihm in das Jenseits zu transferieren und an ihn zu binden. Ein ähnliches Verfahren ist nicht nur aus Ägypten gut bekannt, sondern desgleichen aus den Kulturen des Mittelmeerraumes der klassischen Antike; hier war es üblich, Fluchtäfelchen aus Blei zumindest in der Nähe der Toten, in Gräbern,²⁰ abzulegen, um sie den Unterweltsgöttern nahezubringen, die Verstorbenen dafür als Mittler zu instrumentalisieren und so die Umsetzung der Flüche durch die Gottheiten zu erwirken.²¹

Im Idealfall befindet sich der Textträger mit dem Anliegen an den Verstorbenen nicht nur in dessen Umgebung, sondern in einem engen physischen Zusammenschluß mit ihm: Manche der griechisch-koptischen Fluchtexte sollen in der Nekropole unter oder auf einem Leichnam deponiert werden, andere hat man in den Mund der Toten geschoben, um die Verstorbenen als Mittler des Anliegens zu aktivieren;²² im Extremfall wurde die Verwünschung direkt auf den toten Körper oder Teile desselben geschrieben, etwa auf einen Knochen aus der Leiche,²³ wie vielleicht eine angeblich „menschliche Rippe“²⁴ zeigt, auf die ein koptischer Fluchtext notiert ist.²⁵

20 Im günstigsten Falle beim Körper einer vor der Zeit (ἄωρος) oder gewaltsam zu Tode gekommenen (βαιοθάνατος, βίαιος) Person, um den Furor dieses Toten für den Fluch zu nutzen; die Seelen solcher Verstorbenen sind nach Auskunft Chairemons an den Leichnam gebunden und werden so von den Magiern für deren Zwecke mißbraucht, vgl. Ritner 1997, 180–181 mit Anm. 838; Daniel 1975, 255–256; vgl. auch Hopfner 1921, 176ff., §§ 333ff. zu den Seelen der gewaltsam Gestorbenen. Zur Ablage von Fluchtafeln in Friedhöfen der griechisch-römischen Welt vgl. Versnel 2009, 5; ausführlich Ogden 1999, 15ff.

21 Entsprechend finden sich auf ihnen üblicherweise Anrufungen von Unterweltsgottheiten: Wünsch 1902, 29; Gardiner/Sethe 1928, 12; zu Unterweltsgöttern als „Adressaten dieser Briefe“ s. ebenso Brodersen 2001, 67. Nur wenige dieser Bleilamellen scheinen nicht aus dem Kontext von Gräbern oder Tempeln zu stammen, etwa aus Siedlungen (Ablage am Haus der verwünschten Person?), vgl. Scholz/Kropp 2004, 36–37.

22 Ritner 1999a, 202, Nr. 96, Einleitung. P. copt. Mon. 5 ist der christliche Rachezauber einer Frau gegen ihren Peiniger, der bestraft werden soll, mit folgendem Vermerk am Ende: „Die Mumie, auf die man diesen Rache [papyrus] legen wird, soll [den Herrn] Tag und Nacht beschwören, [von] ihrer [Bahre] an bis hinab in die Erde, in der man sie begraben wird, nebst allen Mumien, die rings um dieses Grab liegen, indem sie allezeit ausrufen, [was] auf diesem Papyrus steht, bis Gott erhört und uns eilends Recht [schafft]! Amen“: Kropp 1931, 230.

23 Ritner 1997, 178 mit Anm. 829; zum Körper als Mittel der Beeinflussung des Toten(geistes) s. Hopfner 1921, 389, § 645. Dies passt zur Angabe bei Tacitus, dass zur Verwünschung des Germanicus geschriebene Flüche in Kombination mit menschlichen Überresten benutzt worden waren: Brodersen 2001, 58 nach Tac. Ann. 2, 69, 3 und Cass. Dio 57, 18, 9.

24 Bei der Bestimmung derartiger Objekte als Teil eines menschlichen Skeletts ist allerdings Vorsicht geboten: mindestens eine solche Rippe hat sich als Kamelknochen entpuppt (Hinweis S. Richter).

25 Florenz 5645: Ritner 1999b, 203, Nr. 97 Einleitung („human rib, perhaps deriving from the Theban necropolis, date uncertain“).

Vorstellbar wäre, dass schon im Alten Reich der pharaonischen Kultur ein ähnlicher „magischer“ Mechanismus der Hintergrund für die Verwendung eines linnenen „Briefes an einen Toten“ war. Möglicherweise haben die Angehörigen ein vom Toten getragenes oder ihm gehörendes Textilstück für den Brief benutzt, um einen direkten Kontakt zum Empfänger herzustellen.²⁶ Da Leinentücher und Kleidung kostspielige Haushaltsgüter waren, wird man solche Materialien aus dem Eigentum des Verstorbenen nicht komplett mit in das Grab gegeben, sondern vieles weiter verwendet haben, womit es noch längere Zeit für einen leinenen, magisch übermittelten Brief zur Verfügung stand. Die besonders intime (Körper)Nähe des Leinens zum Toten scheint gerade in Ägypten das ausschlaggebende Kriterium für seine Attraktivität als Schriftträger gewesen zu sein, für seine besondere Funktionalität als Zuordner des Textes zum Adressaten. Wie die nötige Schrift- und Ritualkompetenz wird das Wissen um diese Eignung des Leinens als ideales Werkzeug der rituellen Kommunikation zwischen Menschen- und Totenwelt nicht bei den Angehörigen der Verstorbenen verwurzelt gewesen sein, sondern bei professionellen Schreibern und „Magiern“, welche die Totenbriefe im Auftrag der Petenten abfaßten.²⁷

3 Briefe an Götter

Eine sehr viel später auftretende, den „Briefen an Toten“ eng verwandte Art von Textdokumenten sind die sogenannten „Briefe an Götter“ aus dem ersten Jahrtausend vor Christus bis zur Römerzeit.²⁸ Sowohl den Schriftträgern, Inhalten als auch der Motivation nach sind sie den „Briefen an Tote“ vergleichbar, möglicherweise sogar eine spätere Weiterentwicklung derselben.²⁹ Wie die Totenbriefe ist mindestens einer der

²⁶ Wie bei den Fluchtexten versuchen auch die „Briefe an Verstorbene“ in gewisser Weise, den Toten als Helfer zugunsten des Absenders zu instrumentalisieren, mit dem Unterschied allerdings, dass Absender und der verstorbene Adressat im Normalfall in einem engen verwandtschaftlichen Verhältnis stehen. Bisweilen verleihen die Bittenden ihrem Anliegen damit Nachdruck, dass sie ihre Fürsorge für die Verstorbenen betonen oder andeuten, dass Fortführung des Totenkultes für die Adressaten von der Erfüllung der Bitte abhängt, s. O'Donoghue 1999, 96–97 und 98–99; Donnat 2010, 58; Hafemann 2005, 167.

²⁷ Keinesfalls ist davon auszugehen, dass die Briefabsender immer identisch waren mit den Briefschreibern: Gestermann 2006, 294. Vgl. Verhoeven 2003, 47: „Falls die Witwen nicht selbst schreiben konnten, mußten sie sich einem Schreiber oder literaten Verwandten anvertrauen. Das teilweise erkennbare Formular der Briefe spricht sogar für berufsmäßige Totenbrief-Schreiber“; Kanawati 2001, 17: „The letters to the dead ... demonstrate such a fixed mode of composition that they were most probably produced by professional letter-writers“.

²⁸ Älteste Beispiele dieser Briefe sind aus dem Neuen Reich überliefert, doch erst ab der Perserzeit scheint die Praxis stärkeren Aufschwung genommen zu haben: Wente 1990, 210.

²⁹ Die Verwandtschaft beider Textgruppen hatte bereits Hughes 1968, 176 hervorgehoben. Mit Recht hat Verhoeven 2003, 46 darauf hingewiesen, dass die „Briefe an Götter“ diejenigen an Verstorbene

„Götterbriefe“ auf ein Gefäß geschrieben, wenigstens ein halbes Dutzend aber auf Leinen.³⁰ Diese letztgenannten Götterbriefe datieren nach paläographischen Kriterien alle frühdemotisch, d. h. etwa in das sechste bis vierte Jahrhundert v. Chr.³¹ Wie in den „Briefen an Tote“ und den „Gebeten um Gerechtigkeit“ der klassischen Antike³² geht es in den „Briefen an Göttern“ vor allem um Bitten, Mißstände zu beheben, etwa erlittenes Unrecht oder Verfolgung durch andere Menschen.³³ Auch in ihrem beiderseitigen Nekropolenkontext stehen sich „Briefe an Tote“ und „Briefe an Götter“ nahe: Alle Bittschreiben an Götter mit gesicherter Provenienz scheinen aus einem Friedhof zu kommen, insbesondere aus den Bestattungsplätzen der heiligen Tiere,³⁴ und bedienen sich somit offensichtlich jenes „traditional mechanism of ‚letters to the dead‘“,³⁵ der unterweltliche Entitäten zu Helfern des Petenten macht. Unter den um Beistand angerufenen Götter figuriert vor allem Thot; viele der Leinen-Briefe an ihn, für die keine Herkunft verzeichnet ist, dürften nach textinternen Indizien aus Hermupolis, vermutlich den nahegelegenen Ibis- und Paviankatakomben von Tuna el-Gebel stammen. Als Beispiel sei der Text des 31 cm (Br) × 15 cm (H) messenden Briefes London, Britisches Museum EA 73786 an den Gott Thot zitiert (Abb. 2):

Unser großer Herr, o Thot! Erweise Strafe (und) Vergeltung dem Wah-ib-re-men! Höre das Elend (, das verschuldet wurde durch) Ta-di-pa-hut-nefer und Wah-ib-re-men! Unheil, o Thot, durch Wah-ib-re-men! Ich gab ihm Weizen und Emmer. Er (aber) hat es mir nicht (zurück)gegeben mit den Worten: „Ich bin vermögend(?)!“ Schütze mich(?)! Ein Geringer hat keinen Schutz außer Thot!³⁶

nicht ablösen –wie so oft behauptet–, sondern sich parallel zu ihnen entwickeln, vielleicht im Rahmen der „Persönlichen Frömmigkeit“ während des Neuen Reiches, als erste Bittbriefe an Götter aufkommen, die den „Briefen an Götter“ der Spätzeit verwandt sind. Bis in die Spätzeit bleiben „Briefe an Tote“ und „Briefe an Götter“ nebeneinander bestehen; s. dazu auch Gestermann 2006, 293; vgl. Quack 2008, 141f.

30 Zu den Stücken vgl. Vittmann 1995, 169–170 mit Anm. 5 und 6; Migahid/Vittmann 2003, 47 Anm. 3; vgl. dazu ebenso Depauw 2006, 309: Gesamtzahl der Briefe an Götter (inklusive der bekannt gewordenen unpublizierten): 37, sechs davon auf Leinen (Stand 2006).

31 Migahid/Vittmann 2003, 46.

32 Zu diesen Versnel 2009, 22ff.

33 Darüber hinaus können gesundheitliche Beschwerden Anlass der Briefe sein, vgl. Schentuleit 2006, 346.

34 S. Hughes 1958, 4; Migahid 1986, I, 18–19; s. auch Ritner 1997, 181. Den ältesten demotischen „Brief an Götter“ (auf ein Gefäß geschrieben, um 550 v. Chr.) hatte ein Ehepaar am Grab der Eltern abgelegt, damit diese den Text an Thot weiterleiten: Verhoeven 2003, 46. Vorstellungen von Verstorbenen als „Übermittler“ von Anliegen aus dem Diesseits an die Götter sind schon im frühen Mittleren Reich (um 2000 v. Chr.) zu fassen, vgl. dazu den Wunsch an einen Toten, die Götter zu bitten, zu „bewirken, daß Kinder geboren werden“ bei Jürgens 1990, 61–63.

35 Ritner 1997, 182.

36 Migahid/Vittmann 2003, 53.

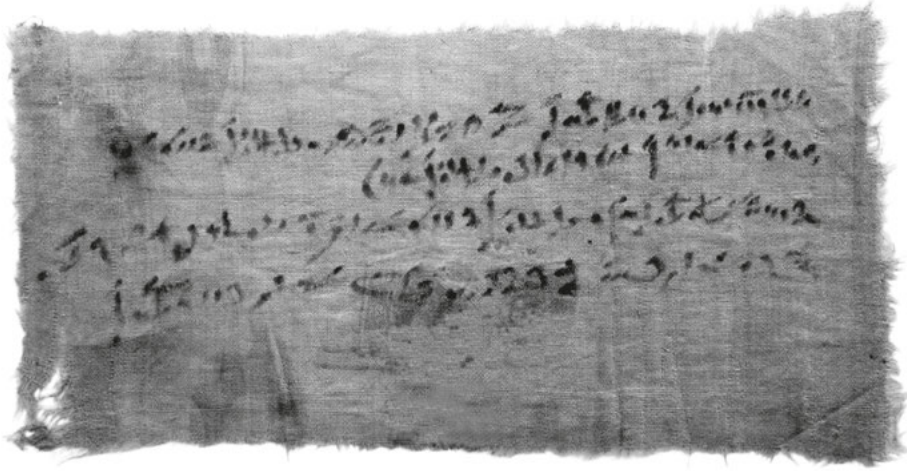


Abb. 2: Brief an den Gott Thot, Spätzeit (London, Britisches Museum EA 73786), © The Trustees of the British Museum

Die Größe der Götterbriefe auf Leinen schwankt etwa zwischen 15–23,5 cm × 31–35,5 cm.³⁷ Außer den Maßen bieten die Veröffentlichungen nur wenige weitere technische Informationen: Anders als gewöhnliche Papyrusbriefe scheinen die Leinenbriefe an Götter nicht gefaltet worden zu sein; die Qualität des Textils war zumindest bei einigen Exemplaren eher mittel bis grob.³⁸

Wie man an Personentiteln der Absender sehen kann, stammen die Briefe nicht von beliebigen „Gläubigen“, die zum (Tier)friedhof pilgerten, um ihre Anliegen in Briefform an die Gottheit zu weihen, sondern in aller Regel von Männern und Frauen, die in den Institutionen des ägyptischen Tierkultes beschäftigt waren, etwa „*sedjem*-Bedienstete des Ibis“, des heiligen Tieres des Thot.³⁹ Die Tierfriedhöfe galten als idealer Ablageort, um die Inhalte der Briefe den angesprochenen Gottheiten zukommen zu lassen, da diese dort besonders erreichbar waren.

Verführerisch wäre, die aus Tiernekropolen stammenden leinenen Götterbriefe an Thot mit den dort beigesetzten leinenumwickelten Ibis-Mumien⁴⁰ in Verbindung zu bringen. Den vorsichtigen Vorschlag, Götterbriefe an Thot auf Leinen seien vielleicht dazu bestimmt gewesen, um einen balsamierten Ibisvogel gewickelt und in

³⁷ Migahid/Vittmann 2003, 47 und 53; Migahid 1986, I, 137; s. auch Depauw 2006, 313.

³⁸ Hughes 1968, 177 mit Bezug auf ein Exemplar aus der Sammlung Michaelides.

³⁹ Kessler 1989, 204; Vittmann 1995, 169. Die Praxis, Leinen als Schreibstoff zu benutzen und die dazugehörige Art der Briefübermittlung wird Insider-Wissen dieses speziellen Personenkreises gewesen sein.

⁴⁰ Zu solchen Ibismumien vgl. *Ägyptische Mumien* 2007, 308–309, Nr. 292–293 und S. 311–317; Kessler u. a. 1987, Taf. 3–5.

den Katakomben der Tiernekropole⁴¹ deponiert zu werden, hatte George Hughes vor einigen Jahrzehnten vorgebracht und ihm scheint bisher die Fachwelt *grosso modo* gefolgt zu sein.⁴² Der Ibisvogel würde dann als Votivgabe eine unterstützende Mittlerfunktion für das Schreiben erfüllen.⁴³ Schließt man sich dieser These der Ablage von Götterbriefen in den unterirdischen Bestattungsgalerien der großen Tiernekropolen an, könnte man noch eine Alternative zum Wickeln um die Mumien in Betracht ziehen. Nachweislich wurden auch Tier- und Götterbronzen in Leinen gehüllt und vermutlich im Rahmen bestimmter Feste in der Tiernekropole abgelegt; die Bronzen datieren vor allem aus jener Zeitspanne, der ebenso die frühdemotischen Leinenbriefe an Götter entstammen.⁴⁴ „Stifter“ der Figuren waren nach Kessler wieder Angehörige der Tierkultinstitutionen, also im wesentlichen derselbe Personenkreis, der auch die Briefe selbst aufsetzte. Entsprechend wäre es denkbar, dass die betreffenden Briefeschreiber ihren Leinentext um eine Bronze gewunden mit in den götterweltlichen Bereich der unterirdischen Tiergalerie gegeben hätten. So sehr sich dieses Szenario der Bronzen oder Ibisumumien als „Brieftauben in die Unterwelt“ aufdrängt – es dürfte kaum zutreffen, wie neueste Befunde lehren.

Im Jahre 2005 publizierte John Ray ein leinenes Bittschreiben an den Gott Osorapis mit der Anrufung um Beistand in einer persönlichen Streitsituation (Abb. 3).⁴⁵ Dieses Stück, das vermutlich aus der 30. Dynastie stammt und im überirdischen Schutt des Kultbezirkes der Tiernekropole von Sakkara-Nord gefunden wurde, bewahrt klare Indizien für die ehemalige Dedikationsmethode des Textes. Das Leinenstück ist an seiner oberen Kante noch auf einen dünnen Holzstab aufgezogen; dieser wiederum ist im rechten Winkel mit einem anderen, kürzeren Stab verbunden. Der Sinn dieser Konstruktion liegt auf der Hand: Offenbar war der Götterbrief dazu gedacht, wie ein Wimpel oder eine Fahne aufgehängt zu werden, sicherlich an der Lehmziegelwand eines der Heiligtümer oder Kapellenschreine, die im Bezirk der Tiernekropole standen, vielleicht im Bereich einer Tür.⁴⁶

⁴¹ Blick in eine der unterirdischen Galerien von Tuna el-Gebel mit massenhaft dort beigesetzten Ibisumumien in *Ägyptische Mumien* 2007, 313; Kessler u. a. 1987, Taf. 1; in Sakkara: Martin 1981, Taf. 19 und Davies/Friedman 1998, 186.

⁴² Hughes 1968, 176: „Linen would be an appropriate writing material if the pleas were to be buried on or with one of the sacred birds“; in jüngerer Zeit Depauw 1997, 82 unter 5.1.6.A: „... a letter to the god Thoth written on linen, perhaps to be buried with or wrapped around a mummified ibis“.

⁴³ Ähnlich als „Mediumgottheit“ wurde der in die römerzeitliche Mumie des Herakleides mit eingewickelte balsamierte Ibis erklärt: „It might have been a votive offering similar to those made by living persons so that the prayers of the person making the offering would be satisfied in the afterlife“, s. Corcoran/Svoboda 2010, 71.

⁴⁴ Zu den (leinenumwickelten) Bronzen aus den Galerien von Tuna, ihrer Zuweisung vor allem in die Spätzeit und dem Einwickeln („osirianischen Verhüllen“) von Bronzen auch im Tierfriedhof von Sakkara vgl. Kessler u. a. Nur el-Din 2005, 140; Kessler 2008.

⁴⁵ Sakkara Nord H5-1660 [3545], ca. 30 cm (H) × 19–20 cm (Br): Ray 2005.

⁴⁶ Vgl. dazu Quaegebeur 1997, 29: „L'importance des portes dans l'appel au divin se révèle également

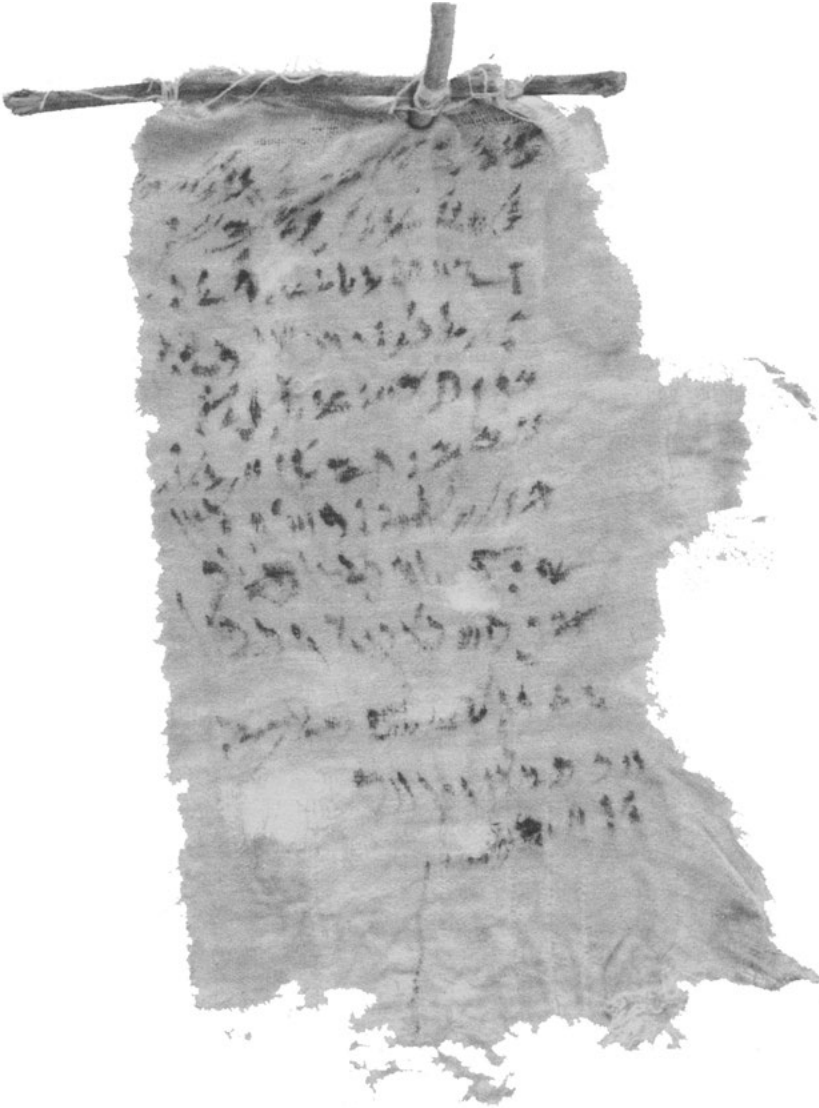


Abb. 3: Leinenbrief an Osorapis aus der Tiernekropole von Sakkara-Nord, 30. Dyn. oder frühptolemäisch (H5-1660 [3545]), nach Ray 2005, 174, Abb. 3. Photo reproduziert mit freundlicher Genehmigung der Egypt Exploration Society.

dans une lettre adressée à l'ibis, au faucon et au babouin. Un papyrus démotique contient la plainte de deux enfants mineurs à propos du comportement indigne de leur père; à la fin du texte, il est dit que „la requête doit être lue aux portes sud, nord, ouest et est du lieu où reposent les dieux (c'est-à-dire les animaux sacrés)“. À côté des personnes déifiées, les animaux sacrés constituent des intermédiaires pour s'approcher des grands dieux“.

Folgt man Ray, war der Brief mit der Schriftseite zur Mauer, d. h. zum Tempelinneren, befestigt, so dass die im Inneren des Heiligtums gedachte Gottheit den Text lesen konnte.⁴⁷ Die Befestigung der Bittbriefe auf Leinen an einer Kapellenwand⁴⁸ weckt ad hoc Assoziationen mit sehr ähnlichen Praktiken in anderen Kulturen.⁴⁹ Eine gute Parallele sind die Zettel mit Gebeten und Wünschen an Gott, die Juden und Angehörige anderer Religionen in Fugen und Spalten der Jerusalemer Klagemauer stecken.⁵⁰ Auch die Danksagungen auf Papier oder in Form von gravierten Steintafeln, die Katholiken in Marienkapellen hinterlassen, sind entfernt vergleichbar.⁵¹ Ebenso kann man die Schreiben der Muslime an den 820 verstorbenen Imam esch-Schafei in Kairo anführen, der noch in heutiger Zeit an die 50 Briefe pro Woche erhält; die Wärter seines Schreins verteilen diese Post um das Grab des Gelehrten herum und sammeln sie nach einer gewissen Zeit wieder ein, um sie zu verbrennen.⁵²

Da nun feststeht, dass die Leinenbriefe trotz ihres einschlägigen Materials nicht dazu gedacht waren, mit Tiermumien oder Bronzen bestattet zu werden, ist weiterhin offen, warum man für manche dieser Briefe Textilstücke statt Papyrusblätter benutzt hat. Die Antwort muß wieder in der besonderen magisch-rituellen Eignung

47 Ray 2005, 175. Mit dem Aufhängen wurde das im Leinentext angesprochene Unrecht zudem publik gemacht, vielleicht, um eine Auflösung des Konfliktes zu forcieren. Vgl. dazu die Überlegung, ob Fluchtäfelchen aus Blei im antiken Europa öffentlich ausgestellt waren, damit insbesondere die betroffene Person von der eigenen defixio erfuhr und so der Fluch seine „Wirksamkeit“ entwickelte; die meisten scheinen jedoch mit der Schrift nach innen zusammengefaltet und damit nur für die angesprochene Gottheit lesbar gewesen zu sein, s. Tomlin 2004, 17–18; Kiernan 2004, 102 und 110; vgl. auch Verhoeven 2003, 47 zu den „Briefen an Tote“.

48 Alternativ könnten manche Leinenbriefe in die Galerien gebracht und dort abgelegt oder aufgehängt worden sein, keinesfalls aber ist die Montage des Leinens auf ein Trageholz mit dem Wickeln um eine Tiermumie oder Bronze vereinbar. In Tuna waren die unterirdischen Katakomben der Bereich, in dem sich der Gott manifestierte und in den die ihm vorzulegenden Anliegen und Orakelfragen mitgenommen wurden, vgl. Kessler 1994, 379 und 381. Kessler/Nur el-Din 2005, 136 erwähnen „Demotic oracle inscriptions“, u. a. geschrieben auf „linen strips“, die aus den Tiergalerien von Tuna stammen sollen. Da der Fundkontext gestört ist, kann man nicht ausschließen, dass auch der auf den Stock aufgezogene Brief in den Tiergalerien von Sakkara aufgehängt war und nur sekundär wieder von dort heraus gelangt ist.

49 Vgl. an dieser Stelle auch die von N. Heeßel in diesem Band untersuchten Amuletttafeln, deren Form von einer Aufhängung (an Häusern etc.) herrührt; ihr Text ist ebenfalls an Götter und Dämonen adressiert und soll über die Kommunikation mit diesen Schutz bewirken.

50 Karesh/Hurvitz 2006, 279 Photo, 280 („Yitzhak Shamir places a note in the Kotel“): „Locals pray at the wall daily, while others make pilgrimages there from around the world. It is traditional to write prayers down, fold them up and place them within the cracks in the wall. It is believed that as God's dwelling place, one's prayers have their greatest efficacy at that point. In this age of technology, one can even e-mail or fax prayers to an office in Jerusalem where someone will take the prayer and place it in the Kotel“. Zum Inhalt solcher Schreiben vgl. etwa die Sammlung bei Starr 1999.

51 Vgl. dazu auch die Bittbriefe an die Jungfrau Maria in der St. Francis Catholic Church in Melbourne: O'Donoghue 1999, 103.

52 Traunecker 1997, 48–49; el-Leithy 2000, 305–306.

des Leinens liegen. Dass ein altes Gewand oder Tuch leichter verfügbar und billiger gewesen sein mag als ein teures Papyrusblatt, kann nicht die Erklärung sein; im Hinblick auf die Kosteneffizienz wären Kalkstein- oder Keramikostraka die unschlagbar günstigste Option gewesen, wie sie nicht selten tatsächlich für Briefe an Götter benutzt worden sind.⁵³

Die Erklärungsversuche in der bisherigen Literatur beschränken sich meist auf mehr oder weniger vage und wenig aussagekräftige Mutmaßungen, etwa in Migahids Dissertation über die Briefe an Götter: „Leinen wurde also verwendet, davon kann man ausgehen, um einem kultischen Bedarf der angerufenen Gottheit entgegenzukommen;“ in Gräbern auf den Leichnam gelegt, habe das Leinen den Kontakt des Brieftextes zu den Toten erleichtert, die die Bitte des Briefes weiterleiten sollten; „Mumienbinden ... mögen darum für den Anrufenden ein geeigneter Schriftträger gewesen sein“.⁵⁴ Eine solche Einschätzung, so allgemein sie formuliert ist, geht sicher in die richtige Richtung. Die besondere Zweckmäßigkeit des Leinens als Träger- und Transportmedium für einen Götterbrief wird einen ähnlichen Grund haben wie bei den „Briefen an Tote“, da diese ihnen ja auch formal wie von der Motivation her eng verwandt sind. Wie schon bemerkt, versuchten die Schreiber der Totenbriefe durch besondere Textträger sicherzustellen, dass ihre Anliegen zu den Adressaten gelangen; im Fall der beschrifteten Keramikgefäße über die Annahme des eingefüllten Totenopfers oder Libationswassers, beim Leinenbrief vielleicht über die ehemalige Nähe des Stoffes zum Körper des Verstorbenen. Mit anderen Worten: Der Text wird auf das Gewand derjenigen Entität geschrieben, die er erreichen soll. Die Verwendung eines Kleidungsstückes mutmaßlich des im Brief angesprochenen Verstorbenen schafft physische Präsenz dieses Toten, vergegenwärtigt den Adressaten und bringt ihn dadurch mit dem Textinhalt zusammen;⁵⁵ dies ist derselbe Zweck, den vermutlich ein zum Brieftext dazu gezeichnetes „Porträt“ der in den Zeilen angesprochenen Verstorbenen auf einer Schale der 10. oder 11. Dynastie verfolgt.⁵⁶

⁵³ Depauw 2006, 309 (nach den Papyri die zweitgrößte Gruppe von Schriftträgern). Unter den „Briefen an Verstorbene“ findet sich auffälligerweise nur ein einziges Ostrakon des Neuen Reiches (Gestermann 2006, 290), obwohl dieser Beschreibstoff in dieser Zeit für Briefe und andere Kurztexte der bei weitem beliebteste unter den kostengünstigen gewesen ist.

⁵⁴ Migahid 1986, II, 29. Ähnlich Ray 2005, 179: „The difficulty of the medium, combined with the religious connotations which it carried, limited its use as writing material, and confined it to the world of the hereafter“.

⁵⁵ So ermöglicht der Schriftträger erst die intendierte Funktion bzw. die Übermittlung der auf ihn geschriebenen Botschaft – vgl. hierzu einerseits den Artikel von N. Heeßel zu Schutzamuletten in diesem Band. Andererseits finden sich Parallelen im Mechanismus auch bei buddhistischen Inschriften, die als Teil der Landschaft konzipiert sind und dadurch ihr Wirken entfalten (siehe C. Wenzels Beitrag in diesem Band), oder beim Schreiben auf die Zunge eines Initianten in Bali (siehe hierzu den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band).

⁵⁶ Zu dieser Zeichnung s. Gardiner/Sethe 1928, 7; Corcoran 1997, 45; Donnat 2010, 59 mit Abb. 3: Zeichnung verstärkte den „constraining aspect“ des Brieftextes; Donnat 2002b, 215.

Setzt man für die Leinenbriefe an Götter ein analoges Funktionsprinzip an, dann ermöglichten sie deshalb einen optimalen Zugang zur angesprochenen Gottheit, weil sie einmal heiliges Tempelleinen und damit, wenigstens theoretisch, Teil der Götterbekleidung waren – oder wenigstens etwas aus dem Besitz Gottheit. Es ist gut bekannt, dass das Darbringen von Stoffen sowie Ankleiden und Umhüllen der Götterstatuen (d. h. der Körper der Götter) ein wichtiger Akt des täglichen Kultbildrituals und diverser Feste an Tempeln und Schreinen war.⁵⁷ In der Praxis werden die dabei benutzten Leinenkonvolute aus dem Tempelmagazin ab und an als Vergütung an die diensttuenden Priester verteilt worden sein, so wie die im Kult gebrauchten Opferspeisen auch. Eventuell hatten die Bediensteten der Tierkulte als Urheber der Briefe eine Möglichkeit, an Teile der im Kult gebrauchten Göttertextilien zu gelangen, um mit diesen ihrem Briefanliegen mehr Nähe zur adressierten Gottheit zu verschaffen.⁵⁸ Mit den heiligen Stoffen der tempeleigenen Webereien müssen die an die Heiligtümer angeschlossenen Tierkultinstitutionen regelmäßig beliefert worden sein, um die Bandagierung der Tiermumien durchführen zu können.⁵⁹ Die Webfetzen, auf denen beispielsweise die Anrufungen an Thot stehen, könnten entsprechend von Leinenbeständen ursprünglich aus dem Kult oder zumindest Tempelmagazin dieses Gottes stammen. Konkrete Belege kann ich für dieses wohlgerneht rein hypothetische Deutungsschema der Leinenverwendung nicht anführen, es ließe sich damit jedoch einigermaßen schlüssig ein Bogen von den ältesten rituell verwendeten Leinentexten zu den griechisch-koptischen Zaubertexten und -skizzen spannen.

4 Jenseitstexte auf Mumienleinen

Wenden wir uns noch einer anderen, besonders großen Kategorie von „heiligen Schriften“ auf Leinen zu, den Jenseitstexten. Hauptvertreter dieser Gruppe sind die ägyptischen Totenbücher auf großformatigen Tüchern und schmalen Binden, die ansonsten vor allem als Papyrus-Handschriften bekannt sind.⁶⁰ Von der 17. Dynastie

⁵⁷ Moret 1902, 178ff.; Hussy 2007, 26ff.; Cauville 2011, 115ff.

⁵⁸ Vgl. dazu die ganz ähnliche Hypothese zum Zusammenhang Textinhalt ↔ Körpernähe des Schriftträgers bei Palmer 1970, 236–237, in Bezug auf die heiligen Archiv-Bücher auf Leinen im Tempel der Iuno Moneta (s. oben): „The archives of the Linen Books documented the tribunes-consul ... As late as the fourth century A.D. linen still had a special quality. At a magical séance linen clothing and boots were worn. Therefore, I propose that the stuff of the Roman *Libri Lintei* had once been that of the tunics or the tunics themselves of commanding tribunes who kept alive their deeds upon the garb which once protected them“.

⁵⁹ Zur Verwendung von Tempelleinen für die Bandagierung heiliger Tiere vgl. ebenso die Verpflichtung der Tempel, Leinen für die Bestattung des Apis- und des Mnevis-Stiers zu liefern bei Knudtzon 1946, 50ff.

⁶⁰ Papyri mit Totenbuch-Exemplaren behandelt der Beitrag von J.F. Quack in diesem Buch. Zu den



Abb. 4: Ptolemäerzeitliche Totenbuch-Mumienbinde des Hep-meneh (Heidelberg, Sammlung des Ägyptologischen Instituts 1931, Ausschnitt mit Spruch 18; Copyright: Ägyptologisches Institut der Universität Heidelberg. Photo: Robert Ajtai, M.A.)

bis ans Ende der Ptolemäerzeit ist das Totenbuch als Sammlung von insgesamt 160 bis 200 Sprüchen in Gebrauch. Diese in sich jeweils selbständigen Spruchtexte statteten die Verstorbenen mit Wissen über das Jenseits aus, bewirkten kraft des geschriebenen Wortes ihre physische Regeneration, materielle Versorgung, Nähe zu den Göttern, den Schutz vor Gefahren, die Rechtfertigung im Totengericht und garantierten Bewegungsfreiheit im Jenseits wie im Diesseits. Die einzelnen Exemplare des Totenbuches enthalten jeweils eine sehr unterschiedliche Auswahl aller bezeugten Spruchtexte; einige umfassen nur ein bis drei, andere mehr als 100 Sprüche. Die umfangreichsten Papyrus-Beispiele erreichen eine Länge von etwa 10–20 Metern, seltener mehr.⁶¹

Zu Beginn hat man die Totenbücher auf große Leinentücher geschrieben, erst im Laufe der 18. Dynastie zunehmend auch auf Papyrus. Gegen Ende des Neuen Reiches bis zur frühen Dritten Zwischenzeit kommen Totenbuch-Texte auf Leinen nach und nach wieder außer Gebrauch zugunsten einer fast ausschließlichen Verwendung von Papyrushandschriften. Am Ende der Spätzeit ging man erneut verstärkt dazu über, die Spruchsammlungen auf Leinen zu schreiben, jetzt jedoch nicht mehr auf große Tücher, sondern direkt auf die schmalen Mumienbinden mit einer Höhe von meist nur 8 bis 15 cm (Abb. 4); diese sind normalerweise von größeren Tüchern gerissen,

Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden und Details ihrer materiellen Präsenz s. Kockelmann 2008, II; zu ägyptischen Totentexten auf Leinen außerhalb der Totenbuch-Tradition s. Kockelmann 2008, 205–208 sowie die Totenliturgie Kairo, Ägyptisches Museum CG 31175 (Ray 2005, 178).

⁶¹ Mit fast 40 Metern außergewöhnlich lang ist der Papyrus Greenfield (London, Britisches Museum EA 10554), s. *Journey through the Afterlife* 2010, 284–285, Nr. 152. Allgemeine Einführungen in das ägyptische Totenbuch und die Totenbuch-Handschriften bieten außer diesem Katalog u. a. Hornung 1997, 22–33; Munro 2001; Kockelmann 2006; de Cenival 1992; Übersetzungen, teils ebenfalls mit überblicksartigen Einleitungen: Allen 1974; Hornung 1979; Barguet 1967.

nicht eigens in diesem schmalen Format gewebt wie einige unbeschriftete, sehr feine Binden des pharaonischen Ägypten.⁶²

Ein Zwischenschritt auf dem Weg hin zu diesen schmalen Totenbuch-Mumienbinden, die vor allem im vierten bis wohl ersten vorchristlichen Jahrhundert in Verwendung waren, stellen anscheinend Leinenbinden aus dem siebten bis sechsten Jahrhundert v. Chr. dar, die sich im Format und Textlayout unmittelbar an den Papyrusrollen orientieren und von denen nur eine geringe Zahl erhalten ist; der Paläographie nach am ehesten saitenzeitlich, sind diese Leinenbinden mit etwa dreißig Zentimetern Rollenhöhe annähernd so hoch wie die Papyri.⁶³ Dass gerade die Saitenzeit mit ihrem Interesse an alten ägyptischen Traditionen nicht nur den überlieferten Spruchbestand des Totenbuches sammelte und in einer „Standardsequenz“ neu organisierte, sondern sich auch auf das Leinen als den ursprünglichen Textträger des Totenbuches zurückbesann, ist bezeichnend. Die außergewöhnlich hohen Mumienbinden der Saitenzeit sind vermutlich Zeugnisse eines Experimentierstadiums während der Rückkehr zum Leinen: nach Jahrhunderten, in denen Totenbuch-Handschriften nur noch auf Papyrus geschrieben wurden, suchte man einen Weg, wie man die Texte wieder auf ihrem ursprünglichen Träger, dem Mumienleinen, arrangieren könnte. Mangels anderer Lösungen übertrug man zunächst einfach das gewohnte Layout der Papyrushandschriften 1:1 auf möglichst hohe Leinenbinden, erst später entwickelte man eigene Formen der Text-Vignettenverteilung auch für die normal schmalen Binden. Neben diesen blieben die hohen Binden vielleicht noch eine Weile in Gebrauch.

Da die Totenbuch-Leinenhandschriften in der Ägyptologie bis in jüngere Zeit hinein so gut wie keine Beachtung, geschweige denn eine eingehende Erforschung erfahren hatten,⁶⁴ war noch vor wenigen Jahren unklar, ob es überhaupt ähnlich umfangreiche Totenbuch-Exemplare auf Mumienbinden gab wie diejenigen auf Papyrus. Die tendenzielle Einschätzung ging eher dahin, dass es sich nur um Kurzexemplare mit wenigen Sprüchen gehandelt haben müsse. Diese Sichtweise war zweifelsohne von zwei Faktoren beeinflusst: zum einen sind Totenbuch-Mumienbinden in aller Regel nur als kurze und kürzeste, über die Sammlungen verstreute Fragmente erhalten, da die Binden bei der Plünderung der Mumien rücksichtslos durchtrennt und später auch durch Antikenhändler noch weiter zerteilt wurden, um aus vielen kleinen Stücken mehr Profit zu schlagen als aus einer langen, kompletten Binde. Zum anderen konnte man sich wohl nicht so recht vorstellen, dass die antiken Totenbuch-Kopisten mühsam Dutzende und Aberdutzende von Sprüchen auf die schwer

⁶² Zu letzteren *Tutankhamun's Funeral* 2010, 36, Abb. 30.

⁶³ Zur vermutlich saitenzeitlichen Datierung zumindest zweier Sets solcher großformatigen Totenbuch-Mumienbinden s. Kockelmann 2010.

⁶⁴ Einen ersten Vorstoß zum intensiveren Studium dieses Materials unternahm erst vor zwanzig Jahren De Caluwe 1991.

zu beschriftenden Leinenstreifen übertragen hätten. Zwei umfangreiche, in jüngerer Zeit bekannt gewordene Handschriften auf Mumienbinden beweisen nun das Gegenteil; eine davon sind die Binden eines memphitischen Priesters namens Hor, der sehr wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. lebte. Es handelt sich um das bislang erste, abgesehen von geringen Fehlstellen vollständige Totenbuch auf Mumienbinden, fortlaufend auf 24 Einzelbinden geschrieben, von heute noch fast 45 Metern Gesamtlänge.⁶⁵ Alle Binden des Hor sind der Reihe nach in Hieratisch und Demotisch durchnummeriert. Solche Numerierungen kommen auch bei anderen, wesentlich schlechter erhaltenen Totenbüchern auf Mumienbinden vor, als Kontrollhilfe für die Totenbuch-Werkstätten, ob das jeweilige Set komplett war. Da die Abfolge der Totenbuch-Sprüche seit der Saitenzeit weitestgehend festgelegt war, kann man anhand eines Vergleichs zwischen aufsteigender Numerierung und erhaltener Spruchsequenz auch für schlecht erhaltene Exemplare ungefähr abschätzen, wie vollständig einmal das Totenbuch auf dem betreffenden Binden-Set gewesen sein muß. Solchen Abgleichen zufolge sollte man eher von langen Totenbüchern auf Mumienbinden ausgehen, die geeignet waren, den gesamten Körper zu umhüllen, als von stark reduzierten Spruchvorkommen. Interessant ist dabei die Frage, wie die beschrifteten Binden an der Mumie angebracht waren, ob es beispielsweise eine Relation zwischen Körperteil und auf der Binde aufgezeichnetem Totenbuch-Spruch gab. An anthropoiden Särgen und Sarkophagen, die mit Sprüchen und Vignetten aus dem Totenbuch dekoriert sind, läßt sich teilweise eine sinnvolle Zuordnung der Spruchinhalte zu einzelnen Bereichen des Körpers feststellen, etwa dass Sprüche, die Bewegungsfreiheit zum Inhalt haben, im Bereich der Füße angebracht ist, oder dass Spruch Tb 19, der sich um den Kranz der Rechtfertigung dreht, um den Kopf des Sarges herumläuft. Bei den Mumienbinden scheidet eine solche klare Zuordnung der Sprüche zu einzelnen Gliedmaßen schon technisch aus: Auf den meist zwei bis sechs Meter langen Binden stehen bis zu einem Dutzend Sprüche, teils mit ganz unterschiedlichen Inhalten. Man darf deshalb annehmen, dass die Totenbuch-Binden in ihrer Gesamtheit als eine Art magisch wirksamer Text-„Cocon“ um den Leichnam herum fungierten, theoretisch dazu gedacht, den ganzen Körper in sich einzuschließen.⁶⁶ Die Gesamtlänge der Binden des Hor von ursprünglich ca. 55 Metern wäre jedenfalls ausreichend gewesen, eine Person mit damals durchschnittlich 1,60 Metern Körpergröße vollständig zu bedecken. Dass die Mumien ganz von Totenbuch-Bandagen umgeben waren, kann man aber dennoch nur vermuten, denn über die Auffindungssituation der beschrifteten Mumienbinden gibt es kaum Nachrichten: Ein für diese Frage interessantes Bildzeugnis aus dem 16. Jahrhundert zeigt eine Apothekenmumie

⁶⁵ Heute verstreut auf das Ägyptische Museum Berlin, Britische Museum London und die Pierpont Morgan Library New York; ediert in Kockelmann 2008, I.

⁶⁶ Kockelmann 2008, II, 229 und 235–236 mit Anm. 86.

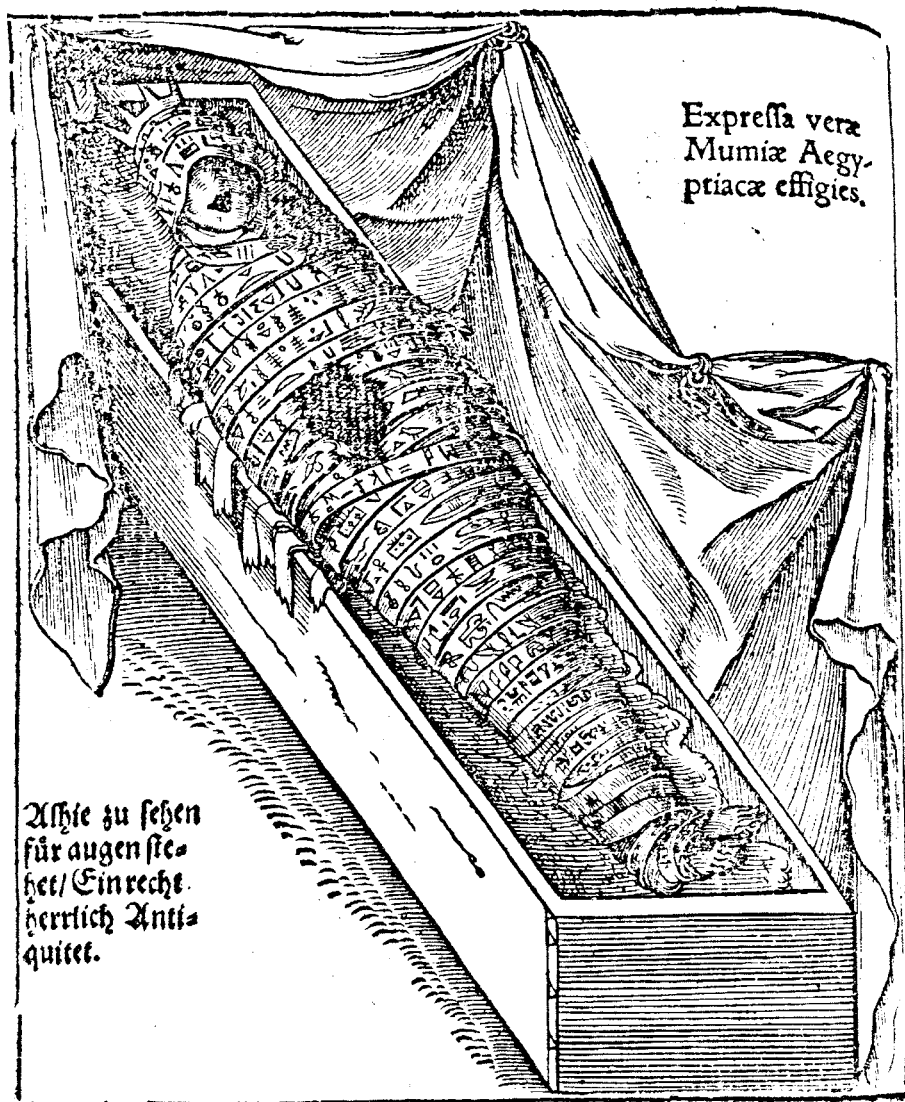


Abb. 5: Frankfurter Apothekenmumie des 16. Jahrhunderts. Nach Kockelmann 2008, II, 3, Abb. 1.

in Frankfurt, die offenkundig vollständig in texttragende Mumienbinden gewickelt war (Abb. 5).

Ein andere Mumie, die der Ta-ker-heb wohl aus der frühen Ptolemäerzeit, wurde 1827 in Florenz ausgewickelt; aus der Dokumentation dieser Untersuchung geht hervor, dass beschriftete Binden an verschiedenen Partien des Körpers vorgefunden wurden;

insbesondere um beide Beine seien acht heute noch im Museo Egizio aufbewahrte hieratische Totenbuch-Binden gewickelt gewesen.⁶⁷ Besonders interessant sind die Informationen, die über die Untersuchung der Mumie des oben erwähnten memphitischen Priesters Hor überliefert sind; diese hatte der bekannte Arzt und Pionier der Mumienforschung Thomas Joseph Pettigrew⁶⁸ im Jahre 1837 vor zahlendem Publikum in London ausgewickelt. Was an Beschreibungen verfügbar ist, vermittelt den Eindruck, als wäre Hors Körper großflächig, wohl vom Kopf bis zu den Füßen, mit texttragenden Binden bedeckt gewesen.⁶⁹

Zur Handhabung der Totenbuch-Mumienbinden können auch die dunklen Flecken, die von den Balsamierungsharzen, mit denen die Mumien vor und nach der Bandagierung oft großzügig übergossen wurden, wichtige Erkenntnisse beisteuern. Manchmal ermöglichen sie die Rekonstruktion der relativen Lage einzelner Binden oder Bindenwicklungen zueinander, wenn sich ein Harzfleck über mehrere Streifen ausgebreitet hat.⁷⁰ Bemerkenswert ist das Fleckenmuster auf einer der Totenbuch-Binden des Pa-di-Min, das sich über die gesamte Bindenlänge hinzieht und dessen einzelne ovale Flecken zum Ende immer kleiner werden; noch deutlicher ist dieses Muster auf der Rückseite der Binde zu sehen. Dort erkennt man nahe des Binden-Endes scharfe vertikale Wicklungsfalten, die belegen, dass die Binde über lange Zeit eng aufgewickelt gewesen sein muß; gleichfalls kann das charakteristische Fleckenmuster nur so zustande gekommen sein, dass die Binde als Leinenrolle auf der Mumie plaziert war, wie für die Totenbuch-Papyri üblich. Die Windungen dieser Rolle, die weiter außen lagen, haben sich stärker mit den Balsamierungssubstanzen vollgesogen als die Lagen weiter innen – auf diese Weise kam es zu den unterschiedlich großen Flecken. Auch der sehr gute Erhaltungsgrad spricht dafür, dass die Binde als Rolle auf dem Körper deponiert war; eine Leinenrolle ist bei der gewaltsamen Öffnung der Mumien durch Antikenräuber weniger der Zerstörung ausgesetzt als um den Körper gewickelte Binden, die bei der Beraubung durchtrennt werden müssen.⁷¹ Insgesamt dürfte die Art und Weise, in der die Bandage des Pa-di-Min abgelegt worden ist, aber die Ausnahme sein – im Normalfall wird man die Totenbuch-Binden ihrer eigentlichen Zweckbestimmung gemäß für die Bandagierung der Körper verwendet haben. Alle Nachrichten über noch an der Mumie aufgefundene beschriftete Binden stimmen darin überein, dass die Textseiten der Leinenstreifen jeweils nach außen zeigten, nicht zum Verstorbenen hin ins Innere. Über die Gründe hierfür kann man nur spekulieren; möglicherweise sollte so eine apotropäische, das Außen abschirmende

⁶⁷ Kockelmann 2008, II, 227 mit Abb. 23.

⁶⁸ 1791–1865: Bierbrier u. a. 1995, 332. Sein Hauptwerk „History of Egyptian Mummies and an Account of the Worship and Embalming of the Sacred Animals“, erschienen 1834, ist auch heute noch von großem wissenschaftlichen Interesse.

⁶⁹ Vgl. Kockelmann 2008, I, 4ff.

⁷⁰ Raven 1994, 60f. mit Abb. 86.

⁷¹ Kockelmann 2008, II, 230–231 mit Taf. 17.

Wirkung der Texte genutzt und damit die an sich schon schützende Wirkung der verhüllenden Mumienbinden⁷² gesteigert und ergänzt werden. Hierzu mag man die übelabweisenden Texte koptischer Textilien vergleichen, etwa der Berliner „Zauberdecke“ aus dem achten bis zehnten Jahrhundert n. Chr. mit kryptischen Buchstaben-Arrangements, die sicherlich in der Tradition griechischer Zauberpapyri stehen und definitiv keinen rein dekorativen Charakter haben,⁷³ oder apotropäische Textapplikationen von Kleidungsstücken.⁷⁴ Obschon solche mit magisch-schützenden Inhalten beschrifteten Textilien dieser Zeitstellung ohne Frage selten sind⁷⁵ – wie es anteilig generell wenige griechisch oder koptisch beschriftete spätantike und mittelalterliche Stoffe aus Ägypten gibt –,⁷⁶ war der Gebrauch von Textilien mit wirkmächtigen Texten und Schriftzeichen dennoch einwandfrei erwiesene Praxis:⁷⁷ Konkretes zu koptischen Schutzinschriften erfahren wir aus einer Homilie auf den Erzengel Michael, wo es heißt: „wenn Du wünschst, daß der Name Michaels Dich in jeder Versuchung beschirmt, dann mußt du den Namen des Michael auf die vier Ecken deines Hauses schreiben, außen wie innen, und auch auf den Saum deines Gewandes, damit er dich schützt gegen alles Böse, das dir begegnen wird“; der Name soll dabei in kryptographischer Form notiert werden.⁷⁸ In islamischer Zeit nehmen Texte auf Textilien

⁷² Zum „Verhüllen“ als Maßnahme zur Abwendung von Schaden s. Kucharek 2010, 273, unter 55,14.

⁷³ Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst Inv. 9993, 248 cm (H) x 123 cm (B), Leinen und Wolle, vielleicht aus der Region Achmim. Aufgemalt sind auf die Decke vier Quadrate, die in 25, 20 oder 16 Felder unterteilt sind, welche je einen Buchstaben enthalten (ähnlich den Sator-Arepo- oder Apha-Aner-Formeln); ein kauender, bandagierter(?) Vogel, wie ein Achom-Falke  aussehend; eine lange Einzelzeile quer unter den Quadraten und dem Vogel über die die ganze Breite des Tuches laufend; zwei kürzere, dazu vertikale Zeilen am rechten Tuchrand (alle kryptisch bis auf das nomen sacrum $\overline{\text{IHC}} \overline{\text{NXC}}$); s. im einzelnen Fluck u. a. 2000, 224–225, Kat.-Nr. 155 mit Farbtafel 15; Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand 1996, 375, Nr. 427: „Auch spricht die bizarr verformte Figur [i.e. des Vogels] in Verbindung mit einer unverständlichen Inschrift, womöglich einer verschlüsselten Botschaft, für den magischen Charakter dieses Textils, das anscheinend stellvertretend für den Papyrus als Träger von Zauberformeln gewählt wurde“; Fluck 1996, 171–172; Fluck 1997, 60–61 erwägt, dass die Decke in funerärem Kontext verwendet worden sein könnte. Laut C14-Datierung wäre das Stück rund 200 Jahre jünger (1024 bis 1215 n. Chr. mit 98%iger Wahrscheinlichkeit), s. hierzu nun Fluck 2006, 164.

⁷⁴ Ärmelborte mit den kreuzförmig eingewebten Worten $\text{ZON} \ \Phi\Omega\text{C}$ „Leben, Licht“ als Inbegriff Jesu Christi, wohl als apotropäisches Schutzbild auf einer Tunika (5.–6. Jh. n. Chr.), vgl. Froschauer 2006, 136–137, Nr. 3 mit Farabbildung 15 (Privatsammlung Tamerit Inv. 4c); Wollstoff mit Inschrift $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma \ \mu\omicron\iota \ \gamma\epsilon\nu\acute{o}\upsilon$ „sei mein Schutz“, vielleicht von einer Kapuze (vielleicht 10.–11. Jh. n. Chr. oder etwas früher); Froschauer 2006, 138–140, Nr. 5 mit Abb. 27 (Privatsammlung Tamerit Inv. T 5).

⁷⁵ Fluck u. a. 2000, 225: „Textilien mit Zaubertexten und -zeichen [waren] aus dem postpharaonischen Ägypten bislang nicht bekannt ... Die Sitte, Textilien mit Inschriften zu versehen, lebte anscheinend erst nach der arabischen Eroberung wieder auf“.

⁷⁶ Van der Vliet 2006, 24; Fluck 2006, 165.

⁷⁷ Vgl. dazu auch die von Pillinger 2001 behandelten Stücke; blauer Schal mit koptischer und arabischer Segenswunsch-Inschrift: Bénazeth 2006, 123 = *Égypte, la trame de l'Histoire* 2002, 198, Nr. 165.

⁷⁸ Zugeschrieben dem Erzbischof Timotheos von Alexandria: van der Vliet 2006, 29–30.

einen noch höheren Stellenwert ein als in der Spätantike; an erster Stelle zu nennen sind hier die beliebten und vergleichsweise langen *tirâz*-Inschriften,⁷⁹ bei denen es sich vereinfacht gesprochen um Bekenntnisse zum Islam handelt und zu denen sich im Laufe der Zeit christliche Pendants herausbildeten, teils mit apotropäischem Charakter.⁸⁰ Neben dem Zweck, die eigene Identität als Muslim zu propagieren, werden ebenso manche der arabischen Texte auf Kleidungsstücken einen schützenden oder segensbringenden Zusatzeffekt gehabt haben, etwa der Korantext auf einem Kriegshemd des 18. Jahrhunderts mit Bitte um die Hilfe Gottes und einen schnellen Sieg.⁸¹

Um aber zu den Totenbüchern und beschrifteten Mumienbinden zurückzukehren: Damit der Verstorbene der heilbringenden Wirkung des Totenbuches wie auch anderer Jenseitsbücher teilhaftig werden konnte, war es nach ägyptischer Vorstellung seit jeher unerlässlich, die Texte so nahe wie möglich am Verstorbenen zu deponieren, einen physischen Kontakt zwischen beiden herzustellen. Entsprechend geben Zusatznotizen auf den Totenpapyri Anweisungen, die Rollen oder Blätter in die Leinwandhülle der Mumie mit einzuwickeln, sie im Bereich der Füße abzulegen oder unter den Kopf zu legen.⁸² Häufig kamen bei Untersuchungen die Papyri eng an oder auf der Mumie liegend zum Vorschein.⁸³ In einem kuriosen Fall der Ptolemäerzeit hat man versucht, die Mumie vollständig in den Totenbuch-Papyrus einzuschlagen.⁸⁴ Auch hier zeigen die Texte wie bei den Binden nach außen. Für das Umwickeln sind die sehr viel flexibleren Totenbuch-Handschriften auf Mumienbandagen deutlich besser geeignet als Papyri; eng um die Glieder gewunden ist mit ihnen ein absolutes Höchstmaß an Zusammenschluß von Mumienkörper und Textcorpus zu erreichen.

⁷⁹ Das Wort *farraza* entstammt dem Persischen und bezog sich ursprünglich auf gestickte Ornamente. Die *tirâz*-Textilien spielten eine bedeutende Rolle als Zeichen des gesellschaftlichen Status und der Einbindung in das islamische Herrschaftssystem; zur Definition von *tirâz*-Stoff: Helmecke 2006, 175.

⁸⁰ Van der Vliet 2006, 36.

⁸¹ The Library of Congress, Washington, Near East Collection, o. Inv. Farabbildung und Informationen online in *Near East Collection. An Illustrated Guide* 2012; Coffey 2010, 89–90 mit Abb. 3.8: „An eighteenth-century talismanic shirt of Persia origin bearing multiple Qur’anic verses speaks to its apotropaic use in war ... The promise of divine intercession in battle contained in the thirteenth verse of *Surat al-Saff* („The battle Array,“ Qur’an 61:13) is prominently inscribed across each shoulder, supplemented by two vertical inscriptions containing the first and third verses of *Surat al-Fath* („Victory,“ Qur’an 48) which offer further assurances of victory ... Aside from these large-scale inscriptions, the surface of the fabric is completely saturated with miniature Qur’anic text. Amidst this inundation of sacred text, the inscription is self-referential, and seems to affirm the protective efficacy of the garment“. Für den Hinweis auf die Buch-Publikation und die Beantwortung von Rückfragen zum Stück danke ich Dr. Muhannad Salhi, The Near East Section, African and Middle East Division, The Library of Congress.

⁸² Martin u. Ryholt 2006 mit Korrektur bei Smith 2009, 178 Anm. 4.

⁸³ Z. B. das ptolemäerzeitliche Totenbuch des Tut, Frankfurt a.M., Liebieghaus Inv. 1652c: Burkard 1993, 254–255, Kat.-Nr. 62 mit Photos der Fundsituation.

⁸⁴ Mumie des Nes-Schu im Museum von Yverdon, s. Munro 2010, 62, Abb. 21; Kockelmann 2008, II, 232–233 mit Taf. 15.

Diese Methode der Übertragung von Texten, konkret der Textwirkung, auf den Toten, die hinter dem Umwickeln der Körperoberfläche mit den Handschriften steht, kennen wir ebenso aus nicht-funerären Kontexten, wenn bei magischen Praktiken bestimmte Figuren auf den menschlichen Körper gemalt werden,⁸⁵ oder dem Aktanten eines Rituals kraftbewirkende Worte auf die Zunge geschrieben werden sollen.⁸⁶ Ebenso ist das Applizieren von bildtragenden Verbänden zu Heilzwecken beim Lebenden eine gängige Praxis.⁸⁷ Ob text- oder bildtragend, ob funerär oder nicht-funerär – alle diese dekorierten Leinenstücke erweisen sich durch ihre Bestimmung, am Leib getragen zu werden und dort zu wirken, als „Amulett“ (ägypt. *wḏj* „*udja*“). Im Totenbuch selbst ist die texttragende Mumienbinde ausdrücklich so bezeichnet. Die Nachschrift von Spruch 101 enthält die Direktive, den Spruchtext sowohl über einer Binde aus Königsleinen zu rezitieren als auch anschließend mit Myrrhentinte darauf zu schreiben und dieses Amulett⁸⁸ an den Hals der Mumie zu geben; durch den Vorgang des Anlegens werde der Verstorbene in diverse positive Seinszustände versetzt.⁸⁹

Wie mutmaßlich bei den „Briefen an Tote“ und den „Briefen an Götter“ ist der intensive Bezug des Schriftträgers zum Körper des Adressaten einmal mehr das Kriterium für die Notation nicht nur von Spruch 101, sondern ganzer Totenbuch-Exemplare auf Mumienbinden. Nach demselben Prinzip wie bei den Leinenbriefen korrelieren die Binden als Kleidung und damit engster Besitz des Toten die positiv wirkenden Inhalte aller dieser funerären Texte 1:1 mit dem Verstorbenen. Die Totenbücher auf Leinen haben damit sowohl den Charakter sehr umfangreicher, komplexer Text-Amulette, als auch den eines vermittelnden Mediums, welches die Wirkung der in ihren Worten abgelegten Kraft auf das Individuum, zu dem es gehört, überträgt. Im Unterschied zu den Leinenbriefen ist die Funktion als Zuordner der Textwirkung aber nicht zeitlich auf einen bestimmten Anlass begrenzt, sondern auf Ewigkeit ausgelegt, indem die Totenbuch-Binden materiell ständig am Leichnam präsent sind.⁹⁰ Die trotz des Ablegens in Nekropolenarealen nicht-funerären Leinenbriefe an Tote und Götter haben ihrerseits wiederum keinen Amulettcharakter.

⁸⁵ Zu heilenden und schützenden Zeichen und Bildern, die auf die Haut gemalt werden: Pinch 2006, 70–71 und 78.

⁸⁶ Meyer 1999, 110, Einleitung zu Nr. 59.

⁸⁷ Eschweiler 1994, 224ff. mit Beispielen für das Applizieren von Texten direkt auf den Körper oder auf eine Leinenbinde geschrieben, die dann auf den Körper gelegt wird; zu Heilzwecken beim Lebenden, zur Verklärung/Beeinflussung des Jenseitsschicksals beim Toten: 254–255; 279: auf die Hand zu malender Ibis in PGM VII 300.

⁸⁸ De Caluwe 1991, XVI mit Anm. 21.

⁸⁹ Übersetzung u. a. bei Allen 1974, 83.

⁹⁰ Vgl. dazu Frankfurt 1999, 81 zu den koptischen Schutzamuletten; Wirkmacht von Texten, die man mit sich trägt, als Amulett: Ritner 2010, 426.

5 Bedeutung des Leinens

Es wäre aber entschieden zu kurz gegriffen, den Sinn des Totenbuches auf Mumi-
enbinden nur an der Mittlerfunktion der Leinenbinden und der transformierenden
Kraft der Spruchtexte festzumachen. Bedeutsam für die Entfaltung und Förderung
der Textwirkung sind ebenso die rituell-„magischen“ Eigenschaften des Textträgers
selbst.⁹¹ Zahlreiche Quellen sowohl des pharaonischen wie des griechisch-römischen
Ägypten charakterisieren das Leinen als „magisches Schreibmaterial“, das im Gegen-
satz zur Wolle überdies als kultisch rein galt.⁹² Im ägyptischen Totenwesen kam ihm
– mit oder ohne Text – ein maßgeblicher Anteil bei der Regeneration, Neubelebung
und Verklärung des Verstorbenen zu.⁹³ Im Zusammenspiel mit dem Totenbuch ver-
stärkt es die Wirkung der Texte noch. Das Bestreben, den Effekt magischer Texte
durch geeignete Schriftträger zu vergrößern, ist nicht rein ägyptisch, sondern findet
eine schöne Parallele beispielsweise im Blei, das in der klassischen Antike als Mate-
rial für Fluchtafeln und Rachepuppen beliebt war, weil es nach alter Vorstellung „der
Schädling unter den Metallen ist und sich daher vor den anderen zum Unheilbrin-
ger eignet“;⁹⁴ manche der aufnotierten Fluchtexte korrelieren die Eigenschaften des
Metalls mit den Wirksamkeit der Verwünschung: *cuodi (h)ic plu(m)bus podus h(a)bet
sic et [E]du(e)mus [ha]beat (!) v[o]s iratos* „So wie jenes Blei Gewicht hat, so soll auch
den Eudemus euer Zorn treffen“.⁹⁵

Die göttliche Natur und transformierende Wirkmächtigkeit des Leinens spiegelt
sich schon in dessen Namen. Mindestens seit der Spätzeit war eine Bezeichnung
der Mumienbinde *nṯr.j* „die Göttliche bzw. Vergöttlichende“, „die Heilige“, wobei

91 Entsprechend finden sich etwa häufig Vorschriften, die Texte auf ein „neues“ Blatt Papyrus zu schreiben, vgl. etwa die Nachschriften in P. Brooklyn Museum 47.218.156, Kol. 3, 7 und 5, 8: Sauneron 1970, 19 und 24; Johnson 1986; Beitrag J.F. Quack im vorliegenden Band. Für Leinen als Schriftträger scheint es solche Vorschriften nicht zu geben: Ob mit Wüthrich 2010, 119 unter § 10 in der Nachschrift von Tb 163 wirklich „bandelette d'étoffe neuve [*wadj*]“ zu verstehen ist und nicht, wie bisher, „éttoffe verte“, scheint mir fraglich; skeptisch diesbezüglich bereits Quack (2011), 260.

92 Daniel 1975, 257. Es stand der Vorstellung nach in sympathetischer Beziehung zum Himmel und der Sonne: Hopfner 1921, 301, § 519. Wie J.F. Quack in der Diskussion des Workshops anmerkte, war Leinen in Ägypten bis zur Spätzeit zumindest nach den Nachschriften magischer Texte das typische Schreibmaterial für magische Zwecke, erst dann zunehmend auch Papyrus.

93 Vgl. etwa die *sesched*-Binde, die auf den Kopf des Verstorbenen gelegt wird und seine Sehfähigkeit wiederherstellt und die allgemein ein Symbol für Erneuerung, Neugeburt und Rechtfertigung war: Kucharek 2010, 314; dunkelrote und hellrote Binden restituieren die Körperfunktionen wie Bewegungs- und Sehfähigkeit: P. Berlin. Ägyptisches Museum 8351, s. Smith 2009, 361; Wüthrich 2010, 156. Zu den Textilien und ihnen innewohnenden regenerativen Kräften: Servajean 2003, 441ff.

94 Wünsch 1902, 28; s. dazu auch Preisendanz 1972, 3; Hopfner 1921, 361–364, §§ 607–611. Zu verschiedenen Erklärungsmodellen für die Verwendung von Blei als Träger der Fluchtexte s. auch Ogden 1999, 10–15; Gager 1992, 3–4; Brodersen 2001, 59–60.

95 Kropp 2004, 86 und 93; Egger 1926, 136–156.

dasselbe Wort auch für die Bekleidung der Götterstatuen im Tempelkult verwendet wird.⁹⁶ Dass „Umwickeltsein“, Zustand der „Sakralisierung“ und „Göttlichkeit“ aufs engste miteinander verschränkt sind, demonstriert seit ältester Zeit die Hieroglyphe für das Wort *netjer* „Gott“ (*nṯr*) selbst, die eine Art Kultfahne zeigt, deren Schaft von oben bis unten mit Zeugstreifen umwunden ist (Abb. 6); wie Hornung überzeugend herausgestellt hat, leitet sich der in Ägypten umfassende Gebrauch heiliger Stoffe im Götterkult letztlich wohl auch von diesen Stoffstreifen als Merkmal des Gottesbegriffes ab.⁹⁷

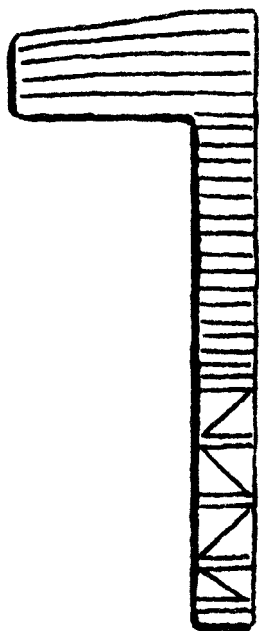


Abb. 6: Die stoffumwundene „Kultfahne“ als Hieroglyphenzeichen für *netjer* „Gott“. Nach Hornung 2005, 29, Abb. 1a.

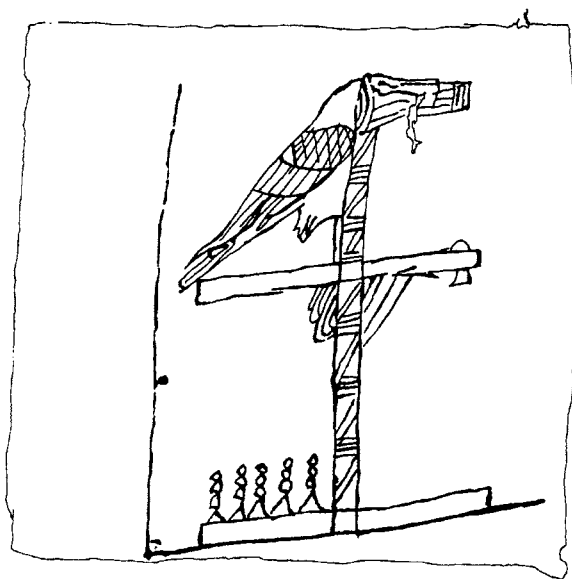


Abb. 7: Leinenamulett mit einer Kombination aus Falkenstandarte und *netjer*-Hieroglyphe als Symbol für den *idemi*- oder *tiu*-Stoff. Nach Kockelmann 2008, II, 326, Abb. 34

Der Charakter der Textilien als Träger von Göttlichkeit wird weiterhin dadurch offenbar, dass die Bezeichnungen diverser Leinenarten schon in den Stofflisten des Alten Reiches mit der „Götterstandarte“, einem Falken auf Tragegestell geschrieben sind; gut zwei Jahrtausende später noch ist auf einem wahrscheinlich ptolemäerzeitlichen Leinenamulett der Name eines heiligen Stoffes, wohl des *idemi*-Gewebes, dem

⁹⁶ Erman/Grapow 1928, 365, 14–15; Morenz 1969, 82–83.

⁹⁷ Hornung 2005, 28–35, vor allem 34.

besondere restituierende Kräfte innewohnen,⁹⁸ mit einer Kombination aus *netjer*-Hieroglyphe und Falkenstandarte notiert (Abb. 7).⁹⁹ Im Einklang mit dieser Auffassung der Bandagen als „heilig“ wird das Mumienleinen in den funerären Spruch-Corpora bisweilen explizit als die „abgelegten Gewänder der Götter“ begriffen,¹⁰⁰ in denen der Verstorbene bestattet wird. Die wenigstens nominelle und bis zu einem gewissen Umfang vielleicht auch wirkliche Verwendung von Tempeltextilien im privaten Bestattungswesen¹⁰¹ ist dabei keine Frage des Prestiges oder der Exklusivität, sondern eine der maximalen Effektivität einer „heiligen Schrift“ zugunsten des Toten.

Literaturverzeichnis

- Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand (1996): *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil* (Katalog zur Ausstellung Gustav-Lübcke-Museum Hamm, 16. Juni bis 13. Oktober 1996; Landesmuseum Mainz, 24. November bis 23. Februar 1997; Staatliches Museum für Völkerkunde München, Sommer 1997; Renaissanceschloß Schallaburg bei Melk, Sommer 1998), Wiesbaden.
- Ägyptische Mumien (2007): *Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen* (Katalog zur Ausstellung des Landesmuseum Württemberg, Stuttgart, 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008), Mainz u. Stuttgart.
- Allen (1974): Thomas George Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*, prepared for publication by E. Blaisdell Hauser (Studies in Ancient Oriental Civilization 37), Chicago.
- Assmann (2003): Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- Baines (1987): John Baines, „Practical Religion and Piety“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 73, 79–98.
- Baines (1991): John Baines, „Society, Morality, and Religious Practice“, in: Byron E. Shafer (Hg.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, 123–200.
- Barguet (1967): Paul Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris.
- Behrenbeck (1996): Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden: nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald.
- Bénazeth (2006): Dominique Bénazeth, „Textiles avec inscriptions du premier millénaire, conservés au Musée du Louvre (département des antiquités égyptiennes)“, in: Cécilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 115–129.

⁹⁸ Ausführlich Rummel 2006, 398–401.

⁹⁹ S. dazu Kockelmann 2008, II, 326–327; zur Lesung des Falken auf Standarte als Bezeichnung einer bestimmten Stoffart s. ebenso die Diskussion bei Der Manuelian 2003, 153ff. Zum „heiligen“, „göttlichen“ Status des Stoffes vgl. die Schreibungen mit Götterstandarte als Determinativ, z. B. Servajean 2004, 547.

¹⁰⁰ Kockelmann 2008, II, 39–40.

¹⁰¹ Vgl. dazu den von Ray 2005, 179 zitierten Fall, in dem ein Privatmann wahrscheinlich Leinen aus der Tempelproduktion von Sais gekauft hat, vermutlich auf Vorrat für seine Bestattung.

- Bierbrier u. a. (1995): Morris L. Bierbrier, *Who was Who in Egyptology*, by W.R. Dawson and E. P. Uphill, third revised edition, London.
- Bommas (1999): Martin Bommas, „Zur Datierung einiger Briefe an die Toten“, *Göttinger Miszellen* 173, 53–60.
- Brechtken (2004): Magnus Brechtken, *Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939*, Darmstadt.
- Brodersen (2001): Kai Brodersen, „Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln“, in: Kai Brodersen (Hg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike* (Antike Kultur und Geschichte 1), Münster u. a., 57–68.
- Burkard (1993): Günter Burkard, „Totenbuch des Tut, Sohn des Hor“, in: Herbert Beck (Hg.), *Liebighaus – Museum Alter Plastik, Ägyptische Bildwerke, Band III: Skulptur, Malerei, Papyri und Särge*, Melsungen, 254–293.
- Cauville (2011): Sylvie Cauville, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven u. a.
- Coffey (2010): Heather Coffey, „Between Amulet and Devotion: Islamic Miniature Books in the Lilly Library“, in: Christiane Gruber (Hg.), *The Islamic Manuscript Tradition. Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections*, Bloomington, 79–115.
- Corcoran (1997): Lorelei H. Corcoran, „Mysticism and the Mummy Portraits“, in: Morris L. Bierbrier (Hg.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt*, London, 45–53.
- Corcoran u. Svoboda (2010): Lorelei H. Corcoran u. Marie Svoboda, *Herakleides. A Portrait Mummy from Roman Egypt*, Los Angeles.
- Daniel (1975): Robert Daniel, „Two Love-Charms“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, 249–264.
- Davies u. Friedman (1998): Vivian Davies u. Renée Friedman, *Egypt Uncovered*, New York.
- De Caluwe (1991): Albert de Caluwe, *Un Livre des Morts sur bandelette de momie* (Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire E. 6179), BiAe 18, Brüssel.
- De Cenival (1992): Jean-Louis de Cenival, *Le livre pour sortir le jour. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Le Bouscat.
- Depauw (1997): Mark Depauw, *A Companion to Demotic Studies* (Papyrologica Bruxellensia 28), Brüssel.
- Depauw (2006): Mark Depauw, *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions against their Intra- and Intercultural Background* (Demotische Studien 14), Sommerhausen.
- Der Manuelian (2003): Peter Der Manuelian, *Slab Stelae of the Giza Necropolis* (Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 7), New Haven/New York.
- Dillon u. O'Neil (1986): John Dillon u. Edward N. O'Neil, Übersetzung PGM II 64–183, in: Hans Dieter Betz (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 14–18.
- Donnat (2002a): Sylvie Donnat, „Hommage d'une lettrée à son épouse défunte“, *Egypte, Afrique & Orient* 25, 31–42.
- Donnat (2002b): Sylvie Donnat, „Le bol comme support de la Lettre au mort. Vers la mise en évidence d'un rituel magique“, in: Yvan Koenig (Hg.), *La magie en Égypte. À la recherche d'une définition* (Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000), Paris, 211–236.
- Donnat (2009): Sylvie Donnat, „Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du Cairo text on linen“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 109, 61–93.
- Donnat (2010): Sylvie Donnat, „Written Pleas to Invisible World. Text as Media between Living and Dead in Pharaonic Egypt“, in: Anne Storch (Hg.), *Perception of the Invisible: Religion, Historical Semantics and the Role of Perspective Verbs* (Sprache und Geschichte in Afrika 21), Köln, 51–80.
- Egger (1926): Rudolf Egger, „Inschriften“, *Der römische Limes in Österreich* 16, 117–156.

- Égypte, la trame de l'Histoire (2002): *Égypte, la trame de l'Histoire. Textiles pharaoniques, coptes et islamiques* (Katalog zur Ausstellung Musée départemental des Antiquités Rouen, 19. Oktober 2002 bis 20. Januar 2003; Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie Joseph Déchelette Roanne, 20. Februar bis 1. Juni 2003; Institut du monde arabe Paris, Juni bis September 2004), Paris.
- el-Leithy (2000): Hisham el-Leithy, „Letters to the Dead in Ancient and Modern Egypt“, in: Zahi Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century 1* (Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000), Kairo, 304–313.
- Erman u. Grapow (1928): Adolf Erman u. Hermann Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, Bd. 2, Berlin.
- Eschweiler (1994): Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches* (OBO 137), Göttingen u. Freiburg (Schweiz).
- Fluck (1996): Cäcilia Fluck, „Koptische Textilien mit Inschriften in Berlin, Teil 1“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 35, 161–172.
- Fluck (1997): Cäcilia Fluck, „Koptische Textilien mit Inschriften in Berlin, Teil 2“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 36, 59–70.
- Fluck (2006): Cäcilia Fluck, „„Denkt liebevoll an mich ...“ Textilien mit Inschriften im Museum für Byzantinische Kunst, Berlin“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 150–171.
- Fluck u. a. (2000): Cäcilia Fluck, Petra Linscheid und Susanne Merz, *Textilien aus Ägypten, Teil 1: Textilien aus dem Vorbesitz von Theodor Graf, Carl Schmidt und dem Ägyptischen Museum Berlin* (Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Bestandskataloge, Band 1 = Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe A: Grundlagen und Monumente, Band 1.1), Wiesbaden.
- Frankfurter (1999): David Frankfurter, „Healing Spells“, Einleitung, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 79–82.
- Froschauer (2006): Harald Froschauer, „Koptische Textilien mit Inschriften in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt*, *Studies in Textile and Costume History* 4, Leiden/Boston, 131–150.
- Gager (1992): John G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York/Oxford.
- Gardiner u. Sethe (1928): Alan H. Gardiner u. Kurt Sethe, *Egyptian Letters to the Dead, Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London.
- Gestermann (2006): Louise Gestermann, „Briefe in das Jenseits“, in: Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm (Hgg.), *Briefe* (TUAT NF 3), Gütersloh, 289–306.
- Grieshammer (1975): „Briefe an Tote“, in: Wolfgang Helck u. Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. I: A–Ernte, Wiesbaden, 864–870.
- Gunn (1930): Battiscombe Gunn, Rezension zu Gardiner u. Sethe 1928, *The Journal of Egyptian Archaeology* 16, 147–155.
- Hafemann (2005): Ingelore Hafemann, „Feinde und Ahnen – Briefe an Tote als Mittel der Feindbekämpfung“, in: Heinz Felber (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (ASAW, Phil.-hist. Kl., 78/5), Stuttgart/Leipzig, 162–172.
- Hall (1986): Rosalind Hall, *Egyptian Textiles* (Shire Egyptology 4), Princes Risborough.
- Helmecke (2006): Gisela Helmecke, „Tirāz-Inschriften im Berliner Museum für Islamische Kunst“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 173–191.

- Hopfner (1921): Theodor Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, I, Leipzig.
- Hornung (1979): Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich/München.
- Hornung (1997): Erik Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt.
- Hornung (2005): Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, 6., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Darmstadt.
- Hughes (1958): George R. Hughes, „A Demotic Letter to Thoth“, *Journal of Near Eastern Studies* 17, 1–12.
- Hughes (1968): George R. Hughes, „A Demotic Plea to Thoth in the Library of G. Michaelides“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 54, 176–182.
- Hussy (2007): Holger Hussy, *Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche* (SRat 5), Dettelbach.
- Johnson (1986): Janet H. Johnson, Übersetzung PDM XII 119–146, in: Hans Dieter Betz (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 171.
- Journey through the Afterlife (2010): *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead* (Katalog zur Ausstellung British Museum London, 4. November 2010 bis 6. März 2011), London.
- Jürgens (1990): Peter Jürgens, „Der Tote als Mittler zwischen Mensch und Göttern im Berliner Sargtexte-Papyrus. Ein Zeugnis inoffizieller Religion aus dem Mittleren Reich“, *Göttinger Miszellen* 116, 51–63.
- Kanawati (2001): Naguib Kanawati, *The Tomb and Beyond. Burial Customs of Egyptian Officials*, Warminster.
- Karesh u. Hurvitz (2006): Sara E. Karesh u. Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, New York.
- Keller (1989): Sharon R. Keller, *Egyptian Letters to the Dead in Relation to the Old Testament and Other Near Eastern Sources*, Diss. New York University.
- Kessler (1989): Dieter Kessler, *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe* (ÄAT 16), Wiesbaden.
- Kessler (1994): Dieter Kessler, „Die Gottes-Diener in den Nekropolen-Bezirken“, in: Schafik Allam (Hg.), *Grund und Boden in Altägypten* (Rechtliche und sozio-ökonomische Verhältnisse) (Akten des internationalen Symposions Tübingen 18.–20. Juni 1990) (Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten 2), Tübingen, 375–388.
- Kessler (2008): Dieter Kessler, „Einwickeln und unterirdische Ablage von Bronzen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel“, in: Antje Spiekermann (Hg.), „Zur Zierde gereicht ...“ *Festschrift Bettina Schmitz zum 60. Geburtstag am 24. Juli 2008* (HÄB 50), Hildesheim, 153–163.
- Kessler u. Nur el-Din (2005): Dieter Kessler u. Abd el Halim Nur el-Din, „Tuna el-Gebel. Millions of Ibises and Other Animals“, in: Salima Ikram (Hg.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Kairo, 120–163.
- Kessler u. a. (1987): Dieter Kessler, Joachim Boessneck u. Angela von den Driesch, *Tuna el-Gebel I. Die Tiergalerien* (HÄB 24), Hildesheim.
- Kiernan (2004): Philip Kiernan, „Britische Fluchtafeln und ‚Gebete um Gerechtigkeit‘ als öffentliche Magie und Votivrituale“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 99–114.
- Knudtzon (1946): Erik J. Knudtzon, *Bakchiastexte und andere Papyri der Lunder Papyrussammlung* (PLundUnivBibl 4), Lund.
- Kockelmann (2008): Holger Kockelmann, *Untersuchungen zu den späten Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden, Band I: Die Mumienbinden und Leinenamulette des memphitischen Priesters Hor; Band II: Handbuch zu den Mumienbinden und Leinenamuletten* (SAT 12), Wiesbaden.

- Kockelmann (2010): Holger Kockelmann, „Notiz zur möglichen Datierung zweier Totenbuch-Handschriften auf Mumienbinden“, *Göttinger Miszellen* 224, 5–6.
- Kockelmann, „Totenbuch“ <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/11979/cache/be499e3842474a3be8a944ffae76bbd/> (Stand Jan. 2006).
- Kropp (1931): Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, II, Brüssel.
- Kropp (2004): Amina Kropp, „Defigo Eudemum: necetis eum’: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 81–97.
- Kucharek (2010): Andrea Kucharek, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit*, Altägyptische Totenliturgien 4, Heidelberg.
- Lucas (1962): Alfred Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, fourth edition, revised and enlarged by J.R. Harris, London.
- Martin (1981): Geoffrey Thorndike Martin, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex* (Excavation Memoir 50), London.
- Martin u. Ryholt (2006): Cary J. Martin u. Kim Ryholt, „Put my funerary papyrus in my mummy, please“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 92, 270–274.
- Meyer (1999): Marvin Meyer, „Übersetzung P. Köln 20826“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 110–111.
- Migahid (1986): Abd el-Gawad Migahid, *Demotische Briefe an Götter von der Spätzeit bis zur Römerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten*, Diss. Würzburg.
- Migahid u. Vittmann (2003): Abdel-Gawad Migahid u. Günter Vittmann, „Zwei weitere frühdemotische Briefe an Thot“, *Revue d'égyptologie* 54, 47–65.
- Morenz (1969): Siegfried Morenz, „Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens“, in: Philippe Derchain (Hg.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (Colloque de Strasbourg 16–18 mai 1967), Paris, 75–91.
- Moret (1902): Alexandre Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de berlin et les textes du temple de Sêti Ier, à Abydos* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 14), Paris.
- Mummies & Magic (1992): *Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt* (Katalog zur Ausstellung Museum of Fine Arts Boston, Dallas Museum of Art, September 1990 bis September 2000), Boston 1988, reprinted with changes, Dallas.
- Munro (2001): Irmtraut Munro, „Altägyptische Totenbuch-Papyri“, *corona nova* 1, 107–120.
- Munro (2010): Irmtraut Munro, „The Evolution of the Book of the Dead“, in: *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead* (Katalog zur Ausstellung British Museum London, 4. November 2010 bis 6. März 2011), London, 54–63.
- Near East Collection. An Illustrated Guide* <http://www.loc.gov/rr/amed/guide/nes-religion.html> (Stand 30.4.2012).
- O'Donoghue (1999): Michael O'Donoghue, „The ‚Letters to the Dead’ and Ancient Egyptian Religion“, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 10, 87–104.
- Ogden (1999): Daniel Ogden, „Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds“, in: Bengt Ankarloo u. Stuart Clark (Hgg.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1–90.
- Palmer (1970): Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge.
- Parkinson u. Quirke (1995): Richard Parkinson u. Stephen Quirke, *Papyrus*, with contributions by U. Wartenberg & B. Leach, London.
- Pillinger (2001): Renate Johanna Pillinger, „Drei Amulettarmbänder mit Psalmzitaten“, in: Ulrike Horak (Hg.), *Realia coptica. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer*, Wien, 75–80.
- Pinch (2006): Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London.

- Preisendanz (1972): Karl Preisendanz, „Fluchtafel (Defixion)“, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. VIII: Fluchtafel (Defixion) – Gebet 1, Stuttgart, 1–29.
- Quack (2008): Joachim F. Quack, „Göttliche Gerechtigkeit und Recht am Beispiel des spätzeitlichen Ägypten“, in: H. Barta, R. Rollinger u. Lang (Hgg.), *Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten* (Philippika 24), Wiesbaden, 135–153.
- Quack (2011): Joachim F. Quack, „A. Wüthrich, Éléments de théologie thébaine“, *Welt des Orients* 41, 253–261.
- Quaegebeur (1997): Jan Quaegebeur, „L'appel au divin: le bonheur des hommes mis dans la main des dieux“, in: Jean-Georges Heintz (Hg.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité* (Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995), Paris, 15–34.
- Rackham (1960): *Pliny. Natural History. With an English Translation in Ten Volumes, IV: libri XII–XVI*, by H. Rackham, Loeb Classical Library, London/Cambridge (Ma.).
- Raven (1994): Maarten J. Raven, *Mummies onder het mes*, Amsterdam.
- Ray (2005): John D. Ray, „An Inscribed Linen Plea from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 91, 171–179.
- Ritner (1997): Robert Kriech Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), 3. verb. Aufl., Chicago.
- Ritner (1999a): Robert Kriech Ritner, „Übersetzung Bleitafel Köln T 10“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 202–203.
- Ritner (1999b): Robert Kriech Ritner, „Übersetzung beschrifteter Knochen Florenz 5645“, in: Marvin W. Meyer u. Richard Smith (Hgg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 203–204.
- Ritner (2010): Robert Kriech Ritner, „Setna's Spell of Taking Security (Setna I, Col. IV/31–34)“, in: Hermann Knuf, Christian Leitz u. Daniel von Recklinghausen (Hgg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen* (OLA 194), Leuven u. a., 425–428.
- Rummel (2006): Ute Rummel, „Weihrauch, Salböl und Leinen: Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 381–407.
- Sauneron (1970): Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* [Brooklyn Museum 47.218.156], New York.
- Schentuleit (2006): Maren Schentuleit, „Demotische Briefe“, in: Bernd Janowski u. Gernot Wilhelm (Hgg.), *Briefe* (TUAT NF 3), Gütersloh, 340–348.
- Schlott (1989): Adelheid Schlott, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, München.
- Scholz u. Kropp (2004): Markus Scholz u. Amina Kropp, „Priscilla, die Verräterin: Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 33–40.
- Servajean (2003): Frédéric Servajean, „L'étoffe sj̃.t et la régénération du défunt“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 103, 439–457.
- Servajean (2004): Frédéric Servajean, „Le tissage de l'Œil d'Horus et les trois registres de l'offrande. À propos de la formule 608 des Textes des Sarcophages“, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 104, 523–552.
- Simpson (1970): William Kelly Simpson, „A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Naga ed-Deir N 3500“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 56, 58–64.
- Smith (2009): Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford.
- Starr (1999): Joyce Shira Starr, *Faxes and Email to God: At the Western Wall of Jerusalem*, Lincoln.

- Tomlin (2004): Roger S.O. Tomlin, „*carta picta perscripta*‘: Anleitung zum Lesen von Fluchtafeln“, in: Kai Brodersen u. Amina Kropp (Hgg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt a.M., 11–29.
- Traunecker (1997): Claude Traunecker, „L’appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple“, in: Jean-Georges Heintz (Hg.), *Oracles et prophéties dans l’antiquité* (Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995), Paris, 35–54.
- Tutankhamun’s Funeral (2010): *Tutankhamun’s Funeral* (Katalog zur Ausstellung Metropolitan Museum of Art, 16. März bis 6. September 2010), New York.
- Van der Meer (2007): L. Bouke van der Meer, *Liber linteus Zagradiensis. The Linen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text* (Monographs on Antiquity 4), Leuven u. a.
- Van der Vliet (2006): Jacques van der Vliet, „In a Robe of Gold‘: Status, Magic and Politics on Inscribed Christian Textiles from Egypt“, in: Cäcilia Fluck u. Gisela Helmecke (Hgg.), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from the Roman to Abbasid Egypt* (Studies in Textile and Costume History 4), Leiden/Boston, 23–67.
- Verhoeven (2003): Ursula Verhoeven, „Post ins Jenseits: Formular und Funktion altägyptischer Briefe an Tote“, in: Andreas Wagner (Hg.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (Nordostafrikanisch/westafrikanische Studien 4), Frankfurt a.M. u. a., 31–51.
- Versnel (2009): Hendrik S. Versnel, *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 10), Berlin/New York.
- Vittmann (1995): Günter Vittmann, „Zwei demotische Briefe an den Gott Thot“, *Enchoria* 22, 169–181.
- Vogelsang-Eastwood (1992): Gillian Vogelsang-Eastwood, *The Production of Linen in Pharaonic Egypt*, Leiden.
- Vogelsang-Eastwood (2000): Gillian Vogelsang-Eastwood, „Textiles“, in: Paul T. Nicholson u. Ian Shaw (Hgg.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 268–298.
- Wente (1990): Edward F. Wente, *Letters from Ancient Egypt* (Writings from the Ancient World 1), Atlanta (Ga.).
- Willems (1991): Harco Willems, „The End of Seankhenptah’s Household (Letter to the Dead Cairo JDE 25975)“, *Journal of Near Eastern Studies* 50, 183–191.
- Wünsch (1902): Richard Wünsch, „Eine antike Rachepuppe“, *Philologus* 61, 26–31.
- Wüthrich (2010): Annik Wüthrich, *Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts* (SAT 16), Wiesbaden.

Joachim Friedrich Quack

Totenbuch und Getreideabrechnung

Von der Vereinbarkeit von profanen und religiösen Texten auf einem Schriftträger im Alten Ägypten

Im Alten Ägypten ist das meistverbreitete Schreibmaterial Papyrus. Dieser wird aus Pflanzenfasern hergestellt, konkret so, dass zwei Lagen von Fasern etwa im rechten Winkel zueinander gelegt und zusammengepresst werden. Die entstehenden Blätter kann man dann zu langen Rollen zusammenkleben. Die Seite, auf welcher die Fasern horizontal liegen, wird üblicherweise zuerst beschriftet. Sie wird in der Forschung als Rekto bezeichnet, die Seite mit den Vertikalfasern als Verso. Vielfach, besonders in den späten Papyri aus der Römerzeit Ägyptens, ist das Verso rein handwerklich deutlich schlechter gearbeitet. Ägyptische Papyri sind, anders als heutige Bücher, als Rolle produziert, so dass man durchgängig jeweils eine Seite des Papyrus benutzt, nicht etwa abwechselnd Vorder- und Rückseite.

Hinsichtlich der Nutzung eines Papyrus bietet sich sowohl die Option, nur das Rekto zu benutzen als auch, Rekto und Verso zu verwenden. Bei letzterem muss man noch den wesentlichen Unterschied beachten, ob die Mitnutzung des Versos primär ist, also der Text auf dem Rekto begonnen und auf dem Verso abgeschlossen wird, oder ob es sich um die sekundäre Nutzung der freigebliebenen Rückseite durch einen ganz anderen Text handelt. Letzteres ist gerade in der griechisch-römischen Zeit nicht selten, in der vielfach ägyptische Texte auf der Rückseite nicht mehr gebrauchter griechischer Steuerakten niedergeschrieben wurden. Schließlich ist noch zu beachten, ob es sich um die Erstverwendung einer neu hergestellten Papyrusrolle handelt. Man kann die ägyptische Tinte (eigentlich Tusche) nämlich feucht vom Blatt abwaschen und so eine Rolle ein zweites Mal verwenden, als sogenanntes Palimpsest. Palimpseste sind üblicherweise anhand von Resten der älteren Beschriftung oder zumindest einer grauen Verfärbung erkennbar. Das Papyrusmaterial wird bei einem solchen Umgang natürlich auf die Dauer geschwächt und hat nicht mehr dieselbe Qualität.

Offensichtlich sind das unterschiedliche Arten des Umgangs mit dem materiellen Textträger, die einen wesentlichen ökonomischen Aspekt haben:¹ Die Verwendung ausschließlich der Vorderseite einer noch ungebrauchten Papyrusrolle ist das teuerste Verfahren, gleichzeitig aber auch dasjenige, welches den Text in der schönsten Weise präsentiert.

Meine Fragestellung soll folglich sein, inwieweit für Schriften, welche die Ägypter als „heilig“ eingestuft haben, eine Beschränkung auf die nobelsten und teuersten

¹ Vgl. hierzu auch Janssen 1987, 33–35.

Verfahren der Papyrusnutzung üblich oder sogar verbindlich ist, und ob sie sich von bestimmten anderen Textkategorien darin so systematisch unterscheiden, dass aus der formalen Weise des Umgangs kulturinhärente Indizien dafür gewonnen werden können.² Grob gesprochen geht es insbesondere darum, ob man Heilige Schriften als Schmierpapier nutzen bzw. auf solchem niederschreiben konnte.³ Mit dieser Fragestellung soll auch der Versuch gemacht werden, ob sich so die Frage klären lässt, was die Ägypter überhaupt als heilige Schriften verstanden haben. Bisherige moderne wissenschaftliche Klassifizierungen dieser Art⁴ leiden ja darunter, dass sie mehr intuitiv auf der Basis heutiger Vermutungen hinsichtlich des Inhalts vorgenommen worden sind als auf klaren Aussagen der Ägypter selbst.

Dass die Verwendung ursprünglich profaner Materialien für heilige Objekte ein gewisses Problem sein, zumindest aber den Diskurs anfeuern kann, zeigt vielleicht ganz gut ein Fall, der in Deutschland 1987 Aufsehen hervorrief. Damals lief eine Werbekampagne für Recycling, die Metallobjekte mit dem Spruch „Ich war eine Dose“ zeigte. Die Satire-Zeitschrift *Titanic* entwarf darauf hin eine Fake-Anzeige, in der ein metallenes Kruzifix gezeigt wurde, neben dem eben die Beischrift „Ich war eine Dose“ stand. Es gab daraufhin heftige Kritik und sogar eine Unterlassungsklage seitens des Stahlkonzerns Otto Wolff AG.⁵

Der Vorgang erinnert mich übrigens ein wenig an die Episode, welche der griechische Historiker Herodot über den ägyptischen König Amasis berichtet (Historien II, 172). Demnach habe er sein goldenes Waschbecken zerschlagen und daraus ein Götterbild machen lassen, das die Menschen verehrten. Er habe ihnen dann erklärt, dies sei eben das Becken, in dem sie früher ihre Füße gewaschen, ja sogar dahinein

² Wie sich zeigen wird, bestehen in den Umgangsformen deutliche Unterschiede beispielsweise gegenüber der hebräischen Tora oder den christlichen Evangelienbüchern, wo der „heilige“ Inhalt auch auf die Objekte und ihre Umgangs- wie Gestaltungsformen eingewirkt hat bis hin zu einer Identität der Objekte als sakraler Gegenstände, vgl. zur Tora den Artikel von H. Liss, zu den christlichen Evangelienbüchern sowohl den Beitrag von B. Reudenbach als auch den von G. Becht-Jördens in diesem Band.

³ Man vergleiche hier aus einer anderen Kultur byzantinische Kontonotizen, die sich gelegentlich auf den Blatträndern oder Deckblättern theologischer Handschriften befinden, s. Schreiner 1991.

⁴ Vgl. etwa Leipoldt/Morenz 1953. Dass dieses Thema für Ägypten nicht gerade leicht zu behandeln ist, kann man vielleicht daraus erkennen, dass zwar im zweiten Band des *Lexikons der Ägyptologie* (Helck/Westendorf 1977, Sp. 1097) unter „Heilige Schriften“ eine Behandlung dieses Themas unter dem Stichwort „Schriften, Heilige“ versprochen wird, an der betreffenden Stelle jedoch auf das Stichwort „Schrift“ von Schenkel 1984, Sp. 735 gleich „Schu“ von Te Velde 1984, Sp. 735 folgt und es auch in den Nachträgen im siebten Band des *Lexikons für Ägyptologie* (Helck/Westendorf 1992, Sp. 15) ausgelassen bleibt, dort wird lediglich Sp. 152 auf das Stichwort „Gottesbuch“ verwiesen, unter dem bei Weber 1977, Sp. 791 aber keineswegs eine substantielle Behandlung der Frage heiliger Schriften in Ägypten geboten wird. Für einen in meinen Augen problematischen Versuch eines inhaltlichen Zugangs zu derartigen Fragen vgl. Gee 2007, 807–813; Gee 2010. Assmann 1995 (bes. 41) sieht für Ägypten zwar heilige Texte, nicht jedoch eine „Heilige Schrift“.

⁵ Vgl. Der Spiegel 1987, 266.

uriniert hätten, und dies wird dann auf seine eigene Situation umgemünzt, da er ja aus relativ bescheidenen Anfängen zum König geworden war. Allerdings zeigt gerade die Herodot-Episode, dass die profan genutzte Materialität offenbar keine unaufheb-
bare Determinierung darstellt, sondern sie kann durch die Weihe der Götterstatue
geläutert werden, ebenso wie die Königsweihe einen vorher einfachen Menschen zum
König machen kann.

Damit komme ich zu meinem ersten konkreten Fall, nämlich dem ägyptischen Toten-
buch. An dieser Stelle muss für die Fachfremden der Begriff des Totenbuches kurz
erläutert werden. Beim sogenannten Totenbuch – der Begriff ist eine erst neuzeitli-
che Etikettierung, während der antike Name „Sprüche vom Herausgehen bei Tage“
lautet – handelt es sich um eine zunächst relativ lose Sammlung von Sprüchen reli-
giösen Inhalts, die ab etwa dem Beginn des Neuen Reiches Verstorbenen beigege-
ben wurden. Sie geben ihm vor allem Wissen zur Hand, wie er sich in bestimmten
Krisen bzw. Prüfungen verhalten soll, und wie er Gefahren entkommen kann, wie
er erwünschte angenehme Ziel erreichen kann. Textträger ist in den ältesten Fällen
oft direkt der Sarg oder ein Leichentuch, bald aber wird die Beigabe auf Papyrus der
Normalfall. Üblicherweise ist dieser Papyrus nur auf der Vorderseite beschriftet, die
andere Seite bleibt frei. Ausnahmsweise gibt es auch Fälle, bei denen auf der Rück-
seite auf mittlerer Höhe eine einzige Schriftzeile durchläuft, welche religiöse Formeln
z. B. von der Art der sogenannten Verklärungen enthält, deren Ziel es ist, den Toten
für ein gutes Jenseitsgeschick zu transformieren.⁶

Ausgangspunkt meiner Ausführungen und deshalb auch titelgebend ist ein unge-
wöhnlicher Befund hinsichtlich der äußeren Form eines Totenbuches, konkret des
Papyrus Kairo Journal d'Entrée 95575 a, b, c, d und Journal d'Entrée 95693 des *Nb-m-
tr:t* aus der 18. Dynastie.⁷ Die Handschrift stammt aus einem Grab in Saqqâra. Sie fällt
dadurch auf, dass zwar auf der einen Seite des Papyrus ein normales Totenbuch in
Resten erhalten ist, die andere Seite aber nicht etwa frei ist, sondern voll mit Abrech-
nungen über Getreide.

In der Publikation wird angegeben, die Getreideabrechnung stände auf dem
Rekto, das Totenbuch auf dem Verso. Leider ist die formale Beschreibung in der
Edition unter technischen Aspekten nicht so detailliert, wie man es sich wünschen
würde. Insbesondere ist nicht explizit angegeben, ob die Begriffe „Rekto“ und „Verso“

⁶ Ein Beispiel für solche Verklärungszeilen auf der Rückseite ist das Totenbuch des Nachtamun (Pa-
pyrus Berlin 3002), siehe Munro 1997, 1, 25 (dort Angabe weiterer Fälle; s. weiter Quirke 2013, ix),
Photo-Taf. 26–29; Taf. 35–36. Imitiert wird wohl das Bild eines solchen Papyrus in der Sargkammer
im Grab des Amenemhet (Theban Tomb 82), wo eine durchlaufende horizontale hieroglyphische
Schriftzeile auf mittlerer Höhe zwischen Textbereichen steht, die jeweils in Vertikalkolumnen in kur-
sivhieroglyphischer Schrift Totenbuchsprüche und Pyramidentexte enthalten, siehe de Garis Davies
u. Gardiner 1915, 102f., Taf. XXXVIII–XLV.

⁷ Munro 1994, 191–204, Taf. 66–71. Zuvor bereits Kurzbemerkungen von Erman 1900, 150.

sich hier von der gemutmaßten Beschreibungsabfolge ableiten, oder von dem materiellen Merkmal des Faserverlaufs her. Die Getreideabrechnung ist mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Zeit der Hatschepsut zu datieren, da mehrere Personennamen auftauchen, die prosopographisch mutmaßlich in diese Zeit zu setzen sind.⁸ Für das Totenbuch postuliert Munro aufgrund der ikonographischen Merkmale der einzigen erhaltenen Vignette einen Ansatz etwa in die Zeit der Koregenz von Thutmosis III. und Amenhotep II. oder schon während der Alleinregierung des Amenhotep II.⁹ Treffen die Datierungsansätze zu, wäre die Getreideabrechnung wenigstens etwa 20–30 Jahre vor der Benutzung des Papyrus für ein Totenbuch entstanden, d. h. als nicht mehr benötigtes Altpapier aus den Archiven der staatlichen Scheune ausgemustert worden.

Allerdings erwecken die Phototafeln stellenweise den Eindruck, als stände die Abrechnung vielmehr auf der Seite des Papyrus mit den Vertikalfasern,¹⁰ somit derjenigen, die üblicherweise das Verso darstellt. In diesem Falle wäre entweder das Totenbuch nie zur Nutzung als Grabbeigabe gekommen und seinerseits als Altpapier verwendet worden, oder der Besitzer hätte es zu Lebzeiten schon bei sich gehabt und in einer Situation von Papierknappheit für Notizen verwendet. Da der betreffende Papyrus aus einem Grab stammen soll, ist die erstere Annahme jedoch wenig plausibel; und da es sich nicht nur um einzelne kurze Notizen handelt, sondern um eine substantielle Großabrechnung über mehrere Kolumnen, ist auch letzteres Szenario nicht allzu wahrscheinlich.

Nach eingehender Prüfung der Photos bin ich zum Schluss gekommen, dass die in der Edition gegebene Zuweisung der Seiten tatsächlich im Sinne der Faserlage zutreffend ist. Ausschlaggebend für meine Einschätzung sind dabei einzelne Fälle von Abplatzen der Beschriftung durch den Verlust von Teilbereichen einzelner Fasern. Dieses relativ unaufdringliche Schadensbild findet sich auf der Seite mit dem Totenbuch gerade für Vertikalfasern, auf der Seite mit den Abrechnungen dagegen für Horizontalfasern.¹¹ Man kann also tatsächlich das Faktum konstatieren, dass hier ein Totenbuch auf der Rückseite einer Verwaltungsakte niedergeschrieben wurde.

Dieser Befund muss als ausgesprochen ungewöhnlich angesehen werden. Tatsächlich gilt ansonsten die Regel, dass Totenbücher auf der Vorderseite noch unbenutzter Papyri angebracht wurden, somit weder Palimpseste vorliegen, von denen ein vorheriger Text abgewaschen wurde, noch Nachnutzung aussortierter älterer Texte, deren freie Rückseiten man verwendet.¹²

⁸ Helck 1994, 203f.

⁹ Munro 1987, 44f. und 289 (mit der ungenauen Bezeichnung *pNb*).

¹⁰ Dies gilt insbesondere für das Fragment auf Taf. 71 oben.

¹¹ Klare Fälle sind in meinen Augen Munro 1994, Taf. 67, erstes Fragment erste Kolumne von links, unten; zweite Kolumne von links, oben; zweites Fragment, zweite Kolumne von rechts; Taf. 69, erste Kolumne links, oben; Tafel 71 unten passim für die Totenbuchseite; Taf. 67, erste Zeile links für die Abrechnungsseite.

¹² Vgl. Caminos 1986, 43–61.

Ein anderer Fall beim Totenbuch ist noch aktenkundig gemacht worden, nämlich der Papyrus Vandier.¹³ Bei ihm steht ein Totenbuch auf der Rückseite eines literarischen Textes. Der Fall ist allerdings insofern anders gelagert, als die Forschung inzwischen erkannt hat, dass die Angabe des Nutznießers dieses Textes tatsächlich als „NN, Sohn der NN“ zu erkennen ist.¹⁴ Demnach handelt es sich also nicht um ein aktuelles, für einen konkreten Nutznießer abgeschriebenes Totenbuch, sondern vielmehr um eine Vorlage, auf deren Grundlage derartige Abschriften erstellt wurden.¹⁵ Man kann vermuten, dass die Vorlage nur den Text als solchen bereitstellen musste, somit an ihre äußere Form geringere Anforderungen gestellt waren als bei einem individualisierten Exemplar für die konkrete Nutzung. Allerdings muss sich die Frage erheben, wie die durchaus nicht selbstverständliche einigermaßen gute Erhaltung des Papyrus zustande gekommen ist. Leider stammt das Objekt aus dem Kunsthandel, so dass es keinerlei Informationen über seinen Fundort gibt. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass es sich um einen Grabfund handelt, d. h. also, dass irgendwann jemand den Papyrus doch als brauchbare Ausstattung für das Jenseits angesehen hat, ohne sich zu sehr darum zu scheren, dass er in seiner konkreten Formulierung nicht darauf ausgelegt ist, zum Nutzen eines individuellen Besitzers zu wirken.

Noch klarer ist ein anderer Fall in einem römerzeitlichen funerären Papyrus, bei dem es sich um eine Kopie des sogenannten Dokuments vom Atmen handelt, das in der Ptolemäerzeit aufkommt und in der Römerzeit das Totenbuch in seiner Rolle als Grabbeigabe völlig verdrängt. Diese Komposition ist stärker auf die wesentlichsten Aspekte der Absicherung der nachtodlichen Existenz fokussiert als das Totenbuch, und zudem wesentlich kürzer, gerade die römerzeitlichen Versionen sind meist auf einer einzigen Seite untergebracht. Von den Ägyptern werden dabei ein „erstes“ und ein „zweites Dokument vom Atmen“ sowie noch das „Dokument vom Atmen, das Isis machte“ unterschieden.¹⁶

Im konkreten Fall handelt es sich um eine Handschrift des ersten Dokuments vom Atmen, nämlich Papyrus British Museum 10337.¹⁷ Handschriften dieser Art tragen normalerweise auf der Vorderseite entweder hochrechteckig oder als Querformat den ägyptischen Text, auf der Rückseite eine einzige Zeile. Im vorliegenden Fall steht auf

¹³ Textedition Posener 1985.

¹⁴ Limme 1994, 5–8; Quack 1995, 168f.

¹⁵ Solche Fälle sind ausgesprochen selten, siehe Dieleman 2010, 137 Anmerkung 38; hier ist der Papyrus British Museum 10098 zu nennen, siehe Quirke 1993, 44, Nr. 111; ebenso Bodl. MS. Egypt. a. 3(P), siehe Smith 2009, 650–662; auch Papyrus Berlin 10475 scheint nach den Angaben von Kaplony-Heckel 1986, 51, Nr. 108 so einzustufen zu sein. Die Lederrolle British Museum 10281 scheint ursprünglich für einen Anonymus *s*’ „Mann“ geschrieben und sekundär umgearbeitet zu sein, siehe Shorter 1934, 33–40, besonders 34.

¹⁶ Coenen/Quaegelbeur 1995; Coenen 1998, 37–45; Coenen 2000, 87–96; Coenen 2004, 59–72; Quack 2009a, 72–76.

¹⁷ Edition Herbin 2008, 83f.; Taf. 46–48.

der Seite mit der einen hieratischen Zeile ein griechischer Text, bei dem es sich vermutlich um eine Auflistung von Zahlungen der Deichsteuer handelt, paläographisch dürfte dieser Text in die Zeit zwischen der Mitte des ersten und dem frühen zweiten Jahrhundert nach Christus zu datieren sein.¹⁸ Die hieratische Schrift würde ich definitiv in die Römerzeit, und eher ins zweite als ins erste Jahrhundert nach Christus setzen.

In der Edition wird die Seite mit dem hieratischen Haupttext als Rekto, die mit dem griechischen Text sowie der einen Zeile Hieratisch als Verso bezeichnet. Formal wäre das vertretbar, weil die Beschriftungen im 90°-Winkel zueinander laufen, somit auch der hieratische Haupttext parallel zu den Fasern geschrieben ist. Die unterschiedliche Qualität der Faserverarbeitung macht aber sofort deutlich, dass der griechische Text auf der besseren Seite, also dem eigentlichen Rekto steht, somit die primäre Beschriftung darstellt. Es ist auch deutlich, wie die hieratische Zeile einfach über den griechischen Text geschrieben wurde, ohne ihn auch nur auszuwaschen. Erneut haben wir also das Faktum, dass ein Funerärtext auf eine Verwaltungsakte geschrieben wird, und dieses Mal sogar noch aufdringlicher, weil der griechische Verwaltungstext direkt und augenfällig mit einem Teil der religiösen Beschriftung kollidiert.

Ebenfalls klar ist der Befund einer gemischt demotisch-hieratischen Handschrift in der Bodleian Library, Oxford (Bodl. MS. Egypt. a. 3(P)).¹⁹ Ursprünglich befanden sich sowohl auf dem Rekto als auch auf dem Verso demotische Abrechnungen. Später wurden auf der Seite mit den Horizontalfasern die Abrechnungen ausgewischt und der funeräre Text darauf geschrieben. Die betreffenden Formulierungen richten sich teilweise ausschließlich an Osiris, den Ersten der Westlichen, teilweise zusätzlich an den Osiris des NN. Demnach dürfte es sich ursprünglich um eine Vorlage handeln, auch wenn sie später mutmaßlich einer konkreten Person ins Grab beigegeben wurde.

Beim Totenbuch gibt es über die oben erwähnten einzelnen Zeilen auf der Rückseite hinaus immerhin noch einige wenige weitere Fälle von Beschriftung des Verso. Zunächst zu nennen ist der Fall des mutmaßlich ptolemäerzeitlichen Papyrus University College London 3274.²⁰ Auf der Vorderseite befindet sich ein hieroglyphisches Totenbuch (vorrangig mit den Zusatzkapiteln), auf der Rückseite der Plan eines Götterschreins mit demotischen Maßangaben. Der Herausgeber vermutet aufgrund einer relativ knappen paläographischen Beurteilung, dass wohl die Schreinzeichnung älter ist und hier Papyrusstücke sekundär zusammengeflickt wurden, um eine Rolle für ein Totenbuch zu produzieren.²¹ Mich überzeugt diese Annahme nicht wirklich, und

¹⁸ Für die Informationen, welche über die dürftigen (und fehlerhaften) Angaben der *Editio Princeps* hinausgeht, danke ich Prof. Dr. Dieter Hagedorn.

¹⁹ Vgl. zu ihr Smith 1993, 491–495; Smith 2009, 650–662; Smith in Druck.

²⁰ Tait 2004, 573–582.

²¹ Tait 2004, 582.

die Unsicherheit hinsichtlich der genauen paläographischen Datierung von Hieroglyphen auf Papyrus ebenso wie von reinen Zahlzeichen ist zu beachten. In jedem Fall ist die Konstruktionszeichnung eines Götterschreins allenfalls bedingt als profaner Text zu betrachten.²²

Noch stärker in diese Richtung geht der Papyrus MacGregor, ein anderes ptolemäerzeitliches Totenbuch.²³ Als Totenbuch ist er spezifisch auf dem Rekto beschriftet. Auf Teilen der Rückseite gibt es Zeichnungen und Texte für ein Amulett ritual, sowie, dazu auf dem Kopf stehend, das Ende eines Totenbuchspruches von der Vorderseite.²⁴ Der Befund mag etwas ungewöhnlich sein, aber von einer Profanierung kann man hier kaum sprechen.

Sekundär benutzt worden ist die Rückseite eines Totenbuches möglicherweise im Falle des Papyrus Hal. Kurth Inv. 33 A–C.²⁵ Auf dem Rekto des Papyrus (auch der Faserlage nach eindeutig) sind Reste von Kapitel 149 erhalten, dabei auch eine Stelle, an der „Osiris Sistrumspieler“ wohl als Angabe eines konkreten Besitzers zu verstehen ist; leider bricht der erhaltene Textbereich gerade vor dem zu erwartenden Eigennamen ab. Auf dem Verso findet sich ein „wissenschaftlicher“ Text, der Phänomene der belebten und unbelebten Natur (konkret Steine, Bäume und Tiere) mit Gottheiten in Verbindung bringt. Die schlechte Erhaltung und unbekannte Herkunft der Fragmente macht die Bewertung nicht leicht; jedenfalls ist auch hier der Text der Zweitnutzung nicht wirklich profan.

Zwar nicht das Totenbuch, wohl aber gelegentlich andere Funerärhandschriften, sind als Palimpseste aufgezeichnet, also auf einem Papyrus, dessen frühere Beschriftung ausgewaschen wurde. Aktenkundig gemacht worden ist dies für Papyrus British Museum 10208 und 10209, die beide zu Beginn der Ptolemäerzeit für einen Priester Nesmin geschrieben wurden und beide jeweils auf einem ausgewaschenen demotischen Vertrag geschrieben sind.²⁶ Im Rezitationstext sind dabei die Wendung für den Gott Osiris Wennefer und im Anschluss daran für den menschlichen Nutznießer formuliert, und zwar bereits in ursprünglicher Aufzeichnung; d. h. die Handschrift ist ihrer Anlage nach eine Kombination aus einer osirianischen Handschrift des Tempelkultes und einer Beigabe für einen menschlichen Verstorbenen.

Ebenfalls als Palimpsest erkannt ist eine Handschrift des zweiten Buches vom Atmen (Papyrus Louvre N 3236), die auf der Vorderseite den funerären Text über einer getilgten älteren Beschriftung trägt, auf dem Verso einen demotischen

²² Eine mögliche Parallele könnte ein noch unpubliziertes Totenbuch (pMMA 35.9.20) darstellen, das am Ende der Rolle, aber auf der Vorderseite, eine mit Maßangaben versehene Zeichnung einer Götterfigur aufweist.

²³ Publikation Mosher 2001.

²⁴ Mosher 2001, Taf. 17.2.

²⁵ Fischer-Elfert 2008, 115–130.

²⁶ Haikal 1970, 16–21.

Abrechnungstext.²⁷ Für noch eine Handschrift des Buches vom Atmen (Papyrus Bibliothèque Nationale 239) ist angegeben worden, sie würde auf dem Verso demotische Abrechnungen zeigen.²⁸

Von den als Grabbeigaben verwendeten Papyri möchte ich nunmehr zu Ritualtexten übergehen, die zu Lebzeiten benutzt wurden, vorzugsweise solchen, die als Rezitationstexte im Tempelkult gebraucht wurden. Hier scheinen die Anforderungen an den Textträger nicht zu hoch gewesen zu sein. Dies lässt sich bereits im Mittleren Reich belegen, aus dem wir erstmals gesicherte Fragmente von Ritualpapyri erhalten haben.

Zwei Handschriften aus einem großen Fundkomplex des späten Mittleren Reiches aus einem Grab unter dem Ramesseum sind besonders einschlägig.²⁹ Bei der einen (Papyrus Ramesseum A) handelt es sich um ein singuläres Ritual zugunsten des Königs, vermutlich konkret die Feier der Thronbesteigung.³⁰ Auf der Rückseite ist in roher Zeichnung ein Plan eines Gehöfts aufgezeichnet,³¹ eventuell im Zuge der Planung einer Renovierung.³²

Der andere Text ist eine ebenfalls singuläre Bestattungsliturgie (Papyrus Ramesseum E).³³ Auf der Rückseite befindet sich eine fortlaufende, sehr fragmentarische Serie von Abrechnungen.³⁴ Sie betreffen Scheunen mit Getreide und könnten angesichts der häufigen Erwähnung priesterlicher Titel mit der Berufstätigkeit des Besitzers der Handschrift zu tun haben.³⁵

Abrechnungen finden sich innerhalb dieser Handschriftengruppe auch auf dem Verso der Papyri Ramesseum III und IV, die zumindest einzelne Beschwörungen enthalten, auch wenn es sich primär um medizinische Handschriften handelt. Auch auf der Rückseite des Papyrus Ramesseum XIII (Vorderseite Anrufungen an Gottheiten) sind Notizen gemacht worden,³⁶ wahrscheinlich sind auch die schwer lesbaren Texte auf der Rückseite des Papyrus Ramesseum VII administrativer Natur.

²⁷ Herbin 1984, 235, wo über die Natur des getilgten Textes keine Angaben gemacht werden; nach den wenigen auf der Photographie erkennbaren Resten vermute ich einen demotischen Text.

²⁸ Herbin 2008, 201.

²⁹ Für den Fundkomplex s. Gardiner 1955a; Parkinson 2009, 138–172; Parkinson 2011.

³⁰ Vgl. Quack 2006, 72–89. S. auch Lorand 2009.

³¹ Gardiner 1955a, 16f.

³² Dies gilt insbesondere, wenn die von Gardiner nur teilweise gelesene Beschriftung als *sm'wī pr* „Erneuerung des Hauses“ verstanden werden kann.

³³ Gardiner 1955b, 9–17, Taf. I–VI.

³⁴ Gardiner 1955b, 9.

³⁵ Quirke 1990, 190.

³⁶ Gardiner 1955a, 14f.

Umgekehrt gibt es den Fall des Papyrus Ramesseum C, der ursprünglich für Verwaltungsmitteilungen genutzt wurde,³⁷ auf dessen Rückseite dann aber sekundär magische Ritualsprüche gegen Feinde niedergeschrieben wurden.³⁸

Man scheute sich somit offenbar damals nicht, religiöse Ritualhandschriften für administrative und ökonomische Aufzeichnungen wiederzuverwenden, statt sie z. B. lediglich rituell zu deponieren, wenn sie im Kult außer Gebrauch gekommen waren. Leider ist nicht abzusichern, ob die Verwendung als Schmierpapier damit einherging, dass die Papyri als religiöse Handschriften nicht mehr bedeutsam waren. Ich wage allerdings vor dem Gesamtspektrum des Fundkomplexes die Annahme, dass ungeachtet dieser Zweitnutzung die Bedeutung der Handschriften erhalten blieb, da es sich bei den Ramesseumpapyri vorrangig um religiöse (einschließlich „magischer“), wissenschaftliche und literarische Texte handelt, nicht um ein administratives oder ökonomisches Archiv oder Dossier.

Die meisten Handschriften des Fundes, gerade solche mit Rezitationstexten, sind immerhin auf dem Rekto der Papyri beschriftet, ausnahmsweise gibt es aber auch beidseitig benutzte (Papyrus Ramesseum XIV)³⁹ sowie einen auf der Rückseite von Verwaltungsakten geschriebenen. Das Gesamtspektrum zeigt damit aber keineswegs eindeutig, dass man eine Gruppe von als „heilig“ erachteten Schriften unter diesem Aspekt besonders behandelt hätte, vielmehr entspricht der Befund weitgehend dem, was in dieser Zeit auch für z. B. literarische Texte nicht spezifisch religiöser Natur bezeugt ist.

Gehen wir chronologisch voran, also nunmehr ins Neue Reich, aus dem es generell häufiger belegt ist, dass die Rückseiten der Papyri genutzt werden. Eine erste Handschriftengruppe, welche ich kurz betrachten möchte, betrifft einen substantiellen Fund, der vermutlich aus Deir el-Medineh stammt, also der speziell abgeschiedenen Siedlung, in welcher die Handwerker untergebracht waren, die damals die Königsgräber ausgehauen und dekoriert haben. Die betreffenden Papyri⁴⁰ stammen somit nicht aus einem spezifisch priesterlichen Milieu, sondern aus dem Besitz einer lokalen Familie, welche aus sich heraus ein beachtliches Wissen im Bereich der Rituale und Beschwörungen angesammelt hat. Praktisch jede Handschrift dieses Fundkomplexes ist auch auf der Rückseite genutzt – vielleicht ein Zeichen dafür, dass die verfügbaren ökonomischen Mittel hier bescheidener waren als in einem großen institutionalisierten Tempel. Nicht selten sind dann beide Seiten des Papyrus mit Ritualtexten bedeckt (z. B. Chester Beatty VII, VIII, IX und XI), seltener kommt es vor, dass man Texte des

³⁷ Smither 1945, 3–10.

³⁸ Gardiner 1955a, 11, Taf. XXIX–XXXII.

³⁹ Gardiner 1955a, 11 u. 14, Taf. XXII–XXVII u. XLVI.

⁴⁰ Veröffentlicht insbesondere in Gardiner 1935; Teile der von Černý 1978 und Černý 1986 veröffentlichten Texte gehören zum selben Fundkomplex. Vgl. zu den Eigentümern Pestman 1982, 155–172.

Schulbetriebs auf die Rückseite religiöser Handschriften geschrieben hat (Chester Beatty IV) oder umgekehrt literarische Handschriften mutmaßlich aus dem Schulbetrieb genutzt hat, um auf der anderen Seite Ritualtexte niederzuschreiben (Chester Beatty V, Deir el-Medineh I).

Der für die aktuelle Fragestellung relevante Punkt, nämlich die Nutzung für ganz profane Notizen aus Wirtschaft und Verwaltung, findet sich dabei nur ein einziges Mal, nämlich in Form von Notizen über die materielle Versorgung der Arbeitstruppe u. a. durch Gärtnerprodukte, die sich auf der Rückseite einer Handschrift befinden, die auf der Vorderseite ein Reinigungsritual zeigt (Chester Beatty XVI).

Besonders betrachten möchte ich eine Handschriftgruppe, die aus der dritten Zwischenzeit stammt. Einerseits gibt es hier zwei Handschriften des täglichen Tempelrituals, eine für den thebanischen Hauptgott Amun (Papyrus Berlin 3055), eine für seine Gemahlin Mut (Papyrus Berlin 3014 + 3053).⁴¹ Daneben gibt es eine Reihe von Handschriften mit Hymnen an den Sonnengott, Ptah und Amun (Papyrus Berlin 3048, 3049, 3050 und 3056). Die Sorgfalt der Anfertigung und die stete Nennung des Pharao als desjenigen, für den von den Göttern Beistand erbeten wird, machen es praktisch sicher, dass es sich hier nicht um Handschriften eines Privatmannes handelt, sondern um offizielle liturgische Rollen aus dem Betrieb des Tempels.

Die Papyri sind mit den religiösen Texten primär auf der Vorderseite beschriftet, meist aber mit Fortführung auf der Rückseite, oder mit verwandten Hymnen ebenfalls auf der Rückseite (so Papyrus Berlin 3055: S. 1–19 auf dem Rekto, 20–37 auf dem Verso; Papyrus Berlin 3014 + 3053: S. 1–22 auf dem Rekto, 23–31 auf dem Verso; Papyrus Berlin 3049). Daneben sind bei nicht weniger als drei dieser Handschriften (Papyrus Berlin 3048, 3049 und 3056) freie Flächen der Rückseiten für Geschäftsnotizen genutzt worden, von denen bislang leider nur wenig (ein Ehevertrag und ein Schuldschein) publiziert worden ist.⁴² Auch diese Handschriftengruppe zeigt also allenfalls, dass man für die Rezitationstexte der ägyptischen Tempel vorzugsweise neue Papyri verwendete, dass es aber keinerlei Tabu dagegen gab, die solcherart beschrifteten Rollen dort, wo noch Platz vorhanden war, später für Aufzeichnungen sehr weltlicher Art zu verwenden.

Gehen wir chronologisch noch etwas später, nämlich in die griechisch-römische Zeit. Der Papyrus Tamerit 1 überliefert eine Kopie von Ritualtexten, die in den Umkreis der Osirisfeiern gehören.⁴³ Der Hauptteil des erhaltenen Textes ist dabei das sogenannte „Dekret an die Unterwelt“⁴⁴, anschließend folgen schlecht erhaltene Reste eines

⁴¹ Publiziert in Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin 1901–1905.

⁴² Möller 1918; Möller 1921, 298–304.

⁴³ Beinlich, 2009; dazu die Rezension von Quack 2011, 131–143.

⁴⁴ Vgl. für den Text die Übersetzung in Smith 2009, 67–95; Studie in Kucharek 2010, 48f., 275–423 und 535–542.

Rituals der Navigation. Die Handschrift ist ein Palimpsest, das über einem getilgten griechischen Text geschrieben wurde. Der Text ist nicht für ein privates Individuum zurechtgemacht, sondern nennt ausschließlich Osiris (auch wenn sein Erhaltungszustand nahe legt, dass er letztlich aus einem Grab kommt). Demgegenüber zeigt eine Parallelhandschrift für das große Dekret an die Unterwelt, das auch einen privaten Nutznießer angibt, die Benutzung einer vorher unbeschrifteten Papyrusrolle.⁴⁵ Noch weitere, bislang unpublizierte Parallelhandschriften, diesmal aus der Römerzeit und aus dem Zusammenhang des Tempels von Tebtynis, sind auf dem Rekto ungebrauchter Papyri aufgezeichnet.

Etwa aus spätptolemäischer oder frühromischer Zeit stammt der Papyrus Kairo Catalogue Général 58027, der auf dem Rekto einen Text zum Schutz des Pharaos in den zwölf Stunden der Nacht trägt; mit Rezitationen und Angaben für die praktische Durchführung. Auf dem Verso stehen demotische Abrechnungen.⁴⁶ Angesichts der Nennung des Königs als Ritualempfänger ist auch bei dieser Handschrift davon auszugehen, dass sie aus dem Tempelkult stammt.

Ähnlich gelagert ist der Fall des demotischen Papyrus Wien D 6951. Das Rekto trägt liturgische Hymnen, welche der Vorlesepriester vor dem Gott Sobek vortragen soll, also erneut einer Handschrift aus dem Tempelkult.⁴⁷ Die Hymnen befinden sich auf der Vorderseite der Handschrift, auf der Rückseite befindet sich nur noch eine Kolumne mit Hymnen, der Rest ist später mit Abrechnungen bedeckt worden.

Zwar nicht Texte, aber „heilige“ Zeichnungen von ägyptischen Göttern in voller Blatthöhe des Papyrus finden sich auf einer Reihe von Papyri, die sich heute im Brooklyn Museum befinden.⁴⁸ Auf den allermeisten sind die Rückseiten später für demotische Abrechnungen genutzt worden.

Ein besonders großer Bestand an Papyri vor allem des früheren zweiten Jahrhunderts n. Chr. stammt aus Tebtynis, wo sie besonders in zwei Kellerräumen nahe beim Tempelbezirk gefunden wurden.⁴⁹ Es handelt sich bei den Texten in ägyptischer Sprache sowohl um hieratische als auch um demotische Niederschriften, und sowohl um im engen Sinne religiöse Texte als auch um wissenschaftliche sowie literarische Kompositionen. Nicht wenige dieser ägyptischen Texte stehen auf der Rückseite ausrangierter griechischer Steuerakten. Die editorische Erschließung all dieser Texte ist noch im Gange, bzw. eigentlich ist weit mehr unpubliziert als publiziert. Leider gibt es somit derzeit noch keine belastbaren Zahlenwerte dafür, wie häufig innerhalb dieses Fundkomplexes welche Sorten von Text auf dem Rekto oder dem Verso von Papyri

⁴⁵ Edition Goyon 1999, 17–47, Taf. I–XVI.

⁴⁶ Pries 2009, 7–14.

⁴⁷ Hoffmann 2002, 219–228; Hoffmann im Druck.

⁴⁸ Hughes 2005, 11 und 84f., Taf. 14f. und 41–48.

⁴⁹ Für einen Überblick s. Ryholt 2005.

geschrieben sind. Eine veröffentlichte Meinung gibt an, dass die meisten demotischen Erzählungen auf der Rückseite griechischer Papyri ständen.⁵⁰ Allerdings beruht das nicht auf einem kontrastierenden Vergleich mit anderen Textsorten. Ich kann hier also nur auf meine eigene, immerhin recht erhebliche, Erfahrung mit den Papyri aus Tebtynis zurückgreifen. Auf dieser Basis würde ich sagen, dass bestenfalls Tendenzen, keinesfalls aber absolute Regeln vorliegen. Hieratische Ritualtexte stehen häufiger auf dem Rekto als auf dem Verso, aber es gibt durchaus auch Fälle, in denen Tempelrituale auf dem Verso griechischer Akten niedergeschrieben sind. Von sechs Handschriften des Mundöffnungsrituals von diesem Ort, die ich publiziert habe, sind vier Rektohandschriften auf unbenutztem Papyrus,⁵¹ eine (Papyrus Carlsberg 586) ist ein Palimpsest, eine letzte (Papyrus Tebtunis Tait 33) steht auf dem Verso einer griechischen Akte.⁵² Von drei mir bekannten unpublizierten Handschriften eines Reinigungsrituals zugunsten des Königs (Papyrus Carlsberg 658, 659 und 660) ist eine ein Verso-Text. Auch sonst gibt es zweifellos zu viele liturgische Handschriften auf der Rückseite griechischer Akten, als dass man annehmen könnte, diese Anbringung sei kulturell als schwerwiegendes Problem empfunden worden.

Zwei detailliertere Fallstudien seien noch vorgenommen, nämlich hinsichtlich einerseits des am häufigsten greifbaren Schreibers, andererseits der am häufigsten nachweisbaren Textkomposition. Der von Insidern so genannte „Nun-Schreiber“ ist derzeit mit mehr als einem Duzend verschiedener von ihm kopierter Texte nachweisbar. Darunter befinden sich vor allem zahlreiche Erzählungen, aber auch eine Fassung des Mythos vom Sonnenauge,⁵³ ein prophetischer Text,⁵⁴ ein Handbuch der Traumdeutung,⁵⁵ und – für den Schreiber namengebend – ein theologischer Traktat über den Urozean (ägyptisch Nun).⁵⁶ Alle bisher genannten Texte hat er auf der Rückseite griechischer Akten niedergeschrieben. Lediglich in zwei Fällen kann man Texte fassen, die er auf neuem, noch ungebrauchtem Papyrus niedergeschrieben hat. Dies ist zum einen ein Gedicht zum Fest der Trunkenheit für Bastet,⁵⁷ zum anderen eine Handschrift des Buches vom Fayum mit demotischer Übersetzung und Kommentar. Sind diese Kompositionen etwa „heiliger“ als seine anderen Abschriften?

50 Zauzich 1991, 4.

51 Bei einem noch unpublizierten Rekto-Text, nämlich Fragmenten in Oxford, gibt es griechischen Text auf der Rückseite der ersten Seite.

52 Ebenso auf der Rückseite einer griechischen Akte steht auch die erst vor kurzem identifizierte weitere Handschrift PSI Inv. I 116.

53 Für das Fragment des Mythos vom Sonnenauge sowie einzelne narrative Fragmente s. Tait 1977, Taf. 1 (Nr. 1), 2 (Nr. 6), 3 (Nr. 8 und 9). Die meisten Erzählungen von dieser Hand sind noch unpubliziert.

54 Quack 2002.

55 Papyrus Carlsberg 14 vs., publiziert von Volten 1942.

56 Letzterer ist von Smith 2002 publiziert worden.

57 Ein zugehöriges Fragment ist bei Tait 1977, Taf. 3 (Nr. 10) ediert.

Im Falle des Buches vom Fayum, welches die grundlegende Zusammenstellung über den lokalen Raum als heiligen Raum mit seiner religiösen Topographie und seinen spezifischen Mythen darstellt,⁵⁸ wäre man geneigt, die Frage mit Ja zu beantworten. Es handelt sich auf jeden Fall um einen Text, der vor Ort als besonders wichtig angesehen wurde, wie die hohe Zahl erhaltener Abschriften zeigt, und in Tebtynis kommen die mir bekannten Textzeugen nur auf dem Rekto vor, verwenden also vorher unbenutzten Papyrus. Allerdings hilft die Beobachtung nur bedingt, denn aus anderen Orten (speziell Soknopaiou Nesos) gibt es durchaus Handschriften des Buches vom Fayum auf der Rückseite griechischer Akten oder als Palimpseste.⁵⁹

Beim Gedicht zum Fest der Trunkenheit hat man ebenfalls eine Berechtigung, die Frage mit Ja zu beantworten. Der betreffende Text mag für unsere Begriffe in Teilbereichen derb und obszön sein, aber er steckt gleichzeitig voll von komplexen theologischen Anspielungen und kann mit einiger Sicherheit im Umkreis des Tempelbetriebs situiert werden.⁶⁰ Aber inwieweit ist so ein Text „heiliger“ als der theologische Traktat über den Urozean, den derselbe Schreiber auf der Rückseite einer griechischen Akte geschrieben hat? Vielleicht kann man noch sagen, dass das Festgedicht im Gegensatz zu ihm Element eines liturgischen Vortrags war. Aber da landen wir bald in der relativ offenen und schwer beantwortbaren Frage, welchen Stellenwert in der ägyptischen Gesellschaft die Techniken der Ausdeutung und diskursiven Theologie hatten.⁶¹ In der Praxis sind, soweit mir das Material bekannt ist, in dieser Zeit gerade diskursive Texte relativ häufig auf der Rückseite griechischer Akten untergebracht.⁶²

Die zweite Detailstudie betrifft den von mir als „Buch vom Tempel“ bezeichneten Text, der Architektur und Betrieb an einem idealen ägyptischen Tempel behandelt. Mit inzwischen etwa 50 bekannten verschiedenen Papyrushandschriften aus der Römerzeit stellt es eindeutig den bedeutsamsten Text für die damalige Kultur überhaupt dar. Der Befund der Handschriften verdient genauere Aufmerksamkeit.⁶³ Infolge der besonderen Überlieferungssituation gibt es hier nicht nur hieratische Versionen, sondern auch Zeugnisse einer innerägyptischen Übersetzung ins Demotische

⁵⁸ Publikation Beinlich 1991; Beinlich 2014; zusätzliche Publikation von Einzelhandschriften Beinlich 1996, 10–17; Beinlich 1997, 1–22; Beinlich 1999, 1–18.

⁵⁹ Ersteres im Falle einer noch unpublizierten Handschrift mit demotischer Übersetzung und Kommentar, letzteres im Falle des von Beinlich 1999, 8–17, Taf. III–IV publizierten Textes.

⁶⁰ Vgl. die Präsentation des Textes in Quack 2009b, 102–105; Übersetzung der besser erhaltenen Bereiche zugänglich in Hoffmann/Quack 2007, 305–311.

⁶¹ Vgl. dazu Egberts 1995, 1f.; von Lieven 2007, 263–267.

⁶² Möglicherweise kann man hier eine Parallele ziehen zu der rituell benutzen Tora-Rolle einerseits, für die zahlreiche Vorschriften den Umgang mit ihr und auch ihre Erstellung regeln, gegenüber andererseits solchen diskursiven Texten wie beispielsweise dem Talmud, der als menschlicher Kommentar eine viel geringere Heiligkeit und deutlich weniger Umgangsrestriktionen unterliegt. Siehe zu Tora, Tanach und Talmud unter dem Fokus der verschiedenen Umgangsformen den Beitrag von H. Liss in diesem Band.

⁶³ Vgl. Quack 2005, 105–115.

und sogar eine Handschrift mit einer griechischen Übersetzung von mindestens Teilbereichen. Die Basisversion, also mittelägyptische Sprache in hieratischer Schrift, ist dabei numerisch bevorzugt, wurde also wohl als essentieller aufgefaßt.

In Tebtynis, also demjenigen Ort, aus dem auch der Nun-Schreiber stammt, ist das Bild bemerkenswert: Sämtliche hieratische Versionen (etwa 16) stehen auf dem Rekto eines unbenutzten Papyrus, von den vier Versionen der demotischen Übersetzung sind dagegen zwei auf der Rückseite griechischer Akten geschrieben. Von den hieratischen Rekto-Handschriften sind allerdings zwei sekundär zumindest an einzelnen Stellen auf der Rückseite für griechische Getreideabrechnungen genutzt worden. Ein anderer Fundort, nämlich Soknopaiou Nesos, zeigt etwa 17 verschiedene Handschriften, davon 13 hieratische und 4 demotische.⁶⁴ Dabei sind von den hieratischen Handschriften vier auf dem Verso anderer Texte geschrieben – einmal eine demotische Abrechnung, zweimal eine griechische Abrechnung, und einmal ein demotischer Weisheitstext. In einem Fall ist auf der Rückseite einer hieratischen Handschrift später eine Liste mit Daten des Mondmonats niedergeschrieben worden, der für den Tempeldienst bedeutsam war. Bei den demotischen Versionen sind zwei der vier auf der Rückseite griechischer Akten niedergeschrieben.

Bei der einzigen erhaltenen Handschrift der griechischen Übersetzung steht auf der anderen Seite ebenfalls ein für den Tempel direkt relevanter Text, mutmaßlich eine Übersetzung eines ägyptischen Textes über Tempelregeln und Sakralrecht.

Zusammengenommen ergibt sich ein halbwegs klares Bild. Die hieratische Version des Buches vom Tempel hat ganz offensichtlich mehr Prestige als irgendeine Übersetzung, sie ist nicht nur erheblich häufiger bezeugt, sondern hat auch eine dezidierte Vorliebe für neue, vorher unbeschriftete Papyri. Die demotische Version ist nicht nur deutlich seltener bezeugt, sondern bei ihr scheint auch die Frage der Beschaffenheit des Papyrus keine nennenswerte Rolle zu spielen – mehr als die Hälfte der Handschriften stehen auf der Rückseite von Verwaltungsakten.⁶⁵ Aber inwieweit ist das Buch vom Tempel ein heiliger Text? Ich würde eher zögern, ein solches Epitheton einer Komposition zukommen zu lassen, die wenig mehr als die Kodifizierung eines Rundschreibens der Verwaltung darstellt – wäre da nicht der von mir selbst ventilierte Gedanke, das Buch vom Tempel mit einer explizit als „heiliges Buch“ bezeichneten Komposition zu identifizieren, welche Cheops zugeschrieben wird und bei Manetho erwähnt wird. Aber so oder so erhalten wir hier allenfalls graduelle Abstufungen hinsichtlich der Art des verwendeten Papyrus, und damit Kriterien des höheren oder geringeren Prestiges innerhalb der Kultur. Ein ausschließliches

⁶⁴ Nach meiner Präsentation in Quack 2005 sind hier noch zwei weitere Handschriften (eine heute in Strasbourg; eine andere früher in Ann Arbor, heute in Kairo) hinzugekommen.

⁶⁵ Diese Zahl gilt unter Einschluss eines bilinguen Fragments aus Elephantine sowie eines demotischen unbekannter Herkunft.

„so und nicht anders“, wie man es für wirklich heilige Schriften erwarten würde, ist nicht zu fassen.

Um einen großen Sprung zu ganz anderen religiösen Systemen, aber zumindest weiterhin Papyri aus Ägypten zu machen: Im Falle biblischer Bücher aus Ägypten gibt es eine Reihe von Funden von Fragmenten von Papyrusrollen, welche den „heiligen“ Text auf der Rückseite von Verwaltungsakten und ähnliches zeigen. Üblicherweise wird dazu angenommen, es handele sich um Abschriften privater Personen, während für öffentlich genutzte Handschriften Kodizes gebraucht würden.⁶⁶ Mir ist nicht bekannt, dass dies auf objektiv gesicherten Angaben beruhen würde; vielmehr scheint es nur ein Versuch zu sein, den unbestreitbaren Befund der Zweitnutzung von Altpapier mit dem Einsatz für heilige Schriften in Harmonie bringen zu wollen. Jedenfalls erweckt dies den Eindruck, als ob bestimmte Praktiken über die Religionsgrenze hinweg ähnlich bleiben.⁶⁷

Gibt es nun ägyptische Metatexte, welche für die hier angegangene Fragestellung relevant sind? Sowohl im eigentlichen Totenbuch als auch in den Nachschriften mancher anderer funerärer und magischer Formulare gibt es tatsächlich explizite Angaben, man soll den betreffenden Text auf einen neuen Papyrus schreiben. Innerhalb des Totenbuches betrifft dies Kapitel 100 bzw. 129. Es soll explizit auf einem „reinen Papyrus“ (*šw w^ch*)⁶⁸ geschrieben werden – und tatsächlich ist gerade dies ein Spruch, der nicht selten als Einzeltext auf einem Papyrusblatt beigegeben wird.⁶⁹ Die Terminologie „rein“ statt des sonst üblichen „neu“ ist etwas auffällig (erscheint aber auch in griechischsprachigen Texten, s.u.), wobei zu bemerken ist, daß der Ausdruck „rein“ im Ägyptischen gelegentlich auch metaphorisch für „juristisch unbeanspruch“ stehen kann.⁷⁰

Quasi noch für das Totenbuch selbst in Anspruch genommen werden kann eine Nachschrift zu Kapitel 162 (das ein Zusatzkapitel darstellt, welches erst in der Spätzeit ins Totenbuch aufgenommen wird), in der eine der Optionen für die helfende Darstellung einer göttlichen Kuh darin besteht, sie auf einen neuen Papyrus (*čm^c n m³w*) zu zeichnen und unter den Kopf des Toten zu legen.⁷¹

Die meisten expliziten Anweisungen für Amulette, welche gezeichnet bzw. geschrieben werden sollen, betreffen Stoffstreifen, für welche allenfalls Farbe und Sorte festgelegt werden, aber die Frage der vorherigen Nutzung nie eine Rolle spielt.

⁶⁶ Bagnall 2009, 76.

⁶⁷ Vgl. hier Luijendick 2010, die darauf hinweist, dass christliche heilige Texte in Oxyrhynchus in Müllhaufen deponiert wurden. Vgl. hierzu auch die generellen Überlegungen zum Umgang mit Büchern bei H. Liss in ihrem Beitrag in diesem Band.

⁶⁸ So die Mehrzahl der Textzeugen, das „rein“ wird gelegentlich weggelassen.

⁶⁹ Illés 2005, 121–130, Taf. 1–3.

⁷⁰ Vgl. dazu Ritner 2002, 351.

⁷¹ Wüthrich 2010, 44, § 9.

Wo jedoch in den Nachschriften von Ritualen explizit von Amuletten auf Papyrus die Rede ist, wird explizit angegeben, es solle sich um neuen Papyrus handeln. Konkrete Belege sind Papyrus Brooklyn 47.218.48 + 85, 5, 8 (*šw n mʿw*);⁷² Papyrus Brooklyn 47.218.156, 3, 7 (*[č]m^c n mʿ[w]*); 5, 7 (*čm^c n mʿw*);⁷³ pMag. LL 4, 21; vs. 20,7 (*čm^c n mʿy*);⁷⁴ und ähnlich auch für den Schreibakt im Zusammenhang mit einer Traumsendung pLouvre E 3229 4, 26; 5, 11 (*čm^c n mʿy*), bei einer Gottesbefragung pLouvre E 3229 6, 15,⁷⁵ einem Liebeszauber pLeiden I 384 vs., I, 12 und einem Trennungszauber pLeiden I 384 vs. II, 3f. (*čm^c n mʿy*).⁷⁶

Unter den griechischsprachigen magischen Papyri aus dem römischen Ägypten gibt es ebenfalls einige einschlägige Belege. PGM IV, 78 wird „reiner Papyrus“ (χάρτην καθάρων) im Rahmen einer Zauberhandlung verlangt, die im Rezitationstext vorrangig altkoptisch ist, also deutlich in einer ägyptischen Tradition steht. Ebenso erscheint dieser Schreibstoff PGM III 18 in einer Technik, die im Hinblick auf das Verständnis des Sonnengottes als Kater zumindest manche ägyptischen Traditionen (in Kombination mit Elementen anderer Herkunft) zeigt.

PGM VII 193 soll ein Mittel gegen Skorpionsstich auf „reinen Papyrus“ (χάρτη καθάρῳ) geschrieben werden; ähnlich auch PGM VII 219 ein Fieberamulett, PGM VII 703 ein Mittel für die Traumforderung, PGM VII 940 ein Mittel zur Bannung von Zorn; PGM XXXVI 71 und 101 ein Liebeszauber. PGM XXXVI 267 verlangt einen „reinen Papyrusstreifen“ (πιττάκιον καθάρων) in einem Ritual ohne klare Zielangabe.⁷⁷

PGM V 160f. wird ähnlich „neuer Papyrus“ (καινὸν χαρτάριον) verlangt. Dabei handelt es sich um eine Anrufung an den Kopflösen, die prinzipiell auf ägyptische Motive zurückgreift, auch wenn sie in der konkreten Ausführung stark mit jüdischen Elementen durchmischt ist. Auch in PGM XXIIa 13f. wird eventuell eine Beschriftung auf „neuem Papyrus“ (καινή[ν] χάρτην) verlangt, hier in einem Mittel zur Empfängnisverhütung, das einen homerischen Vers verwendet. Allerdings ist die Lesung hier nicht sicher.⁷⁸ Insgesamt häufiger in diesem Korpus dürfte allerdings sein, dass „hieratischer“ Papyrus verlangt wird (PGM I 233; II 61; III 178 (?)⁷⁹; IV 2068; 2363; 2393; V 304; 381f.; VII 581; 969; XIII 315; ähnlich IV 2513f.; 3143; XIc 1; XIII 253; XIXb 4f.).⁸⁰

⁷² Sauneron 1989, 107.

⁷³ Sauneron 1970a.

⁷⁴ Griffith und Thompson 1904–09.

⁷⁵ Johnson 1977.

⁷⁶ Johnson 1975, 42f.

⁷⁷ Auch PGM LXIII 22 ergänzt Preisendanz „neuen Papyrus“, aber das Adjektiv ist vollständig verloren.

⁷⁸ In der Neuedition von Poethke u. a. 2012, 120 und 123 wird stattdessen στήλας [...] gelesen.

⁷⁹ Die Stelle ist allerdings weitgehend ergänzt.

⁸⁰ Diese Angabe findet sich gelegentlich als Fremdwort auch noch in der jüdischen Magie, z. B. in einer Passage des *Sepher Ha-Razim* (§ 58), s. Rebinger/Schäfer 2009, 135 und 213.

Zu bemerken ist, dass es in diesem Korpus sogar einmal für Textil eine explizite Angabe gibt, es solle ein „sauberes Leinenstück“ (ῥάκος λινόυν καθα[ρό]ν) als Schriftträger verwendet werden (PGM VII 359).

Noch für eine andere Textsorte wird in den ägyptischen Ritualanweisungen typischerweise die Verwendung von neuem, ungebrauchten Papyrus verlangt, nämlich für Ächtungsformeln. Sofern man angibt, dass ein Abbild der geächteten Gestalt auf Papyrus gezeichnet oder sein Name geschrieben werden soll, wird die Verwendung von neuem Papyrus explizit vorgeschrieben; diese Objekte werden anschließend rituell verbrannt (Papyrus Bremner-Rhind 23, 6; 24, 19; 26, 3; 26, 20; 28, 16; 29, 13; 32, 43; Urkunden VI, 5, 9; 37, 8; Esna 199, 28).

Somit gilt als eine Bedingung für die Wirksamkeit des Rituals, dass der Schriftträger nicht schon durch eine andere Nutzung festgeschrieben war, sofern es Papyrus war. Beim Stoff fehlen derartige Angaben (mit Ausnahme des einen Beleges in einem griechischsprachigen Text) vermutlich deshalb, weil Textil kein normaler Beschreibungstoff in Ägypten war und man deshalb wohl als selbstverständlich voraussetzte, dass hier keine gebrauchten Textträger einer Zweitverwertung zugeführt wurden. Diejenigen Fälle, bei denen Stoff in Ägypten als Textträger typischerweise Verwendung findet, betreffen neben Amuletten selbst Dinge wie Leichentücher, Mumienbinden und Briefe an Tote, alles Textsorten, welche für eine endgültige Deponierung im Grab vorgesehen waren.⁸¹ Da eine Wiederverwendung bereits benutzter Stoffe dieser Art prinzipiell nicht zu erwarten war, brauchte es keine explizite Angabe.

Eine solche liegt aber noch für einen anderen Textträger vor, der in der Ritualverwendung eine gewisse Rolle spielt, nämlich Tonschalen. Im Totenbuch betrifft dies Kapitel 133 (zumindest in den späten Versionen) und 134; es gibt auch real erhaltene Schalen mit der betreffenden Darstellung.⁸² Im Papyrus Leiden I 348 (rt. 13) ist ein Rezept gegen Bauchschmerzen überliefert, bei dem der Text mit Ocker auf eine neue Schale geschrieben, dann mit Honig eingerieben und vermutlich der Inhalt letztlich getrunken werden soll.⁸³ Ähnlich ist im Papyrus British Museum 9997 angegeben, dass eine Darstellung mit Ocker auf ein neues Tongefäß gezeichnet, dann mit Flüssigkeit gefüllt und letztlich getrunken wird. (3, 10–12).⁸⁴ In diesem Fall erscheint die explizite Angabe insofern nachvollziehbar, als Schalen zwar in Ägypten nicht normaler Textträger waren, wohl aber im Alltag mit allen möglichen Substanzen gefüllt werden konnten, die ihnen anhafteten und dann kaum je wieder ganz zu entfernen waren.

Wie sieht es nun in der Praxis bei Amulett-papyri aus? Reale Amulett-papyri sind etwas häufiger, als die seltenen Anweisungen der Handbücher hätten erwarten

⁸¹ Vgl. den Beitrag von H. Kockelmann in diesem Band.

⁸² De Cenival 1992, 36; Raven/Demarée 2005. Vgl. Donnat 2002, 213f. und 227 Anm. 23.

⁸³ Borghouts 1971.

⁸⁴ Leitz 1999, 8, Taf. 3.

lassen. Sie wurden üblicherweise vielfach gefaltet und dann an einer Schnur um den Hals getragen, und sollten die im Text explizit genannten Personen vor spezifischen Krankheiten oder generell Gefahren schützen. Der Normalfall ist tatsächlich, dass man neuen Papyrus verwendet,⁸⁵ meist nur auf einer Seite beschriftet, so Papyrus Deir el Medineh 40,⁸⁶ wohl auch 36,⁸⁷ 37 und 38,⁸⁸ 41 und 42,⁸⁹ 44,⁹⁰ Papyrus Louvre 3233 A und B,⁹¹ Papyrus Louvre 3237 und 3239,⁹² E 32308,⁹³ Leiden I 353-359,⁹⁴ Papyrus Rylands 50,⁹⁵ Papyrus Berlin 23031, 23032, 23051⁹⁶ und Papyrus Köln 3547⁹⁷. Man sollte hier aber sagen, dass in den wissenschaftlichen Editionen vielfach nicht explizit davon gesprochen wird, es handle sich um einen neuen Papyrus, sondern lediglich keine Angabe der Art vorliegt, es handle sich um ein Palimpsest. Man muss also hoffen, dass der moderne Bearbeiter sich die Frage gestellt und ausreichend genau hingeschaut hat, um ein tatsächliches Palimpsest positiv zu erkennen, so dass aus dem Fehlen einer derartigen Angabe auf die Abwesenheit des Phänomens geschlossen werden kann. Es sollte jedenfalls eine Anregung für die Gestalt künftiger Texteditionen sein, grundsätzlich eine explizite Angabe zu machen, ob ein Palimpsest vorliegt oder nicht.

Wichtig für meine Fragestellung sind die ganz wenigen Fälle, in denen die Lage nicht so ist. Papyrus Berlin 15749 (Ramessidenzeit) zeigt am Textbeginn Spuren eines abgewischten Textes, aber nicht für den restlichen Bereich.⁹⁸ Es handelt sich also wohl nicht um ein Palimpsest im engen Sinne; eventuell wurde nur ein Fehler berichtet.

Aus dem Rahmen fallend und damit gerade für meine Analyse besonders relevant ist der Papyrus British Museum 10731.⁹⁹ Ein Schutzspruch ist auf der Rückseite

85 Interessant in diesem Zusammenhang ist der Fall der Amuletttafeln im Alten Orient, bei denen teilweise sogar mittels Durchstreichungen der leere Platz annulliert wurde, um unzweckmäßige Weiterverwendung als Beschreibmaterial zu verhindern. Siehe dazu den Beitrag von N. Heeßel in diesem Band.

86 Koenig 1981, 29–37.

87 Sauneron 1970b, 7–18.

88 Koenig 1979, 103–119.

89 Koenig 1982, 283–293, Taf. XLVIII (ohne explizite Angabe, dass es keine Palimpseste sind).

90 Koenig 1999, 259–281 (erneut ohne explizite Angabe).

91 Goyon 1977, 45–54, Taf. XV.

92 Chassinat 1893, 10–17.

93 Koenig 2004, 291–326.

94 Chabas/Leemans 1853-1862, Taf. CLXIX.; Klasen 1975, 20–28, Taf. VII.

95 Fischer-Elfert 1995, 1–15, Taf. 1.

96 Burkard 2006, 109–124.

97 Kurth u. a. 1980, 9–53. Die Bearbeitung wäre neu zu machen, unter Heranziehung der Parallele im unpublizierten Papyrus München 5882. Vgl. einstweilen die Verbesserungen bei Vittmann 1982, 121f.

98 Luft 1974, 175.

99 Edwards 1968, 155–160, Taf. XXIV.

eines angefangenen Briefes niedergeschrieben worden. Allerdings weist gerade dieser Papyrus zwei ungewöhnlichere Erscheinungen auf. Zum einen ist auf ihm auch die Nachschrift mit der Handlungsanweisung kopiert, was auf echten Amuletten unüblich ist und normalerweise nur in den Handbüchern mit ihren Sammlungen von Ritualen vorkommt. Zum anderen handelt es sich nicht um einen Papyrus, der als Amulett zusammengefaltet um den Hals getragen werden sollte, sondern er soll an einen als Pfeil verwendeten Flachsstengel geknotet werden.

Ein potentiell ähnlicher Ausnahmefall bei einem griechischen Papyrus betrifft PGM XXVb (Papyrus Freiburg 117d): Auf der Vorderseite gibt es eine Abrechnung mit Webern, auf der Rückseite eine magische(?) Zeichnung.¹⁰⁰

Insgesamt ist der hier präsentierte Befund bemerkenswert. Unabhängig davon, dass man ihn sicher durch noch detailliertere Studien verfeinern könnte, zeigt es sich, dass eine klare Abgrenzung heiliger Schriften in dem Sinne, dass diese von einer profanen Nachnutzung ausgeschlossen wären und auch die Niederschrift nur auf nicht profanierten Schreibträgern erfolgen dürfte, in der ägyptischen Kultur nicht gegeben ist.¹⁰¹ Die klare Opposition ist vielmehr diejenige zwischen den Funerärtexten und Amuletten einerseits, bei denen die Niederschrift auf gebrauchten Akten die absolute Ausnahme ist, und den im Tempelritual gebrauchten Texten andererseits, bei denen sie durchaus vorkommen kann. Woran hängt diese Unterscheidung?

Aus meiner Sicht ist der Fall einigermaßen klar und ergibt sich aus der unterschiedlichen Art der Verwendung. Die zu Lebzeiten im Ritual genutzten Texte sind Scripts für Performanzen. Ihre Wirkung ergibt sich aus der konkreten Realisierung, und es ist das gesprochene Wort und die dazu erfolgenden Handlungen, welche für die Wirkung sorgen sollen. Sofern man für Ägypten vom Begriff „heilig“ im Hinblick auf Texte sprechen kann, hängt dann also die Heiligkeit an der rituellen Aufführung, nicht strikt am Textträger als solchem, und insofern mag eine Niederschrift auf der Rückseite einer ausrangierten griechischen Steuerakte zwar weniger prestigeträchtig gewesen sein, stellt die Verwendbarkeit des Papyrus aber nicht prinzipiell in Frage.

Dagegen werden die Funerärtexte dem Toten ins Grab mitgegeben, und bei den Amuletten handelt es sich um solche, welche zusammengefaltet um den Hals getragen wurden. Hier mußte also das Objekt Text aus sich heraus direkt wirksam sein, nicht nur seine Verlesung. Bei den Ächtungsritualen ist die Lage insofern leicht anders, als die Verbrennung von der Rezitation von Sprüchen begleitet war, allerdings enthalten die Verwünschungsformeln nur die Namen der archetypischen Götterfeinde (besonders des Apopis) sowie globale Formulierungen der Art „Alle Feinde des Königs“, während die Niederschrift der konkreten individuellen Namen aktueller

¹⁰⁰ Vgl. Schaaf 2006, 179–182. Hinweis K. Dzwiza.

¹⁰¹ Vgl. hier auch zum ähnlichen Befund für den Alten Orient und Überlegungen zu „heiligen Texten“ vs. speziellen Umgangsformen den Beitrag von N. Heeßel in diesem Band.

politischer Feinde auf dem Papyrus erfolgte. Insofern geht es auch hier um Fixierung der Bedeutung, welche rein auf der Ebene der Schrift, ohne mündliche Aussprache erfolgte.

Diesen Punkt sehe ich als ausschlaggebend an: Die Schrift muss, um die Wirkung zu sichern, eine absolut eindeutige Referenz haben, insbesondere müssen die Namen sicher und zweifelsfrei zugeordnet sein, sei es die der Begünstigten von Funerärtexten und Amuletten, sei es die der Geschädigten von Ächtungsritualen. Offenbar hat man im Rahmen der ägyptischen Kultur Bedenken gehabt, dass eine solche unzweideutige Fixierung der Namen, bzw. zu exklusive Zuordnung der Ritualwirkung zu einer konkreten Person, noch erfolgen kann, wenn der Textträger vorher bereits eine Beschriftung anderer Art gehabt hat, insbesondere eine, die auch andere Personen nannte.

Damit komme ich aber zu dem Schluss, dass die von mir aufgegriffene Frage der Anbringung von Schrift auf Textträgern nicht an der Kategorie der Heiligkeit des Textes an sich hängt. Präziser hat sie nur mit der Frage der Wirksamkeit der Texte zu tun, d. h. die ausschließliche Nutzung vorher ungebrauchter Textträger kann zwar Texte bestimmen, welche aus sich heraus eine Wirkung erzielen sollten, dies ist jedoch allenfalls eine Unterkategorie der „Heiligen Texte“, sofern diese Kategorie für die Kultur des Alten Ägypten überhaupt sinnvoll ist.

Literaturverzeichnis

- Assmann (1995): Jan Assmann, „Unio liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv ‚esoterischer‘ Überlieferung im Alten Ägypten“, in: Hans G. Kippenberg u. Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden/New York/Köln, 37–60.
- Bagnall (2000): Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton/Oxford.
- Beinlich (1991): Horst Beinlich, *Das Buch vom Fayum* (Ägyptologische Abhandlungen 51), Wiesbaden.
- Beinlich (1996): Horst Beinlich, „Ein Fragment des Buches vom Fayum (W/P) in Berlin“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 123, 10–17.
- Beinlich (1997): Horst Beinlich, „Hieratische Fragmente des ‚Buches vom Fayum‘ und ein Nachtrag zu BF Carlsberg“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 124, 1–22.
- Beinlich (1999): Horst Beinlich, „Drei weitere hieratische Fragmente des ‚Buches vom Fayum‘ und Überlegungen zur Meßbarkeit der Unterwelt“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 126, 1–18.
- Beinlich (2009): Horst Beinlich, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 7), Dettelbach.
- Beinlich (2014): Horst Beinlich, *Der Mythos in seiner Landschaft – das ägyptische „Buch vom Fayum“* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 11), Dettelbach.
- Borghouts (1971): Joris F. Borghouts, „The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348“, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 51.
- Burkard (2006): Günter Burkard, „Drei Amulette für Neugeborenen aus Elephantine“, in: Gerald Moers u. a. (Hgg.), *jn.t ȝr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 109–124.

- Caminos (1986): Ricardo A. Caminos, „Some Comments on the Reuse of Papyrus“, in: Morris L. Bierbrier (Hg.), *Papyrus: Structure and Usage* (British Museum Occasional Paper no 60), London, 43–61.
- De Cenival (1992): Jean-Louis de Cenival, *Le livre pour sortir le jour. Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Bordeaux.
- Černý (1978): Jaroslav Černý, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh, Tome I [N^{os} I–XVII]*, Kairo.
- Černý (1986): Jaroslav Černý, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh, Tome II [N^{os} XVIII–XXXIV]*, Kairo.
- Chabas u. Leemans (1853–1862): François J. Chabas u. Conrad Leemans, *Papyrus égyptiens hiératiques I. 343–371 du Musée des antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden.
- Coenen (1998): Marc Coenen, „An Introduction to the Document of Breathing made by Isis“, *Revue d'Égyptologie* 49, 37–45.
- Coenen (2000): Marc Coenen, „The Funerary Papyri of the Bodleian Library at Oxford“, *Journal of Egyptian Archaeology* 86, 81–98.
- Coenen (2004): Marc Coenen, „Owners of Documents of Breathing Made by Isis“, *Chronique d'Égypte* 79, 59–72.
- Coenen u. Quaegebeur (1995): Marc Coenen u. Jan Quaegebeur, *De papyrus Denon in het Museum Meermanno-Westreenianum, Den Haag of Het Boek van het ademen van Isis*, Leuven.
- Der Spiegel (1987): „Personalien: Arend Oetker“, *Der Spiegel* 9/1987, 266, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13523448.html> (Stand 4.2.2012)
- Dieleman (2010): Jacco Dieleman, „What's in a Sign? Translating Filiation in the Demotic Magical Papyri“, in: Arietta Papaconstantinou (Hg.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Ashgate; Surrey, 127–152.
- Donnat (2002): Sylvie Donnat, „Le bol suppor de la lettre au mort“, in: Yvan Koenig (Hg.), *La magie en Égypte*, Paris, 209–236.
- Edwards (1968): Iorwerth E. S. Edwards, „ÖenHikhopshef's Prophylactic Charm“, *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 155–160.
- Egberts (1995): Arno Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves* (Egyptologische Uitgaven 8), Leiden.
- Erman (1900): Adolf Erman, „Teti der Kleine“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 38, 150.
- Fischer-Elfert (1995): Hans-Werner Fischer-Elfert, „Papyrus demot. Rylands no. 50. Ein in den Edfu- und Dendera-Mammisis wiederverwendeter hieratischer Zaubertext“, *Enchoria* 22, 1–15.
- Fischer-Elfert (2008): Hans-Werner Fischer-Elfert, „Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur – Fragmente eines späthieratischen Lexikons (Pap. Hal. Kurth Inv. 33 A-C (Halle/Saale))“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 135, 115–130.
- Gardiner (1935): Alan H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. Chester Beatty Gift*, London.
- Gardiner (1955a): Alan H. Gardiner, *The Ramesseum Papyri. Plates*, Oxford.
- Gardiner (1955b): Alan H. Gardiner, „A Unique Funerary Liturgy“, *Journal of Egyptian Archaeology* 41, 9–17.
- Garis Davies u. Gardiner (1915): Nina de Garis Davies u. Alan H. Gardiner, *The Tomb of Amenemhät* (No. 82) (The Theban Tomb Series 1), London.
- Gee (2007): John Gee, „Were Egyptian Texts Divinely Written?“, in: Christine Cardin u. Jean-Claude Goyon (Hgg.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists* (Grenoble, 6–12 September 2004, 1; Orientalia Lovaniensia Analecta; 150), Leuven, 807–813.
- Gee (2010): John Gee, „The Book of the Dead as canon“, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 23–33.
- Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin (1901–1905): *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*, herausgegeben von der Generalverwaltung, erster und zweiter Band, Leipzig.

- Goyon (1999): Jean-Claude Goyon, *Le papyrus d'Imouthès, fils de Psintaês au Metropolitan Museum of Art de New York* (Papyrus MMA 35.9.21), New York.
- Griffith u. Thompson (1904–1909): Francis Llewelyn Griffith u. Herbert Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London.
- Haikal (1970): Fayza M. H. Haikal, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, Part One. Introduction, Transcriptions and Plates* (Bibliotheca Aegyptiaca XIV), Brüssel.
- Helck (1994): Wolfgang Helck, „*pNb-m-trt*. Die Abrechnung auf dem Recto“, in: Irmtraut Munro, *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo. Mit einem Beitrag von Wolfgang Helck* (Ägyptologische Abhandlungen 54), Wiesbaden, 195–204.
- Helck u. Westendorf (1977): Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band II: Erntefest-Hordjedef*, Wiesbaden.
- Helck u. Westendorf (1992): Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band VII: Nachträge, Korrekturen und Indices*, Wiesbaden.
- Herbin (1984): François-René Herbin, „Une nouvelle page du livre des respirations“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 84, 249–302, Taf. XLIX–LIX.
- Herbin (2008): François-René Herbin, *Catalogue of the Books of the Dead and Other Religious Texts in the British Museum, Volume IV. Books of Breathing and Related Texts*, London.
- Hoffmann (2002): Friedhelm Hoffmann, „Die Hymnensammlung des P. Wien D6951“, in: Kim Ryholt (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies Copenhagen, 23–27 August 1999* (Carsten Niebuhr Institute Publications 27), Kopenhagen, 219–228.
- Hoffmann (in Druck): Friedhelm Hoffmann, „Der demotische Papyrus Wien D 6951“, in: Joachim F. Quack (Hg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*.
- Hoffmann u. Quack (2007): Friedhelm Hoffmann u. Joachim F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin.
- Hughes (2005): Georges R. Hughes, *Catalogue of Demotic Texts in the Brooklyn Museum* (Oriental Institute Communications 29), Chicago.
- Illés (2006): Orsolya Illés, „Single Spell Book of the Dead Papyri as Amulets“, in: Burkard Backes, Irmtraut Munro u. Simone Stöhr (Hgg.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005* (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11), Wiesbaden, 121–130.
- Janssen (1987): Jacobus J. Janssen, „The Price of Papyrus“, *Discussions in Egyptology* 9, 33–35.
- Johnson (1975): Janet Johnson, „The Demotic Magical Spells of Leiden I 384“, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 56, 29–64.
- Johnson (1977): Janet Johnson, „Louvre E3229: A Demotic Magical Text“, *Enchoria* 7, 55–102.
- Kaplony-Heckel (1986): Ursula Kaplony-Heckel, *Ägyptische Handschriften*, Teil 3, Stuttgart.
- Klasen (1975): A. Klasen, „An Amuletic Papyrus of the 25th dynasty“, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 56, 20–28.
- Koenig (1981): Yvan Koenig, „Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el Médineh 40)“, *Revue d'Égyptologie* 33, 29–37.
- Koenig (1982): Yvan Koenig, „Deux amulettes de Deir el-Médineh“, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 82, 283–293.
- Koenig (1999): Yvan Koenig, „Le contre-empoisonnement de Ta-i-di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44“, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 99, 259–281.
- Kucharek (2010): Andrea Kucharek, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit* (Altägyptische Totenliturgien 4), Heidelberg.
- Kurth u. a. (1980): Dieter Kurth, Heinz-Josef Thissen u. Manfred Weber, *Kölner ägyptische Papyri* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologia Colonienis 9), Opladen.
- Leipoldt u. Morenz (1953): Johannes Leipoldt u. Siegfried Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig.

- Leitz (1999): Christian Leitz, *Magical and Medical Papyri* (Hieratic Papyri in the British Museum VII), London.
- Von Lieven (2007): Alexandra von Lieven, *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch* (Carsten Niebuhr Institute Publications 31), Kopenhagen.
- Limme (1994): Luc Limme, „Derechef le ‚nom du propriétaire‘ du Papyrus Vandier“, *Chronique d'Égypte* 69, 5–8.
- Lorand (2009): David Lorand, *Le papyrus dramatique du Ramesseum. Étude des structures de la composition* (Lettres Orientales 13), Leuven.
- Luft (1974): Ulrich Luft, „Ein Amulett gegen Ausschlag (*srj.f.t*)“, in: *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlin, 173–179.
- Luijendijk (2010): AnneMarie Luijendijk, *Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus*, *Vigiliae Christianae* 64, 217–254.
- Möller (1918): Georg Möller, *Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaitischer Zeit*, Berlin.
- Möller (1921): Georg Möller, *Ein ägyptischer Schuldschein der zweiundzwanzigsten Dynastie* (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1921), Berlin.
- Mosher (2001): Malcolm Mosher, *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum, Volume II. The Papyrus of Hor*, London.
- Munro (1987): Irmtraut Munro, *Untersuchungen zu den Totenbuchpapyri der 18. Dynastie. Kriterien ihrer Datierung*, London/New York.
- Munro (1994): Irmtraut Munro, *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo. Mit einem Beitrag von Wolfgang Helck* (Ägyptologische Abhandlungen 54), Wiesbaden.
- Munro (1997): Irmtraut Munro, *Das Totenbuch des Nacht-Amun aus der Ramessidenzeit* (Handschriften des Ägyptischen Totenbuchs 4), Wiesbaden.
- Parkinson (2009): Richard A. Parkinson, *Reading Egyptian Poetry among other Histories*, Malden/Oxford.
- Parkinson (2011): Richard A. Parkinson, „The Ramesseum Papyri“ http://www.britishmuseum.org/research/publications/online_research_catalogues/rp/the_ramesseum_papyri.aspx (Stand 16.10. 2012)
- Pestman (1982): Pieter W. Pestman, „Who were the Owners, in the ‚Community of Workmen‘, of the Chester Beatty Papyri“, in: Robert J. Demarée u. Jacobus J. Janssen (Hgg.), *Gleanings from Deir el-Medīna* (Egyptologische Uitgaven 1), Leiden, 155–172.
- Poethke u. a. (2012): Günter Poethke, Sebastian Prignitz u. Veit Vaelske, *Das Aktenbuch des Aurelios Philammon. Prozessberichte, Annona militaris und Magie in BGU IV 1024–1027* (Archiv für Papyrusforschung Beiheft 34), Berlin/Boston.
- Posener (1985): Georges Posener, *Le Papyrus Vandier*, Kairo.
- Pries (2009): Andreas Pries, *Das nächtliche Stundenritual zum Schutz des Königs und verwandte Kompositionen. Der Papyrus Kairo 58027 und die Textvarianten von Dendara und Edfu* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens), Heidelberg.
- Quack (1995): Joachim F. Quack, „Notes en marge du papyrus Vandier“, *Revue d'Égyptologie* 46, 163–170.
- Quack (2002): Joachim F. Quack, „Ein neuer prophetischer Text aus Tebtynis (Papyrus Carlsberg 399 + PSI Inv. D 17 + Papyrus Tebtunis Tait 13)“, in: Andreas Blasius u. Bernd Ulrich Schipper (Hgg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (Orientalia Lovaniensia Analecta 107) Leuven/Paris/Sterling, 253–274.
- Quack (2005): Joachim F. Quack, „Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel“, in: Sandra Lippert u. Maren Schentuleit (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden, 105–115.

- Quack (2006): Joachim F. Quack, „Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, 72–89.
- Quack (2009a): Joachim F. Quack, „Der Schlußparagraph des Buches vom Atmen, das Isis machte“, *Die Welt des Orients* 39, 72–76.
- Quack (2009b): Joachim F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Zweite, veränderte Auflage Berlin.
- Quack (2011): Joachim F. Quack, Rezension zu Horst Beinlich, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 7), Dettelbach, *Die Welt des Orients* 41, 131–143.
- Quirke (2013): Stephen Quirke, *Going out in Daylight – prt m hrw: the Ancient Egyptian Book of the Dead: translation, sources, meaning*, London.
- Quirke (1990): Stephen Quirke, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom. The Hieratic Documents*, New Malden.
- Quirke (1993): Stephen Quirke, *Owners of Funerary Papyri in the British Museum*, London.
- Raven u. Demarée (2005): Maarten J. Raven u. Robert J. Demarée, „Ceramic Dishes used in the Preparation of Kyphi“, *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap Ex Oriente Lux* 39, 39–94.
- Rebinger u. Schäfer (2009): Bill Rebinger u. Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II. Band 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar* (Texte und Studien zum antiken Judentum 132), Tübingen.
- Ritner (2002): Robert K. Ritner, „Third Intermediate Period Antecedents of Demotic Legal Terminology“, in: Kim Ryholt (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic studies*, Copenhagen, 23–27 August 1999 (Carsten Niebuhr Institute Publications 27), Copenhagen, 343–359.
- Ryholt (2005): Kim Ryholt, „On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report“, in: Sandra Lippert u. Maren Schentuleit (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden, 141–170.
- Sauneron (1989): Serge Sauneron, *Un traité égyptien d'ophologie. Papyrus du Brooklyn Museum N^{os} 47.218.48 et 85*, Kairo.
- Sauneron (1970a): Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* [Brooklyn Museum 47.218.156], Brooklyn.
- Sauneron (1970b): Serge Sauneron, „Le rhume d'Anyakhte (Pap. Deir el-Médinéh 36)“, *Kêmi* 20, 7–18.
- Schaaf (2006): Ingo Schaaf, „Zu P. Freib. 117d = PGM XXVb“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156, 179–182.
- Schenkel (1984): Wolfgang Schenkel, „Schrift“, in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band V: Pyramidenbau-Steingefäße*, Wiesbaden, Sp. 714–735.
- Schreiner (1991): Peter Schreiner, *Texte zur spätbyzantinischen Finanz- und Wirtschaftsgeschichte in Handschriften der Biblioteca Vaticana*, Vatikan.
- Shorter (1934): Alan W. Shorter, „A Leather Manuscript of the Book of the Dead in the British Museum“, *Journal of Egyptian Archaeology* 20, 33–40.
- Smith (in Druck): Mark Smith, „Bodl. MS. Egypt. a. 3(P) and the Interface Between Temple Cult and Cult of the Dead“, in: Joachim F. Quack (Hg.), *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*.
- Smith (1993): Mark Smith, „New Middle Egyptian Texts in Demotic Script“, in: *Sesto Congresso internazionale di Egittologia, Atti, volume II*, Turin, 491–495.
- Smith (2002): Mark Smith, *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean* (CNI Publications 26), Copenhagen.
- Smith (2009): Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford.

- Smither (1945): Paul C. Smither, „The Semnah Despatches“, *Journal of Egyptian Archaeology* 31, 3–10.
- Tait (1977): John Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and Greek*, London.
- Tait (2004): John Tait, „A Papyrus bearing a Shrine Plan and a Book of the Dead“, in: Friedhelm Hoffmann u. Heinz J. Thissen (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004* (Studia Demotica 6), Leuven/Paris/Dudley (MA), 573–582.
- Te Velde (1984): Herman te Velde, „Schu“, in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band V: Pyramidenbau-Steingefäße*, Wiesbaden, Sp. 735–737.
- Vittmann (1982): Günter Vittmann, Rezension zu Dieter Kurth, Heinz-Josef Thissen u. Manfred Weber, *Kölner ägyptische Papyri* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologia Coloniensia 9), Opladen, *Enchoria* 11, 119–128.
- Volten (1942): Aksel Volten, Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso) (*Analecta Aegyptiaca* 3), Kopenhagen.
- Weber (1977): Manfred Weber, „Gottesbuch“, in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band II: Erntefest-Hordjedef*, Wiesbaden, Sp. 791.
- Wüthrich (2010): Annik Wüthrich, *Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts* (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 16), Wiesbaden.
- Zauzich (1991): Karl-Theodor Zauzich, „Einleitung“, in: Paul J. Frandsen (Hg.), *Demotic Texts from the Collection* (The Carlsberg Papyri, 1) (Carsten Niebuhr Institute Publications 15), Kopenhagen 1991, 1–11.

Jan Moje¹

Materiale Präsenz sakraler vs. profaner Schriften in bilinguer Epigraphik des ptolemäisch-römischen Ägypten

1 Einleitung

Im ptolemäischen und römischen Ägypten wandelte sich die Gesellschaft des Nillandes erheblich stärker als jemals zuvor. Gerade durch die zahlreichen Einwanderer, Soldaten wie Händler und Kaufleute mit ihren Familien entstand eine multikulturelle Gesellschaft, die viele fremde Einflüsse an die ägyptischen Traditionen band. Unter anderem entstanden in diesem Rahmen zahlreiche bi- und trilingue Inschriften. Diese epigraphischen Quellen einschließlich der Graffiti werde ich in der Abschlusspublikation des Köln/Leuener Projektes *Multilingualism and Multiculturalism in Graeco-Roman Egypt*² unter besonderer Berücksichtigung des Demotischen untersuchen.³ Dabei geht es um die Analyse der Textinhalte jeder Sprache primär hinsichtlich inhaltlich/phraselogischer Übereinstimmungen.

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung möchte ich nun für diese mehrsprachigen epigraphischen Quellen den visuell/ graphischen Aspekt der *Schrift* selbst in den Vordergrund rücken, und hier besonders die Texte mit einem Anteil Hieroglyphen, der „heiligen Schrift“ der Ägypter, wie sie so nicht nur Herodot bezeichnete.⁴ In meiner oben genannten Studie konnte ich zeigen, dass die ägyptisch-religiösen Texte in Hieroglyphen vorhanden sind, die demgegenüber eher profanen Informationen wie Namen, Filiationen, Lebenszeit o. ä. in den demotischen bzw. griechischen Textteilen, sofern sie nicht nur diese Informationen aus dem Hieroglyphischen schlicht wiederholen.

Bei dieser Untersuchung werde ich mich primär auf das *räumliche Platzverhältnis der jeweiligen Schriften zueinander* auf einem Schriftträger konzentrieren, sowie auf die Anbringungsorte der einzelnen Textteile auf dem Schriftträger selbst. Natürlich

1 Ich danke J. F. Quack, Heidelberg, herzlich für die Möglichkeit, an diesem inspirierenden Workshop teilnehmen zu können, sowie D. Luft und K. Dzwiza für die Organisation. Für weitere Hinweise danke ich J. F. Quack, M. Schentuleit und T. S. Richter.

2 Universität zu Köln/ Katholieke Universiteit Leuven 2005–2008, Leitung M. Depauw, online unter <http://www.trismegistos.org>. Alle in vorliegender Arbeit zitierten „TM“-Nummern stellen die Quellenidentifizierung dieser Datenbank dar.

3 Moje in Vorb.a. und in Vorb.b.

4 Hdt II 35.

spielt der Textinhalt immer auch eine Rolle, soll aber hier nicht im Vordergrund stehen. Die Sakralität von Schrift wird hier also nicht von ihrem religiösen Inhalt her verstanden⁵, sondern von ihrer physischen Präsenz auf dem Stein.

Man könnte nun natürlich meinen, dass die rein räumliche Platzaufteilung nichts mit einer intentionalen Komposition der gesamten Inschrift(en) zu tun hätte, da die Gestaltung der Einzelelemente – speziell bei den Graffiti – eher zufällig sei und nur dem bereits Vorhandenen Rechnung trage, oder aber schlicht der Tatsache geschuldet sei, dass z. B. ein hieroglyphischer Text einfach mehr Zeichen benötige als ein griechischer. Dies ist meines Erachtens aber überwiegend nicht der Fall. Natürlich kann es auch vorkommen, dass es bei der Anfertigung nur um den Text selber ging und nicht um seine Anbringung, doch dies ist im Zweifelsfall heute nicht mehr zu klären.

Für diese Studie sind ausgewählte Quellen exemplarisch hinsichtlich der im Titel genannten Fragestellungen zu untersuchen. Daher werde ich mich hier primär auf diejenigen bilingualen Texte konzentrieren, die einen *hieroglyphischen* Textteil aufweisen. Die Analyse wird an zwei Objektkorpora aus dem privaten Bereich durchgeführt, und zwar an den Grab- und Weihestelen (ohne Dekrete) sowie den Graffiti. Demotisch/ griechische Bilingualen werden als Vergleichsobjekte angesprochen, da hier teilweise das Demotische den ansonsten hieroglyphischen Textteil übernommen hat, in anderen Fällen aber gerade nicht.

Aufgrund der Kürze können hier natürlich nicht alle entsprechenden mehrsprachigen Quellen untersucht werden, speziell bei den Stelen, jedoch soll die Auswahl zeigen, dass es sich auch jenseits einer reinen *Textinhaltsanalyse* lohne, epigraphische Quellen auszuwerten. Für zukünftige Forschungen könnten diese Fragestellungen auch auf Ostraka oder Papyri ausgedehnt werden, ebenso wie auf koptische bilingue Epigraphik.

Ausgeschlossen werden bei einer solchen Analyse alle diejenigen Quellen, welche nicht ausreichend publiziert sind, einen fortlaufenden Text mit einfachem internem Wechsel der Sprache bzw. der Schrift oder aber zwei völlig parallele Texte aufweisen.

Letztere sind in der Regel sowohl inhaltlich als auch räumlich im Verhältnis 1:1 und bringen für die hier vorliegende Fragestellung wenig. So zeigt beispielsweise das ptolemäische Graffito TM 25030 im Hibis-Tempel von Charga⁶ in Hieratisch, Demotisch und Griechisch stets die gleiche Inschrift (Abb. 1), wobei die mit *s3* eingeleitete Filiation ägyptischer Tradition folgt, während beim Griechischen hier der direkte Genitiv üblich ist. Der Schreiber kannte sich offenbar mit der verschiedenen

⁵ Zu „Heiligen Schriften“ als Kulturträger wie die Bibel, der Koran oder manichäische Schriften, aber auch Pyramidentexte oder Totenbücher siehe die, wenn auch schon etwas ältere, Studie von Leipoldt/Morenz 1953.

⁶ Cruz-Uribe 1995, Nr. 73 und Devauchelle/Wagner 1984, Nr. 1,9.

Grammatik aus, auch wenn die Schrift selber sehr unschön wirkt, was aber auch dem Schreibuntergrund geschuldet sein kann. Das Augenmerk fällt nicht sofort auf eine der drei Schriften, sondern eher auf den Dargestellten, vielleicht Semphtheus selbst.

H: ¹ *Ns-sm3-t3.wj s3 P3-kš*

D: ¹ *Ns-sm3-t3.wi s3 P3-igš*

G: ¹ Σμφθεὺς ² Πεκύσιος

„Semphtheus, Sohn des Pekysios.“



Abb. 1: Trilingues Graffito in Charga (nach Cruz-Uribe 1995, Nr. 73 und Devauchelle/Wagner 1984, Nr. 1,9)

2 Die räumlichen Interdependenzen der Textteile in den bilingualen Stelen

2.1 Die hieroglyphisch/griechischen Stelen

Die meisten der geeigneten zweisprachigen hieroglyphisch/griechischen Stelen sind Weihestelen, nur drei von 11 wurden als **Grabstein** verwendet. Dies ist auf den ersten Blick überraschend, da im Bereich der mehrsprachigen hölzernen Särge des ptolemäisch/ römischen Ägypten ca. die Hälfte davon einen griechischen Textanteil aufweist. Bei diesen Grabstelen handelt es sich durchweg um römerzeitliche Exemplare,

während in der Ptolemäerzeit die Verwendung von Griechisch auf ägyptisch konnotierten Grabsteinen offensichtlich nicht regulär war, zumindest soweit es das derzeitige Quellenmaterial erkennen lässt.

Dok.1:1 Die frührömische Grabstele Moskau, Puschkin Museum I.1.b 268 ohne Provenienz⁷ zeigt als einzige der zweisprachigen hieroglyphisch/griechischen Stelen eine hieroglyphische Dominanz, wie sie auch sonst in ihrer Gestaltung von den übrigen recht deutlich abweicht. Die „heilige Schrift“ beinhaltet in den ersten fünf Zeilen eine Anrufung an den Ba des Verstorbenen. In der folgenden Zeile zeigt das Griechische lediglich eine Wiederholung der im hieroglyphischen Teil genannten Namen der Verstorbenen *T3-n3-dḃ3w* Tochter des *P3-n3-ḥt.w* und das Lebensalter in der Form *Ταυετβεύς Πανεχώτου* L κδ'. Hier ist das Verhältnis 5:1 zugunsten der Präsenz der Heiligen Schrift, visuell unterstützt durch eine darunter dargestellte ägyptisch-traditionelle Adorationsszene der Verstorbenen gegenüber den Horussöhnen. Die kulturell rein ägyptische Einbettung der Grabstele ist damit evident, während die additionalen Anfügung der wichtigsten biographischen Informationen eventuell nur für die griechischsprachige Verwaltung erfolgte.⁸

Dok.1:2–1:3 Die beiden römischen Grabstelen aus Abydos Liverpool, World Museum 1977.109.45⁹ und Paris, Louvre N 329¹⁰ zeigen völlige Dominanz des Griechischen, die Hieroglyphen beschränken sich auf die Legenden der Götterdarstellungen im Szenenregister, die aus ägyptischer Tradition herrühren. Die Zeichen sind sehr klein und verschwinden hinter der Masse der Darstellungen, spielen also für die räumlichen Verhältnisse beider verwendeter Sprachen nahezu gar keine Rolle mehr. Die griechischen Inschriften hingegen nennen profane Daten wie Herkunft, Lebensalter, Ausschnitte aus dem *curriculum vitae* oder bemerkenswerte Ereignisse aus dem Leben der Verstorbenen. Ob es sich bei den Verstorbenen griechischen Namens um inzwischen ägyptisierte sog. „Graeco-Ägypter“ oder um Indigene handelt, ist vielfach nicht mit Sicherheit festzustellen.¹¹

Eine eventuell parallel damit verlaufende Weiterentwicklung dieser Tendenz zeigen Stelen wie Louvre N 333 oder N 328, die neben dem griechischen Text im unteren Register zwar ein traditionell ägyptisches Szenenfeld haben, jedoch inzwischen völlig auf hieroglyphische Beischriften verzichten.¹²

⁷ TM 104960; Hodjash/Berlev 1982 Kat. 146); SEG 32, 1597.

⁸ Moje in Vorb.b, Kap. 5.

⁹ TM 54419; Abdalla 1992, Nr. 20.

¹⁰ TM 103916; Bernand 1992, Nr. 93.

¹¹ Zu diesem Problem besonders Vittmann 2003, 239–241.

¹² TM 103917 und 103918; Bernand 1992, Nr. 94 und 92.

Dok.1:4–1:7 Von den hieroglyphisch-griechischen **Weihestelen** zeigen vier eine reine Dominanz der griechischen *Schrift*, die Hieroglyphen sind lediglich im Bildfeld als Legende zu den ägyptischen Götterdarstellungen vorhanden. Auch hier ist das räumliche Verhältnis für die ägyptische Schrift äußerst marginal¹³, vergleichbar mit den beiden Grabstelen Dok.1:2–1:3. Auf der anderen Seite sind durch die rein ägyptischen *Szenen* die Hauptkonnotationen der entsprechenden Stücke wiederum als „ägyptisch“ eindeutig, eine kulturell-griechische Zuordnung ist hierüber nicht gegeben. Trotz der sprachlich griechischen Dominanz ist die kulturelle Dominanz des Gesamtobjekts weiterhin ägyptisch, schließlich handelt es sich um Weihestelen an ägyptische Gottheiten im Nilland.

1:4) Elephantine. Firenze, Museo Egizio 4021, 69–79 n. Chr.¹⁴ (Abb. 2a)

1:5) Fayum. Cairo, Egyptian Museum JdE 44048, 3. Jh. v. Chr.¹⁵ (Abb. 2b)

1:6) Fayum. Paris, Louvre E 22039, 2 v. Chr.–3 n. Chr.¹⁶

1:7) Leontopolis. Amsterdam, Allard Pierson Museum 7772, spätptol.¹⁷

Dok.1:8 – 1:11 Vier weitere Weihestelen dieser Sprachkombination weisen eine Dedikation zugunsten eines römischen Imperators auf (Abb. 3). Sie wurden alle vom bekannten Priester Parthenios in Koptos gestiftet, so dass hier eine Ausnahmerecheinung vorliegen dürfte. Ansonsten sind derzeit keine hieroglyphisch/griechischen Weihestelen bekannt, die eine visuelle Präferenz der ägyptischen Texte aufweisen.

1:8) Koptos. Cairo, Egyptian Museum CG 9286 [a]. AD 21 Aug 29 – 22 Aug 28.¹⁸

1:9) Koptos. Lyon, Musée des Beaux-Arts 1969-176. AD 40 Aug 29 – 54 Oct 13.¹⁹

1:10) Koptos. Cairo, Egyptian Museum CG 22199. AD 23 Oct 17 – 32 Oct 16.²⁰

1:11) Koptos. Cairo, Egyptian Museum CG 9268. AD 32 Jul 5²¹

Hieroglyphen finden sich in den Bildfeldern als Legenden, jedoch auch darunter in jeweils zwei Zeilen als Dedikation an den Imperator mit ^cnh eingeleitet. Im folgenden Griechischen ist in der Dedikation der Name des Kaisers im Genitiv mit ὑτέp

13 Eine weitere Stele, Leipzig Ägyptisches Museum 1668): TM 112271, weist im Hieroglyphischen und Griechischen völlig voneinander verschiedene Texte auf. Während ersteres die Beischrift zur Szene ist, steht unten lediglich ein griechisches Datum. Ob letzteres überhaupt zur primären Komposition gehört ist m. E. äußerst fraglich, so dass das Stück hier nicht verwendet wird. Die Form des griechischen Textes hat eher den Charakter eines Graffitos und kann durchaus nachträglich angebracht worden sein, zumal auch die Lesung nicht eindeutig gesichert ist.

14 TM 88853): SEG 39, 1675 (226).

15 TM 2495; Bernand 1975, Nr. 98.

16 TM 102722; Bernand 1992, Nr. 27.

17 TM 93289; Van Haarlem/Lunsingh Scheurleer 1986, 24, 26 Abb. 5.

18 TM 53837; Vleeming 2001, Nr. 184 A.

19 TM 53874; Vleeming 2001, Nr. 198 A–B.

20 TM 53841; Vleeming 2001, Nr. 185.

21 TM 53843; Vleeming 2001, Nr. 186.

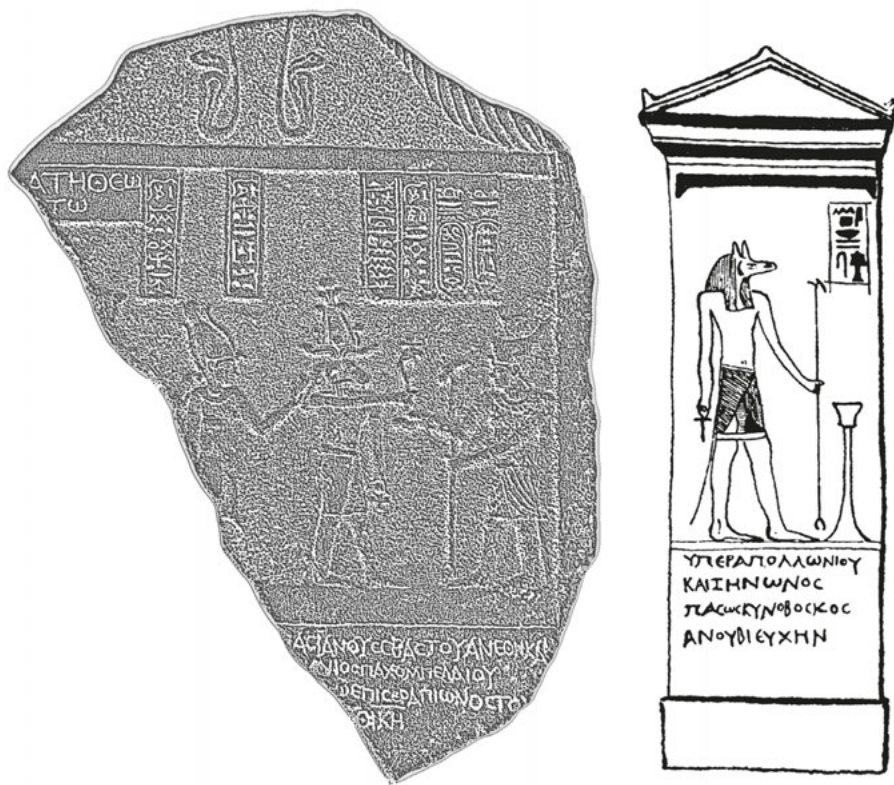


Abb. 2: a) Firenze 4021 (Faksimile Moje). b) Cairo 44048 (Faksimile nach Bernand 1975, Nr. 98)



Abb. 3: Parthenios-Stelen 1:8–1:11 (nach Vleeming 2001, Nr. 184, 198, 185, 186)

angeschlossen. Dabei handelt es sich um eine genaue, inhaltlich identische Übersetzung der demotischen Formel bei den entsprechenden hieroglyphisch-demotischen Parthenios-Stelen. ὑπέρ steht hier für *n-i.ir-hr* „zugunsten von“.²² Die ägyptische Dedikation an den Imperator mit Nennung der *jrj.n=f-m-mnw*-Formel für einen ägyptischen Gott ist stets in der „Heiligen Schrift“ verfasst, während die „typisch-griechische“ Dedikation mit ὑπέρ und der Datierung im Griechischen steht. Auch durch diese indirekte Widmung findet eine klare Trennung von (römischen) Kaiser und (ägyptischen) Gott statt²³: Der Herrscher ist eindeutig dem Gott untergeordnet. Bei den hieroglyphisch/ demotischen Stücken ist die Gottesdedikation immer mit *m-b3h* eingeleitet, für die es im Griechischen keine direkte Entsprechung geben kann. Da sich in beiden Textteilen Dedikationen an den Kaiser befinden – mit unterschiedlichen ergänzenden Formeln, kann hier von einer gleichwertigen Bedeutung beider Schriftpassagen ausgegangen werden. Demzufolge ist das räumliche Verhältnis hier auch ungefähr 1:1. Die Hieroglyphen sind an sich zwar in weniger Zeilen angebracht, haben aber aufgrund der oberen Position und der größeren Zeichenhöhe eine leicht dominierende Form – schließlich handelt es sich hier um Dedikationen in altägyptische Tradition eingebettet, auch wenn die kulturellen Umstände einer zumindest partiellen Gräzisierung Vorschub leisteten. In ähnlicher Weise wird auch bei den hieroglyphisch/demotischen Parthenios-Stelen das kleinere Demotische unterhalb der graphisch dominanten Hieroglyphen aus dem Fokus des Betrachters gedrängt.²⁴

2.2 Die hieroglyphisch/demotisch/griechischen Stelen

Derzeit existieren drei für die vorliegende Studie auswertbare trilingue Inschriften mit hieroglyphischen, demotischen und griechischen Passagen. Darüber hinaus zeigen auch noch 11 Dekrete, eine Grabstele und eine Weihestele parallele Texte in allen drei Sprachen²⁵ sowie zwei Stelen einen fortlaufenden Text mit internem Skriptwechsel.²⁶

Dok.2:1 Die abydenische römerzeitliche Grabstele Berlin ÄM 2133 der Tapchois²⁷ (Abb. 4) gehört zu den wenigen dreisprachigen Grabstelen.²⁸

²² Cf. Erichsen 1954, 318. Bereits Spiegelberg hatte festgestellt, dass diese beiden Wendungen voneinander abhängen. Er schlug als Übersetzung für *n-i.ir-Hr* „für, zum Heile von“, vor: Spiegelberg 1913, 83. Aktuell zu dieser Formel Gladić 2008.

²³ Dazu auch ausführlich Pfeiffer 2010, 297–300.

²⁴ Siehe z. B. die Stele bei Lembke u. a. 2004, 89, oder Cairo, Egyptian Museum CG 31146 (TM 53857, Vleeming 2001, Nr. 193 A-B).

²⁵ TM 2984, 2985, 5958, 6082, 6311, 6378, 6542, 7221, 8809, 53806, 55659, 88492 und 102219.

²⁶ TM 8543 und 54187.

²⁷ TM 54612; Moje 2008, 65–69 [1].

²⁸ Moje 2008, 65–69 [1].



Abb. 4: Stele Berlin ÄM 2133 (Photo © Ägyptisches Museum und Papyrussammlung SMB, Faksimile Moje)

Hier zeigen die ersten beiden Register unter der Flügelsonne eine ägyptische Adorationszene ohne Beischriften. Darunter, quasi als Abtrennung zum demotisch/griechischen Teil, befindet sich eine Zeile korrupter Hieroglyphen. Meines Erachtens zeugen die Zeichen und ihre Reihenfolge von einer missverstandenen retrograden Vorlage einer Königsopferformel.²⁹ Die drei Zeilen Demotisch wurden erstmals von Vleeming³⁰ richtig transkribiert und enthalten eine Gottesdedikation meiner Form D-6_{dem.} *m-b3h GN*.³¹ Wie ich selbst zeigen konnte³², enthält das vierzeilige Griechische nahezu den gleichen Text mit *πρὸς GN* für *m-b3h GN*, jedoch mit für das Griechische logischen Abweichungen, da die später auftauchende Formel *n rn PN* im Griechischen nicht existierte und somit auch nicht direkt übersetzt werden konnte. Daher wurde hier noch eine Erwähnung der *σπηλη*^{sic} *Ταπχῶ* eingefügt.

²⁹ Moje 2008, 67.

³⁰ Den Brinker u. a. 2005 II, 545.

³¹ Moje in Vorb.b.

³² Moje 2008, 67.

Hier haben wir nun den Fall, dass das zweite (ägyptische) Bildregister + Hieroglyphenzeile und das dritte (ägyptisch-griechische) Schriftregister räumlich nahezu gleichwertig einander zugeordnet sind. Die Stele war als ägyptische Grabstele primär rein indigenem Kulturkontext zugeordnet. So finden sich auch im unteren Register nur ägyptische Götterformeln, während hier Demotisch und Griechisch durch die gleichen Textinhalte und das 1:1-Verhältnis beider Sprachen/Schriften innerhalb dieses Registers intern wiederum als gleichwertig dargestellt werden. Dies ist sowohl auf der textlich/ inhaltlichen Ebene als auch gleichzeitig auf der bildlich/visuellen Ebene erkennbar.

Dok.2:2 Das nächste Objekt ist ebenfalls trilingue.

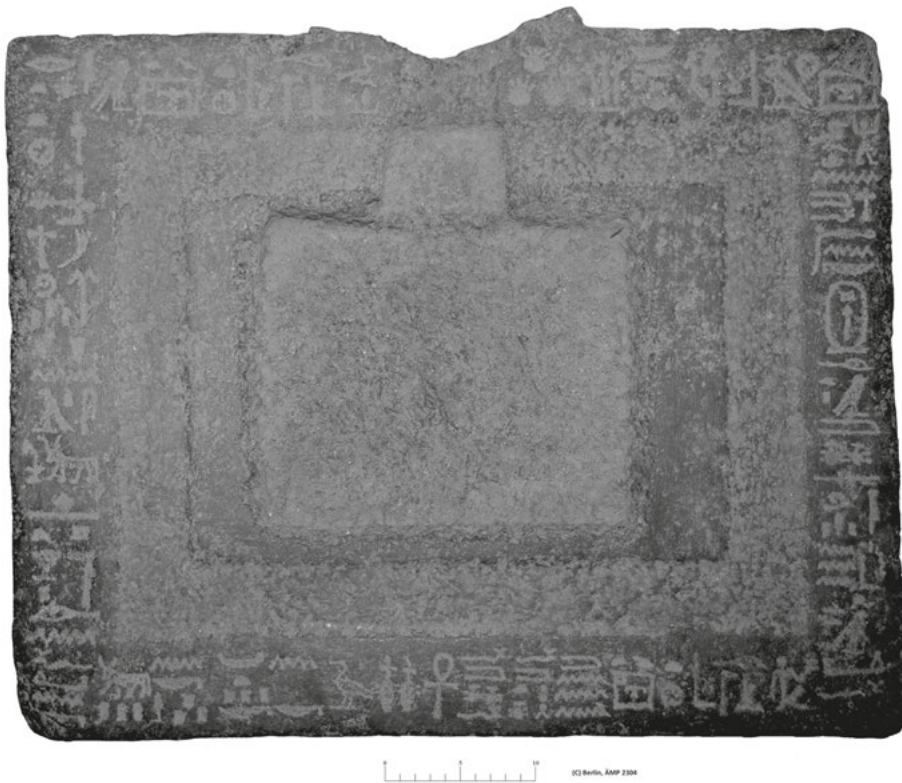


Abb. 5a: Berlin ÄM 2304, Aufansicht (Photo © Ägyptisches Museum und Papyrussammlung SMB)



Abb. 5b: Berlin ÄM 2304, Seitenansicht (Photo © Ägyptisches Museum und Papyrussammlung SMB)

Bei der ptolemäerzeitlichen Opfertafel Berlin ÄM 2304 des Paminis (Abb. 5) zeigen die Hieroglyphen einen Hymnus an Osiris von Koptos,³³ das Demotische eine Götterdedikation der Klasse E-1_{dem.} (*GN di ʿnh n PN*)³⁴, das Griechische eine solche der Klasse C-1_{gr.} (*GN_{Dat.} PN_{Nom.}*) mit ergänzender Datierung.

Alle drei Sprachen zeigen also einen mit der altägyptischen Religion verbundenen Inhalt. Diese Gemeinsamkeit wirkt sich auch auf die rein materiell/ visuelle Präsenz der einzelnen Schriften aus: Sie befinden sich an mehreren Seiten, die aber alle von der Seite des Gabenbringers zu rezipieren waren: die Hieroglypheninschrift auf dem Rand der Oberseite ist diesem zugewandt, während Griechisch und darunter Demotisch gemeinschaftlich auf der Längsseite gegenüber dem Ausguss angebracht sind, also von der gleichen Seite zugänglich waren. Hier ist das räumliche Verhältnis Griechisch zu Demotisch ausgewogen.

Dok.2:3 Die römerzeitliche Grabstele Cairo, Egyptian Museum CG 27541 ohne Provenienz³⁵ hingegen nutzt die Hieroglyphen nur für die Legende im griechischen (dreidimensionalen) Bildfeld. Das Demotische mit 8 Zeilen enthält die Anrufung an den Ba des Verstorbenen A-5_{dem.} (*ʿnh by ... m-b3h GN PN*)³⁶. Das Griechische befindet sich nur auf der linken Seite der dreigeteilten Basisvorderseite und wiederholt lediglich die bereits im Demotischen genannten Namen des Verstorbenen Besas und seines Vaters sowie das Lebensalter.

Hier ist in Bezug auf die Schrift eindeutig die ägyptische Konnotation maßgeblich, daher wurde die für das jenseitige Nachleben notwendige Anrufung auf Ägyptisch verfasst. Das Griechische bringt nichts Neues und ist daher lediglich im Verhältnis zum Demotischen mit 1:3 vorhanden. Diese Anbringung an der Basisvorderseite zeigt

³³ TM 52924; Vleeming 2001, Nr. 250 A-B, Hieroglyphen: Brugsch 1850, Taf. IV B-1.

³⁴ Moje in Vorb.b, Kap. 1.2, auch zum Folgenden.

³⁵ TM 52806; Spiegelberg 1904, 69–70 Nr. 27541.

³⁶ Moje in Vorb.b, Kat. 1.2.



Abb. 6: Cairo CG 27541 (Ausschnitt Basis Vorderseite aus Spiegelberg 1904)

einerseits eine Unterordnung des Griechischen auch durch deren rein graphisch/visuelle Gestaltung, wo neben dem gesamten Griechischen das Demotische steht.

Da der griechische Teil durch das ikonographisch eher griechische Bildfeld mit der funerären Intention des Gesamtobjekts konnotiert ist, belegt die Anbringung an der Vorderseite doch eine gewollte, wenn auch bescheidenere, Präsentation des Verstorbenen auch mittels der neuen fremden Amtssprache. Das Griechische war also nicht nur administrativer Notwendigkeit geschuldet, sondern bekam durchaus seinen geplanten Platz in der Gesamtpräsentation zugewiesen.

2.3 Die hieroglyphisch/demotischen Stelen

Diese Objektgruppe macht mit knapp 70 % den größten Part der generell bekannten bilingualen Texte mit einem hieroglyphischen Textteil aus.³⁷ Hiervon können insgesamt 75 Exemplare in die Auswertung einbezogen werden, die sich in Gruppen bzgl. ihrer Textverhältnisse einteilen lassen. Die Gruppen werden summarisch behandelt, wobei ausgewählte Stücke zur Verdeutlichung abgebildet sind. Durch das Fehlen fremdsprachiger Textteile ist die kulturelle Konnotation aller Objekte rein ägyptisch. Hier sind also Beobachtungen zur Schriftpräsenz speziell auf die Unterschiede zwischen Hieroglyphen und Demotisch zu richten. Wie bereits angesprochen³⁸, ist vom Textinhalt her allgemein zu beobachten, dass religiöse Texte in Hieroglyphen, profane eher in Demotisch präsentiert werden.³⁹

³⁷ Nach www.trismegistos.org (Stand 04.10.2011).

³⁸ Kap. 1 und Moje in Vorb.b, Kap. 5.

³⁹ Damit zeigt sich grundsätzlich eine Bindung der verschiedenen Schriften und Sprachstufen an verschiedene kulturelle Inhalte, wie sie auch bei der Verwendung von lateinischer Schrift für christliche religiöse Texte beobachtet werden kann (siehe hierzu den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band) oder auch in der gewünschten alleinigen Verwendung der hebräischen Quadratschrift für religiöse Inhalte, was H. Liss in ihrem hiesigen Beitrag thematisiert.

Dok.3:1 Eine große Gruppe von knapp 30 Exemplaren besitzt in der Hauptsache einen rein demotischen Text, der primär Identifizierungen von Verstorbenen (Grabstelen) oder Götterdedikationen (Weihestelen) aufweist.⁴⁰ Die meisten Stelen können derzeit in die Ptolemäerzeit eingeordnet werden, nur sechs sind römischzeitlich. Ein Schwerpunkt bei der Provenienz ist nicht festzustellen. Hier sind die Hieroglyphen nur im Bildfeld als Legenden vorhanden (s. Beispiele in Abb. 7). Eine teilweise Ausnahme bildet die römischzeitliche Achmim-Stele Cairo, Egyptian Museum CG 31095.⁴¹ Neben den neun Zeilen einer Verklärung des Verstorbenen und hieroglyphischen Legenden findet sich noch eine einzige Zeile einer hieroglyphischen Königsopferformel.

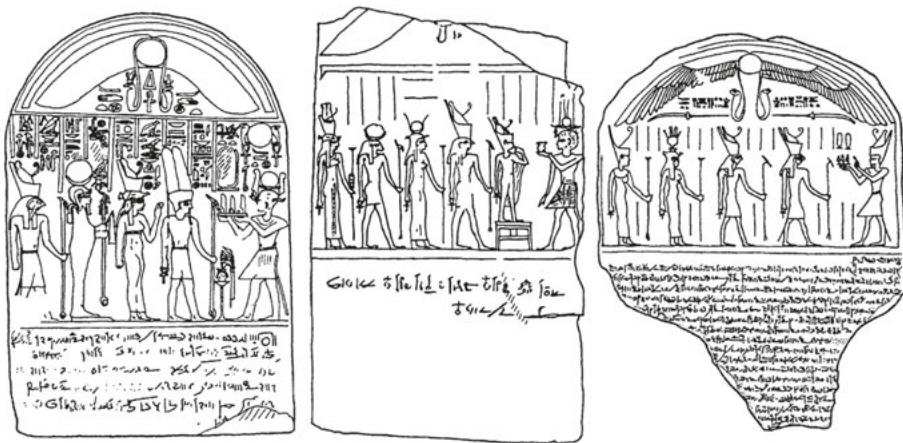


Abb. 7 a–c: Beispiele hiero./ dem. Stelen (nach Vleeming 2001, Nr. 133, 136, 138)

Die Grabstelen weisen also im Text eher keine spezifische „heilige“ Konnotation auf, die visuelle Dominanz des Demotischen ist für den sakralen Ausdruck demnach ohne Bedeutung. Bei den Weihestelen enthält der demotische Text religiösen Inhalt, zusätzlich zeigen die Darstellungen Entsprechendes. Hier spielt die Hieroglyphenschrift selbst generell weder inhaltlich noch visuell irgendeine Rolle, abgesehen von Götterbeischriften, die aber m. E. eher als integrales Szenenelement denn als eigenständiger „Text“ gesehen werden müssen.

Sakrale Konnotationen finden sich bei beiden Stelentypen dieser Gruppe nicht durch eine materielle und visuelle Dominanz einer sakral definierten Schrift. Dies

⁴⁰ TM 44175, 48525, 51700, 51897, 52174, 52822, 52826, 52886, 53658, 53703, 53704, 53705, 53706, 53740, 53794, 53804, 53805, 53807, 53818, 53825, 53829, 53911, 53915, 53924, 54448, 55508, 55540, 89018 und 90857.

⁴¹ TM 52817; Spiegelberg 1904, 26 Nr. 31095.

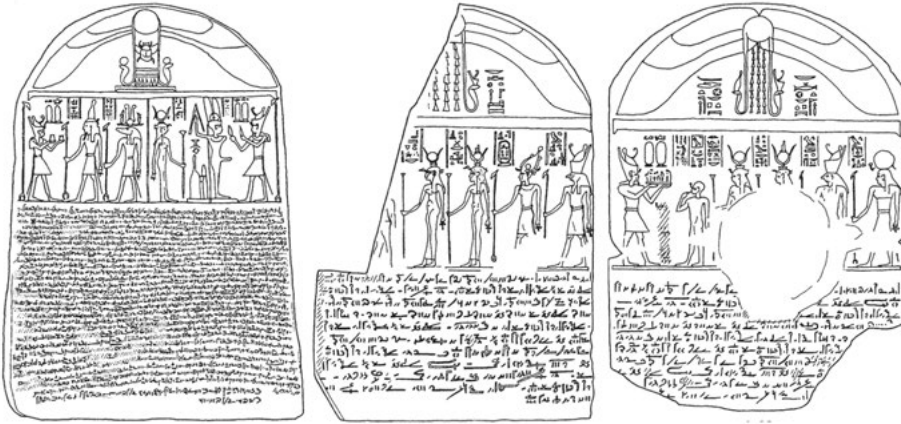


Abb. 7 d–f: Beispiele hiero./ dem. Stelen (nach Vleeming 2001, Nr. 158, 161, 162)

ist hingegen nur durch die vom räumlichen Verhältnis her dominante graphische Gestaltung der funerären bzw. dedikatorischen Bildszenen vorhanden, die „Heiligen“ Hieroglyphen spielen dabei – wenn auch marginal vorhanden – keine explizite Rolle.

Dok.3:2 Eine andere, ähnlich umfangreich belegte Gruppe von fast ausschließlich Grabsteinen, zeigt ein genau umgekehrtes Bild, auch wenn dort ebenfalls eine verstärkte Datierung in die Ptolemäerzeit vorzuliegen scheint.⁴² Nun ist der hieroglyphische Text visuell am stärksten vertreten, wohingegen das Demotische nur Namen und teilweise Titel oder Filiation wiederholt, in seltenen Fällen werden zusätzliche biographische Informationen gegeben. Das Demotische steht meist unterhalb des hieroglyphischen Textes im zweiten Register, vielfach sogar außer- bzw. unterhalb der Zeilenbegrenzungen⁴³ und wirkt teilweise wie vergessen und weniger „wichtig“ in Eile flüchtig nachgetragen. Im Falle der Stelen Chicago, Field Museum 31277⁴⁴ und Cairo, Egyptian Museum CG 31156⁴⁵ befindet sich die demotische Wiederholung der Namen ausnahmsweise oben zwischen dem ersten Register mit der Flügelsonne und dem zweiten mit der szenischen Darstellung. Bei der spätptolemäischen Serapeums-Stele Cairo, Egyptian Museum CG 31136⁴⁶ sind die Hieroglyphen der Opferformel

⁴² TM 47600, 48546, 48739, 51396, 52160, 52161, 52162, 52163, 52172, 52173, 52235, 52794, 52797, 52803, 52834, 52884, 53484, 55510, 55512, 55514, 55515, 55518, 55534, 56325, 56328, 56329, 58018, 58020, 58364 und 91535.

⁴³ So z. B. bei den Stelen Durham 1969 (TM 58020; Farid 1995, 40–31) oder Louvre C 119 (TM 48546; Spiegelberg 1929, 107–109).

⁴⁴ TM 56325; Allen 1936, 67 f.

⁴⁵ TM 52890; Spiegelberg 1904, 63 Nr. 31156.

⁴⁶ TM 52870; Spiegelberg 1904, 53 Nr. 31136.



Abb. 8 – British Museum 379 (© The Trustees of the British Museum); British Museum 375 (© The Trustees of the British Museum); Durham 1969 (nach Farid 1995); København ÆIn 635 (nach Farid 1987)

größer notiert als der demotische Hymnus an den Verstorbenen, zusätzlich sind erstere durch doppelte Zeilentrenner voneinander separiert, was beim Demotischen gar nicht auftaucht.

Hier ist also vielfach eine starke graphisch/visuelle Zurücknahme der materialen Präsenz des Demotischen zugunsten des Hieroglyphischen zu sehen. Da es sich überwiegend um funeräre Objekte handelt, kann vermutet werden, dass durch die Nutzung der „Heiligen Schrift“ die religiöse Anbindung verstärkt werden sollte.⁴⁷ Solche bilingualen Stelen waren sicher teurer als rein demotische Grabsteine⁴⁸ und wurden möglicherweise von Personen bestellt, die – in welcher Weise auch immer – einen etwas näheren Bezug zur alten Schrift hatten. Die weiter unten stehenden Ebenen einer sog. „Mittelschicht“ fokussierten sich dann stärker auf rein demotische Stelen. Diese Sprache/Schrift war ja ursprünglich als Verwaltungsschrift für Papyri entwickelt worden⁴⁹ und fand erst sekundär auch für religiöse Papyrustexte und eben auch für Grab- und Weihestelen Verwendung. Ob die rein additive Benutzung des Demotischen auf Vorgaben oder persönliche Interessen und Wünsche zurückzuführen ist, kann derzeit nicht geklärt werden.

Dok. 3:3 – 3:6 Des Weiteren existieren noch einige Besonderheiten bei einzelnen bilingualen hieroglyphisch/demotischen Stelen, bei denen meistens sowohl die hieroglyphischen als auch die demotischen Textpassagen religiöse Inhalte haben.

3:3) Bei dem magischen Cippus Cairo, Egyptian Museum CG 9406 aus Theben⁵⁰ ist der sechszeilige Haupttext mit Anrufung an Gottheiten in Hieroglyphen notiert, wie auch sonst diese besonderen Objekte durchweg hieroglyphische Texte aufweisen.⁵¹ An den beiden Seiten finden sich 17 bzw. 15 sehr kurze demotische Zeilen mit Isis-Dedikationen. Die seitliche Anbringung nimmt die demotischen Texte gegenüber dem Hieroglyphischen visuell stark zurück, jene sind aber vielleicht auch nur sekundäre Additionen.

3:4) Die spätptolemäisch/frührömische Grabstele Paris, Louvre E 25983 aus dem Fayum⁵² bietet auf den ersten Blick das übliche Bild eines hieroglyphischen

⁴⁷ Dass der gezielt eingesetzte optische Eindruck, der durch Gestaltung (und in diesem Falle Größenverhältnisse von Schriften zueinander) auf einem Objekt zustande kommt, dem Betrachter bereits Botschaften zu Funktion und kultureller Zuordnung vermittelt, findet eine gewisse Parallele in der bewusst eingesetzter Amulettform, die N. Heeßel in diesem Band für den Alten Orient thematisiert: Diese Form wird teilweise sogar ohne technische Notwendigkeit allein für die Suggestion solcher Botschaften eingesetzt.

⁴⁸ Cf. Moje 2008b, 195 und Moje 2011.

⁴⁹ Hoffmann 2000, 14–15.

⁵⁰ TM 53571; Vleeming 2001, Nr. 121 A-B.

⁵¹ Zu dieser Objektgruppe generell Sternberg-el Hotabi 1999, dazu die Rez. Quack 2002. Siehe aktuell auch Gasse 2003 und Saura 2009.

⁵² TM 55537; Barbotin 2005, 196–198 Nr. 110.

Grabsteins. Nur unterhalb des Registerfeldes befindet sich eine Zeile mit einer Anrufung an den Ba des Verstorbenen der Klasse A-1_{dem.}⁵³, während im dritten und vierten Register singulärerweise alle Namen der dargestellten Verwandten in Demotisch eingetragen sind.

3:5) Die Grabstele Cairo, Egyptian Museum CG 22136 ohne Provenienz⁵⁴ zeigt eine umfangreiche, im Zentrum der gesamten Bildseite stehende hieroglyphische Opferformel und diverse Darstellungen. Lediglich unten zwischen den Darstellungen finden sich sehr klein geschrieben mehrere unseparierte Zeilen Demotisch mit einer Fluchformel, Anrufung an Lebende und die Identifizierung des Verstorbenen – also eigentlich für den intendierten Zweck des Objektes essentielle Texte.

3:6) Die spätptolemäische Partnergrabstele Torino 1578 aus Memphis⁵⁵ weist in der unteren Hälfte einen hieroglyphischen und einen demotischen Text auf. Während das Demotische eine Verklärung des Verstorbenen enthält, bieten die Hieroglyphen nur Wiederholungen der Namen. Vom Inhalt her ist das Demotische absolut dominant, zumal auch die Szenenbeischriften nur partiell ausgeführt wurden. Vom Visuellen her vermittelt die Stele einem Analphabeten jedoch einen ganz anderen Eindruck. Beide Textteile haben ein gleichwertiges Raumverhältnis von nahezu 1:1, die „Heilige Schrift“ ist jedoch dreimal so groß geschrieben wie die demotischen Zeichen. Hier wird auf den ersten Blick also eine primär hieroglyphische Grabstele präsentiert, beschriftet in alter Manier. Dies war m. E. die eigentliche visuelle Intention, nur gab es in Hieroglyphen offensichtlich nicht so viel zu schreiben, dass es für einen eigenständigen Text gereicht hätte. So musste sich der Hersteller also eines graphischen Tricks bedienen, der den Stelenbestellern – und anderen Betrachtern – vermutlich nicht aufgefallen ist.

2.4 Die demotisch/griechischen Stelen

Dok.4 Bei den demotisch/griechischen Stelen, die hier als Vergleich kurz erwähnt seien, zeigt sich ein generell ähnliches Bild. Zahlreiche Grabstelen weisen eine Dominanz des Demotischen auf⁵⁶, hier werden in der Fremdsprache nur Wiederholungen von Namen und teilweise Lebensalter geboten. Alle diese Stücke zeigen auch durch die Szenenwahl rein ägyptische Kulturkonnotationen, die griechischen Passagen sind visuell stark zurückgenommen und spielen eine nur periphere Rolle bei einer

⁵³ Moje in Vorb.b, Kap. 1.2.

⁵⁴ TM 52801; Spiegelberg 1904, 67–68 Nr. 22136.

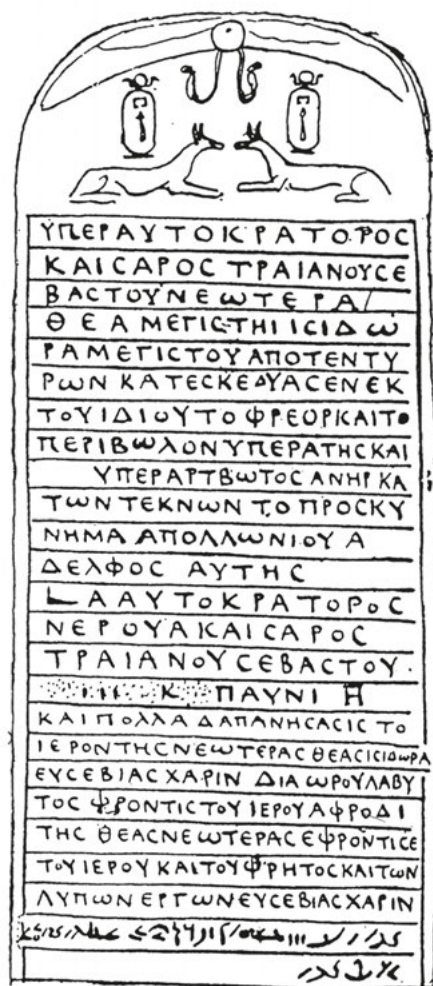
⁵⁵ TM 48525; Botti 1953, 42–43.

⁵⁶ TM 7100, 51884, 52815, 52830, 52839, 52862, 53909, 54422, 54577 und 54697. Bei einer Reihe weiterer Exemplare sind die Texte teilweise unklar, oder der gleichzeitige Bezug aufeinander ist nicht gesichert. Eine Ausnahme ist hierzu auch die sog. Moschion-Stele TM 50945.



Abb. 9: Torino 1578 (Nach Botti 1953)

optischen wie inhaltlichen Rezeption des Stückes. Verstärkte Einbindungen „Heiliger Schriften“ resp. „Heiliger Texte“ spielen hier keine gesonderte Rolle. In solch einem Fall scheint man sich dann explizit für eine Stele mit Hieroglyphenschrift entschieden zu haben. Stelen mit griechischen Darstellungen sind griechisch konnotiert, so z. B. die Stelen aus Terenouthis⁵⁷, die in den meisten Fällen keine ägyptischen Inschriften tragen.



Nur eine heute verschollene demotisch/griechische Weihestele aus Dandara (Abb. 10) zeigt hingegen eine eindeutig griechische Dominanz. Sie enthält eine griechische Dedikation an den Imperator (vergleichbar den Quellen Dok.1:8 – 1:11), aber mit knapper Wiederholung der Namen im Demotischen, ganz am Ende in den letzten eineinhalb Zeilen.⁵⁸ Trotz der ägyptischen Szenen mit Flügelsonne, Schakalen und zwei deplatziert wirkenden Kartuschen mit *Pr-3* scheint eine primär griechische Konnotation vorzuliegen, auch wenn in der Dedikation die „Große Neue Göttin“ Νεωτέρα θεᾶ μεγίστηι (Hathor-Aphrodite) kurz erwähnt wird.

Abb. 10: Verschollene Dandara-Stele (nach Bernand 1992, Nr. 28)

⁵⁷ El-Hafeez et al. 1985.

⁵⁸ TM 53889; Vleeming 2001, Nr. 204 A-B, eventuell Louvre C 131, heute verschollen.

2.5 Die hieroglyphisch/aramäischen Stelen

Unter den über 1000 Einträgen aramäischer Quellen in der *Trismegistos*-Datenbank finden sich knapp 120 epigraphische Quellen, darunter nur 7 aramäisch/hieroglyphische Bilinguen. Alle aramäisch/ demotischen Bilinguen sind hölzerne Täfelchen mit größtenteils parallelen Texten. Die Verbindung des Aramäischen mit der einheimischen „heiligen“ Schrift fand also interessanterweise nur auf steinernem Textträger statt.

Dok.5 Darunter befindet sich lediglich eine einzige Grabstele aus Saqqara in Berlin, die im Zweiten Weltkrieg zerstört wurde, aber glücklicherweise als Gipsabguss erhalten geblieben ist.⁵⁹ Das Stück ist äußerlich als ägyptische dreiregistrige Grabstele konzipiert, allerdings ist schon die Flügelsonne im ersten Register von persischer Ikonographie beeinflusst.⁶⁰ Darunter thronen bzw. stehen Osiris, Isis-Hathor und Nephthys, ihnen gegenüber ein adorierendes Ehepaar als Besitzer der Stele. Die nur im Bildfeld vorhandenen Hieroglyphen zeichnen sich durch eine gewisse Unsicherheit und Fremdartigkeit aus, welche an einem ägyptischen Hersteller zweifeln lassen. Der noch von Burchardt gelesene Herstellervermerk „(Angefertigt) von Paminis“⁶¹, mit einem Namen פמן, interpretiert als originär ägyptisch *P3-(nj)-Mn*, wird von Porten / Yardeni offenbar als zu unsicher ausgelassen.⁶²

Die beiden folgenden anepigraphen Register zeigen zweimal Anubis an der Bahre sowie eine Reihe von Klagenden, in deren Gestaltung ebenfalls nichtägyptische Elemente vorhanden sind, so ist die Haartracht syrisch, die Gefäße unter den Bahren aramäisch.⁶³ Unterhalb des dritten Registers finden wir ohne weitere Ausschmückung dreieinhalb Zeilen eines Textes in aramäischer Schrift und Sprache.

Die Analyse der materialen Präsenz der beiden Schriften ist insofern eine (partielle) Ausnahme, als dass für die Aramäer das Hieroglyphische nur bedingt den Status einer „heiligen“ Schrift gehabt haben dürfte. Jene Inschrift ist stellenweise verderbt, „äußerst barbarisch“ in den Worten Burchardts. Sie ist positioniert, als enthielte sie nur Namensbeischriften zu den Dargestellten, also eigentlich eher ein Bildelement denn ein eigenständiger Text, befindet sich aber an visuell prominenter Position. In

⁵⁹ Berlin Gipsformerei Inv. 939 = Berlin, Ägyptisches Museum ÄM 7707 (Kriegsverlust). Quellsprachlich datiert auf den 21. Mai/ 19. Juni 482 v. Chr. (Xerxes I.), ed. TM 91158; Porten/Yardeni 1999, D 20.3; Burchardt 1911, 73–74 Nr. 5, Taf. 8.2, 10.6; Munro 1973, 155, 170, 331.

⁶⁰ Munro 1973, 155.

⁶¹ Burchardt 1911, 73–74 Nr. 5.

⁶² Siehe dazu Porten/Yardeni 1999, D 20.3. Die entsprechende vierte Zeile, die extrem stark zerstört ist, wird von ihnen nur als „...“ wiedergegeben. Ein entsprechender Herstellervermerk wäre aber sowohl für ägyptische als auch aramäische Stelen sehr ungewöhnlich und hat daher hier wohl nicht gestanden.

⁶³ Burchardt 1911, 73.

der Tat findet sich hier eine Königsofferformel für Osiris Chontamenti sowie ohne direkten Zusammenhang der Name der verstorbenen Ehefrau Aḥatabu. Der Mann wird hier oben nicht genannt.

Der aramäische Text ganz am unteren Rand der Stele nennt das Ehepaar Abah (אבא) und Aḥatabu (אחטבו) in der Struktur „Gesegnet seien NN vor Osiris, dem Gott“, gefolgt vom Stiftungsvermerk des Sohnes des Paares namens Absali (אבסלי) und der Datierung.

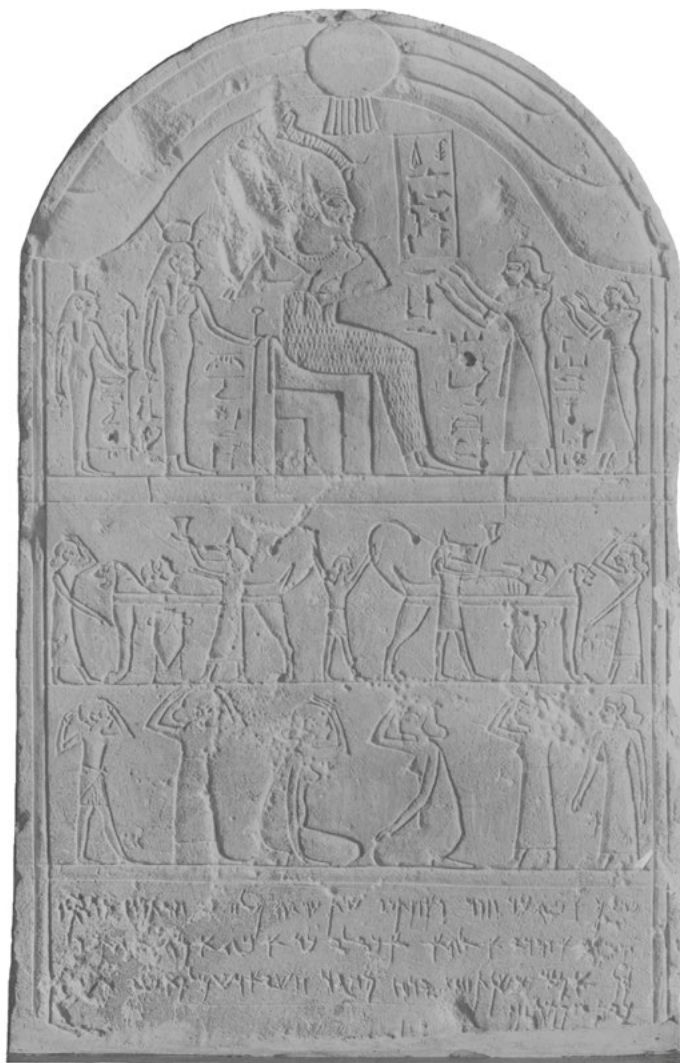


Abb. 11: Berlin ÄM 7707 (Photo © Ägyptisches Museum und Papyrussammlung SMB, Photo-Nr. Ph.1128)

Trotz dieser inhaltlichen Dominanz des Aramäischen und seiner Anbringung in einem separaten Register ist die materiale und visuelle Präsenz der fremden semitischen Sprache eindeutig den ägyptischen Hieroglyphen untergeordnet. Diese ägyptische Dominanz gilt auch für die klar ägyptisch orientierten religiösen Darstellungen, die lediglich partiell fremde ikonographische Einflüsse erkennen lassen. Der visuelle Effekt zielte also primär auf ein ägyptisches kultisches Objekt, das lediglich durch die aramäische Inschrift dem aramäischen Besitzer-Ehepaar zugeordnet wurde, die wiederum durch den Verweis auf Osiris einen definitiv ägyptischen Bezug erhielt.

Die einzige andere bilingue Stele mit einem aramäischen Textanteil befand sich in der ehemaligen Sammlung Michaelidis.⁶⁴ Sie soll aus Memphis stammen und zeigte einen Adoranten vor Ptah, darüber eine kurze hieroglyphische und eine hieratische Inschrift, daneben eine aramäische Dedikation zugunsten des Ptah. Naveh hat jedoch begründet herausgestellt, dass dieses Stück eine Fälschung sei.⁶⁵

2.6 Die hieroglyphisch/karischen Stelen

Dok.6:1 – 6:3 Außerdem existieren auch noch sieben memphitische Stelen mit hieroglyphischen und karischen Inschriften. Dabei soll hier diejenige mit rein parallelen Texten ausgelassen werden.⁶⁶ Ansonsten zeigt sich bei diesen Stücken ein übereinstimmendes Bild, das an einigen Beispielen illustriert werden soll. Zwei Votivstelen zeigen nahezu ausschließlich ägyptische Ikonographie und ägyptische Texte, dazu einen karischen Text.

Die Stele Dok.6:1 Lausanne 4727 (Abb. 12a)⁶⁷ weist neben dem ägyptischen einen karischen Text auf, der nur Name und Filiation, aber statt des Vaters die Mutter nennt.

¹ *ḏd mdw jn Wsjr ntr ʿ3 nb R3-st3w dj=f qrs.t nfr(.t) jm3hw Psmṯk-^c(wj)-Nj.t s3 n W3h-jb-R^c-nb-qn.t* ² *ΔΜΝΔΥΠΠΥΠΘΘ* ³ *ΥΠ* ⁴ *ΥΛΦΘΛΘ* ⁵ *ΘΥΧΤΘΘ* ⁶ *ΜΛΦΛ*

⁶⁴ Ex Cairo, Slg. Michaelidis o. Nr., ed. TM 91234; Porten/Yardeni 1999, D 24.2; Naveh 1968, 317, 323 Abb. 1.

⁶⁵ Naveh 1968, 325; Porten/Yardeni 1999, D 24.2 folgen ihm darin.

⁶⁶ Stele Cairo, Egyptian Museum JdÉ 91385, die nur Text aufweist, der in beiden Sprachen Namen und Filiation identisch wiedergibt: ¹ *ΑΦΔΘΔΘ* ² *ΥΦΜΧΔΠΘ* ³ *ΧΘΑΡΜΘΘ* ⁴ *3rs s3 n 3rskr* ⁵ *s3 J'h* „¹ Für Arōiš, ² den Sohn von Ursk^hōe, ³ dem Sohn von Kitbsi. ⁴ Aresch, Sohn des Urskher, ⁵ dem Sohn des Jah.“ (Kammerzell 2001, 247 Abb. 5 mit weiterer Literatur). Die vier bekannten bilinguen karisch/ägyptischen Bronzen TM 89340-41, 89343-44 werden ebenfalls nicht mit berücksichtigt, da es sich dabei um in Tempel gestiftete Weihgaben handelt, deren Intentionen anders gelagert sind als bei den Grabstelen.

⁶⁷ TM 89336; Masson/Yoyotte 1956, 24–25 doc. F; Kammerzell 2001, 248 Nr. 6–1.

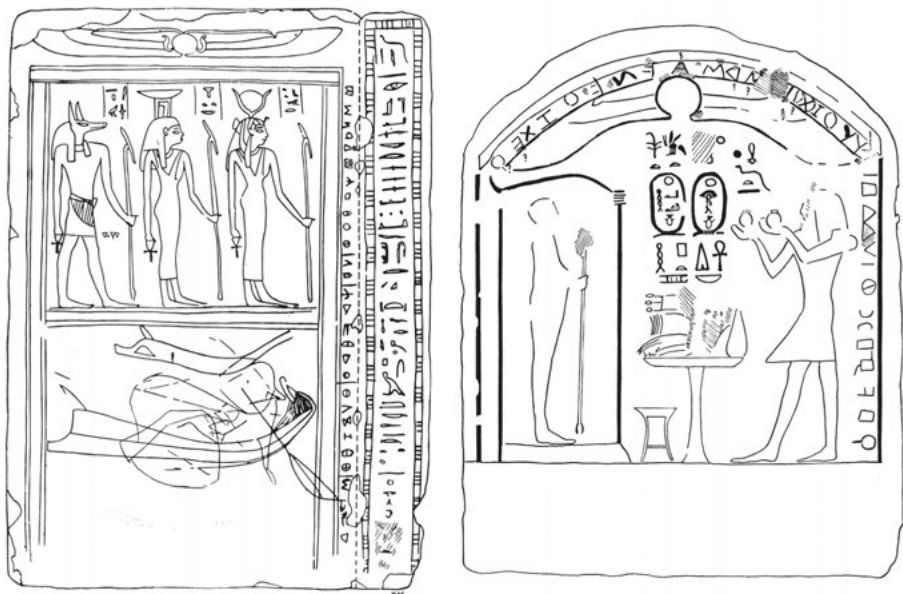


Abb. 12: a) Lausanne 4727; b) Cairo JdÉ 49060 (nach Kammerzell 2001, 248)

„¹ Rezitation durch Osiris, den Großen Gott, Herrn von Rosetau. Er gebe ein schönes Begräbnis (dem) versorgten Psametik-*au*-Neith, Sohn des Wahibre-*neb-qenet*, ² für Psametik-*uk'eit*^h, ³ den Sohn ⁴ von K'aria, ⁶ der Tochter ⁵ von S'uc^{hi}.“

Der karische Text bringt also nichts Neues und auch seine Anbringung, zwischen Bildfeld und Hieroglyphenkolonnen, gequetscht zeigt eine eher untergeordnete visuelle Präsenz der fremden Schrift.

Gleiches findet sich auch bei der Stele Dok.6:2 Berlin ÄM 21656⁶⁸, wo ebenfalls der Name des Verstorbenen im Karischen wiederholt wird.

Vergleichbar ist auch die Stele Dok. 6:3 Cairo JdÉ 49060 (Abb. 12b)⁶⁹ ausgeführt. Hier ist das ganze Bildfeld mit der Adorationsszene von Pharao Apries vor Ptah rein ägyptisch, die zugehörige Inschrift besagt ¹ *nsw bj.t (h^c-jb-R')* | *mr(y) Pth* ² *s3 R' (W3h-jb-R')* | *dj 'nh nb* ³ *mj R' d.t* „¹ Der Nesu Biti Chaaibre, geliebt von Ptah, ² Sohn des Re Wahibre, dem Leben gegeben ist ³ wie Re ewiglich.“

Ganz an den rechten Rand gedrängt finden wir eine karische Inschrift des folgenden Inhalts:

⁶⁸ TM 90339; Masson/Yoyotte 1956, 33–34 doc. H, Abbildung auf Taf. IV.

⁶⁹ TM 89335; Masson/Yoyotte 1956, 19 doc. E; Kammerzell 2001, 248 Nr. 6-2.

⁴¹ QPFPXO ⁵¹ YM ⁶¹ YYOIETET ⁷¹ MRFNFOTXQ[///] „⁴¹ Für Gerej, ⁵¹ den Sohn ⁶¹ den K'uoſi, ⁷¹ (des Sohnes) von Parmroſ.“

Während bei Dok. 6:1 ägyptischer und karischer Text einander partiell gleichen, ist bei Dok. 6:3 der fremde Text von völlig anderem Inhalt. Es hat bei beiden Stelen den Anschein, als ob hier der Akkulturationsprozess der Karer in Ägypten noch nicht besonders ausgeprägt gewesen sei, was auch mittels der relativ frühen Datierung Kammerzells dieser Stelengruppe an den Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. unterstützt wird. Eventuell wurden diese Stelen noch von einheimischen Ägyptern produziert⁷⁰, die karischen Besitzer fügten dann ihre eigene Inschrift hinzu. Die Interpretation der Hieroglyphenschrift als intentional sakral lässt sich m. E. durch den Hinweis auf die einheimische Produktion der Stücke stärken.



Abb. 13: Sydney 1141 (nach Kammerzell 2001, 249)

Dok. 6:4 Andere Stelen dieser Art, die später, in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. datieren, zeigen auf den ersten Blick ebenfalls einen rein ägyptischen Stil. Die karische Inschrift ist hierbei unterhalb des ägyptischen Textes angebracht, wie das beigebrachte Beispiel aus Sydney (Abb. 13) zeigt.⁷¹

Der inhaltlich korrekte ägyptische Text enthält eine gewöhnliche Opferformel zugunsten eines Peteese (*P3-dj-3s.t*), geboren von Tetosiris (*T3-dj-Wsjr*). Der darunter stehende karische Text nennt hingegen einen ¹¹QFQOQ:MAFNAOQXQ ²¹VAOFYTXQ „¹¹Grit, (den Sohn) des Parmaſ ²¹(Sohn des) des Kōoruſ.“ Offensichtlich besaßen diese Personen bereits in jeder Sprache einen Namen, der dann entsprechend des Textes verwendet wurde. Eine Verbindung des Karischen zum Ägyptischen ist also weder über den Textinhalt noch über die rein materiale Präsenz der Schriften erkennbar. Durch die ägyptische Adorationsszene und die ägyptische religiöse Formel wird das ganze Objekt einem

⁷⁰ Dies scheint auch Höckmann 2001, 219 anzunehmen.

⁷¹ TM 89337; Masson/Yoyotte 1956, 30 doc. G; Kammerzell 2001, 249 Nr. 7.

indigenen sakralen Kontext zugesellt, während das Karische nur periphere Bedeutung erlangt.

Dok. 6:5 – 6:6 Eine andere Stelengruppe, etwa zeitgleich oder sogar noch etwas später als Dok. 6:3, weist nun einen hybriden ägyptisch/karischen Text mit Sprachwechsel innerhalb des Textes auf. Die Stele Saqqara, Depot M-1 (Abb. 14a) zeigt dabei folgenden Text⁷²:

¹ *ḏḏ mdw j <n> Wsjr hnt.j jmnt.t ḏj=f qrs.t nfr(.t) m hr.t-ntr* ² *AFΔDDO:YΔΔ'.AFΔHI/*
NΘ+Δ'.EH ³ *AM[.]Θ*

„1| Rezitation durch Osiris, ersten des Westens. Er möge geben ein schönes Begräbnis in der Nekropole 2| dem Arđiš, Sohn des Arđiom ... ? ... 3| ... ? ...“

Die Stele Saqqara, Depot M-2 (Abb. 14b)⁷³ weist eine ähnlich strukturierte Inschrift auf, die mit einer ägyptischen Königsopferformel an Ptah-Sokar-Osiris beginnt, um dann den Namen des Nutznießers in karischen Schriftzeichen (derzeit noch nicht sicher lesbar) hinzuzufügen.



Abb. 14: a) Saqqara Depot M-1; b) Saqqara Depot M-2 (nach Kammerzell 2001, 250)

⁷² TM 89024; Masson 1978, 20 Nr. 1; Kammerzell 2001, 250 Nr. 8-1.

⁷³ TM 89028; Masson 1978, 21 Nr. 2; Kammerzell 2001, 250 Nr. 8-2.

Bei beiden Beispielen ist das Karische ebenfalls unterhalb aller ägyptischen Gestaltungselemente in Bild und Schrift angebracht. Die visuelle Präsenz in Bezug auf die ägyptische Schrift direkt darüber ist hier jedoch nahezu 1:1, was neben dem unmittelbaren Sprachwechsel auf eine erheblich engere Verzahnung beider Kulturbereiche auf diesen Objekten hindeutet.

Das Karische ist inhaltlich auf reine Namensnennungen beschränkt. Einen Hinweis auf karische Religion finden wir hingegen nicht, die Gestaltung ist rein ägyptisch und rekurriert auf primär ägyptische Sakralität.

Erst bei den spätesten karischen Stelen in Ägypten ab der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. nehmen immer stärker „ostgriechisch-karische“ Ikonographien zu⁷⁴, in Übereinstimmung mit einem verstärkten karischen Einwanderungsschub. Dazu passend verschwinden dann auch die hieroglyphischen Inschriften von diesen Objekten. Eigentlich kann man hier nicht von karischer, stelenimmanenter Akkulturation sprechen⁷⁵, sondern eher von einer stärkeren Dominanz des Karischen gegenüber dem Ägyptischen. Letztendlich integrierten sich auch diese in die indigene Kultur, sie schufen nun Stelen mit einer ägyptisch/griechischen Mischikonographie ohne Verwendung ägyptischer Schrift.⁷⁶ Höckmann sieht auch deutliche Hinweise auf eine Beteiligung dieser Karer an den einheimischen Götterkulten.⁷⁷

3 Die räumlichen Interdependenzen der Textteile in den bilingualen Graffiti

Bei den bilingualen Graffiti mit einem hieroglyphischen Anteil sind die Texte meist parallel zueinander, d. h. sie haben einen (nahezu) identischen Inhalt, auch das Platzverhältnis beträgt in der Regel 1:1. Hierbei zeigen lediglich nur zwei Quellen Abweichungen (**Dok. 7:1 – 7:2**). Diese können sowohl vom Textinhalt, der Bedeutungserwartung als auch vom Anfertigungsaufwand her als intentional geplant charakterisiert werden und werden im Folgenden besprochen.

3.1 Die hieroglyphisch/demotischen Graffiti

Insgesamt zwei Graffiti dieser Gruppe können für die hier zu untersuchenden Fragestellungen herangezogen werden. Dies ist zwar nicht viel, jedoch ist die Gruppe der

⁷⁴ Höckmann 2001, 217; Kammerzell 2001, 238.

⁷⁵ So Kammerzell, siehe Höckmann 2001, 218.

⁷⁶ Kammerzell 2001, 239.

⁷⁷ Höckmann 2001.

bilinguen Graffiti generell recht klein. Hieroglyphisch/griechische Bilinguen wie bei den Stelen gibt es bei den Graffiti interessanterweise bislang jedoch noch nicht. Bei 52 registrierten bilingualen Graffiti von derzeit insgesamt knapp 4700 späten Graffiti kann dieses Fehlen zwar auch auf eine Forschungs-/bzw. Überlieferungslücke zurückzuführen sein, was m. E. jedoch insgesamt eher unwahrscheinlich ist.

Dok.7:1 Das erste Beispiel der hieroglyphisch/demotischen Graffiti befindet sich an der Wand des Tempels von Dakke (Abb. 15) und datiert in die spätrömische Zeit.⁷⁸



Abb. 15: Graffito Dakke 30 (nach Griffith 1935–37)

Hierbei handelt es sich um inhaltlich verschiedene Texte, die zusammengehören, aber nicht als fortlaufender Text konzipiert waren. Die Hieroglyphen enthalten eine Dedikation an mehrere Götter mit Epitheta in der von mir als Typ 5-2 klassifizierten Form *rn mn ... GN*⁷⁹ sowie zahlreiche (durchweg religiöse!) Titel des Dedicanten Harendotes (*hr-nt-yt=f*). Im Demotischen findet sich dann eine Beschreibung seiner Aktivitäten in Dakke und Philae für Thot und Isis in Form von Festen sowie der Arbeit an einem Schrein des Thot. Harendotes und seine Angehörigen sind auch für einige weitere, rein demotische Graffiti mit Götter-Dedikationen in Philae verantwortlich.⁸⁰ Sie gehörten als Priester zu einer literaten, lokalindigenen „Elite“, soweit es eine solche noch gab.⁸¹ Beide Textteile dürften daher zusammen von Harendotes persönlich angefertigt worden sein. Auch hier ist zu erkennen, dass die primär religiösen Textinhalte im hieroglyphischen Teil stehen, die übrigen mit der Auflistung der

⁷⁸ TM 51889; Griffith 1935-37, Nr. Dak.30; Moje in Vorb.a Nr. [02].

⁷⁹ Moje 2010, 298.

⁸⁰ Griffith 1935-37, Nr. Ph.257, 410 und 412 (TM 53368, 51874 und 53539).

⁸¹ Allerdings handelt es sich bei ihnen ethnisch um Meroiten, nicht Ägypter. Siehe Burkhardt 1985, 99–101. Zum wichtigen Graffito Ph.416 eines Meroiten siehe neu Pope 2008/09.

Aktivitäten des Harendotes in Dakke und Philae für Thot und Isis in Form von Festen und der „Arbeit“ an einem Schrein dieses Gottes im demotischen Teil.

Das Graffito war maßgeblich auf eine visuelle Wirkung hin intentionell gestaltet.“ Als erstes ist zu bemerken, dass diese Inschrift insgesamt zu den flächenmäßig wie inhaltlich umfangreichsten spätägyptischen Graffiti⁸² stark heraus, vergleicht man damit die große Zahl von 450 solcher Texte im Isis-Tempel von Philae.

Das rein räumliche Verhältnis des hieroglyphischen zum demotischen Text ist nahezu genau 1:1. Einerseits waren hierbei offenbar beide Teile in den Augen des Graveurs gleichwertig: Die Götterdedikation mit Nennung des Priesters ebenso wie der detaillierte „Arbeitsbericht“ desselben. Auf der anderen Seite ist der demotische Teil mit fast doppelt so vielen Zeilen erheblich länger und inhaltsreicher als der hieroglyphische. Um hier also eine Angleichung vornehmen zu können, wurden die Hieroglyphen erheblich größer gestaltet als der demotische Teil, teilweise bis zur vierfachen Größe – erheblich mehr als nötig wäre, um die detaillierten Hieroglyphen in den Stein einbringen zu können. Damit „verschwindet“ der demotische Teil nahezu unter der rein visuell erdrückenden Dominanz des Hieroglyphischen. Die kruden Zeichenformen selbst waren in der damaligen Zeit nicht ungewöhnlich und daher nicht übermäßig auffällig.

Beide Textteile waren inhaltlich, zumindest nach Ansicht des Graveurs, gleich wichtig. Jedoch waren in dieser Zeit kaum noch Personen fähig, Demotisch oder gar Hieroglyphen zu lesen. Seit dem 4. Jahrhundert entwickelte sich Oberägypten mit dem Schwerpunkt auf Philae und den nubischen Tempeln zum allerletzten Rückzugsgebiet altägyptischer Sprachen.⁸³ Man kann davon ausgehen, dass außer den wenigen Priestern, die selbst die meisten Graffiti schrieben, diese niemand mehr verstehen konnte. Aber auch für semiliterate Personen war dieser Text partiell verständlich. Der Hieroglyphentext lenkt durch seine Monumentalität sofort den Blick auf sich, und bei Befähigung sind die Anrufung an die Götter sowie der Hauptnutznieser Harendotes zu erkennen. Sofern auch bei den späten Priestern noch der Glaube an die Belebung durch das Wort existierte, also an eine Wirkmächtigkeit des Geschriebenen, sollte dieser Teil explizit wirken. Vielleicht konnten ja auch die Götter visuell beeinflusst werden. Der demotischer Teil mit profanen Aufzählungen der real begangenen Aktivitäten ist dagegen eher von wirkmächtig minderer Bedeutung und „versteckt“ sich in einer langen Reihe sehr kleiner demotischer Zeilen.

Dok. 7:2 Das zweite Graffito, mit Bild und Schrift (Abb. 16), stammt vom Hadrians-tor in Philae vom 24. August 394 n. Chr.⁸⁴

⁸² Daneben existieren noch knapp 100 griechische Graffiti in diesem Tempel.

⁸³ Hoffmann 2000, 18; Dijkstra 2008; Cruz-Uribe 2010.

⁸⁴ TM 53551; Griffith 1935–37, Nr. „Ph.436“, Moje in Vorb.a Nr. [03]. Ein aktuelles Photo des gesamten Graffitos findet sich bei Lembke u. a. 2004, 86 Abb. 155.

Der hieroglyphische Teil in zwei extra dafür gravierten Kolumnen enthält eine Götterdedikation an Mandulis des Typs 4-1 der Form *m-bḥ GN*.⁸⁵ Genannt sind der Gott und der Dedikant, der zweite Isis-Priester Nesmeter-Achom. Folgend wird der Gott mit Epitheta erneut durch ein *dd mdw.w jn* eingeführt.

Der demotische Text enthält in der gleicherweise gestalteten Kolumne 15 Zeilen, die einen ähnlichen Inhalt aufweisen. Anstelle der zweiten Anrufung wird erstmalig die Mutter genannt, sowie der Hinweis, dass der Schreiber „an diesem Bild des Mandulis“ gearbeitet habe (*wḥ=i ir ip.t r pḥy twt Mṯwl*), einer der wenigen Fälle, in denen der Hersteller eines ägyptischen Reliefs namentlich bekannt ist. Es folgt eine Datierung ins 110. Jahr der diocletianischen Ära. Auch hier findet sich wieder die Aufteilung des Textinhaltes nach religiös und profan auf die beiden Textteile.⁸⁶



Abb. 16a: Graffito Philae 436 (Photo Moje)

⁸⁵ Moje 2010, 297.

⁸⁶ Moje in Vorb.a.



Abb. 16b: Graffito Philae 436 (Faksimile nach Griffith 1935–37)

Ähnlich wie bei dem oben genannten Graffito aus Dakke ist auch hier die Aufteilung des Ganzen nicht zufällig. Das räumliche Platzverhältnis der Hieroglyphen zum Demotischen beträgt 1:0,5. Die „heiligen Zeichen“ nehmen also fast genau doppelt so viel Platz ein wie das Demotische, das vom Inhalt her gesehen aber fast achtmal so umfangreich ist.

Besondere Bedeutung erhält dieses Graffito dadurch, dass es als eines der wenigen bekannten eine unmittelbare Beziehung mit der Textumgebung aufweist. Das Bild des stehenden Gottes direkt neben dem Graffito ist genau jenes „Bild des Mandulis“, an dem der Autor nach eigener Aussage gearbeitet hat. Die wirkmächtige Anrufung an die Gottheit war für den intendierten (religiösen) Nutzen der Inschrift am wichtigsten, ebenso wie die maskuline Filiationsangabe zur eindeutigen Identifizierung. Daher ist dieser Teil mit den teilweise sehr voluminösen Hieroglyphen in Relation gesehen erheblich größer dargestellt als das Demotische. Darüber

hinaus befindet er sich direkt vor Kopf und Krone des Gottes, somit wird der Blick sofort zu diesem zentralen Teil gelenkt. Auch hier verschwindet das in eine Kolumne mit 15 Zeilen gequetschte Demotische mit seinen ergänzenden Angaben unterhalb des Armes an der Beinpartie fast völlig aus dem Fokus des Betrachters.

Da es sich bei allen diesen Graffito-Autoren um Priester handelt, ist die intendierte Wirkung primär auf religiöser Ebene zu lokalisieren. Sicherlich war kaum ein zeitgenössischer Mensch in der Lage, die extrem schlechten und kruden Hieroglyphen zu verstehen, auch wenn tatsächlich ein verstehbarer Text dahintersteckt.⁸⁷ Die Abfassung in einer altherwürdigen „Heiligen Schrift“ war hier das bevorzugte Mittel, um

⁸⁷ Griffith konnte den Hieroglyphentext nur mithilfe der Informationen des demotischen Teils entziffern.

spirituellen Nutzen bewirken zu können.⁸⁸ Aufgrund der direkten religiösen Konnotation des Graffiti und seines Verfassers schien hier offensichtlich die Verwendung der Hieroglyphenschrift wichtig gewesen zu sein. Dies ist umso interessanter, als es sich hier um die allerspätste (datierte) Hieroglypheninschrift handelt, während die altägyptische Religion zu dieser Zeit schon fast ausgestorben war.

Rein demotische Graffiti mit religiösen Texten existieren natürlich ebenfalls. Es ist bei den Graffiti oftmals zu beobachten, dass Demotisch als Informationsträger religiöser Texte das Hieroglyphische ablöst, zum anderen ist für die meisten Verfasser solcher Graffiti schlicht nicht von einer hieroglyphischen Lese- bzw. Schreibfähigkeit auszugehen, speziell bei den sehr späten demotischen Texten, die noch bis ca. 50 Jahre nach dem hier besprochenen Text belegt werden können.⁸⁹

3.2 Die demotisch/griechischen Graffiti

Die demotisch/griechischen Graffiti sollen als zusätzliche Quellen zum Vergleich ebenfalls mit aufgeführt werden. Die bekannten 21 Exemplare können nach folgenden Kriterien zusammengefasst werden.

Dok. 8:1 – 8:2 Bei den Inschriften mit genau parallelen Texten ist zu beobachten, dass hier auf der visuellen Ebene das Griechische stets dominiert. Es steht entweder oben oder ist größer geschrieben, wobei noch hinzukommt, dass die demotischen Teile stets in sehr knapper Form notiert wurden.



Abb. 17: Graffiti Theben 3242 (nach Jasnow 1984, Nr. 3) und Silsile 278 (nach Preisigke/Spiegelberg 1915)

88 Auffallende Ähnlichkeit ergibt sich zwischen dieser Sprach- und Schriftsituation in der späten Zeit des Alten Ägypten und der Situation im modernen Bali: Auch hier stehen die Verwendungen bestimmter Sprachen und Schriften in Konkurrenzsituation und sind sehr stark an kulturelle Bedeutungen gebunden: Verschiedene Inhalte regieren eine jeweils kulturell und historisch bedingt mit ihnen verbundene Schrift und Sprache. – Vgl. hierzu den Beitrag von A. Hornbacher in diesem Band.

⁸⁹ Das letzte demotische Graffiti vom 2. Dezember 452 n. Chr. aus Philae: TM 50864; Griffith 1935-37, Nr. „Ph.365“.

Beispiele sind zwei Graffiti aus Theben-West (Graff. Thèbes 3242, hier Abb. 17-a) bzw. Silsile (278, Abb. 174-b), die alle die gleichen Personen benennen.⁹⁰ Dabei handelt es sich um *hr s3 Tw=f-nh* Δίδυμος Ἐπωνύχου „Hor/Didymos, Sohn des Eponychos“ bzw. *hr-p3-3s.t (s3) P3-šr-<Mntw>* Ἀρπαῖς(ις) Ψεμμώνθου? „Harpaese, (Sohn) des Psemmonth.“⁹¹

Dok.8:3 – 8:4 Auch bei Graffiti mit inhaltlich eng zusammengehörigen Texten ist diese Zurücksetzung des Demotischen deutlich zu beobachten.



Abb. 18: Philae 376 (nach Griffith 1935–37) und Silsile 93 (nach Preisigke/Spiegelberg 1915)

Der linke Text⁹² nennt beide Male fast genau das Gleiche, ¹¹ *n3 pti.w n Ns-mtr-hm* ²¹ *s3 P3-hm* ³¹ *p3 hm-ntr dpi n 3s.t* ⁴¹ 125 ⁵¹ Πόδας Σμητχῆμ ἐκ πατρός ⁶¹ Παχουμίου πρωφῆτης Ἰσιδος ⁷¹ Φιλῶν „Die Füße des Nesmeterchem, Sohn des Pachom, 1. Prophet der Isis (Gr: aus Philae), (Dem:125. Jahr).“ Der rechte Text⁹³ erwähnt *Wrš-nfr/* Ὀρσενοῦφις Ὀρσῆς „Orsenouphis, Sohn des Orses.“

Das Griechische ist aber durch die breitere Anordnung jeweils als Basis im Fokus des Betrachters, darüber hinaus ist dieser Teil mit 1:1,5 in beiden Fällen um die Hälfte größer als das Demotische.

⁹⁰ Theben: TM 52889; Moje in Vorb.a, Kat. [11]. Siehe auch Jasnow 1984, 89 Nr. 3. Silsile: TM 54359; Preisigke/Spiegelberg 1915, Nr. 278; Moje in Vorb.a, Kat. [12].

⁹¹ Eine Analyse der von mir erstmalig gelesenen Namen bei Silsile 278 findet sich in Moje in Vorb.a, Kat. [12].

⁹² TM 91778; Griffith 1935-37, Kat. „Ph.376“; Moje, in Vorb.a, Kat. [13], 408/409 n. Chr.

⁹³ TM 54220; Preisigke/Spiegelberg 1915, Kat. 93; Moje in Vorb.a, Kat. [14], 1. Jh. n. Chr.

Hier enthält das demotische die Datierung ins 8. Regierungsjahr mit Angabe des Schreibers *P3-htr-hm s3 sp-2* „Im 8. Jahre am 6. Epiphi, Phatrechem, Sohn des Gleichnamigen“, während das Griechische nur den Schreiber mit Filiation(?) mit ¹⁾ Φατρεχῆ(μ) ²⁾ Ψενῆσις nennt.⁹⁶

Dok. 8:7 – 8:8 Selbst bei Texten, die eigentlich nur Demotisches enthalten, ist das Griechische oftmals an exponierter Stelle angebracht.

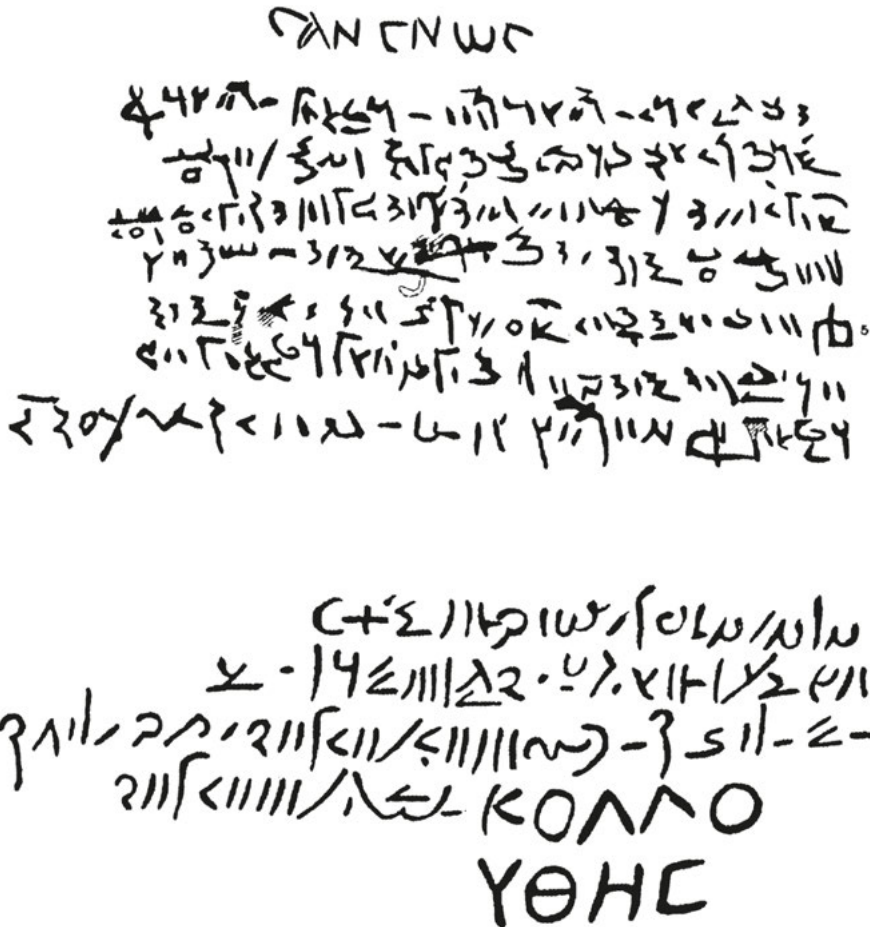


Abb. 21: Graffiti Philae 372 (nach Griffith 1935–37) und Silsile 24 (nach Preisigke/Spiegelberg 1915)

⁹⁶ Die letzten beiden Zeichen  zeichnen meiner Ansicht nach die demotische Filiation mit dem gleichnamigen Vater von Phatrechem. Das Schiff könnte hier eine *non textual identity mark* darstellen, Näheres dazu in Moje in Vorb.a, Kat. [21].

Bei dem hier in Abb. 21-a gezeigten Proskynema der Form *t3 wšt.t* aus Philae von 373 n. Chr. steht der Name Σανωνῶς als Transliteration des demotischen *Sn-2* „Sens-neus“ wie eine Art Überschrift⁹⁷.

Das gleiche findet sich im Graffito Silsile 24 in Abb. 21-b⁹⁸, wo der zweite der erwähnten Namen *Qlwḏ* im Griechischen als Κολλούθης wiederholt ist, zwar am Ende, aber doch überdeutlich, so dass die rein materiale Präsenz der griechischen Schrift dominierend wirken muss.

4 Synthesis: Die Präsenz „Heiliger Schriften“ in den verschiedenen Sprachkombinationen multilingualer ägyptischer Epigraphik

Insgesamt zeigt sich bei der Analyse ausgewählter bilingualer Quellen eine unterschiedliche Behandlung der „Heiligen“ Hieroglyphenschrift. Hierbei ergeben sich ebenfalls Unterschiede zwischen Stelen und Graffiti, auch wenn die ägyptische Kulturkonnotation stets zweifelsfrei protegiert wurde.

Bei nur hieroglyphisch/griechischen Stelen ist auf der Schriftebene das Griechische regelhaft am dominantesten, eine ägyptische Konnotation erfolgt nur über die indigene Bildebene (**α**). Kommt jedoch bei dieser Objektgruppe das Demotische (mit) ins Spiel, ist generell zu beobachten, dass es das Griechische entweder gleichwertig neben sich stellt (**β**) oder es aber klar in seiner materialen, visuellen Präsenz dominiert (**γ**). Dies ist besonders bei den demotisch/griechischen Stelen zu beobachten, aber auch bei den trilinguen Exemplaren. In all diesen Fällen kann das Griechische keine Eigenständigkeit mehr entfalten, wie dies der Fall war, wenn es stattdessen mit Hieroglyphen vergesellschaftet wurde.

Die einzige hieroglyphisch/aramäische Grabstele zeigt hingegen, dass dort die indigene heilige Schrift gegenüber dem Aramäischen, der Sprache der Besitzer, auf der visuellen Ebene klar dominiert (**δ**). Das gleiche gilt auch für die hieroglyphisch/karischen Bilinguen.

Die große Gruppe der hieroglyphisch/demotischen Stelen weist hingegen ein eher uneinheitliches Bild auf. Durch das Fehlen fremdsprachiger Textteile ist die kulturelle Konnotation rein ägyptisch. Hier gibt es auf der einen Seite Exemplare mit einer absoluten visuellen Dominanz des Demotischen, die für die religiöse Konnotation des Objektes mit einer sakral definierten Schrift aber ohne Bedeutung bleibt (**ε**). Eine andere Gruppe zeigt ein genau umgekehrtes Bild: Hier ist eine massive gra-

⁹⁷ TM 53493; Griffith 1935-37, Nr. „Ph.372“; Moje, Vorb.a, Kat. [23].

⁹⁸ TM 54185; Preisigke/Spiegelberg 1915, Kat. 24; Moje in Vorb.a, Kat. [20], 32/33 n. Chr.

phisch/visuelle Zurücknahme der materialen Präsenz des Demotischen zugunsten der „Heiligen Schrift“ zu beobachten, welche dann auch religiöse Texte beinhaltet und so die kultische Anbindung verstärkt (ζ).

(α)	(β)	(γ)	(δ)	(ε)	(ζ)
Gr	Dem+Gr	Dem	Hiero	Dem	Hiero
↓	↓	↓	↓	↓	↓
Hiero	Hiero	Gr	Aram/Kar	Hiero	Dem

Abb. 22: Visuelle Schriftrelationen bei bilingualen Stelen

Bei den wenigen bilingualen Graffiti ergibt sich dagegen ein ganz anderes Bild. Im Gegensatz zu den Stelen, auf denen das Demotische vielfach eine dominierende Position einnimmt, ist diese Sprache in den vorliegenden Graffiti immer untergeordnet. Dies ist sowohl bei einer Vergesellschaftung mit Hieroglyphen (η) als auch mit Griechisch (θ) der Fall. Die textinhaltliche Dominanz einer Schrift ist dabei generell irrelevant. Diese Unterordnung ist selbst dann zu beobachten, wenn das Demotische eigentlich einen viel größeren graphischen Raum einnimmt. Dann ist die andere Schrift aber stets in einer visuell dominanten Position angebracht. Dies könnte daran liegen, dass diese Graffiti teilweise schon sehr spät datieren, als das Demotische im Aussterben begriffen war und nur noch im äußersten Süden Ägyptens lebendig gehalten wurde.

(η)	(θ)
Ho	Gr
↓	↓
Dem	Dem

Abb. 23: Visuelle Schriftrelationen bei bilingualen Graffiti

Natürlich ist das Fundmaterial limitiert, ohne dass wir das Ausmaß dieser Limitation kennen können. Die zeitliche wie geographische Streuung der Belege macht darüber hinaus deutlich, dass es bei der gegenseitigen Interaktion mehrerer Sprachen auf einer Quelle nicht unbedingt immer eine chronologische oder geographische Entwicklung bzw. Einschränkung geben muss, auch wenn speziell bei den Graffiti eine historisch nachvollziehbare Abwertung des Demotischen erkennbar ist. Aufgrund der heterogenen Quellenbasis konnte jedoch keine einheitliche soziale oder ethnische Stratifizierung meiner Ergebnisse erfolgen. Die auf Stelen und Graffiti gesetzten Schwerpunkte sollten dazu dienen, Tendenzen aufzuzeigen.

Eine „kanonische“ Reihenfolge Hieroglyphisch – Hieratisch – Demotisch – Griechisch findet sich in den analysierten Beispielen hingegen nicht generell, vielmehr ist eine vielfältigere Durchmischung zu beobachten. Allerdings findet sich in den bilingualen Stelen tatsächlich niemals Griechisch über Ägyptisch (Hieroglyphisch oder

Demotisch). Die intentionale Verwendung auch einer – aus ägyptischer Sicht – non-sakralen Schrift wie das Griechische ist jedoch evident. Auch bei den mehrsprachigen Papyrusurkunden ist der geplante Beginn des Griechischen teilweise durch einen • markiert. Schaffte man es nicht, den darüber gesetzten ägyptischsprachigen Text zu setzen, wurde gequetscht oder Formeln einfach verkürzt bzw. ausgelassen.⁹⁹ Dies zeigt ebenfalls, dass das Griechische in dieser Zeit eine nicht zu unterschätzende und nicht mehr ausschließbare Rolle spielte. Auf der anderen Seite gab es in Ägypten aber offensichtlich kein einheitliches emisches Konzept von Sakralität limitiert in Bezug auf den Gebrauch von Schrift. Schreiben als rituelle Performanz war für die Produktion privater Objekte nicht ausschlaggebend, hier richtete sich die Intention eher auf die Wiedergabe von Inhalten, doch schon unter Berücksichtigung einer gewissen Religions- und Kultverbundenheit der alten einheimischen Schriften. So hat es offensichtlich für die Hersteller privater Epigraphik keine kanonisch obligatorischen Vorgaben für Schriftverwendung gegeben. Die unterschiedlich verstandene Wertigkeit der Schrift(en) als Sakralitäts- vs. Inhaltstransmission scheint hingegen aber auch nicht frei fakultativer Natur gewesen zu sein, sondern inhaltliche kultische Bezüge waren auf jeden Fall ein Auswahlkriterium für die ägyptische oder griechische Schrift gewesen. In Bezug auf Tempel oder kultische Bücher war das Hieroglyphische hingegen als „gottverbunden“ gekennzeichnet, nicht zuletzt auch durch die quellen-sprachliche Bezeichnung als *mdw-ntr* „Gottesworte“.

Generell waren mehrere Möglichkeiten der visuellen Präsentation sakraler/kultischer Elemente möglich. Eine intentionale Entscheidung des Besitzers bzw. der Nachkommen – religiös oder schlicht pekuniär bedingt – dürfte m. E. in den meisten Fällen vorhanden gewesen sein. Manchmal waren vielleicht auch nur Vorgaben der Arbeitsstätte maßgeblich, oder der Zufall des gerade vorhandenen Angebots an Halbfabrikaten spielte eine Rolle. Gerade bei privaten Quellen ist immer mit einer unspezifizierbaren Quantität an individuellen Wünschen zu rechnen, die keinen allgemeingültigen Regeln folgen. Menschliche Gesellschaft war – und ist es auch heute – sehr facettenreich und widersetzt sich eigentlich vom Grundprinzip her unserem rezent-analytischen „Schubladendenken“.

Meine Untersuchung konnte also zeigen, dass es auch jenseits einer – generell in der Ägyptologie vorherrschenden – textinhaltlichen Interpretation bilingualer Quellen weitere Möglichkeiten der Auslegung gibt, die unser Verständnis der alten Kulturen um weitere Facetten bereichert.

⁹⁹ Für Hinweise hierzu danke ich M. Schentuleit.

Literaturverzeichnis

- Abdalla (1992): Aly O. A. Abdalla, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool.
- Allen (1936): Thomas G. Allen, *Egyptian Stelae in the Field Museum of Natural History*, Chicago.
- Barbotin (2005): Christophe Barbotin, *La voix des hiéroglyphes*, Paris.
- Bernand (1975): Étienne Bernand, *Recueil des Inscriptions Grecques du Fayoum I. La „Méris“ d'Hérakleidès*, Leiden.
- Bernand (1992): Étienne Bernand, *Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, Paris.
- Botti (1953): Botti, Giuseppe, „Le Stele N. 1578 e N. 1655 del Museo Egizio di Torino“, *Acta Orientalia* 20, 337–341.
- Brugsch (1850): Heinrich Brugsch, *Die Inschrift von Rosette, nach ihrem ägyptisch-demotischen Texte sprachlich und sachlich erklärt. Theil I. Sammlung demotischer Urkunden mit gleichlautenden hieroglyphischen Texten als nächste Grundlage zur Entzifferung der Inschrift von Rosette, größtenteils zum ersten Male veröffentlicht*, Berlin.
- Burchardt (1911): Max Burchardt, „Datierte Denkmäler der Berliner Sammlung aus der Achämenidenzeit“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 49, 69–80, Taf. 8–10.
- Burkhardt (1985): Adelheid Burkhardt, *Ägypter und Meroiten im Dodekaschoinos. Untersuchung zur Typologie und Bedeutung der demotischen Graffiti* (Meroitica 8), Ost-Berlin.
- Cruz-Urbe (1995): Eugene Cruz-Urbe, *Hibis Temple Project 2: The Demotic Graffiti of Gebel Teir*, San Antonio (= Graff. Hibis).
- Cruz-Urbe (2010): Eugene Cruz-Urbe, „The Death of Demotic Redux. Pilgrimage, Nubia and the Preservation of Egyptian Culture“, in: Hermann Knuf, Christian Leitz u. Daniel von Recklinghausen (Hgg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven, Paris, Walpole, MA (Orientalia Lovaniensia Analecta 194), 499–506.
- Dijkstra (2008): Jitse H. F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformations (298–642 CE)* (Orientalia Lovaniensia Analecta 173), Leuven, Paris, Dudley.
- Den Brinker u. a. (2005): A. A. Den Brinker, Brian P. Muhs u. Sven P. Vleeming, *A Berichtigungsliste of Demotic Documents* (Studia Demotica 7), Leuven.
- Devauchelle u. Wagner (1984): Didier Devauchelle u. Guy Wagner, *Les Graffites du Gebel Teir*, Cairo (= Graff. Gebel Teir).
- El-Hafeez u. a. (1985): Abd el-Hafeez, Abd el-Al, Jean-Claude Grenier u. Guy Wagner, *Stèles funéraires de Kom Abou Bellou*, Paris.
- Erichsen (1954): Wolja Erichsen, *Demotisches Glossar*, København.
- Farid (1987): Adel Farid, „Zwei demotische Stelen“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 87, 185–198, Taf. 35–37.
- Farid (1995): Adel Farid, *Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford mit zwei demotischen Türinschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften*, Berlin.
- Gasse (2003): Annie Gasse, *Stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris.
- Gladić (2008): Domagoj Gladić, „Für das Leben des Königs“. Kulturelle Loyalitätsformeln im hellenistischen Vergleich“, in: Stefan Pfeiffer (Hg.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz* (Oikumene 3), Frankfurt, 108–139.
- Griffith (1935-37): Francis Griffith, *Ll. Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodekaschoenus*, Oxford (= Graff. Dodec.).
- Hodjash u. Berlev (1982): Svetlana Hodjash u. Oleg Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, Moscow, Leningrad.

- Höckmann (2001): Ursula Höckmann, „Bilinguen‘: Zu Ikonographie und Stil der karisch-ägyptischen Grabstelen des 6. Jhs. Methodische Überlegungen zur griechischen Kunst der archaischen Zeit in Ägypten“, in: Ursula Höckmann u. Detlev Kreikenbom (Hg.), *Naukratis – Die Beziehungen zu Ostgriechenland, Ägypten und Zypern in archaischer Zeit. Akten der Table Ronde in Mainz, 25.–27. November 1999*, Möhnesee, 233–255.
- Hoffmann (2000): Friedrich Hoffmann, *Ägypten – Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*, Berlin.
- Jasnow (1984): Richard Jasnow, „Demotic Graffiti from Western Thebes“, in: Heinz-Josef Thissen u. Karl-Theodor Zauzich (Hgg.), *Grammata Demotica. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983*, Würzburg, 87–105, Taf. 14–22.
- Kammerzell (2001): Frank Kammerzell, „Die Geschichte der karischen Minderheit in Ägypten“, in: Ursula Höckmann u. Detlev Kreikenbom (Hg.), *Naukratis. Die Beziehungen zu Ostgriechenland, Ägypten und Zypern in archaischer Zeit. Akten der Table Ronde in Mainz, 25.–27. November 1999*, Möhnesee, 233–255.
- Leipoldt u. Morenz (1953): Johannes Leipoldt u. Siegfried Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig.
- Lembke u. a. (2004): Katja Lembke, Cäcilia Fluck u. Günter Vittmann, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil*, Mainz.
- Masson (1978): Olivier Masson, *Carian Inscriptions from North Saqqara and Buhen* (Texts from Excavations 5), London.
- Masson u. Yoyotte (1956): Olivier Masson u. Jean Yoyotte, *Objets pharaoniques à inscription carienne* (Bibliothèque d'Étude 15), Cairo.
- Moje (2008): Jan Moje, „Demotica Varia III“, *Göttinger Miszellen* 217, 65–75.
- Moje (2008b): Jan Moje, „Die demotischen Stelen aus der Gegend von Hussaniya/Tell Nebesheh“, *Journal of Egyptian Archaeology* 94, 183–208.
- Moje (2010): Jan Moje, „Entwicklung der bilinguen und monolinguen demotischen Graffiti im Ägypten des ersten Jahrtausends v. Chr.“, in: Ladislav Bareš, Filipp Coppens u. Kveta Smoláriková (Hgg.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference, Prague September 1–4 2009*, Praha, 286–304.
- Moje (2011): Jan Moje, „Weitere demotische und bilingue Stelen aus Tell Nebesheh und Kom el-Hisn“, *Journal of Egyptian Archaeology* 97, 167–194.
- Moje (in Vorb.a): Jan Moje, „Sprachgebrauch und Sprachwahl in den bilinguen Graffiti der griechischen und römischen Zeit Ägyptens, unter besonderer Berücksichtigung des Demotischen“, *in Vorbereitung*.
- Moje (in Vorb.b): Jan Moje, „Sprachgebrauch und Sprachwahl in den bilinguen epigraphischen Zeugnissen der griechischen und römischen Zeit Ägyptens, unter besonderer Berücksichtigung des Demotischen“, *in Vorbereitung*.
- Munro (1973): Peter Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen* (Ägyptologische Forschungen 25), Glückstadt.
- Naveh (1968): Jacques Naveh, „Aramaica Dubiosa“, *Journal of Near Eastern Studies* 27, 317–325.
- Pfeiffer (2010): Stefan Pfeiffer, *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr.–217 n. Chr.)* (Historia Einzelschriften 212), Stuttgart.
- Pope (2008/09): Jeremy Pope, „The Demotic Proskynema of a Meroitic Envoy to Roman Egypt (Philae 416)“, *Enchoria* 31, 68–103.
- Porten u. Yardeni (1999): Bezalel Porten u. Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 4: Ostraca & Assorted Inscriptions*, Winona Lake.

- Preisigke u. Spiegelberg (1915): Friedrich Preisigke u. Wilhelm Spiegelberg, *Ägyptische und Griechische Inschriften und Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Oberägypten), nach den Zeichnungen von Georges Legrain*, Straßburg (= Graff. Silsile).
- Quack (2002): Joachim F. Quack, Rezension zu Sternberg-Hotabi, Horusstelen, *OLZ* 97, 713–729.
- Saura (2009): Domingo Saura, *Las estelas mágicas de ,Horus sobre les cocodrilos‘*, Madrid.
- Spiegelberg (1904): Wilhelm Spiegelberg, *Die Demotischen Denkmäler 30601–31166 I: Die demotischen Inschriften*, Leipzig.
- Spiegelberg (1913): Wilhelm Spiegelberg, „Neue Denkmäler des Parthenios“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 51, 75–88, Taf. 4.
- Spiegelberg (1929): Wilhelm Spiegelberg, „Die Stele 119 C des Louvre und das Τυρίων στρατόπεδον“, *Kēmi* 2, 107–112, Taf. 6.
- Sternberg-el Hotabi (1999): Heike Sternberg-el Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jt. v. Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen 62), Wiesbaden.
- Van Haarlem u. Lunsingh Scheurleer (1986): Willem Van Haarlem u. Robert Lunsingh Scheurleer, Allard Pierson Museum. *Gids voor de afdeling ,Egypte‘*, Amsterdam.
- Vittmann (2003): Günter Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*, Mainz.
- Vleeming (2001): Sven P. Vleeming, *Some Coins of Artaxerxes and other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications* (Studia Demotica 5), Leuven, Paris.

Claudia Wenzel

Heilige buddhistische Schriften in Stein

Topographischer Kontext und religiöse Bedeutung

Seit der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts wurden Exzerpte und Kapitel aus heiligen buddhistischen Schriften in die nordchinesische Landschaft gemeißelt. Die an der chinesischen Ostküste gelegene Provinz Shandong hat die frühesten dieser buddhistischen Steinschriften aufzuweisen. In ihrem südwestlichen Teil finden sich insgesamt zwanzig Inschriftenorte, vor allem in der Region um den Dongping See und um die Stadt Zoucheng, welche nicht weit von der Heimatstadt des Konfuzius, Qufu, entfernt liegt. Der berühmteste Inschriftenort ist vielleicht das *Tal des Steinernen Sutra* am Berg Tai, dem kulturhistorisch bedeutendsten Berg in China (Abb. 1).

Die Forschungsstelle „Buddhistische Steinschriften in China“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (HAdW) dokumentiert seit 2005 Shandonger Steinschriften. Auch in anderen chinesischen Provinzen wurden Steinschriften geschaffen, zumeist auf den Innenwänden von eigens angelegten Höhlen. In Shandong handelt es sich dagegen um eine Form von *land art*,¹ bei der sorgfältig ausgewählte Passagen aus den heiligen Schriften auf den gewachsenen Fels in die offene Landschaft geschlagen wurden, wo sie in besonderer Weise mit der sie umgebenden Topographie interagieren.

1 Topographie

Nach ihrer topographischen Prägung lassen sich die Inschriftenorte in verschiedene Gruppen einteilen. Am häufigsten sind die gemeißelten Textausschnitte in einem sorgfältig arrangierten Layout auf senkrechten Felswänden der Shandonger Berge angebracht, wo sie, Schautafeln gleich, von weitem zumindest theoretisch zu sehen sind, und von der Nähe aus bequem betrachtet oder sogar gelesen werden können. Bei den größten Inschriftenorten handelt es sich allerdings um riesige, begehbare Felsenflächen, deren in großen Zeichen gemeißelte überdimensionale Texte von einem Betrachter nur abgeschritten, aber nicht in ihrer Gesamtheit gelesen werden können.

¹ Ledderose 2009a, 18, identifiziert drei Traditionsstränge des Meißelns von Schriften in Stein, die für die Entstehung der buddhistischen Steinschriften maßgebend waren: Die auf Bergen errichteten Steinstelen des Ersten Kaisers (259 v. Chr.–210 v. Chr.), die in Stein gemeißelten konfuzianischen Klassiker aus der *xiping* 喜平-Ära (172–177 n. Chr.) der Späteren Han-Dynastie, sowie daoistische Felsinschriften aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Provinz Shandong.

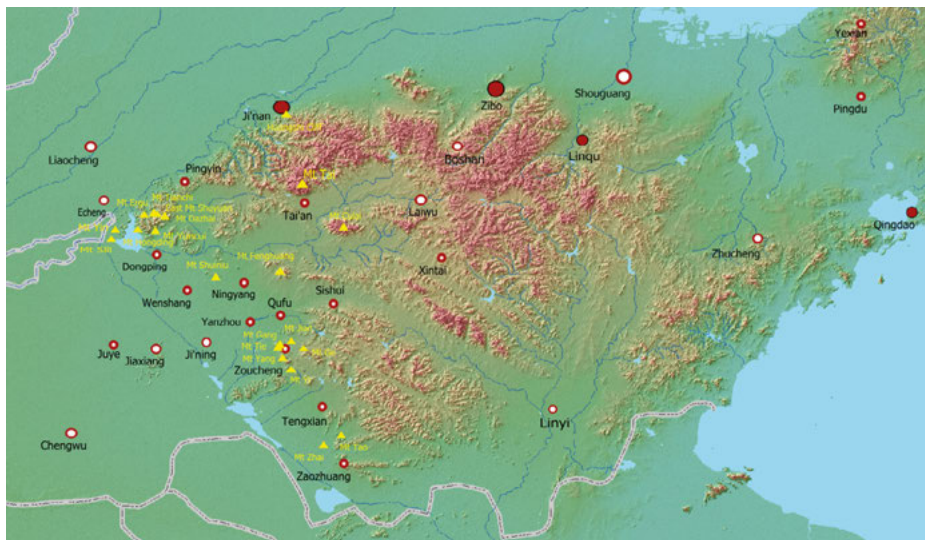


Abb. 1: Lage der Inschriftenorte mit buddhistischen Steinschriften in der Provinz Shandong, China. HAW in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft, 2011.

Ein dritter topographischer Typ arrangiert die ausgesuchte Textpassage in willkürlich scheinenden Abschnitten auf Felsen und Steinen eines bergansteigenden Pfades in Anlehnung eines Pilgerweges.²

2 Mikrokosmos

Die jeweilige Topographie des Inschriftenortes prägt jedoch nicht nur die räumliche Anordnung der Schriftzeichen im Textverbund; es ist vielmehr davon auszugehen, dass auch die Wahl des Ortes selbst sorgfältig überlegt war. Der Wahl des verborgen Inschriftentals am Berg Hongding 洪頂山, das erst in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts von einem Schäfer beim Weiden seiner Tiere entdeckt wurde und auch der epigraphischen Literatur chinesischer Altertumsforscher des 18. und 19. Jahrhunderts völlig unbekannt war, lagen mit großer Wahrscheinlichkeit geomantische Prinzipien zugrunde.

Am Berg Hongding wird ein V-förmiges Tal von einem nördlichen und einem südlichen Felshang begrenzt, die im Zwei-Hongding-Gipfel (*Erhongding* 二洪頂) zusam-

² Tsai/Wenzel 2009, 25–29.



Abb. 2: Von Gebirgszügen umschlossenes, V-förmiges Inscriptental mit modernem Wasserreservoir am Berg Hongding, Kreis Dongping, Shandong. HAW in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft.

menlaufen. Das Tal erstreckt sich vom westlich gelegenen Dongping See nach Osten in Richtung des Hauptgipfels des Großen Hongding Gebirges (*Dahongding* 大洪頂). Dieses Gebirge hat mehrere westliche Ausläufer mit eingebetteten Tälern. Das eigentliche Inscriptental wird so von zwei Gebirgszügen umschlossen, deren äußerer den inneren umfasst. Dadurch entsteht eine topographische Formation, die geomantisch sehr günstig beurteilt wird. Im Zusammenspiel mit der vorgelagerten Wasserfläche des Sees, an dessen gegenüberliegendem Ufer sich ein weiterer Berg erhebt, entsteht nach geomantischen Vorstellungen ein in sich abgeschlossener, nach Westen orientierter Mikrokosmos (Abb. 2).³

3 Geographia sacra

Andere Inschriftenorte wurden nicht nur wegen ihrer günstigen topographischen Lage geschätzt, sondern auch als Teil eines überregionalen Netzwerks von heiligen Stätten im Sinne einer *geographica sacra* gesehen. Zu der Inschrift der $51,7 \times 14$ m großen begehbaren Felsenfläche in Form einer monumentalen Stele am Berg Tie (*Tieshan* 鐵山) auf dem Gebiet der heutigen Stadt Zoucheng (Abb. 3) hat sich eine

³ Tsai 2011a, 129–130.

Stifterinschrift aus dem Jahr 579 erhalten, in welcher der Ort der Stiftung vom Standpunkt eines Betrachters aus beschrieben wird, der die nach Süden ausgerichtete Felsenfläche im Rücken hat und über das Land blickt:

Vorne erblickt man den erhabenen Berg Zhuyi⁴ und sieht seine himmelreichenden Gipfel, sich umwendend rückt die Pracht des Berges Tai ins Blickfeld und man bestaunt den wolken teilenden Gipfel. Ferner blickt man nach links auf die Felsen des Landkreises Chang⁵, und rechts sieht man die Kurierstrecke, die zum Landkreis Zou führt ...⁶



Abb. 3: Modell der monumentalen Stele des Berges Tie in Zoucheng, Shandong, Stelendekor und Inschriften in Rot hervorgehoben. HAW in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft; Überarbeitung Firma REBUS, Köln, 2009.

⁴ Alter Name des heutigen Berges Yi, der sich ca. 14 km entfernt in südöstlicher Richtung befindet.

⁵ Dies bezieht sich auf die heute zerstörten Inschriften des Berges Jian, ca. 4,5 km entfernt in ost-nordöstlicher Richtung.

⁶ Die Übersetzung aller Steininschriften vom Chinesischen ins Englische wurden in der Forschungsstelle „Buddhistische Steinschriften in China“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Team erarbeitet. Die deutsche Fassung stammt von der Verfasserin. Die deutsche Übersetzung der hier zitierten Texte vom Berg Tie und vom Berg Gang ist bereits publiziert worden in MOAK/HadW 2009, 144–146 und 148.

Vor dem Betrachter liegt der berühmte Berg Yi 嶧山, oft auch als „kleiner Berg Tai“ bezeichnet, auf dem zur Zeit der Erschaffung der monumentalen Steleninschrift am Berg Tie bereits buddhistische Schriften gemeißelt worden waren. Tatsächlich ist dieser Berg mit dem bloßen Auge vom Betrachterstandpunkt aus zu sehen. In nördlicher Richtung und damit im Rücken des implizierten Betrachters, liegt der in ganz China berühmte Berg Tai 泰山, ein ungemein wichtiger Ort in der heiligen Topographie des Landes. Sein Hauptgipfel liegt ca. 100 km von der Stadt Zoucheng entfernt und kann unmöglich mit dem Auge gesehen werden. Ein Besucher der monumentalen Stele des Berges Tie mag sich wohl durchaus der Präsenz des Berges Tai in seinem Rücken bewusst gewesen sein, wenn er, nach Süden gewandt, den heimischen „Kleinen Berg Tai“, also den Berg Yi, im Blick hatte. Links des Betrachters befindet sich in ost-nordöstlicher Richtung der ebenfalls wenige Jahre zuvor mit buddhistischen Inschriften versehene Berg Jian 尖山, der allerdings nicht direkt sichtbar ist, weil der Berg Gang 崗山 dazwischen liegt. Was genau rechts des Betrachters gelegen hat, lässt sich heute nicht mehr rekonstruieren; allerdings scheint es wichtig gewesen zu sein, auch in westlicher Himmelsrichtung einen Bezugspunkt zu nennen.

Wie die Stifterinschrift nahelegt, richtete sich der Ort für die Erschaffung der monumentalen Stele des Berges Tie nach weit mehr als nur dem Vorkommen von geeignetem Gestein auf einer ausreichend großen Fläche. Die Inschrift des Berges Tie wird in ein Netzwerk aus innerchinesischen heiligen Orten eingebunden, zu dem bereits bestehende kulturhistorische Orte wie der Berg Tai oder der Berg Yi gehören, aber auch neuere Orte wie der Berg Jian, die wiederum durch das Meißeln von buddhistischen Texten Teil der sakralen Landschaft werden.

4 Translatio loci

Die vier in der Stifterinschrift des Berges Tie genannten Orte befinden sich allesamt auf altem kulturhistorischen Boden des chinesischen Reiches und zeugen von den buddhistischen Bemühungen, diesen für die aus Indien stammende Lehre zu beanspruchen. Die topographischen Bezüge einzelner Inschriftenorte gehen jedoch über die Reichsgrenzen hinaus. Auf halber Höhe des Pilgerweges am Berg Gang vor den Toren der Stadt Zoucheng steht eine heute „Hühnerschnabelfels“ genannte Felsformation (Abb. 4), auf welcher der erste Abschnitt des *Vom Buddha gepredigten Sutra zur Betrachtung des Buddha Unermessliches Leben*⁷ gemeißelt wurde. Im ersten Satz wird, wie es in allen Sutren üblich ist, der Ort genannt, an dem der Buddha predigte. Hier ist es der Berg Gṛdhrakūṭa, auch Geierberg genannt, nahe der Stadt Rājagṛha, auf dem der Buddha einige der bekanntesten Sutren des Mahāyāna Buddhismus gepre-

7 T #365.



Abb. 4: „Hühnerschnabelfels“ mit Inschrift am Berg Gang in Zoucheng, Shandong. HAW 2005

digst haben soll. Die Form des „Hühnerschnabelfelsens“, der tatsächlich an einen Vogelkopf mit Schnabel erinnert, ist geeignet, eine Verbindung zum heiligen indischen Geierberg und zur ursprünglichen Wirkstätte des Buddha herzustellen.⁸

Auf dem „Hühnerschnabelfels“ findet sich auch eine Stifterinschrift aus dem Jahr 580, welche eine ungefähre Datierung der gemeißelten Texte am Berg Gang ermöglicht. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem Sutrenabschnitt dieses Felsens um die früheste Inschrift des Berges, der nur wenig später die Textsegmente des eigentlichen Pilgerweges folgten.⁹ Diese stammen aus dem *Sutra der Ankunft in Lanka*, dem *Lankāvatāra-sūtra*¹⁰, in der Übersetzung von Bodhiruci (?–527). Bereits mit den ersten Worten

So habe ich es gehört. Einst weilte der *Bhagavat* an der Küste des großen Ozeans auf dem Gipfel des Berges Malaya in der Stadt Lankā.

wird der Besucher des Berges Gang zurückversetzt an den Ort dieser Predigt des Buddha, den Berg Malaya. Die vollständige Identifizierung des Berges Gang mit dem Berg Malaya wird danach durch eine enge Verzahnung zwischen der vorgefundenen chinesischen Topographie und der darin eingebetteten Textsegmente geleistet, bis im Sinne einer *translatio loci* der Berg Gang selbst zum Ort der Anwesenheit des Buddha wird.¹¹ Die einleitende Passage des *Sutra der Ankunft in Lanka* wurde abschnittsweise auf Felsenklippen und Steine verschiedenster Größen gemeißelt, sodass der Pilger einem bergansteigenden Pfad folgen muss, um den Text in seiner Gesamtheit lesen zu können. Die Textsegmente, welche teilweise aus nur zwei oder gar nur einem einzigen Zeichen bestehen, brechen regelmäßig mitten im Satz ab, sodass sich der Leser zu beständigem Vorwärtsschreiten angehalten sieht.

Auf Abb. 5 ist die Lage der Felsbrocken des Pilgerweges eingezeichnet, der eigentlich aus zwei Wegstrecken besteht, einer kürzeren, hier mit A bezeichnet, und einer längeren, hier mit B bezeichnet. Beide Routen präsentieren den gleichen Textabschnitt. Der lange Pilgerweg B beginnt am Fuße der östlich gelegenen Schlucht auf einer Höhe von etwa 170 m über dem Meeresspiegel, und endet 60 m höher westlich davon auf einem relativ flachen Bergplateau. Der Text beginnt auf einem senkrechten Felsvorsprung, und setzte sich ursprünglich auf benachbarten Klippen fort, welche aber weggebrochen sind und sich jetzt weiter unten im Tal befinden. Im Gegensatz zu den längeren Textsegmenten auf solchen Felsvorsprüngen, wird im oberen Teil der Schlucht der Text auf Gesteinsbrocken fortgeführt, die oft mit nur einem einzigen Zeichen beschrieben sind. Der Aufstieg ist steil und mühsam, weil die Mitte der Schlucht mit viel Geröll aufgefüllt ist, das über die Jahrhunderte in

⁸ Tsai/Wenzel 2009, 30.

⁹ Ledderose 2009b, 12.

¹⁰ T #671.

¹¹ Ledderose 2009b, 11.

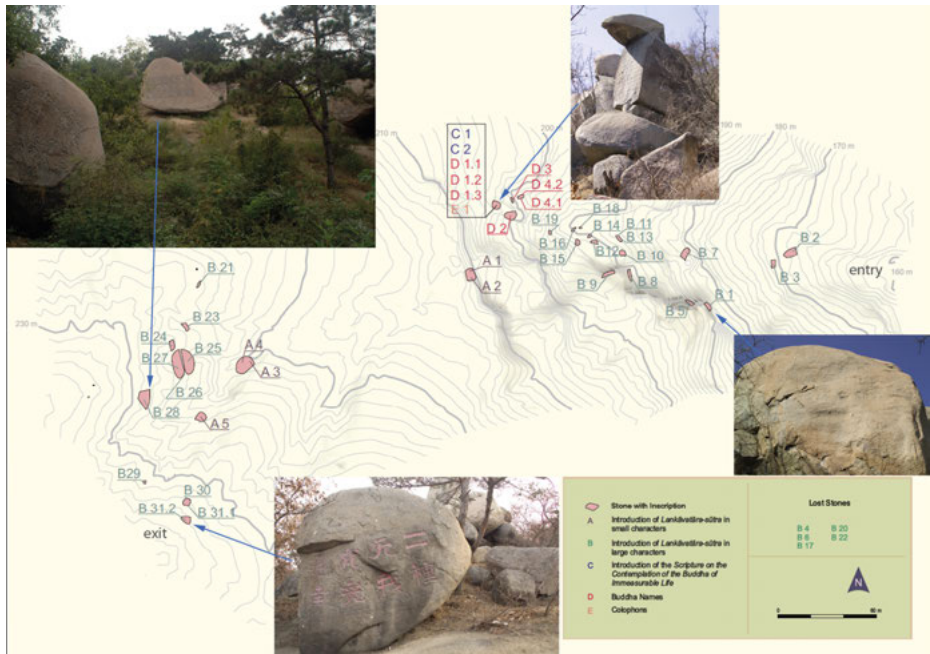


Abb. 5: Karte des Pilgerweges am Berg Gang in Zoucheng. Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft, 2008; Überarbeitung HAW 2012.



Abb. 6: Schriftzeichen des Inschriftensegments B 18 in der Ostschlucht des Berges Gang in Zoucheng. HAW 2005.

Folge von Erdrutschen und Erdbeben talwärts gerollt ist. Auf diese Weise sind viele der inschriftentragenden Steine bewegt worden und deshalb heute schwer auffindbar (Abb. 6). Vierzig Schriftzeichen sind darüber hinaus vollständig verloren gegangen, weil sie im Geröll heute nicht mehr lokalisiert werden können. Kurz hinter dem „Hühnerschnabelfelsen“ erreicht der Weg das westliche Bergplateau, auf dem große Inschriftenfelsen grob kreisförmig entgegen dem Uhrzeigersinn angeordnet sind. Hier steigt das Gelände nur noch mäßig an, und auf dem höchsten und am westlichsten gelegenen Punkt des Plateaus wird der letzte Stein mit Schriftzeichen erreicht.

Die gemeißelten Worte beschreiben den Ort der Predigt des Buddha als paradiesgleiche Landschaft, welche von Heiligen und Bodhisattvas besucht wird, um die Menschen zu bekehren und zu lehren. Offensichtlich ist dieser Text nicht nur mit Blick auf die topographischen Begebenheiten ausgesucht worden; der Inhalt der Textsegmente steht auch im unmittelbaren Zusammenhang zur Lage des inschriftentragenden Steines.

Auf den Felsen der Ostschlucht steht unter anderem zu lesen:

Dieser Berg besteht aus allerlei Dingen von juwelengleicher Natur. Alle Juwelen sind ineinander verstreut, funkeln und leuchtend, mit feurigem Glanz, wie hunderte und tausende Sonnen, deren Schein von goldenen Bergen reflektiert wird. Weiterhin gibt es unermessliche Blumenärten und duftende Bäume, alles Haine kostbarer Wohlgerüche. Wenn ein leichter Wind weht, erzittern die Zweige und rascheln die Blätter, und augenblicklich verbreiten sich hunderte und tausende wundervoller Wohlgerüche ...

Erreicht der Pilger dann das Bergplateau, so spricht der Text von den

... Orten, an denen in alten Zeiten Einsiedler, Würdige und Weise dem Wahren Gesetz nachsannen und den Weg erlangten. Gemeinsam mit dem großen *bhikṣu-saṅgha* und der Gemeinschaft der großen Bodhisattvas kommen sie alle aus den mannigfachen Buddhaländern der anderen kosmischen Regionen herbei und versammeln sich ... Diese Bodhisattvas, vollständig ausgestattet mit der Kraft der unermesslichen und meisterlichen *samādhis* sowie der geistigen Durchdringung, eilen augenblicklich herbei und verbreiten die Lehre ...¹²

Mit dem Einmeißeln des Sutrentextes wird der Berg Gang nicht nur in eine sakrale Landschaft überführt; das Mittel der *translatio loci* bewerkstelligt die Versetzung des Gipfels des Berges Malaya, auf dem der Buddha einst das *Sutra der Ankunft in Lanka* predigte, ins Reich der Mitte. Auf diese Weise wird für die hiesigen Gläubigen ein Ort geschaffen, an dem das Wirken der Bodhisattvas und Heiligen aus allen kosmischen Buddhaländern erfahrbar wird.¹³ Das vom Berg Tie bekannte Modell eines

¹² Überarbeitete Übersetzung; der Textabschnitt weicht geringfügig ab von der deutschen Version in MOAK/HAdW 2009, 148.

¹³ Im Grunde entspricht dieses Verfahren des Kreierens Heiliger Räume durch eine Verbindung von

Netzwerkes von numinosen Orten wird erweitert in eine weltumspannende, buddhistische *geographia sacra*.

5 Steinschriften und religiöse Bedeutung

Inhaltlich lassen sich die Shandonger Steinschriften in drei große Gruppen einteilen, nämlich in Buddhanamen, Sutrenabschnitte und Stifterinschriften. Die drei Gruppen unterscheiden sich auch hinsichtlich ihrer relativen Größe. Die Schriftzeichen der Buddhanamen sind am größten und erreichen in Einzelfällen eine Höhe von über drei Metern, während die Zeichen der Sutrenpassagen mit einer Höhe von bis zu 60 cm im Mittelfeld liegen. Insgesamt betrachtet fallen die Stifterinschriften dagegen eher klein aus; sie bleiben in der Regel unter einer Höhe von 20 cm.¹⁴

Die Einteilung in die genannten Gruppen taugt ebenso zu einer Betrachtung verschiedener Aspekte der religiösen Bedeutung der gemeißelten Schriften, die im Folgenden erläutert werden sollen.

6 Anikonische Präsenz

Die größte Anzahl an Buddhanamen wurde im Inschriftental am Berg Hongding gemeißelt, dem frühesten aller Inschriftenorte in Shandong. Auf der Südwand findet sich eine sicher ins Jahr 564, dem dritten Jahr der Heqing 河清 Ära der Nördlichen Qi-Dynastie, datierte Inschrift. Von der Nordwand sind insgesamt drei Datierungen nach einem noch nicht identifizierten buddhistischen Kalender bekannt, der in Jahren nach dem Eingang des Buddha ins *nirvāṇa* zählt, wofür mehrere Theorien in Umlauf waren. Zwei dieser Datierungen entsprechen mit einiger Wahrscheinlichkeit den Jahren 553 und 556.¹⁵ In diesen steilen Felshang wurden insgesamt 20 Buddhanamen gemeißelt (Abb. 7).

Einige der gemeißelten Namen finden sich entweder überhaupt nicht oder nur sehr vereinzelt in den gesammelten Schriften des buddhistischen Kanons. Dazu zählen der „Buddha Hoher Felsen“ 高山佛 und der „Buddha Großer Bergfels“ 大山巖

Ort und Schrift auch der Schaffung von heiligen Objekten durch eine Verbindung von Trägermaterial, Schrift und Gestaltungsmitteln – vgl. hierzu den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band. – Die bewusste Schaffung neuer Heiliger Räume lässt sich andererseits mit dem Ansatz von P. Haupt im hiesigen Band kontrastieren, der auf Mechanismen beim menschlichen Identifizieren natürlicher Heiliger Räume und auf den nachträglichen Umgang mit diesen eingeht.

¹⁴ Die durchschnittlichen Maße der Schriftzeichen jeder Inschrift am Berg Hongding sind zu finden in SSYB u. a. 2006.

¹⁵ Zhang Zong 2000, 68–70

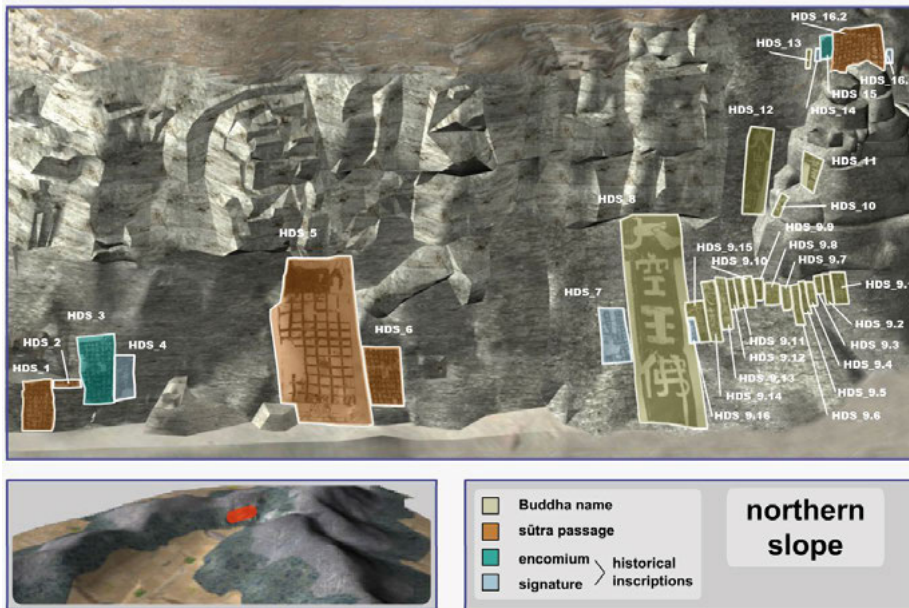


Abb. 7: Modell der Nordwand des Berges Hongding. Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft, 2006.

佛, welche direkt auf den Inschriftenort selbst Bezug nehmen. Die Namen „Buddha König Große Leere“ 大空王佛, „Buddha König Gelassenheit“ 安王佛 und „Buddha Freude und Gelassenheit“ 安樂佛 verkörpern grundlegende Lehren des Buddhismus. Die meisten Namen bezeichnen allerdings wohlbekannte Buddhafiguren wie Buddha Śākyamuni, Buddha Āmitabha, Buddha Maitreya, oder die sieben Buddhas der Vergangenheit.¹⁶ Diese Buddhas sind nicht nur aus der textgeschichtlichen Überlieferung bekannt; sie können auch auf eine lange Bildtradition zurückgreifen.

An anderen Orten in China hat man aus natürlichen Felsvorkommen Skulpturen dieser Buddhas in den verschiedensten Größen herausgearbeitet, von bescheidenen Bildnischen einzelner privater Stifter zu übergroßen, monumentalen sitzenden oder stehenden Buddhafiguren. Diese Option hat man am Berg Hongding und an den anderen Shandonger Inschriftenorten bewusst nicht gewählt; hier wurden mit Bedacht Schriftzeichen anstelle von Bildern gemeißelt. Die mutmaßlichen Gründe für diese Zurückweisung des Buddhabildes in den Shandonger Steinschriften habe ich an anderer Stelle erläutert;¹⁷ auf jeden Fall lassen sich die monumentalen Schriftzeichen

¹⁶ Diese umfassen Buddha Śākyamuni und seine sechs Vorgänger, Buddha Vipāśyin, Buddha Śikhin, Buddha Viśvabhū, Buddha Krakucchanda, Buddha Kanakamuni, Buddha Kāśyapa, siehe Tsai 2009.

¹⁷ Wenzel 2011a.

der am Berg Hongding gemeißelten Buddhanamen am besten als anikonische Präsenz des Buddha verstehen.¹⁸



Abb. 8: Erstes Schriftzeichen *shi* des Namens „Buddha Śikhin“ am Berg Hongding, Höhe 42 cm, Breite 60 cm. HAW 2004.

Gleichwohl haben die Erschaffer der Steinschriften auf eine skulpturale Ausgestaltung der Buddhanamen nicht verzichtet. Beim Meißeln wurde dafür Sorge getragen, dass alle Striche eines Schriftzeichens in ihrer räumlichen Überlagerung dargestellt werden. So wird jener Strich, der im festgelegten Schreibfluss eines bestimmten Zeichens zuerst zu schreiben ist, räumlich unter den später geschriebenen, kreuzenden Strich platziert. Jeder einzelne Strich ist darüber hinaus plastisch modelliert: Die Kerbe der Meißelung ähnelt im Vertikalschnitt einem in die Breite gezogenen U, an dessen Rändern fast senkrecht in die Tiefe gemeißelt wurde. Danach wurde der Stein zwischen den herausgearbeiteten Umrisslinien abgetragen, wobei parallele Riffel entlang des Bodens der Kerbe stehen gelassen wurden. Die so entstandene Binnenstruktur soll die Tuschespuren wiedergeben, die ein Schreibpinsel auf Papier hinterlassen würde. Auch laufen die Enden einiger der so gemeißelten Striche in kunstvoll geschwungenen erhabenen Spitzen aus, um den Effekt des nachlassenden Druckes

¹⁸ Wenzel 2007, 288–290 und Wenzel 2011a, 296–297. – Vgl. zur Funktion von Schriftzeichen, Heiliges selbst zur Anschauung zu bringen, auch die Beispiele aus christlicher Tradition im Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band oder den Einsatz von Schriftzeichen bei neuzeitlichen balinesischen Ritualen, den A. Hornbacher in ihrem hiesigen Beitrag thematisiert.

beim Absetzen des Schreibpinsels zu simulieren (Abb. 8). Wenn immer möglich, haben die Steinmetze am Berg Hongding die natürliche Struktur des Felsens in die Ausformung der Schriftzeichen integriert. Für das erste Zeichen des Namens „Buddha Großer Bergfels“ zum Beispiel wurde eine bereits vorhandene Felsnase genutzt, um die V-förmige Kerbe eines fast 30 cm breiten, horizontal verlaufenden Striches möglichst tief auszuarbeiten.

Auf diese Art und Weise wurden die gemeißelten Buddhanamen skulptural und mit großer Raumtiefe umgesetzt, und die Schriftzeichen selbst sind sorgfältig in ihrer ganzen kalligraphischen Qualität wiedergegeben. Der Berg Hongding zeigt eindrücklich, wie das Material, der Fels, nicht nur das Erscheinungsbild der heilbringenden Buddhanamen prägt, sondern auch inhaltlich reflektiert wird. Unabhängig von ihrem Vorhandensein im schriftlichen Kanon sind Buddhanamen neu geschaffen worden, deren Namensgebung zum Zweck der Sakralisierung der Landschaft auf den Ort der Inschrift selbst verweist.

7 Daoistische Talismane und buddhistische Reliquien

Die in der Provinz Shandong gemeißelten Sutrenabschnitte repräsentieren die kanonisierten, „goldenen Worte“ des Buddha, denen an sich religiöse Wirkmächtigkeit zukommt. Diese Wirkmächtigkeit ist in einigen Fällen dem Konzept daoistischer Talismane vergleichbar; in anderen Fällen lässt sich eine Nähe zu buddhistischen Reliquien konstatieren.

Am nördlichen Felshang des Berges Hongding wurde eine 65 Schriftzeichen umfassende Passage aus dem *Von Buddha gepredigten Sutra über die Weisheitsvervollkommenung der barmherzigen Könige*¹⁹ gemeißelt. Als höchste der sechs Tugenden eines Bodhisattva ist die Weisheitsvervollkommenung (*prajñā-parāmitā*, 般若波羅蜜) das zentrale Thema der Steinschriften Shandongs. Verschiedene Exzerpte, die oft auch mehrfach an mehr als einem Inschriftenort gemeißelt wurden, kreisen um eine Beschreibung dieser Weisheit, obwohl diese, ohne Namen und jedwede Attribute, jenseits allen Erfassens durch Worte oder unterscheidendes Denken liegt.

Das *Sutra über die Weisheitsvervollkommenung der barmherzigen Könige* ist eine Schrift, die erst am Ende des 6. Jahrhunderts kanonischen Status erhielt, nachdem sie in den 470er Jahren in China selbst kompiliert worden war. Weitreichende Bedeutung erlangte sie jedoch erst mit der von Kaiser Daizong 代宗 (reg. 762–779) angeordneten zweiten Edition durch den angesehenen Mönch Amoghavajra (Bukong 不空, 705–774). Diese überarbeitete Version des Sutra avancierte später zur Textgrundlage für

¹⁹ T #245, Bd. 8, 832c23–26.

zum Wohle des Landes abgehaltene Schutzrituale in Korea und Japan.²⁰ Die am Berg Hongding eingemeißelte Passage ist in der zweiten Textedition jedoch schon nicht mehr enthalten. Es wird vermutet, dass die offensichtlichen, starken daoistischen Anklänge der Formulierungen der Grund dafür sein könnten, warum der berühmte buddhistische Mönch Amoghavajra auf sie in seiner zweiten Edition verzichtete.²¹

Auf dem Fels sind die chinesischen Schriftzeichen in Vertikalzeilen angeordnet. Auf der Abreibung der Inschrift fällt ins Auge, dass die drei letzten Zeilen des von rechts nach links zu lesenden Textes immer mit den gleichen zwei Zeichen, *yi ming* 亦名, „wird auch genannt“, beginnen (Abb. 9). Diese Anordnung der Zeichen war gewollt und sorgfältig geplant. Sie wurde möglich, indem der Schreiber darauf verzichtete, die letzte Stelle am Ende der zweiten Vertikalzeile mit einem Zeichen zu besetzen. Durch die Auslassung ergab sich eine parallele Anordnung der gleichen Zeichen in den letzten drei Zeilen.



Abb. 9: Abreibung der am Berg Hongding gemeißelten Passage aus dem Sutra über die Weisheitsvervollkommenung der barmherzigen Könige, Tusche auf Papier, Höhe 213 cm, Breite 160 cm. HAW 2005.

²⁰ Orzech 1998, 74–78.

²¹ Orzech 1998, 85.

Die Textpassage selbst ist um sechs Schriftzeichen erweitert, die sich an entsprechenden Stellen in der *Taishō* Ausgabe des buddhistischen Kanons nicht finden. Die Worte „Der Buddha sprach zu König Prasenajit“ wurden ihr vorangestellt, um daran zu erinnern, dass sich die ausgewählte Passage auf den Dialog im *Sutra über die Weisheitsvervollkommnung der barmherzigen Könige* zwischen diesem König und dem Buddha bezieht; gleichzeitig erfahren die gemeißelten Worte auf diese Art und Weise aber auch eine zusätzliche Autorisation. Die eigentliche Sutrenpassage lautet:

Diese Weisheitsvervollkommnung ist die spirituelle Wurzel des Bewusstseins der Buddhas, Bodhisattvas und aller Wesen. Sie ist Vater und Mutter aller Landesfürsten. Sie wird auch genannt „spiritueller Talisman“, wird auch genannt „Dämonen austreibendes Juwel“, wird auch genannt „wunscherfüllendes Juwel“, wird auch genannt „landeschützendes Juwel“, wird auch genannt „Spiegel des Himmels und der Erde“, und wird auch genannt „Geistkönig Drachenujewel“.

Der Textabschnitt ordnet dem buddhistisch-mahāyānistischen Konzept der Weisheitsvervollkommnung sechs Namen oder Begriffe mit explizit daoistischen Anklängen zu. Bereits im ersten Ausdruck verweist die Benutzung von „Talisman“ (*fu* 神符) auf daoistische Praktiken, in denen auf Papier oder Stoff geschriebene oder in verschiedene Materialien geschnitzte Zeichen oder Diagramme in archaischer Schrift als Schutzzauber gegen allerlei Arten von Dämonen oder zur Therapierung von Krankheiten dienen.²² Das „Dämonen austreibende Juwel“ nimmt diese der Weisheitsvervollkommnung zugesprochene magische Wirkung wieder auf.²³

Eine Verschmelzung von buddhistischen und daoistischen Elementen findet sich häufig in nicht-kanonischen oder apokryphen Schriften, zu denen das *Sutra über die Weisheitsvervollkommnung der barmherzigen Könige* trotz seiner späteren Kanonisierung gezählt werden muss.²⁴ Bislang wurden die Erwähnung von Talismanen und die rituelle Verwendung von Siegeln und magischen Sprüchen in den sogenannten *Dhāraṇī Sutren* vor allem unter dem Aspekt des frühen esoterischen oder proto-tantrischen Einflusses betrachtet.²⁵ Eine neuere Studie sieht dagegen die Benutzung von

²² Mollier 2008, 20.

²³ Vgl. hierzu auch die spirituell-magische Wirkung balinesischer Schriftzeichen, siehe dazu den Beitrag von A. Hornbacher in diesem Band.

²⁴ Strickmann 1990, 101–103, weist darauf hin, dass eine strengere Katalogisierung buddhistischer Texte in Kategorien von „zweifelhaft“ und „gefälscht“ erst unter Kaiser Wudi (reg. 502–549) der Liang-Dynastie im Süden Chinas in Gang gesetzt worden war. Dessen ungeachtet avancierten einige apokryphe Sutren zu den einflussreichsten Schriften des chinesischen Buddhismus überhaupt, unter ihnen das *Sutra über die Weisheitsvervollkommnung der barmherzigen Könige*. Strickmann hat diesen Erfolg in engem Zusammenhang mit dem praktischen Nutzen solcher Schriften für die Legitimation und Machtsicherung des jeweiligen Herrscherhauses gesehen.

²⁵ Die in dieser Hinsicht bahnbrechenden Studien von Michel Strickmann finden sich vor allem in seinem posthum veröffentlichten Buch *Chinese Magical Medicine*, Strickmann 2002.

Talismanen und Zaubersprüchen unabhängig von bestimmten Lehrmeinungen generell im Buddhismus verankert, und betrachtet sie als gemeinsame Praxis, an welcher sowohl Daoismus als auch Buddhismus jenseits einer allzu strengen Klassifizierung teilhatten.²⁶

Die spezifische Auswahl der gemeißelten Passage wirft ein erhellendes Licht auf die Funktion der buddhistischen Steinschriften, deren Anwesenheit die umgebende Topographie sakralisiert, und auch auf magische Art und Weise vor schlechten Einflüssen schützt. Mit diesem Anspruch deklariert sich die eingemeißelte, mahāyānistische Sutrenpassage selbst als eine Art Talisman, der seine Wirkung über dem Tal des Berges Hongding entfaltet. Das sorgfältige Layout trägt dem talismanischen Charakter in gewisser Weise Rechnung, auch wenn der Schrifttyp und die Schreibweise der Textpassage nicht vom üblichen Standard abweichen.²⁷

Die Funktion der gemeißelten Texte geht also weit über die Bewahrung, Überlieferung und Verbreitung der buddhistischen Lehre hinaus.²⁸ Im Tal des Steinernen Sutra am Berg Tai präsentiert sich ein monumentales Meißelprojekt vordergründig als strategisch wichtige, buddhistische Landnahme, mit der sich die Initiatoren einen Platz auf dem Berg sichern wollten, auf dem die höchsten daoistischen Gottheiten residierten, und auf dem seit alters her die chinesischen Kaiser die sogenannten *feng*-Riten vollzogen, um das Wohlergehen des Reiches zu sichern.

Auf halber Höhe zum Hauptgipfel des Berges Tai liegt das „Tal des Steinernen Sutra“ in dichtem Wald. Es verfügt über eine riesige, nach Südsüdwest ausgerichtete Felsenfläche, die bei guter Witterung von der Sonne beschienen wird. In unmittelbarer Nähe fließt ein Bach, der vor dem Bau einer kleinen Staustufe und eines künstlichen Bettes im letzten Jahrhundert lange Zeit lang quer über die bemeißelte Felsenfläche lief.

Auf einer Fläche von 31 × 62 m ist das *Sutra der Diamant[gleich abschneidenen] Vervollkommenheit der Weisheit*²⁹ (von nun an „Diamantsutra“ genannt) in Kumārajīva Übersetzung aus dem Jahr 403 eingemeißelt (Abb. 10). Die Inschrift ist undatiert und

²⁶ Robson 2008, 143. Im Fall des Vom Buddha gepredigten *Sutra über die spirituellen Talismane der siebentausend Buddhas* (T #2904) lässt sich die Textgeschichte dieser buddhistischen Quelle sogar weiter zurück verfolgen als die der entsprechenden daoistischen Textversion, s. Robson 2008, 163–166.

²⁷ Nach Mollier 2008, 20, unterstreicht der archaische Schrifttyp, in dem Talismane geschrieben sind, ihre metaphysische Bedeutung, weil die angesprochenen übernatürlichen Kräfte sich in dieser ikonischen Schrift verkörpern. Ergänzend stellt Robson 2008, 146, fest, dass frühe buddhistische Talismane im Gegensatz zu zeitgleichen daoistischen und späteren Talismanen in esoterischen Schriften in allgemein verständlicher Regelschrift geschrieben sind. Er sieht darin einen Hinweis auf eine historische Entwicklung innerhalb des Buddhismus von Talismanen in Regelschrift zu solchen in nur Eingeweihten verständlicher, esoterischer Schrift.

²⁸ Zur Funktion buddhistischer Texte als devotionale Objekte allgemein siehe auch Campamy 1991.

²⁹ T #235.

es hat sich keinerlei Stifterinschrift erhalten. Dennoch darf angenommen werden, dass das *Diamantsutra* am Ende des 6. oder zu Beginn des 7. Jahrhunderts gemeißelt wurde. Vielleicht entstand es nach dem Besuch des buddhismusfreundlichen Kaisers Sui Wendi im Jahr 594, der auf dem Berg Tai Opfer dargebracht hatte.



Abb. 10: Im Tal des Steinernen Sutra am Berg Tai eingemeißeltes Diamantsutra mit in Rot überhöhten Schriftzeichen. HAW 2006.

Der Sutrastext wurde in 45 Vertikalzeilen unterschiedlicher Länge gemeißelt, je nach Verfügbarkeit der vorhandenen Felsenfläche. Ein einzelnes Zeichen ist bis zu 60 cm hoch, und es ist unmöglich, von irgendeinem Betrachterstandpunkt aus den gesamten Text zu lesen. Das *Diamantsutra* wurde nicht gemeißelt, um gelesen zu werden, sondern um am Berg Tai präsent zu sein auf eine Art und Weise, die durchaus dem Textabschnitt aus dem *Sutra über die Weisheitsvervollkommenung der barmherzigen Könige* am Berg Hongding vergleichbar ist.

Seit dem späten sechsten Jahrhundert findet das *Diamantsutra* seinen Platz in buddhistischen Wundergeschichten, in denen seine magischen Fähigkeiten gepriesen werden.³⁰ Die Rezitation des Textes half beim Bezwingen von Dämonen und

³⁰ Gjertson 1989, 131–132. Gjertson 1989, 28–34, listet die folgenden Schriften, in denen über die wundersamen Eigenschaften des *Diamantsutra* berichtet wird: Der Bericht über ungewöhnliche

widerspenstigen Gottheiten, und waren die Worte auf Papier oder Seide geschrieben, so konnte Feuer den Schriftrollen nichts anhaben. Im Wortlaut des Sutra heißt es außerdem:

[Subhuti], jeder Ort, an dem dieses Sutra bewahrt wird, ist ein Ort, den Götter, Menschen und Asuras aufsuchen, um Opfergaben zu bringen. Ein solcher Ort ist eine heilige Stätte und sollte durch feierliche Zeremonien verehrt werden, er sollte umschritten werden, und Blumen und Räucherwerk sollten dargebracht werden.³¹

Der gemeißelte Text selbst vergleicht den Inschriftenort mit einer „heiligen Stätte“, „gleich einer Pagode [caitya] des Buddha“ (*ru fo tamiao* 如佛塔廟), und vollzieht so die buddhistische Weihung des Ortes.³²

Heute ist das *Diamantsutra* von mehr als 40 gemeißelten Kommentartexten umgeben (Abb. 11),³³ in denen konfuzianisch gesinnte Literati seit dem 16. Jahrhundert in Besucherinschriften und Gedichten ein zurückgezogenes Leben inmitten der Naturschönheiten der Berge als Gegenentwurf zum unfreien und pflichterfüllten Leben eines Beamten konzipierten. So ließ im Jahr 1572 der Beamte Wan Gong 萬恭 (1515–1591) einen steinernen Pavillon direkt neben dem Sutra errichten; in eine benachbarte Felswand wurden Gedichte gemeißelt. An zentraler Stelle hat derselbe Mann außerdem den buddhistischen Text mit den drei großen Zeichen „Fels zum Trocknen des Sutra“ (*Baojingshi* 暴經石) überschreiben lassen. Die benachbarten Pfostenlöcher stammen aller Wahrscheinlichkeit nach von einer ehemaligen hölzernen Plattform, auf dem die konfuzianischen Poeten sich niederlassen konnten, um ihre vom Wein inspirierten Gedichte zu verfassen. Sieben Jahre später hat ein gewisser Li Bangzhen (1515–1593) dann an prominenter Stelle eine ausgesprochen anti-buddhistische Inschrift meißeln lassen, die „Berichtigung der Schrift“ betitelt ist.

Manifestationen (*Jingyi ji* 旌異記), der auf Geheiß des Kaisers Wen 文帝 (regierte 581–604) der Sui Dynastie von Hou Po 侯白 verfasst wurde und heute nur noch in Form von Zitaten in anderen Schriften existiert; die *Berichte der Wunder des Sutra der Diamant[gleich] abscheidenden Vervollkommenheit der Weisheit* (*Jingang bore jing lingyan ji* 金剛般若經靈驗記), die sich nur teilweise in einem Werk des achten Jahrhunderts erhalten haben, geschrieben von Hsiao Yü 蕭瑀, der den beiden ersten Tang Kaisern zu Diensten war; und die *Berichte über wundersame Vergeltungen* (T #2082), die von Tang Lin zwischen 653 und 655 vollendet wurde. Die *Gesammelten Berichte der Wunder der Drei Juwelen* (T #2106,) und der *Jadewald des Dharma-Gartens* (T #2122) enthalten mindestens einen weiteren Wunderbericht um dieses Sutra, siehe Shinohara 1991, 79 und 117.

31 Nhât Hanh 2005.

32 Eine gewisse Parallele zeigt sich hier zu den balinesischen *tutur*, die A. Hornbacher in ihrem Beitrag in diesem Band thematisiert, deren primäre Funktion ebenfalls nicht das reine Lesen und Textverstehen ist, sondern die in religiöser Arbeit erfahren werden sollen. Auch die *tutur* selbst haben dabei den Status von verehrungswürdigen Heiligen Objekten, denen (potentiell auch gefährliche) Wirkmacht zukommt.

33 SSYB/HAdW 2009.

Darin beruft er sich auf Mengzi (372–289BC) und stellt fest, dass die [buddhistische] Schrift auf dem Felsen den [konfuzianischen] Normen entgegensteht und berichtigt werden sollte.³⁴

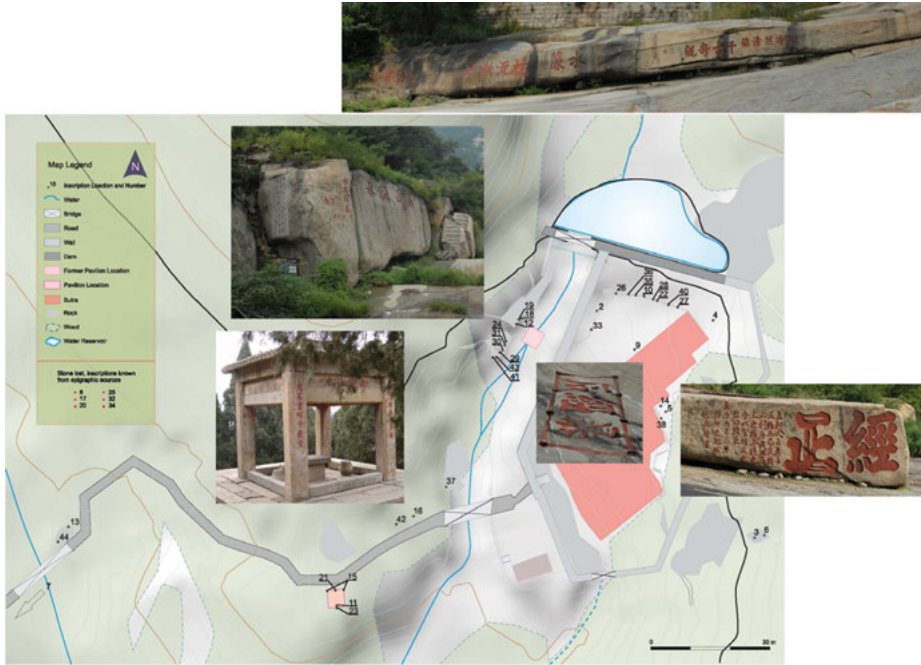


Abb. 11: Karte des Tals des Steinernen Sutra am Berg Tai. Fakultät für Geomatik der Hochschule Karlsruhe – Technik und Wirtschaft, 2008; Überarbeitung HAW 2012.

Die konfuzianisch geprägten Kommentartexte sind die einzigen Sekundärtexte vor Ort. Aufgrund des Fehlens von älteren Inschriften lassen sich über die ursprüngliche Bedeutung des *Diamantsutra* im Tal nur indirekt Rückschlüsse ziehen. Allerdings sind außer der erwähnten Inschriften des Wan Gong von 1572 vier weitere Texte bekannt, in denen der Name „Fels zum Trocknen des Sutra“ (*Shaijinshi* oder *Baojingshi* 曬經石/暴經石) belegt ist.³⁵ Obwohl das Motiv der auf einem Stein zum

³⁴ Ledderose 2011, 566–567.

³⁵ Es handelt sich um die noch erhaltenen Inschriften „Der Wasservorhang im Tal des Trocknenden Sutra“ (*Baojingyu shuilian* 暴經峪水簾) von Li Sancai 李三才 aus dem Jahr 1588 und „Beischrift zum Wasservorhang am Fels des Trocknenden Sutra“ (*Ti shuaijingshi shuilian* 題曬經石水簾) von 1591 von Cui Yingqi 崔應麒, und um zwei verlorene Inschriften von Zhao Xian 趙賢 (1556 *jìnshi*) aus Ruyang 汝陽 und eines gewissen Zhang Youguang 張有光, dessen Inschrift im Werk *Dailan shang* 岱覽上 des Tang Zhongmian 唐仲冕 erwähnt wird.

Trocknen ausgebreiteten heiligen Schriften vor allem aus dem ming-zeitlichen Roman *Reise in den Westen* (*Xiyou ji* 西遊記) von Wu Cheng'en 吳承恩 (ca. 1500–ca. 1582) bekannt geworden ist, ist die These vertretbar, dass es sich bei dem Namen „Fels zum Trocknen des Sutra“ um eine viel ältere Bezeichnung des Inschriftenortes am Berg Tai handelt, welche wiederum Eingang in den berühmten Roman gefunden hat.³⁶

Ein solch monumentales Werk wie die Steinschrift am Berg Tai sollte auch schon vorher ihren Niederschlag in der Literatur gefunden haben. Spuren einer solchen Rezeption finden sich im Reisebericht des berühmten Pilgermönches Xuanzang's 玄奘 (602–664),³⁷ der von 629 bis 645 Indien bereiste. In seinen Beschreibungen indischer Pilgerstätten an denen sich die Umriss des nach dem Waschen zum Trocknen ausgelegten Flickengewandes des Buddha in Stein eingegraben hatten, greift er mehrmals auf den Vergleich mit Steinmetzarbeiten (*jiaoke* 彫刻 oder *jiaolou* 彫鑿) zurück. Xuanzang berichtet insgesamt über fünf solcher Pilgerstätten, an denen ein „Felsen zum Trocknen des Buddha-Gewandes“ (*shuaiyishi* 曬衣石) verehrt wurde. Über den Stein im ehemaligen Königreich Udyāna im heutigen Swāt Tal berichtet er, dass „das Muster der *kasāya* [des Buddhagewandes] darauf leuchtet wie gemeißelt.“³⁸ Das chinesische Wort, das die Linien oder das Muster des Gewandes beschreibt, ist *wen* 文. Da es ebenso „Schrift“ bedeutet, ist die Assoziation zu Steinschriften noch stärker.³⁹

Auf ähnliche Art und Weise berichtet Xuanzang über die Pilgerstätte in Vārāṇasī:

...auf einem großen rechteckigen Stein befinden sich die Spuren der *kasāya* des *tathāgatā*. Ihr Muster ist ganz und gar leuchtend wie in Stein gemeißelt.⁴⁰

Und über den Wallfahrtsort in Ḡḍhrakūṭa heißt es:

Nordöstlich des Klosters (*vihāra*) liegt ein großer Felsen in einem steinigen Flussbett. Dies ist der Ort, an dem der *tathāgatā* seine *kasāya* trocknete. Das Muster des Gewandes ist ganz und gar klar wie in Stein geschnitten.⁴¹

Die genannten antiken indischen Pilgerstätten waren spätestens seit der Reise des Mönches Faxian (320?–420?) in China bekannt geworden. In Faxians Reisebericht vom Anfang des 5. Jahrhunderts wird auch der Stein zum Trocknen des Buddhagewandes in Udyāna bereits erwähnt:

³⁶ Du Guichen 2006, 57.

³⁷ T #2087.

³⁸ 「如來濯衣石。袈裟之文煥焉如鑿。」 T#2087, Bd. 51, 882c18–19

³⁹ Kern 2001, 43, gesteht diesem Wort „almost universal significance“ zu, denn es „... relat[es] physical matter, human activity, and cosmological order to one another. For *wen*, we hear of the different 'patterns' of Heaven, Earth, and Man, and it is *wen* that mediates between these three ...“.

⁴⁰ 「大方石上有如來袈裟之迹。其文明徹煥如彫鑿。」 T#2087, Bd. 51, 906a2–3

⁴¹ 「精舍東北石澗中有大磐石。是如來曬袈裟之處。衣文明徹皎如彫刻。」 T#2078, Bd. 51, 921b19.

Auch der Stein, an dem der Buddha seine Gewänder trocknete, und die Stelle, wo er den bösen *nāga* bekehrte, sind immer noch vollständig vorhanden. Der Stein ist [ein] *zhang* vier *chi* hoch, mehr als zwei *zhang* breit und auf der einen Seite flach.⁴²

Dieser von Faxian und Xuanzang beschriebene „Felsen zum Trocknen des Buddhagewandes“ ist wahrscheinlich bis heute erhalten. Sir Marc Aurel Stein hat auf seinen Reisen im Jahr 1926 im Tal des Swāt Flusses im heutigen Afghanistan einen Felsen fotografiert, auf den die Beschreibung von Faxian aus dem Jahr 403 zutrifft. In Steins Bericht werden zwar keine Gewandspuren erwähnt, aber er berichtet, dass die glatte Seite des Felsens mit vielen Inschriften in verschiedenen Sprachen bedeckt sei.⁴³

In der Zeit zwischen den Pilgerreisen des Faxian und Xuanzang läßt sich ein Anwachsen des Reliquienkultes und damit verbundenen Wunderglaubens feststellen. Das galt besonders für den Nordwesten Indiens, der bemüht war, über eine reiche Legendenbildung zu historischen Besuchen des Buddha ein Netzwerk von heiligen Stätten zu schaffen. Außer den Körperreliquien (*śarīra*, *sheli* 舍利) wurden auch Gebrauchsgegenstände des Buddha als Sekundär- oder Berührungsreliquien (*paribhoga*) verehrt. Dazu zählt auch sein Gewand.⁴⁴ Der Stein, auf dem die Linien des Buddhagewandes zu sehen waren, lässt sich im Zusammenhang mit dieser Reliquienverehrung auf zweierlei Art verstehen: Entweder handelt es sich um einen übernatürlich entstandenen Abdruck, der durch den Kontakt mit der eigentlichen Berührungsreliquie, dem Gewand selbst, zustande kam.⁴⁵ Oder der Ort des Gewandabdruckes des Buddha wurde als Verehrungsreliquie (*uddeśika*) betrachtet, von der durchaus bekannt war, dass sie von Menschenhand geschaffen worden war. Ähnlich wie im Fall der noch viel häufigeren Fußspuren des Buddha (*buddhapada*) können solche Verehrungsreliquien im Laufe der Zeit unter dem Einfluss der Legendenbildung zu Berührungsreliquien aufsteigen.⁴⁶ Deshalb wird das Ansehen des „Felsens zum Trocknen des Gewandes“ durchaus nicht geschmälert, wenn Xuanzang ihn mit menschlichen Steinmetzarbeiten vergleicht, zumal er dabei die positiv besetzten Adjektive „leuchtend“ (*huan* 煥) und „klar“ (*jiao* 皎) benutzt.⁴⁷

⁴² Übersetzung von Deeg 2005, 520–521.

⁴³ Stein 1930, 55–56.

⁴⁴ Deeg 2005, 67–70.

⁴⁵ Vergleichbare Phänomene sind aus den Berichten der beiden Pilger aus der Zeit der Nördlichen Wei-Dynastie (386–534), Huisheng 惠生 and Song Yun 宋, 雲 bekannt, die von den Körperabdrücken eines Löwen, einer Inkarnation des Gottes Śakra, und eines großen Fisches, einer Inkarnation des Śākyamuni, in Stein berichten. Das Reisetagebuch von Huisheng und Song Yun ist nur teilweise in T #2092.

⁴⁶ Quagliotti 1998, 163–164.

⁴⁷ In der Beschreibung des Steines zum Trocknen des Gewandes im Königreich Udyāna von Huisheng und Song Yun, die das Swāt Tal im Jahr 520 erreichten, wird erwähnt, dass das Muster des

Genau wie die Körper- und Berührungsreliquien des Buddha verfügte auch der Ort, an dem der Buddha sein Gewand zum Trocknen ausgebreitet hatte, über magische Fähigkeiten. In einer Wandmalerei der frühen Tang-Dynastie aus Höhle 323 der Anlage von Dunhuang sind wundersame Ereignisse illustriert und in nebenstehenden Kartuschen kommentiert, darunter auch das Waschen und Trocknen des Gewandes in Vārāṇasī durch den Buddha selbst, und die spätere Verehrung des Steines, auf dem Gewand zum Trocknen ausgebreitet war.⁴⁸ Laut Kartuschentext befinden sich

... auf dem Stein zum Trocknen zwölf Linien des [Gewand-]Musters, die bis heute nicht vergangen sind. Auch wird der Stein von Drachen behütet. Von Zeit zu Zeit kommen Bodhisattvas herbei, um [den Stein] zu reinigen, und er wird von Gottheiten verehrt. Bis heute kann er in Baktrien gesehen werden.⁴⁹

Im Bild ist die magische Schutzfunktion des heiligen Steines drastisch exemplifiziert: Während eine Gottheit andächtig verehrend vor dem rechteckigen Stein kniet, beschmutzt ihn ein wild aussehender Häretiker durch die Berührung mit seinen nackten Füßen. Zur Strafe eilt vom Himmel der Donnergott herab, um den Frevler mit einem Blitz zu töten. Niedergestreckt bleibt er neben der heiligen Stätte liegen.⁵⁰

Der Felsen, auf dem sich die Abdrücke des Buddhagewandes abzeichnen, ist ebenso wirkmächtig wie der Text des *Diamantsutra*, das Dämonen bezwingen kann, und den Ort seiner Anwesenheit heiligt. Es ergeben sich sogar noch mehr Verbindungen zwischen den indischen Pilgerstätten mit Steinen zum Trocknen des Gewandes, und dem monumentalen Steinsutra, der „Fels zum Trocknen des Sutra“ genannt wird: Xuanzang vergleicht die indischen Wallfahrtsorte wiederholt mit Steinmeißelungen, und das Tal des Steinernen Sutra am Berg Tai verfügt über eine große, sonnenbeschienene Felsenfläche und einen Wasserlauf, der an die Topographie der indischen Pilgerstätten in der Nähe von Teichen oder Flüssen wie in Grdhrakūṭa und Udyāna erinnert. Deshalb spricht vieles dafür, dass die unbekannten Stifter der riesigen Steinschrift am Berg Tai einen Wallfahrtsort schaffen wollten, der den indischen Stätten glich, an denen der Stein zum Trocknen des Buddhagewandes verehrt wurde.

Da man sich im Gegensatz zu den nordwestlichen Nachbarstaaten des alten Indien in China nicht auf legendäre Besuche des historischen Buddha berufen konnte, wurden die deutlich sichtbaren Muster des Gewandes in einem Akt der Sinisierung

Gewandes durch Kratzen deutlicher in Erscheinung tritt. Derartige menschliche Eingriffe scheinen der Heiligkeit des Ortes keinen Abbruch getan zu haben; vgl. die Übersetzung der entsprechenden Passage im Bericht (T #2092, Bd. 51, 1020a17–24) von Wang 1984, 230–231

⁴⁸ Dunhuang Mogaoku 1987, Bd. 3, 228.

⁴⁹ Der Kartuschentext ist transkribiert in *Dunhuang Mogaoku*, vol. 3, 228: 「... 晒石上有十二条文.至今不灭.龙亦护之.时有菩萨来洗,天人所敬至今见在大夏时」

⁵⁰ Campany 1991, 40–43, verweist auf Beispiele in Textquellen, in denen Sutrentexte denjenigen, die an ihnen Frevel verübt haben, in vergleichbarer Weise Strafe zukommen lassen.

umgewandelt in jene Abdrücke, welche die Schriftzeichen eines heiligen Sutra der Legende nach beim Trocknen auf dem Felsen hinterlassen hatten. Insofern erschließt sich ein wesentlicher Teil der religiösen Bedeutung der buddhistischen Steinschriften über deren heilbringende Wirkmächtigkeit, die sie gleich Reliquien ausüben.⁵¹

8 Rituelles Schreiben in Stein

In der gleichen Weise, wie die Niederschrift der Worte des Buddha in ihrer heilbringenden Wirksamkeit weit über die bloße Bewahrung und Fortsetzung seiner Lehre hinausgeht, ist auch der Akt des Niederschreibens soteriologisch wirksam. In allen buddhistischen Traditionen gilt das Abschreiben und Vervielfältigen der heiligen Schriften als besonders verdienstvoll. Das angehäuften Verdienst (*gongde* 功德) kann und muß in einem dafür vorgesehenen Ritual der Verdienstübertragung (*huixiang* 廻向) einem oder mehreren anderen, oder demjenigen, der das Verdienst angehäuften hat, selbst gutgeschrieben werden.⁵²

Die Verdienstübertragung ist fester Bestandteil jeder längeren Votivinschrift, die eine buddhistische Stiftung von Texten oder Bildern begleitet. Kürzere Votivinschriften geben jedoch häufig nur den Namen des Stifters, das Datum und den Gegenstand der Stiftung an. Bei den meisten historischen Beischriften, die sich zu den Steinschriften in Shandong erhalten haben, handelt es sich um sehr kurze Votivinschriften. Manchmal benennen sie ausschließlich den Stifter. So steht neben den riesigen Buddhannamen am nördlichen Felshang des Berges Hongding die drei wesentlich kleiner geschriebenen Zeichen *zhu Fahong* 主法鴻, „der Stifter Fahong“. Auf dem gegenüber liegenden südlichen Felshang steht unterhalb eines weiteren gemeißelten Buddhannamens etwas ausführlicher „Ehrrerbietig dargebracht von *śramaṇa* Fahong“. Vom Berg Gang ist nur eine einzige Votivinschrift bekannt, die sich aber nicht auf die gemeißelten Texte bezieht, sondern auf eine im Vergleich winzige Buddhaskulptur, die auf dem „Hühnerschnabelfels“ in unmittelbarer Nähe dreier Buddhannamen zu finden ist. Immerhin datieren die namentlich genannten „Stifter des Bildes“ (*xiangzhu* 像主) ihren Beitrag auf den 30. Juli 580, den 3. Tag des 7. Monats des zweiten Jahres der Daxiang-Ära, und geben damit die einzige feste Datierung für Aktivitäten im Zusammenhang mit dem dortigen Pilgerweg.

⁵¹ Dass die Wirkung der Schriftzeichen hier über Ihre Gestaltung als Nachahmung von pinselgeschriebenen Schriftzeichen erst ermöglicht wird, stellt einen Mechanismus dar, der sich auch in ganz anderen Zusammenhängen wiederfindet. Vgl. hierzu beispielsweise die Bedeutungsebenen, die durch die Ausgestaltung des „Te igitur“ gewonnen werden, bei G. Becht-Jördens in diesem Band.

⁵² Vgl. hierzu auch das Motiv des Schreibens als heilige Handlung in den Beiträgen von H. Liss und G. Becht-Jördens in diesem Band.

Die längste und aussagekräftigste Stifterinschrift ist die bereits erwähnte Stifterinschrift aus dem Jahr 579 am Berg Tie, in der die monumentale Steinstele in ein regionales Netzwerk aus heiligen Stätten eingebunden wird. Diese Inschrift befindet sich links neben einem Abschnitt aus dem Kapitel über den *Bodhisattva Ozeangleiche Weisheit* (*Haihui pusa pin* 海慧菩薩品) des *Erweiterten und universalen großen Kompilationssutra*⁵³, der auf den Körper einer imaginären Steinstele gemeißelt wurde. Auf einer steil ansteigenden Felsenfläche mit einem Gefälle von 45 bis 50 %, die heute durch einen Umgrenzungszaun geschützt ist, wurden hier kunstvoll die Umrisse einer von Drachen bekrönten und von Schildkröten getragenen Stele gemeißelt. Genau wie am Berg Tai hatte ein Betrachter vom Fuße der Felsenfläche aus keine Möglichkeit, die gemeißelte Steinfläche in ihrer Gesamtheit abzuschätzen oder zu erfassen, geschweige denn zu lesen.

Das Modell (Abb. 3) verdeutlicht den Aufbau der monumentalen Stele: Ineinander geschlungene Drachenleiber bilden den Stelenrundkopf, in dessen Mitte ein hochrechteckiges Feld drei Schriftzeichen des Sutrentitels, *Großes Kompilationssutra* (*Da ji jing* 大集經), trägt. Auf dem Stelenkörper befindet sich der eigentliche Sutratext, der hier in zwei mal acht Vertikalzeilen angeordnet ist. Inhaltlich handelt es sich stark vereinfacht gesprochen um einen Leitfaden zur Erlangung der Allerhöchsten Erleuchtung, der die sogenannten „37 Faktoren des Erwachens“ abhandelt. Unterhalb des Stelenkörpers erscheint die linke der beiden frontal dargestellten Schildkröten. Eine ausgesparte leere Zeile zwischen der achten und neunten Vertikalzeile von rechts in Sutrentext hebt sich deutlich hervor. Diese Lücke im Layout hat keinerlei inhaltlichen Bezüge; lediglich ein formaler Bezug zu den Schildkröten des Stelensockels kann festgehalten werden, von denen so jede die Hälfte des eingemeißelten Textes zu tragen scheint.

Der Monumentalität des Werkes angemessen, haben die wohlhabenden Stifter eine umfangreiche Beischrift mit dem Titel „Steinerne Hymne“ gleich neben dem Haupttext hinterlassen. Darin werden die Stifter namentlich genannt,

die Schüler des Buddha, Kuang Zhe und seine jüngeren Brüder Xian, [...], Zu und Zhen, welche Nachkommen des Premierministers der Han Dynastie, Kuang Heng (aktiv 48–32 v. Chr.) sind, ... haben sich zusammengeschlossen mit den Gleichgesinnten Li Tao und Tang [...] [...] ... und führen die Laienvereinigung an ...

Um das große Werk zu vollenden, haben sie sich

von ihrem Hab und Gut getrennt, wie man erfrorne Blätter wegfegt, [und den]

⁵³ T #397, Bd. 13, 50a16–c13.

großen Dharma Meister An, dessen Kunst der Kalligraphie von höchstem Können ist, gebeten, ... dass sein Göttlicher Pinsel inmitten der Vier Berühmtheiten ehrfürchtig die 930 Zeichen aus dem ... Großen Kompilationssutra schreibe, um die unübertrefflichen Worte zu hinterlassen und [damit] die Welt zu retten“.

Der Zweck der monumentalen Stiftung am Berg Tie ist nicht weniger als die „Rettung der Welt“ (*bashi* 拔世). Die Verdienstübertragung, welche in den meisten chinesischen Votivinschriften von der eigenen Person und den nächsten Verwandten auf die Vorfahren, das Kaiserhaus und alle lebenden Wesen erweitert wird, erreicht hier kosmologische Dimensionen. In der vorangegangenen Einleitung der Inschrift haben die Stifter uns wissen lassen,

dass das wuchtige Ankertau [des Himmels] noch mangelhaft ist, ... dass das Scharnier der Erde sich zu neigen beginnt. [Deshalb] seufzen sie über den Wandel sogar der [...] Meere, und beklagen den Fall großer Berge.

Tatsächlich waren die Befürchtungen bezüglich eines Zusammenbrechens der kosmischen Ordnung so tiefgreifend, dass die Stifter gegen Ende der Steinernen Hymne nochmals festhielten:

Seide und Bambus vergehen leicht, Bronze und Stein sind schwer zu zerstören, einem großen Berg anvertraut, bestehen [die Lehren] für immer und ewig.

Laut der Steinernen Hymne kann die herbeigesehnte Rettung der Welt durch die „unübertrefflichen Worte (*shengju* 勝句) [des Buddha]“ in einem rituellen Akt bewerkstelligt werden, für den zweierlei maßgebend ist: Zum einen die kalligraphische Kunst eines großen Dharma Meisters, der „alle Geheimnisse erfasst hat“, und der mit „Göttlichem Pinsel“ (*shenhao* 神豪) die Worte des Buddha auf den Fels schreiben kann; und zum anderen die Einbettung dieser Worte „inmitten der Vier Berühmtheiten“, welche sich auf andere heilige Orte in der sakralen Landschaft beziehen.

Um die Welt zu erretten muss beides zusammen kommen, die korrekte Lage in einer geheiligten Topographie, und die spirituelle Vollkommenheit, die sich in einem „Göttlichen Pinsel“ niederschlägt.

9 Schluss

Die in Stein gemeißelten Passagen aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in der chinesischen Provinz Shandong stellen in fast allen Fällen die früheste erhaltene Fassung eines buddhistischen Textes dar. Die Dokumentation der Steinschriften berücksichtigt diesen Umstand durch eine Kollation mit anderen Textversionen, allen voran die moderne, in Japan gedruckte Ausgabe des *Taishō* Kanons, die

zwischenzeitlich auch digital zur Verfügung steht.⁵⁴ Trotz des beschränkten Textumfanges – in ganz Shandong sind etwa drei tausend Schriftzeichen in Stein gemeißelt worden – hat diese klassische sprachwissenschaftliche Methode in einigen Fällen bemerkenswerte Früchte getragen. Dennoch reicht ein rein philologischer Ansatz bei weitem nicht aus, um den Steinschriften in ihrer religionswissenschaftlichen und historischen Bedeutung gerecht zu werden. Diese erschließt sich nur, wenn erkannt wird, dass die frühen buddhistischen Steinschriften auf besondere Weise durch ihre Materialität geprägt werden.

Im Gegensatz zu transportablen Sutrentexten auf Seide oder Papier gehen die Felsinschriften in der offenen Landschaft eine unauflösbare Verbindung mit dem einmal gewählten Ort ein. Die Ortswahl bestimmt einerseits den Umfang der Textpassage, die gemeißelt werden kann, und beeinflusst unter Umständen auch das Layout des Steintextes, je nach Verfügbarkeit und Qualität des Gesteins. Andererseits erfährt jedoch der Ort selbst durch die Anwesenheit des gemeißelten Textes eine religiös signifikante Transformation. So wird Topographie nicht nur zum bestimmenden Charakteristikum des Inschriftenortes, sondern auch zum Schlüssel für das Verständnis der Textfunktion. Die geomantische Situation des Inschriftentales am Berg Hongding, die Stifterinschrift am Berg Tie, welche die monumentale Steinstele in ein überregionales Netzwerk aus sakralen Orten einordnet, sowie das Plateau des Berges Gang, der mittels *translatio loci* in den Ort der Buddhapredigt transformiert wird, beweisen alle die enge Verzahnung der vorgefundenen natürlichen Topographie mit den sorgfältig ausgewählten Passagen aus den heiligen Schriften.

Schwerer noch als der Inhalt der goldenen Worte des Buddha, welche seine Lehre überliefern und bewahren, wiegt bei den Felsinschriften die materiale, anikonische Präsenz der teilweise skulptural ausgearbeiteten Schriftzeichen. So erklärt sich, wie Schriftlichkeit von den Stiftern der Meißelprojekte eingesetzt wird, um heilswirksame Orte zu schaffen, deren Bedeutung den Wirkstätten des historischen Buddha oder seiner Reliquien gleichkommt.

Mit den transportablen Sutrentexten gemeinsam haben die Steinschriften gewisse apotropäische Fähigkeiten, die es ihnen ermöglicht, Dämonen abzuwehren und einen geschützten Ort zu schaffen, der über rituelle Verehrung eine heilsfördernde Verbindung zu den Buddhas und Bodhisattvas herstellen kann. Das Schreiben der heiligen Worte auf den Fels wird zu einem rituellen Akt, der eine aus den Fugen geratene Welt zurück ins Gleichgewicht bringen kann und ihr nicht weniger verspricht als Erlösung.

54 85 Bände des gedruckten *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 sind über die *SAT Daizōkyō Text Database* abrufbar, die seit 1998 von dem SAT Daizōkyō Text Database Committee der Universität von Tokyo herausgegeben wird und unter <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html> abrufbar ist. Die in Taipei auf Taiwan digitalisierte Ausgabe des buddhistischen Kanons *The Chinese Electronic Tripitaka Collection* wird herausgegeben von CBETA (Chinese Buddhist Electronic Text Association, Zhonghua dianzi fodian xiehui 中華電子佛典協會) und ist online unter <http://www.cbeta.org> verfügbar.

Abkürzungsverzeichnis

HAdW	Heidelberger Akademie der Wissenschaften
MOAK	Museum für Ostasiatische Kunst, Köln
SSYB	Shandong shike yishu bowuguan 山东省石刻艺术博物馆 [Shandong Museum der Kunst der Steingravuren]
T	Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經 [Neue Edition des buddhistischen Kanons der Taishō-Ära], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭, 100 Bde, Tōkyō: Taishō issaikyō kankōkai, 1924–1935

Literaturverzeichnis

Primärquellen

- T #235: T, Bd. 8, 748–752: *Sutra der Diamant[gleich abschneidenden] Vervollkommnung der Weisheit* (*Jingang bore boluomi jing* 金剛般若波羅蜜經), übersetzt 403 von Kumārajīva (344–413)
- T #245: T, Bd. 8, 825–834: *Das von Buddha gepredigte Sutra über die Weisheitsvervollkommnung der barmherzigen Könige* (*Foshuo renwang bore boluomi jing* 佛說仁王般若波羅蜜經), übersetzt ca. 402–409 von Kumārajīva (344–413)
- T #365: T, Bd. 12, 340–346: *Das von Buddha gepredigte Sutra zur Betrachtung des Buddha Unermessliches Leben* (*Guan Wuliangshoufo jing* 佛說觀無量壽佛經), Übersetzung im Jahr 424 Kālayaśas (383–442) zugeschrieben
- T #397: T, Bd. 13, 1–407: *Erweitertes und universales großes Kompilationssutra* (*Dafangdeng ji jing* 大方等大集經), kompiliert 420 von Dharmakṣema (385–433)
- T #671: T, Bd. 16, 514–586: *Sutra der Ankunft in Lanka* (*Ru lengqie jing* 入楞伽經), übersetzt 513 von Bodhiruci (Daten unklar)
- T #2082: T, Bd. 51, 787–801: *Berichte über wundersame Vergeltungen* (*Mingbao ji* 冥報記), kompiliert zwischen 653 und 655 von Tang Lin 唐臨 (ca. 601– ca. 660)
- T #2085: T, Bd. 51, 857–866: *Biographie des eminenten Mönches Fazang* (*Gaoseng Faxian zhuan* 高僧法顯傳) von Faxian 法顯 (?–399–414–?)
- T #2087: T, Bd. 51, 867b–947c: *Bericht über die Reise in die westlichen Regionen unter der großen Tang-Dynastie* (*Da Tang xiyu ji* 大唐西域記) von 646 von Xuanzang 玄奘 (602–664)
- T #2092, Bd. 51, 999–1022: *Bericht über die buddhistischen Klöster in Luoyang* (*Luoyang qieliang ji* 洛陽伽藍記) von 653 von Yang Xuanzhi 楊衒之 (Daten unbekannt)
- T #2106: T, Bd. 52, 404–435: *Gesammelte Berichte der Wunder der Drei Juwelen in China* (*Ji shenzhou sanbao gantong lu* 集神州三寶感通錄), kompiliert 664 von Daoxuan 道宣 (596–667)
- T #2122: T, Bd. 53, 269–1030: *Jadewald des Dharma-Gartens* (*Fayuan zhulin* 法苑珠林), kompiliert um 664 von Daoshi 道世 (?–684)
- T #2904: T, Bd. 85, 1446: *Das von Buddha gepredigte Sutra über die spirituellen Talismane der siebentausend Buddhas* (*Foshuo qiqian fo shenfu jing* 佛說七千佛神符經), anonym

Sekundärquellen

- Campany (1991): Robert F. Campany, „Notes on the Devotional Uses and Symbolic Function of Sūtra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14, no. 1, 28–69.
- Deeg (2005): Max Deeg, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Wiesbaden.
- Du Guichen (2006): Du Guichen 杜贵晨, „Xiyouji yu Taishan guanxi kaolun“ 《西游记》与泰山关系考论 [Examining the relationship of the ‚Journey to the West‘ with Mount Tai], *Shandong Social Sciences* 山东社会科学 2006 no. 3, 53–59.
- Dunhuang Mogaoku (1987): Dunhuang wenwu yanjiusuo 敦煌文物研究所 [Research Institute for Cultural Relics in Dunhuang] (Hg.), *Dunhuang Mogaoku* 敦煌莫高窟 [Mogao Cave Temples of Dunhuang], 5 Bde, (Zhongguo shiku 中国石窟 [Cave temples in China]), Beijing.
- Nhāt Hanh (2005): Thich Nhāt Hanh, *Das Diamant-Sutra. Kommentare zum Prajnaparamita Diamant-Sutra*, Berlin.
- Kern (2001): Martin Kern, „Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of Wen in Early China“, *T'oung Pao* 87 (1–3), 43–91.
- Ledderose (2009a): Lothar Ledderose, „Buddhistische Kunst in China 550–600. Buddhist Art in China, 550–600“, in: Museum für Ostasiatische Kunst Köln u. Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, *Buddhistische Steinschriften in Nord-China* (Hgg.), *Das Herz der Erleuchtung. The Heart of Enlightenment*. (Katalog zur Ausstellung des Museums für Ostasiatische Kunst), Köln, 14–23.
- Ledderose (2009b): Lothar Ledderose 雷德侯, „Gangshan: Fotuo shuofa zhi shan 岡山: 佛陀說法之山.“ [Gangshan, the mountain where the Buddha preached], in: Fan Jingzhong 范景中, Zheng Yan 郑岩 u. Kong Lingwei 孔令伟 (Hgg.), *Proceedings of the International Forum on Archaeology and Art History. China Academy of Art. Hangzhou 2008*. Kaogu yu yishushi de jiaohui 考古与艺术史的交汇. Zhongguo meishu xueyuan guoji xueshu yantaohui lunwenji 中国美术学院国际学术研讨会论文集, Hangzhou, 11–23. Reprint in: Xin meishu 新美術, *Journal of the National Academy of Art* (Hangzhou 杭州), 30.1 (2009), 11–17.
- Ledderose (2011): Lothar Ledderose, „Commentary on the Rock“, in: Jerome Silbergeld, Dora C.Y. Ching, Judith G. Smith u. Alfreda Murck (Hgg.), *Bridges to Heaven. Essays on East Asian Art in Honor of Professor Wen C. Fong*, 2 vols, Princeton: P. Y. and Kinmay W. Tang Center for East Asian Art, Department of Art and Archaeology, Princeton University, vol. 2, 557–568.
- MOAK u. HAdW (2009): Museum für Ostasiatische Kunst Köln u. Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, *Buddhistische Steinschriften in Nord-China* (Hgg.), *Das Herz der Erleuchtung. The Heart of Enlightenment* (Katalog zur Ausstellung des Museums für Ostasiatische Kunst), Köln.
- Mollier (2008): Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face. Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu.
- Orzech (1998): D. Charles Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The „Scripture for Humane Kings“ in The Creation of Chinese Buddhism*, University Park.
- Quagliotti (1998): Anna Maria Quagliotti, *Buddhapadas. An essay on the representations of the footprints of the Buddha with a descriptive catalogue of the Indian specimens from the 2nd century B.C. to the 4th century A.D.*, Kamakura.
- Robson (2008): James Robson, „Signs of Power: Talismanic Writings in Chinese Buddhism“, *History of Religions* 48 no.2, 130–169.
- Shinohara (1991): Shinohara Koichi, „A Source Analysis of the Ruijing lu (‘Records of Miraculous Scriptures’)“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14 no. 1, 73–154.

- SSYB u. a. (2006): Shandongsheng shike yishu bowuguan 山东省石刻艺术博物馆, Heidelberger Akademie der Wissenschaften u. Zhongguo shehui kexueyuan Shijie zongjiaoyanjiusuo 中国社会科学院世界宗教研究所 (Hgg.), „Shandong dongping hongdingshan moya kejing kaocha 山东平洪顶山摩崖刻经考察 [An Investigation of the Stone Sutra Inscriptions on Mount Hongding, Dongping County, Shandong Province]“, *Wenwu* 文物, 2006/12, 79–91.
- SSYB u. HAdW (2009): Shandongsheng shike yishu bowuguan 山东省石刻艺术博物馆 u. Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hgg.), „Shandong Taishan Jingshiyu moya kejing ji zhoubian tike de kaocha 山东泰山经石峪摩崖刻经及周边题刻的考察 [Untersuchungen zur Felsinschrift und den angrenzenden Kolophonen im Tal des Steinernen Sutras am Berg Tai in Shandong]“, *Kaogu* 考古 2009/1, 45–58.
- Stein (1930): Marc Aurel Stein, *An Archaeological Tour in Upper Swāt and Adjacent Hill Tracts*. (Memoirs of the Archaeological Survey of India, No. 42), Calcutta.
- Strickmann (1990): Michel Strickmann, „The Consecration Sūtra: A Buddhist Book of Spells“, in: Robert E. Buswell, Jr. (Hg.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu, 75–118.
- Tsai (2009): Suey-Ling Tsai 蔡穗玲, „Shandongsheng Dongpingxian Hongdingshan: yige you foming goucheng de yuzhou shijie 山东省东平县洪顶山：一个由佛名构成的宇宙世界“ [A cosmology of Buddha names on Mount Hongding, Dongping, Shandong], in: FAN Jingzhong 范景中, ZHENG Yan 郑岩 u. KONG Ling 孔令伟 (Hgg.), *Kaogu yu yishushi de jiaohui* 考古与艺术史的交汇, Hangzhou, 24–37.
- Tsai (2011a): Suey-Ling Tsai 蔡穗玲, „Mount Hongding: Buddhist Cosmology in Geomantic Topography“, in: Florian C. Reiter (Hg.), *Feng Shui (Kan Yu) and Architecture. International Conference in Berlin*, Wiesbaden, 129–148.
- Tsai (2011b): Suey-Ling Tsai 蔡穗玲, „A cosmology of Buddha names on Mount Hongding 洪顶山, Dongping 东平县, Shandong 山东省“, in: Burglind Jungmann, Adele Schlombs u. Melanie Trede (Hgg.), *Shifting Paradigms in East Asian Visual Culture: A Festschrift in Honour of Lothar Ledderose*, Berlin.
- Tsai u. Wenzel (2009): Suey-Ling Tsai u. Claudia Wenzel, „The Stone Inscriptions of the Six Mountains of Zoucheng/Die Steinschriften der Sechs Berge von Zoucheng“, in: Museum für Ostasiatische Kunst Köln u. Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, *Buddhistische Steinschriften in Nord-China* (Hgg.), *Das Herz der Erleuchtung. The Heart of Enlightenment* (Katalog zur Ausstellung des Museums für Ostasiatische Kunst), Köln, 24–37.
- Wang (1984): Yi-T'ung Wang (Übersetzer), *A record of Buddhist monasteries in Lo-yang. By Yang Hsüan-chih* (Princeton Library of Asian Translations), Princeton.
- Wenzel (2007): Claudia Wenzel, „Anikonik im chinesischen Mahāyāna-Buddhismus: Die Wahren Merkmale des Buddha“, in: Walter Schweidler (Hg.), *Weltbild – Bildwelt: Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 2005* [World picture – Picture world: Results from and contributions to the International Symposium of the Hermann and Marianne Straniak Foundation, Weingarten 2005], Sankt Augustin, 271–292.
- Wenzel (2011a): Claudia Wenzel, „The Image of the Buddha: Buddha Icons and Aniconic Traditions in India and China“, *Transcultural Studies* 2011.1, 263–305 (<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/transcultural/article/view/1938>).
- Wenzel (2011b): Claudia Wenzel, „Material evidence of the Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra in China: Shifting Emphases“, in: Burglind Jungmann, Adele Schlombs u. Melanie Trede (Hgg.), *Shifting Paradigms in East Asian Visual Culture: A Festschrift in Honour of Lothar Ledderose*, Berlin.
- Zhang Zong (2000): Zhang Zong 張總, „Beichao zhi Sui Shandong fojiao yishu chayan xinde 北朝至隋山東佛教藝術查研新得 [New Results from the Investigation on Buddhist Art in Shandong from the Northern Dynasties to the Sui]“, in: Wu Hong (Hg.), *Between Han and Tang. Religious Art and Archaeology in a Transformative Period*, Beijing, 61–88.

Hanna Liss

Vom *Sefer Tora* zum *sefer*: Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen‘ des R. Yehuda ben Shemu’el he-Chasid

1 Einleitung

Im September 2011 formulierte Dr. Dr. Erlinger im *Süddeutsche Zeitung Magazin* unter seiner Rubrik ‚Gewissensfrage‘ eine Antwort auf die Frage, ob man Bücher, die zuhause übrig und von sonst niemandem gewollt seien, ins Altpapier geben oder nicht ohnehin einfach verbrennen dürfe.¹ Als Antwort auf eine Leserfrage lesen wir da u. a. folgende Überlegungen:

Dennoch scheint es Ihnen angenehmer, die Bücher ins Altpapier zu geben, und man fragt sich, warum. Vielleicht wegen des Gefühls, mit dem Papier werde auch das Buch auf irgendeine Art und Weise überleben. Und damit könnte man dem Kern des Problems nahekomen: Bei den Hemmungen, die viele gegenüber dem Vernichten von Büchern verspüren, billigt man ihnen anscheinend ein Leben, eine eigene Persönlichkeit zu (...) Das mag daran liegen, dass man mit Büchern Freundschaften geschlossen hat, (...) ihnen vielleicht wertvollste Gedanken entnommen hat (...) Denn ein Buch ist ein Gefäß, und sein Wert liegt abgesehen von bibliophilen Kostbarkeiten vor allem im Inhalt.

Aus dieser Erkenntnis kann man zweierlei Schlüsse ziehen. Entweder, dass die geistigen Inhalte der Bücher beim Verbrennen mit den Büchern beschädigt oder vernichtet werden – ein Gedanke, der auch der Bücherverbrennung 1933 zugrunde lag. Oder dass es sich bei einem Buch eben nur um ein Transportmedium handelt, das keinen besonderen Schutz beansprucht, solange es nicht um unwiederbringliche Einzelstücke geht. Das scheint mir bei nüchterner Betrachtung in Ihrem Fall überzeugender.

Ob Erlingers Ratschlag damit die Einstellung des modernen Menschen zu Büchern insgesamt widerspiegelt, mag dahingestellt sein. Im Zeitalter des elektronischen Lesevergnügens, wo einem Buch-Inhalt materialiter nur noch Bits zur Verfügung stehen, die schnell gelöscht oder wieder geladen werden, spielt die materiale Gestaltung oder gar der Herstellungsprozess noch weniger eine Rolle als beim klassischen Buch. Richtig ist aber wohl seine Beobachtung, dass viele von uns heute doch Hemmungen haben, ein gebundenes Buch – anders als eine Broschüre – ins Altpapier zu werfen oder gar im Kaminfeuer aufgehen zu lassen, obwohl wir eigentlich nicht

1 <http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/35423/Die-Gewissensfrage> (Stand Januar 2013).

genau sagen können, warum das so ist. Bewusst würde wohl niemand einem Buch als ‚Persönlichkeit‘ begegnen, dem ein irgendwie geartetes Eigenleben innewohnt. In unserer typographischen Gesellschaft wird zumeist nicht einmal mehr einem gedruckten Bibel-Exemplar eine ihm inhärente Heiligkeit zugesprochen; ein zerfledertes Exemplar wird einfach gegen ein neues ausgetauscht und (umweltgerecht) entsorgt. Heilige Texte oder noch eingeschränkter: die Nennung des Gottesnamen oder anderer Gottesbezeichnungen ändern daran nichts.

Im Judentum ist dies bis heute anders. Ausgediente Tora-Rollen, verschlissene hebräische Bücher und selbst Ausdrucke von elektronischen Textträgern (*Responsa Project*), die den Gottesnamen in ausgeschriebener Form enthalten, gelangen nicht einfach ins Altpapier, sondern werden in einer sog. Genisa, einem möglichst wenig zugänglichen Raum deponiert, Tora-Rollen sogar auf dem Friedhof beerdigt.

Wenn im Folgenden der Umgang mit einem sakralen Artefakt, der Tora-Rolle (*sefer tora*), sowie, davon abgeleitet, der Umgang mit Bibelausgaben in Pandektenform sowie ganz allgemein der Umgang mit (hebräischen) ‚Büchern‘ (*sefarim*) in einem Segment der mittelalterlichen jüdischen Kulturgeschichte beschrieben werden soll, so greift dieses Thema eine ganze Reihe anderer und ebenso wichtiger Fragen auf: Was macht einen Text zu einem heiligen Text? Ist es der Text selbst oder die Art und Weise, wie andere mit ihm umgehen? Verlangt die Herstellung eines heiligen Textes einen rituellen Schreibakt? Inwieweit ist die Sakralität eines Textes von seiner Materialität bestimmt? Ist jedes ‚Buch‘ (*sefer*) ein heiliges Objekt? Wie ist der Umgang mit dem Buch definiert?²

Der Umgang mit Büchern, wie er vor allem im sog. ‚Buch der Frommen‘ (*Sefer Chasidim*) vorgestellt wird, wird abgeleitet vom Umgang mit dem hebräischen Buch schlechthin, der Tora-Rolle, weshalb die nachfolgenden Ausführungen zum Umgang und der Herstellung mit ihr den Anfang bilden sollen.

² Mit diesem Aufsatz berühren sich der noch laufende SFB 619 *Ritualdynamik*, von dem ich mich hiermit gleichzeitig verabschiede, und der in der ersten Phase befindliche SFB 933 *Materiale Textkulturen* (jeweils Universität Heidelberg). In der Tat zeigt sich, dass die ritualtheoretischen Fragen nach der Relation von spiritueller Reinheit zu physisch-technischer Reinheit und die Frage nach der Funktion des „ritual body“ (kognitives framing und *intentio solemnus*) nicht ohne die Einbeziehung materialer Komponenten hinreichend geklärt werden können.

2 Tora-Rolle und Mustercodex

2.1 Die Tora-Rolle: Herstellung und Bedeutung

Eine handgeschriebene Tora-Rolle wird im Hebräischen ein *Sefer Tora* genannt. Ein *sefer* im Hebräischen ist ein Buch. Die Tora-Rolle ist also ‚das‘ Buch schlechthin. Sie gilt als das heiligste Objekt des Judentums und spielt eine prominente Rolle nicht nur im jüdischen Gottesdienst, sondern auch in der traditionellen bis hin zur abergläubischen Kultur.

Die Tora-Rolle enthält als ihren heiligen Text die fünf Bücher Mose, den Pentateuch, auf Pergament als reinen handschriftlichen Konsonantentext, ohne Vokalisierung oder gar Kommentare, allerdings mit sog. *petuchot* (sg. *petucha*) und *setumot* (sg. *setuma*), d. h. offenen bzw. geschlossenen Einschnitten im Text.³ Im Talmud (bMen 29b) findet sich bereits die Vorschrift, wonach sieben Buchstaben in einer Tora-Rolle mit besonderen Verzierungen geschrieben werden sollen: *shin*, *‘ayin*, *tet*, *nun*, *sayin*, *gimel*, und *tsadde*. Bis heute haben daher diese sieben Buchstaben in Torarollen, aus denen öffentlich vorgelesen wird, drei kleine Strichlein, die oben eine kugelige Spitze haben und zum Buchstaben hin dünner werden.

Im Gegensatz zu den ersten hebräischen Codices (ab dem 9. Jh.)⁴ ist der Text der Tora-Rolle bis heute unvokalisiert und enthält auch keine anderen Akzentzeichen oder musikalische Zeichen. Die Tora-Rolle ist damit, wie Ludwig Blau es einmal formuliert hat, (zumindest für die westliche Welt), die *einzig lebende Vertreterin des antiken Buches überhaupt*,⁵ mit Tinte, in Kolumnen, auf linierten Seiten, ohne Buchtitel und ohne Kolophon mit Hinweis auf den Schreiber (*sofer*). Die jüdische Tradition hat vor allem in den kleinen Traktaten *Massekhet Sofrim/Hilkhot Sofrim* (‚Traktat für Schreiber‘/‚Gesetze für Schreiber‘) und *Massekhet Sefer Tora* (7./8. Jh.)⁶ die Art und Weise, wie der Text geschrieben wird, akribisch festgelegt: Umfang und Länge der einzelnen Kolumnen (248 Kolumnen mit je 42 Zeilen), Verzierungen auf den Buchstaben sowie die Abstände zwischen den Absätzen. Mit Ausnahmen der Verzierungen auf einzelnen Buchstaben ist die Rolle ungeschmückt, auch Chrysographie ist verboten.⁷ Die Art der Feder und Tinte (Vitrio-Gallapfel-Mischung) sind eigens vorgeschrieben. Jeder Folio wird zunächst einzeln beschrieben und erst im Anschluss daran zu einer Rolle zusammengenäht. Der (Tora-)Schreiber (*sofer*) darf beim Schreiben das Pergament nicht berühren. Der Talmud legt fest, dass, wer die Tora-Rolle ‚nackt‘ berührt, auch

³ Nach Oesch 2011 markierten die *petuchot* und *setumot* ursprünglich weniger inhaltlich die Textabschnitte als vielmehr die Einschnitte für die mündliche Rezitation.

⁴ Vgl. dazu im Folgenden.

⁵ Blau 1967, 554.

⁶ *Minor Tractates* 1965.

⁷ Vgl. *Minor Tractates* 1965 (*Massekhet Sofrim* I,9 ed. Cohen), vol. 1, 214; vgl. auch ebd. IV,4, 233.

nackt beerdigt werden wird (bMeg 32a). Man legt deshalb immer einen Gebetsschal (*tallit*) unter die Schreibhand und verwendet zum Lesen einen Zeiger (*yad* ‚Hand‘), der aus Holz oder Silber (bzw. insgesamt Edelmetallen) gefertigt sein darf, nicht jedoch aus Eisen:⁸ ‚Kriegsgerät‘ ist im Herstellungs- und Verwendungsprozess nicht erlaubt.

Bis heute vollziehen die Tora-Schreiber, die auch die Pergamente in den Kapseln der Gebetsriemen (*tefillin*) und der *Mesusa* beschreiben, eine Reihe von Reinigungsriten, die der physischen und mentalen Reinigung zur Vorbereitung und während des Schreibens dienen. Manche nehmen mehrmals ein rituelles Tauchbad in der Mikwe. Vor Beginn des Schreibaktes spricht der Schreiber (*sofer*) einen Segensspruch (*beracha*) aus und erklärt in einem performativen Sprechakt (*beracha*), dass er diese Rolle für heilige Zwecke abschreibt. Seine *intentio solennis* wird auf Hebräisch *kawwana* genannt. Ohne die *kawwana* kann es zwar eine schöne, aber keine rituell brauchbare Rolle, geben. Eine solche Rolle muss in einer Genisa oder auf dem Friedhof entsorgt werden.⁹

In der aschkenasischen Tradition wird die Tora wie ein Priester gekleidet und auf diese Weise veranschaulicht, dass zwischen Gott und Israel keine Menschen oder sonstige Mittler stehen, sondern allein die Tora. Deshalb trägt die Tora – wie der gesalbte Priester in der Beschreibung in Ex 28 – einen Gürtel, einen Mantel, ein Brustschild und eine Kopfbedeckung. Außerdem hat sie Glöckchen und Granatäpfel wie der gesalbte Priester (das sephardische Judentum kennt diesen Brauch nicht, hier ist die Tora direkt in einem Holz- oder Metallkasten befestigt).¹⁰

Im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes spielt das Tora-Ritual die zentrale Rolle: Die Tora wird aus dem Tora-Schrein (*aron ha-qodesh*) ausgehoben, durch die Synagoge getragen, zur Lesung des biblischen Wochenabschnittes auf das Vorlesepult, die sog. *Bima*, gelegt und nach der Lesung wieder eingehoben. Ihrem Status entsprechend wird sie augenfällig als heiliges Objekt behandelt und geehrt: Die Gemeinde muss aufstehen, sobald der Tora-Schrein geöffnet und die Rolle (zumeist mehrere) sichtbar werden, und wenn die Tora-Rolle durch den Raum getragen wird. Man ver-

⁸ Diese Vorschrift geht zurück auf die *Mekhilta de R. Yishmael, Massekhta de-Bachodesh* 11 (vgl. auch Rashi *ad loc.*), die auf der Basis von Ex 20,25 (... *denn du hättest sonst dein Schwert über [dem Altar] geschwungen*) auslegt, dass der Altar die Lebensspanne verlängert, das Eisen jedoch verkürzt, und jenes Objekt, das (die Lebensspanne) verkürzt, darf nicht über jenem geschwungen werden, das die Lebenszeit verlängert.

⁹ Vgl. die website des *Sofer's Store* in San Diego, CA.: <http://www.sefertorah.net/sefertorah5.html> (Stand Januar 2013): „Just as our forefathers cleansed themselves physically and spiritually to receive the Torah at Mount Sinai, the Sofer needs to prepare himself before writing. He does so by immersing in a mikveh and developing pure and proper thoughts. After immersing in the mikveh, the Sofer must begin his writing by saying the following meditation: ‚I am hereby writing this Scroll of the Torah for the sake of the holiness of the Torah.‘ If the scribe does not have this in mind, the Torah scroll may be very beautiful, but it is not a kosher Sefer Torah. As such, it needs to be entombed.“

¹⁰ Vgl. Liss 2011, 97f.

beugt sich, wenn die Rolle an einem vorbeigetragen wird, man küsst sie, oftmals vermittels eines Buches oder eines Gebetsschals (*tallit*). Eine Tora-Rolle darf nur unter besonderen Umständen und mit einem entsprechenden Begleitzeremoniell ihren angestammten Platz verlassen (z. B. zur Einweihung einer neuen Synagoge und dem Umzug der Tora-Rollen). Lässt jemand eine Tora-Rolle fallen, so ist er verpflichtet, bestimmte Trauerbräuche auszuführen.

Eine Tora-Rolle ist nicht zum *Sehen* bestimmt, sondern dient dem einzigen Zweck, aus ihr den Text der Tora in einer ashkenasisch und sefardisch je eigens bestimmten Form zu *rezitieren* (sog. ‚Leinen‘).¹¹ Wenn das vorgeschriebene Quorum von zehn (sog. *minyān*) erreicht ist (nur Männer im orthodoxen, egalitär im konservativ-liberalen Ritus), muss der Wochenabschnitt aus einer solchen handgeschriebenen Pergament-Rolle in vorgeschriebener Rezitationsweise gelesen werden. Diese Form des Rezitierens darf für Übungszwecke aus einem für diese Zwecke gestalteten (gedruckten) Buch gelernt werden (*tiqqun qor'im*).

Die Tatsache, dass die Tora-Rolle Gottesnamen enthält, verlangt nicht nur die entsprechende *kawwana* des Schreibers, sondern bedeutet auch, dass eine Verschreibung am Gottesnamen weitreichende Folgen hat: Man darf ihn nicht verbessern, aber auch nicht ausradieren und neu schreiben.¹² Man sondert den entsprechenden Folio aus und beerdigt ihn (bzw. legt ihn in eine Genisa). Dasselbe gilt auch für unleserliche Stellen oder Löcher im Pergament (z. B. durch Wurmfraß) an jenen Stellen, an denen sich Text befindet.

All diese Bestimmungen zur Herstellung und dem Umgang mit der Tora-Rolle weisen diese somit ganz deutlich als sakrales Objekt aus.¹³ Umgekehrt gilt, dass die Tora-Rolle durch Fehler bei der Herstellung und/oder auch der Aufführungspraxis ihre rituelle Tauglichkeit verliert.

2.2 Die hebräischen Bibel-Codices des Mittelalters

Die Geschichte der hebräischen Buchentwicklung stellt ab dem 9. Jh. der Tora-Rolle den Bibelcodex in Pandektenform an die Seite. Diese Codices, die wir heute kennen,¹⁴

¹¹ Zum Ganzen vgl. ausführlich Zimmermann 2000, 109–183.

¹² Vgl. *Minor Tractates* 1965 (*Massekhet Sofrim* IV,1 ed. Cohen), vol. 1, S. 227; vgl. auch R. El'asar aus Worms, in: Liss (1997), §57, S. 84f.: „Der Schöpfer hat zehn Namen, die nicht ausradiert werden (vgl. b. Shevu 35a; y. RHSh I, 56d). Und dies sind sie: YHWH. (Der Herr). Shaddai [Gen 17,1; Gen 28,3; Gen 35,11; Gen 43,14 und passim], *Ich werde dasein, als der ich dasein werde* [Ex 3,14], Gott [*elohim*]. Gott (*elo'h*). Euer Gott. Dein Gott. Sein Gott. Mein Gott.“.

¹³ In kleinerem Maßstabe finden sich sakrale Objekte mit bestimmten Umgangsformen auch in christlichen Codices bzw. den Evangelienbüchern; vgl. hierzu die Artikel von B. Reudenbach und G. Becht-Jördens in diesem Band.

¹⁴ Die frühesten Zeugnisse sind der Codex Petropolitanus (MS St. Petersburg, Codex Firkovich I B 19a

bieten den Text nicht mehr nur als reinen Konsonantentext, sondern vokalisiert und mit der sog. Masora (*masora parva* an den Seitenrändern des Textes, *masora magna* am oberen und unteren Seitenrand sowie *masora finalis* am Schluss) versehen.¹⁵ Für den Bibel-Codex gelten die meisten der für die Tora-Rolle formulierten Bestimmungen nur eingeschränkt oder gar nicht.¹⁶ Obwohl bis heute nur in Ansätzen erforscht ist, unter welchen Umständen und mit welcher Zielsetzung diese ersten Bibel-Codices geschrieben wurden, wird vor allem der Anspruch der Textstabilisierung im Rahmen der Lehr- und Lerntradition als Impulsgeber angenommen (der Aleppo-Codex gilt gemeinhin als Muster-Codex).¹⁷ Aber der geographische Raum – v. a. Tiberias in *Erets Israel*/Palästina – ebenso wie die Diskussion um den religionssoziologischen Kontext der (arabischsprachigen!) Akteure (Karäer oder nicht)¹⁸ verweist ebenso gut auf eine mögliche Auseinandersetzung mit dem Islam, dessen heiliges Buch, der Qurʾān, von allem Anfang an in Codex-Form vorlag. Richtig ist jedoch, dass der Codex, anders als eine Tora-Rolle, dasjenige Artefakt darstellt, das mit Blick auf die philologische und inhaltliche Arbeit am Text und mithin für Lehr- und Lernzwecke abgeschrieben wurde und im Lehrhaus verwendet werden konnte. Allerdings fand der vokalisierte Codex immer auch im synagogalen Gottesdienst Anwendung, insofern man mit seiner Hilfe die korrekte Lesung und Aussprache des aus der Tora-Rolle rezipierten Textes überprüfen konnte. Er hatte (und hat bis heute, wo für diesen Zweck ein gedrucktes Exemplar verwendet wird) eine philologisch-korrigierende mehr als eine performativ-rituelle Funktion.

Inhaltlich gehören sowohl die Tora-Rolle als auch der Bibel-Codex zur sog. ‚schriftlichen Tora‘, die darin im Gegensatz zur ‚mündlichen Tora‘ als der gesamten nachbiblischen Traditionsliteratur steht (v. a. Mishna; Tosefta; Midrashim sowie die beiden Talmudim).¹⁹ Allerdings bewirkte die durch die Masoreten mittels der Erfindung der Vokal- und Akzentzeichen sowie den masoretischen Anmerkungen vorgenommene Textgestaltung, dass ein solcher Bibel-Codex sich nun zwischen die schriftliche und die mündliche Tora schob. Eine Vielzahl rabbinischer Auslegungsregeln (*middot*) ließ sich beim vokalisierten Text nicht mehr anwenden. Umgekehrt

[1008]); MS Jerusalem Crown (Codex Aleppo [925]), Codex Cairensis (896); zum Ganzen Breuer 1976; Dotan 1971; Dotan 2001; Dotan 2007; Ginsburg 1966; Goshen-Gottstein 1976; Yeivin 1968; Yeivin 2003.

15 Vgl. Glatzer 2000.

16 Die starke Bindung des sakralen Objektes mit der „Heiligen Schrift“ an ein bestimmtes Textträger-Medium (hier: die Tora-Rolle) ließ sich auch im christlichen Kontext anhand des Codex beobachten, der dort wohl gerade in Abgrenzung zu der Buchrolle des Judentums zum Medium für die Identität der Religion wurde – vgl. den Beitrag von B. Reudenbach in diesem Band.

17 Vgl. auch die Einleitung in den Aleppo-Codex von Yosef Ofer (www.aleppo.codex.org; Stand Januar 2013).

18 Vgl. Dotan 1977; Zer 2003.

19 Maimonides unterscheidet in der *Mishne Torah* (*Hilkhot Tefillin u-Mesusah we Sefer Tora*) zwischen *Sefer Tora*, *Tefillin/Mesusot* sowie *sefarim* ‚Bücher‘, die nicht näher bestimmt sind.

zeigen eine Reihe masoretischer Randbemerkungen, dass viele von ihnen weniger aus philologisch-grammatischen Erwägungen, sondern durchaus zur exegetisch-inhaltlichen Lenkung angeführt wurden. Vorsichtig kann man daher postulieren, dass der masoretische Codex zwar keine rabbinische Literatur *in toto* integriert, aber doch den einen oder anderen Hinweis auf die rabbinischen Diskurse enthält und darin formal beide *torot* (die schriftlich wie die mündliche) umfasst oder zumindest semantisch darauf verweist. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, scheint dieser Aspekt für das Verständnis von ‚Buch‘ (*sefer*) im 12. und 13. Jahrhundert bei den *chaside ashkenas* eine wichtige Rolle zu spielen.

3 Das Artefakt ‚Buch‘ im *Sefer Chasidim*

Viele der heute sehr strikt anmutenden Vorschriften für die Herstellung einer Tora-Rolle einschließlich der Vorgaben für den physisch-mental Zustand des Schreibers gehen auf den Kreis der sog. ‚Deutschen Frommen‘ (*Chaside ashkenas*) zurück, deren Vorfahren im 9. Jh. von Lucca in Oberitalien aus ins Rheinland eingewandert waren. Als prominentester Vertreter gilt R. Yehuda ben Shemu’el he-Chasid (‚der Fromme‘; ca. 1150–1217). Er stammte aus Speyer und verließ das Rheinland 1195/96, um eine eigene Gemeinde in Regensburg zu gründen, wo er auch i.J. 1217 starb. Warum er wegging (antijüdische Ausschreitungen? innerjüdische Auseinandersetzungen?) ist ebenso wenig geklärt wie die Frage, wie groß die Gruppe war, die er in Regensburg um sich versammeln konnte.

R. Yehuda gilt als der federführende Autor des berühmten *Sefer Chasidim* (‚Buch der Frommen‘; verfasst ca. 1200), das auf den ersten Blick wie ein halachisches Handbuch erscheint, tatsächlich jedoch ein halachisch-ethisches Lehrwerk mit ganz eigenem Normen- und Verhaltenskodex für eine exklusive Gruppe darstellt, deren Repräsentanten sich deutlich von den nicht-chasidischen jüdischen Zeitgenossen zu unterscheiden suchten. R. Yehuda wird heute zumeist als Mystiker charakterisiert. Immer finden sich in seinen Schriften Darlegungen, die zeigen, dass er nach konkreten Brücken suchte, um mit der göttlichen Welt in Verbindung treten zu können. Ein Instrument dazu stellt auch die Tora-Rolle dar. Ich habe andernorts seine Ausführungen zur Tora-Rolle ausführlich dargelegt, wonach die Tora-Rolle als substanzhaft mit der göttlichen Herrlichkeit (*kavod*) verbunden vorgestellt wird (*devequt* ‚Anhaftung‘) und darin eine unmittelbare Präsenz und Erfahrbarkeit der göttlichen Gegenwart garantiert.²⁰ Gleich der prophetischen Vision wird die Tora-Rolle, vor der man sich niederwirft, zum (Real-)Symbol für die göttliche Gegenwart²¹ und ermöglicht so eine

²⁰ Vgl. Liss 2001, bes. 282–85.

²¹ Vgl. hierzu auch die ähnliche Bewertung des Codex als Symbolon, in dem das Göttliche direkt erfahrbar wird, bei B. Reudenbach in seinem Beitrag in diesem Band.

unmittelbare Erkenntnis (und Partizipation an) der göttlichen Welt. Die Tora-Rolle wird *pars pro toto* zum Träger des Göttlichen und hierin für den Menschen im wahren Sinne des Wortes ‚greifbar‘.

Der Tatsache, dass R. Yehuda he-Chasid der Tora-Rolle eine *theologisch* ausgesprochen exponierte Stellung einräumt, entspricht nun die Beobachtung, dass der *Sefer Chasidim* eine elaborierte Buch-Theorie vorlegt. An mehreren Stellen (SHP §§ 638–746; 1546–1763)²² finden sich dezidierte Anweisungen zum Thema Buch, die darin weit über die rabbinischen Vorschriften zur Herstellung hinausgehen. Thematisiert *Massekhet Sofrim* vor allem die zu verwendenden Materialien sowie Lesevorschriften und Leseordnung und geht nur vereinzelt auf den (respektvollen) Umgang mit heiligen Schriften ein, so lassen sich im *Sefer Chasidim* mindestens vier Aspekte unterscheiden, unter denen das Thema Buch abgehandelt wird, die ihrerseits nochmals in eine Reihe Untergruppen auszudifferenzieren sind:²³

1. Vorschriften für die Herstellung eines Buches (*sefer*)
 - a. Materialien
 - b. Herstellungsweise/Schreibakt
 - c. Buch-Herstellung und sozialer Kontext
2. Anweisungen zum Umgang mit Büchern
 - a. Rituelle Reinheit
 - b. Umgang mit dem Buch als Artefakt
 - c. Räume
3. Buch und Ritual
4. Heiligkeit und Heiligung beim *sefer* als Artefakt
 - a. Vom *quntres* zum *sefer*
 - b. Interne Rangordnung hebräischer Bücher

²² Textgrundlage ist die *Sefer Chasidim* Datenbank Princeton University *Sefer Hasidim Database* (PUSHD): https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/ (Stand Januar 2013). Soweit nicht anders angegeben, wird stets aus der Handschrift MS Parma 3280 H (abgekürzt als SHP) zitiert. Soweit vorhanden, stellt die Datenbank auch Parallelstellen aus weiteren Handschriften und Drucken bereit, die jedoch im Rahmen dieser Darstellung bibliographisch nicht eigens aufgeführt zu werden lohnen.

²³ Die nachfolgende Darstellung nimmt dabei nicht für sich in Anspruch, das Material erschöpfend darzubieten. Die hier besprochenen Texte stellen einen Querschnitt dar und entsprechen etwa 10–15% der Belegstellen.

3.1 Vorschriften für die Herstellung eines ‚Buches‘ (*sefer*)

3.1.1 Materialien

Über die bereits in *Massekhet Sofrim* formulierten Anordnungen für die Bearbeitung des Pergaments und der Herstellung der Tinte, verschärft der *Sefer Chasidim* die Vorschriften dahingehend, dass hinsichtlich der Tinte zwischen dem Gottesnamen (bzw. den Gottesbezeichnungen) und den übrigen Wörtern unterschieden wird: Hat man zu viel Tinte, darf man weder von einem ‚normalen‘ Wort nehmen, um den Gottesnamen damit zu schreiben, noch darf überflüssige Tinte auf dem Gottesnamen zur Schreibung anderer Buchstaben/Wörter verwendet werden (SHP 716). Ebenso dürfen Tintenreste am Finger nicht einfach mit dem Schuh abgewischt werden (SHP 714), denn die Tinte stammt vom Pergament und damit von einem substanzhaft ‚heiligen‘ Untergrund. Dahinter steht der Gedanke, dass heilige Substanzen nicht mit Unheiligem zusammenkommen dürfen. Dieses Raumkonzept im Kontext der Herstellung sakraler Artefakte findet sich im *Sefer Chasidim* immer wieder: SHP 1758 berichtet von einem Kopisten, der von seinem Vater die Anweisung bekommt, dass Tinte, die auf den Finger getropft ist, vor dem Gang zur Toilette abgewaschen werden muss, „denn es ist nicht erlaubt, dass die Tinte auf deinem Finger in Kontakt mit einer unreinen Örtlichkeit oder gar mit der Blöße kommt“.

Hinsichtlich des Schreibgerätes, im *Sefer Chasidim* zumeist *qulmus* ‚Schreibfeder‘ genannt, findet sich eine interessante Überlieferung in SHP 732.1753, bei der einem Schreiber, der durch zu starkes Drücken einen hohen Verschleiß an Rohrfedern/Schilfrohren (sg. *qane*) hatte, die Verwendung einer handelsüblichen Kranichfeder (*qulmus min etsem shel agur*) vorgeschlagen wird. Der Text unterscheidet im Folgenden zwischen sakralen Artefakten wie *Mesusot* (und implizit auch *Tefillin* und anderen sakralen Objekten) und „Worten der mündlichen Überlieferung“ dahingehend, dass sakrale Objekte weiterhin mit dem Schilfrohr (*qane*), das ohnehin als das edelste aller Schreibgeräte galt, geschrieben werden sollten, und für alle anderen Dinge eine Tierfeder oder sogar eine Metallfeder verwendet werden kann. Hierzu gehört auch, dass ein Schreibgerät nicht gleichzeitig zum Schreiben von sakralen Texten und Briefen verwendet werden darf, um „die himmlische Arbeit nicht zunichte zu machen“ (SHP 724).

3.1.2 Herstellungsweise/Schreibakt

Für das Schreiben des Gottesnamens gelten ganz eigene Regeln (SHP 719–733). So wird untersagt, beim Schreiben des Namen oder anderer Gottesbezeichnungen zu spucken (SHP 719.21), wie es überhaupt verboten ist, sich beim Schreiben des

göttlichen Namens durch irgendetwas oder irgendjemanden (und sei es durch den König selbst) unterbrechen zu lassen (SHP 720.722).²⁴

Sefer Chasidim setzt sich insofern dezidiert von den zeitgenössischen Schreibpraktiken ab, als es durchgehend alle Schreiberformeln verbietet, die gemeinhin die Abschrift eines Textes eröffnen oder schließen. So werden einleitende Bitten um göttlichen Beistand oder Gesundheit ebenso verboten (SHP 703.705) wie abschließende Kolophone mit Namen des Autors, des Auftraggebers und des Datums der Fertigstellung (SHP 700.707.1052.1750). Hier wird als Begründung angegeben, dass Kolophone ausschließlich zum niederen Zwecke der irdischen Belohnung beigegeben werden (SHP 1052). Eine Besonderheit stellt das Verbot der Einfügung eines Namens-Akrostichons dar. Der *Sefer Chasidim* bietet folgende Begründung:

Es kommt vor, dass (Schreiber) Bücher [*sefarim*] oder Kommentare [*perushim*] abschreiben und dann dazu neigen, an den Anfangsbuchstaben ihren Namen zu schreiben, und darin begehen sie eine Sünde, denn dadurch, dass sie ihren Namen (durch Hervorhebungen) andeuten, müssen sie (oftmals) Wörter weglassen oder vertauschen, und darüber heißt es: ... *der Name der Frevler wird verrotten* (Prov. 10,7) (...). (SHP 706)

Nach Malachi Beit-Arié hängt dieses Verbot mit dem Anspruch der verordneten Bescheidenheit in den Kreisen der *chaside ashkenas* zusammen,²⁵ aber R. Yehuda he-Chasid hat nicht nur zu Recht auf die immer wieder vorkommende Praxis von Wortvertauschungen hingewiesen,²⁶ sondern formuliert darüber hinaus andernorts ein klares Bekenntnis zur absoluten Textstabilität (z. B. bei Gebeten), weil die Texte der Gebete als Teil der mündlichen Tora als Ersatz für Opfer fungieren:

Gebt acht, Ihr (Juden) aus Frankreich und England, die ihr vollkommen abirrt (beim Gebet), denn Ihr erfindet Lügen dadurch, dass Ihr (einfach willkürlich) Worte zu den Gebeten hinzufügt, (Änderungen), die sich die rabbinischen Weisen nicht zu träumen gewagt hätten, als sie uns die Gebete als Ersatz für die Opfer im Tempel auferlegten. Jede Beracha, die sie formuliert haben, ist hinsichtlich ihrer Wortzahl und dem Zahlwert (der einzelnen Wörter) genau abgewogen, und wenn es nicht so (gebetet wird), kommt unser Gebet dem Gesang der Unbeschnittenen gleich. Daher sollt Ihr achtgeben und (eure Schuld) bereuen und nicht damit fortfahren, Buchstaben oder (ganze) Wörter der Gebete hinzuzufügen oder wegzulassen.²⁷

²⁴ Das Verbot, den Gottesnamen durchzustreichen oder auszuradiieren (SHP 697.1743) geht bereits auf rabbinische Vorschriften zurück; vgl. oben Anm. 12.

²⁵ Vgl. Beit-Arié 1993, 561–63.

²⁶ Dass Schreiber ein Akrostichon oftmals nur durch Umstellungen oder Weglassungen erreichen, ist jedem bekannt, der sich mit (hebräischen) Handschriften beschäftigt. Daher legt der *Sefer Chasidim* fest (SHP 710), dass Wortvertauschungen (seien sie nun versehentlich geschehen oder durch ein Namens-Akrostichon motiviert) nicht dadurch behoben sind, dass man über den Wörtern mit den Buchstaben Alef und Bet die richtige Reihenfolge anzeigt. Vielmehr muss die Phrase ausradiert und korrekt geschrieben werden. Damit fallen auch von dieser Seite Namens-Akrosticha oftmals weg.

²⁷ MS Jerusalem, Jewish National and University Library 8o3 296, fol. 7r, zitiert nach Dan 1982, 89; vgl. auch SHP 550.

In diesem Text wird intensiv der Tempeldienst und damit auch der Rückgriff auf und die Neuetablierung des sakralen Raumes bemüht. Im Thema Buch- und Textgestaltung berühren sich also der auf der Textebene erstellte sakrale Raum mit der Erstellung des Artefaktes. Auf derselben Linie liegt es daher, dass R. Yehuda he-Chasid die figürliche Gestaltung der Masora ebenso strikt ablehnt:

Wenn jemand einen Schreiber anstellt, dass er für ihn die Masora in die vierundzwanzig Bücher einträgt, dann soll er mit dem Schreiber eine Vereinbarung treffen, dass der die Masora nicht pittoresk, (als) Vögel, (größere) Tiere oder dergleichen schreibe, und auch sonst keinerlei Illustrationen (male), wie man jetzt (immer wieder) angefangen hat, die Masora in die vierundzwanzig Bücher zu schreiben (...) Denn wenn man (derlei) Illustrationen macht – wie soll man das dann lesen (können)? Mehr noch: Er darf es auch nicht auf die (senkrecht verlaufenden) Seitenränder eines Blattes schreiben, denn wenn man (normal) auf das Blatt schaut, kann man nicht erkennen, was auf den Seitenrändern steht, die seinem Gesicht zugewandt sind; vielmehr muss er dann die Seite erst zu sich drehen und das, was er auf dem Blatt (vorher noch lesen konnte), ist jetzt nicht mehr in seiner Blickrichtung. (SHP 709)

Die Herstellung eines Buches, seine äußere Form bis hin zur *mise-en-page* sind damit untrennbar miteinander verbunden.²⁸

3.1.3 Die Herstellung im sozialen Kontext

Im *Sefer Chasidim* gibt es zunächst eine Reihe von Vorschriften, die das Zusammenleben von Christen und Juden thematisieren. So schlecht kann das Verhältnis nicht gewesen sein, denn es gibt eine Reihe von Verboten, die sich speziell dem Thema der Buchherstellung widmen und dabei darauf insistieren, dass ein Mönch (*gallach*, 'Tonsurierter'), und sei er noch so versiert und geübt, auf keinen Fall an den Herstellungsprozessen von der Pergamentbearbeitung bis hin zur Buchbindung, auch nicht an etwaigen Reparaturen, beteiligt sei dürfe. Dies deshalb, weil ein christlicher Buchbinder auch verbotene Bücher (sg. *sefer pasul*) binde (SHP 573.668.681.682.1350.1351). Daher solle auch lieber ein mittelmäßiger und nicht so versierter jüdischer Buchbinder konsultiert werden, statt eines christlichen:

Zwei Fromme [*Chasidim*] hatten Bücher, die sie binden lassen mussten. Es war aber ein Mönch in der Stadt, der viel versierter war als (seine) jüdischen (Kollegen). (Dennoch) gab der eine Fromme seine Bücher zum jüdischen (Buchbinder), obwohl der nicht so versiert war wie der Mönch, denn er sagte: Wie sollte der ein Buch berühren können, heißt es doch: (*Jerusalem, Stadt des Heiligtums*). Fürwahr! Nicht länger mehr soll dich ein Unbeschnittener [*arel*] und ein Unreiner [*tame'*] betreten (Jes 52,1). Um wieviel mehr (gilt dies) von einem Buch [*sefer*]. Mehr noch: Wenn ein Nichtjude [*goy*] (Bücher) bindet, bringt er Schmähung über die Bücher (...). (SHP 682).²⁹

²⁸ Vgl. dazu auch Liss 2012, bes. 31–33.

²⁹ Der *Sefer Chasidim* nimmt sogar unter jüdischen Buchherstellern und Schreibern noch eine Abstufung vor: Man zieht denjenigen vor, der vielleicht nicht ganz so schön schreibt, die Sache aber zeitnah fertigstellen kann (SHP 701).

Die Schmähung von Büchern (*bizyon ha sefer*; SHP 661.1748) gegenüber der Ehrerbietung der Bücher (*kevod ha-sefer*; SHP 1741.1747) spielt daher auch im *Sefer Chasidim* eine entscheidende Rolle. Man muss vielleicht noch nicht einmal den Begriff des *kevod ha-sefer*, der den Terminus *kavod*, die (göttliche) Herrlichkeit, in sich trägt, exegetisch überstrapazieren, um zu sehen, dass das Buch als Artefakt, nicht nur hinsichtlich seines Inhalts, eine quasi substanzhafte Heiligkeit birgt, die kein Nichtjude jemals, wahrscheinlich nicht einmal ein Nicht-Chasid, berühren darf.

Dem heiligen Buch steht dabei der *sefer pasul* gegenüber (SHP 1350). Mit diesem Terminus sind wahrscheinlich lateinische geistliche oder nicht-hebräische profane Bücher gemeint. Ein solches Buch (selbst, wenn man es geerbt und nicht erworben hat) darf auch keine Gewinne abwerfen. Empfohlen wird daher, ein solches Buch nicht zu verkaufen, sondern es zu verbrennen (SHP 1351). Wie radikal die *Shaside ashkenas* mit nicht-hebräischen Büchern umgingen, zeigt ein *exemplum*, das dazu auffordert, man solle sein Tora-Exemplar nicht mit Einbandblättern einbinden, auf denen Dinge von ‚Turnieren der Könige der Völker‘ in nicht-hebräischer Sprache (*romants/romance*) geschrieben sind. Da sei der Gerechte gekommen, habe den Einband zerrissen und ihn vernichtet (SHP 699).

Der dritte Aspekt, der sich mit dem Schreiben selbst beschäftigt, gehört schon fast in den Bereich der Ethik und sozialen Verantwortung. So finden sich in SHP 710-712 unterschiedliche Vorschriften für deutliches Schreiben, korrekte Wortabstände (kein Zusammenziehen von Buchstaben oder Wörtern) sowie die oben in anderem Kontext schon genannte Verordnung, bei der Vertauschung von Worten die ganze Phrase erneut zu schreiben. Begründet wird dies jedoch nicht mit der Qualität des Buches, sondern mit unzulänglichen Lesekenntnissen bei Kindern oder ungebildeten Erwachsenen: Auch solche, die nicht gut Hebräisch lesen oder verstehen, sollen richtig lesen (SHP 711.712). Ob dahinter die Sorge um die Qualität des Lesens steht oder nicht sogar der Anspruch, einen Unkundigen nicht in die Gefahr zu bringen, einen Text aufgrund undeutlichen Schreibens oder verkürzter Phrasenbildung *falsch* zu lesen, lässt sich kaum entscheiden. In jedem Fall wird jedoch von der Buchherstellung sofort ein Bogen zur Lese-Performanz des Hebräischen gezogen, wo eine falsche Lesart ebenso *pasul*, also rituell untauglich, ist wie eine nicht korrekte Lesung. Auf dieser Linie liegt es daher auch, dass der *Sefer Chasidim* einen Alten auf die Frage, wie man seine Tage verlängern könne, antworten lässt:

Es waren einmal Gäste in meinem Haus, die meine Muttersprache nicht zu sprechen verstanden, und die sprachen mit mir Hebräisch – im Badehaus! Ich habe niemals im Badehaus oder auf dem Abort Hebräisch gesprochen, nicht einmal ganz profane Dinge, obwohl dies erlaubt wäre (...). (SHP 799)

Dem Hebräischen ist selbst eine Heiligkeit inhärent, die das Aussprechen hebräischer Worte außerhalb von rituell gestalteten und damit gestatteten Kontexten verbietet.

Beim Abschreiben kommt darüber hinaus dem lauten Lesen eine weitere gewichtige Rolle zu:

Einer, der Bücher und Kommentare kopte, pflegte dabei (laut) zu lesen und (dann erst) zu schreiben: Alles, was er schrieb, las er zunächst (laut) vor. Man fragte ihn: „Warum liest du erst (alles), bevor du es aufschreibst?“ Er sagte: „Ich habe es so gelernt, dass, wenn ein Mensch (laut) liest und (damit) die Dämonen [*shedim*] austreibt, hört man ihm zu und segnet ihn. Mehr noch: Er erinnert sich an das, was er schreibt, denn es heißt: ... *damit die Weisung JHWHs in deinem Mund sei* (Ex 13,9), und es heißt (weiter): *zur Erinnerung* (Ex 12,14; 30,16 u.ö.). (SHP 733.1763)

Das Hebräische hat die Kraft, Dämonen auszutreiben. Der Schreibakt wird damit gleichsam geadelt, denn als kollateraler Nutzen wird bei einem bestimmten Schreibhabitus auch gleichzeitig die Eindämmung schädlicher Einflüsse gewährleistet.³⁰

3.2 Anweisungen zum Umgang mit Büchern

3.2.1 Rituelle Reinheit

Der Umgang mit Büchern und die Ehre gegenüber dem Buch (*kevod sefarim*; SHP 1741) betrifft in vielen Fällen die körperliche Disposition (rein/unrein) im Verhältnis zu einem Buch. Was den Umgang mit der Menstruierenden angeht, so stützen sich die Vertreter der *Shaside ashkenas* vor allem auf die sog. *Baraita di-Nidda* (verfasst ca. 7. Jh. in Erets Israel),³¹ die menstruierende Frauen nahezu dämonisiert und darin auch den Umgang mit Büchern oder gar der Tora-Rolle entsprechend einschränkt. Jedes Lebensmittel und jedes Gefäß, was eine Frau berührt, lässt dieses unrein werden, und so verwundert es nicht, dass eine Menstruierende die Synagoge nicht betreten darf (weil dort ein *sefer tora* aufbewahrt wird), sie darf kein Buch berühren, nicht einmal auf einen Segensspruch mit dem (hebräischen) ‚Amen‘ antworten, um den Gottesnamen nicht zu entweihen.³² Allerdings geht es dabei weniger gegen die Frauen als gegen das Menstruationsblut; daher stehen auch Männer unter dem Dauerverdacht des Samenergusses, was ebenfalls Konsequenzen für den Umgang mit Büchern nach sich zieht: Man darf ein Buch nicht auf das Bett legen, weil man (potentiell) nackt darauf sitzt (SHP 648). Ebenso ist es aufgrund etwaiger körperlicher Ausflüsse verboten, ein Buch auf Schoßhöhe unter seinen Hauskittel zu schieben (SHP 651), denn ein Hauskittel enthält potentiell mehr Ausflüsse als andere Kleidungsstücke (SHP 654). Wer seine Kinder berührt oder seine Frau geküsst hat, darf ohne vorherige Waschung

³⁰ Vor den Gefahren vom Umgang mit Dämonen, Geistern und über Zauberer wird beispielsweise in SHP 210ff. gewarnt.

³¹ Gedruckt in Horovitz 1889, 1–56.

³² Vgl. Cohen 1999, 82–100 und Woolf 2000, 263–280.

kein Buch berühren, weder mit dem Mund noch mit der Hand (SHP 274.639). Ebenso wird der Fall diskutiert, wie man vorzugehen habe, wenn ein Tisch gleichzeitig zum Essen, zum Studieren und als Aufenthaltsort für kleine Kinder dient (SHP 639).

Mit den für die Herstellung benötigten Materialien wie Schreibgerät/Rohrfeder, Ahle und Nadel für den Bindeprozess darf man keine Pusteln oder sonstige Eiterblasen ausdrücken und dann seine Arbeit fortsetzen (SHP 1755). Selbstverständlich müssen Bücher dann bedeckt sein, wenn jemand in ihrer Gegenwart Luft ablässt (SHP 685.1756).

3.2.2 Umgang mit dem Buch als Artefakt

Beinahe ebenso bizarr wie detailliert sind die Vorschriften hinsichtlich des (respektvollen oder eben despektierlichen) Umgangs mit einem Buch. Bei der Reinigung verschmutzter Objekte wird grundsätzlich dem Buch der Vorrang gegeben (SHP 653), das man auch niemals gewaltsam schließen darf (SHP 656). Wenn jemand Gold und Bücher gleichzeitig fallen lässt, müssen die Bücher zuerst aufgehoben werden (SHP 655). Ein Buch darf nicht dazu verwendet werden, um seine Wut an ihm auszulassen (SHP 662). Ebenso wenig darf man im Streit ein Buch als Wurfgeschoss benutzen oder als Schutzschirm vor einem solchen (SHP 276.662). Auch als Sonnenschutz darf man es nicht verwenden (SHP 504–506). Auch darf man Bücher nicht zweckentfremden, indem man in ihnen etwas aufbewahrt (z. B. eine Rechnung o.ä.; SHP 649).

3.2.3 Räume

Wer sein Regal aufräumt, sollte die Bücher nicht auf das Bett legen, weil dort potentiell Geschlechtsverkehr vollzogen wird, sondern eher auf die Erde (*qarqa*), denn der Boden ist rein (*tahor*). Dabei ist darauf zu achten, dass man Bücher nicht aufeinanderlegt (SHP 661). Fehlerhafte Bücher bis hin zu einer Talmud-Seite müssen in einer Genisa entsorgt werden (SHP 687.691), ebenso wie auch die zur Herstellung verwendeten Materialien wie Rohrfedern oder Gänsekiele (SHP 1754). Dies bedeutet, dass dem Buch ein gewisser (ritueller?) Raum vorbehalten ist. Problematisch sind dabei immer Fenster, denn sie transzendieren den rituell reinen Raum und darin auch den zulässigen Raum für ein Buch:

Wenn jemand sein Haus mit Fenstern ausstatten will, so soll er sie nicht gegenüber von ‚Greueln‘ [*to'evot*] machen, denn wenn er es öffnet, könnte es so aussehen, als verbeuge er sich vor ihnen (...), und es heißt: *Ihr sollt Euch nicht den Götterchen zuwenden* (Lev 19,4). Und in der Synagoge [*bet ha-knesset*] soll kein Fenster zum Götzendienst hin [*'avoda sara*] geöffnet sein. Man lege auch ein Buch nicht in eine Fenster(öffnung), die (sich) gegenüber (einem Ort) des Götzendienstes (befindet). (SHP 1353)

Hier wird das Buch der Synagoge gleichgestellt, und, wie Talya Fishman richtig bemerkt, geht es dabei nicht einfach um den semantischen Gehalt eines heiligen Buches, sondern um seine Qualität als heiliges Artefakt.³³ Bezüglich des zulässigen Raumes für Bücher sei ein weiterer Text vorgestellt, bei dem es um das Lesen von Büchern auf Friedhöfen geht:

Auch die Seelen (der Verstorbenen) haben auf einem Tisch bereitgestellte Bücher. So, wie sie es zu Lebzeiten gewohnt waren, zu lernen, so lernen sie auch im Tod. Einst geschah es, dass Nicht-Juden in der Shabbat-Nacht den Friedhof überqueren (mussten), und da sahen sie einen (bereits verstorbenen) Juden, und sein Buch lag vor ihm auf dem Tisch, und er las darin. (SHP 1546)

Ob das Buch die Verbindung zwischen der oberen und unteren Welt darstellt, kann aus diesem Text kaum sicher erschlossen werden.³⁴

3.3 Buch und Ritual

Diese Rubrik ist noch sehr vorläufig, wenngleich auch nicht ganz unbedacht, denn in ihr finden sich Anweisungen, die über die rein technische Behandlung des Buches hinaus zu gehen scheinen. SHP 691 schreibt vor, dass man, wenn zwei Bücher auf den Boden gefallen sind, nicht das erste aufhebt und küsst, wenn das zweite noch am Boden liegt. Man hebe zuerst beide auf und küsse sie dann. Man kann diese Vorschrift natürlich allgemein unter den Umgang des respektvollen Umgangs mit Büchern subsumieren (*kevod ha-sefer*), aber es geht wohl eher um die Zweck-Bestimmung eines Buches, was unter diesen Umständen nicht auf den Boden gehört und nach einer ehrenden Geste verlangt. Die zweite Anweisung, die hier vorgestellt werden soll, betrifft das Verhalten eines Menschen angesichts einer Bücherlast: Wenn jemand Bücher trägt oder eine größere Bücherlast schleppt, dann stöhne er nicht mit vielen Worten, denn *JHWH* hat Gefallen daran (SHP 686).³⁵ Auch hier steht wahrscheinlich im Hintergrund, dass das Stöhnen über das Gewicht eines oder mehrerer Bücher nicht als rituell adäquate Handlung betrachtet und deshalb verboten wird.

³³ Vgl. Fishman 2011, 198–200.

³⁴ Der Frage, warum die Verunreinigung an einem Toten (*tum'at ha-met*) das Buch ganz offensichtlich nicht betrifft, kann an dieser Stelle nicht mehr nachgegangen werden.

³⁵ Der Bologna Druck von 1538 (§927) hat diese beiden Anweisungen sowie u. a. auch den oben erwähnten SHP 655 (Buch ist mehr wert als Gold) in einem größeren Abschnitt gemeinsam aufgeführt.

3.4 Heiligkeit und Heiligung beim *sefer* als Artefakt

3.4.1 Interne Rangordnung hebräischer Bücher

Auf der Basis der talmudischen Diskussion (v. a. bMeg 26a–27a.b) übernimmt der *Sefer Chasidim* die klare Rangordnung unter den Büchern, die hier zumeist mittels der Unterscheidung von ‚schriftlicher‘ und ‚mündlicher‘ Tora dargelegt wird. Ein Talmudexemplar darf nicht auf einem biblischen Buch liegen (SHP 699; bMeg 27a). Bei Ausbruch von Feuer sollen Bücher der schriftlichen Tora vor Büchern der mündlichen Tora gerettet werden (SHP 603). Umgekehrt gilt, dass im Fall eines finanziellen Engpasses Bücher der mündlichen Tora eher verkauft werden sollen als biblische Bücher. (SHP 660; vgl. bereits bMeg 27b).

Die Abstufung von Heiligkeitsgraden im *Sefer Chasidim* ist schon öfters bemerkt worden.³⁶ Allerdings haben sich die bisherigen Untersuchungen lediglich auf die inhaltliche Ebene konzentriert und dann zwischen Büchern der schriftlichen und mündlichen Tora bis hin zu profanen Schriftsätzen wie Rechnungszetteln oder Schuldschreiben unterschieden. Aber der *Sefer Chasidim* unterscheidet an einigen Stellen sehr prägnant zwischen dem Terminus ‚Buch‘ (*sefer*) und ‚*quntres*‘. Der Terminus *quntres* ist dabei nicht einfach zu bestimmen, vor allem deswegen, weil er in den meisten relevanten Quellen bis zum 13. Jh. kaum vorkommt. Menachem Banitt, der sich vor allem mit den hebräisch-französischen Glossarien (*sifre pitronot*) beschäftigte, hat, ausgehend von der lateinischen Kommentarliteratur, den Begriff der Glosse als altfranzösisch *contèrs* bestimmt.³⁷ Urbach identifizierte den bei den Tosafisten erwähnten *perush ha-quntres* auf die Sammlung von Rashbams Talmud-Glossen.³⁸ All diese Interpretationen gehen dabei jedoch nicht auf den substantiellen Unterschied zwischen *sefer* und *quntres* ein, der bei näherem Hinsehen im *Sefer Chasidim* doch deutlich wird. Wir führen die einschlägigen Texte nachstehend in Übersetzung auf (das Wort *quntres* bleibt fürs erste unübersetzt):

a. Man verberge nicht seine Rohrfeder oder irgend ein anderes Objekt in Büchern, und ebenso wenig lege man einen *quntres*, den man (gerade noch) mit Wasser poliert, in ein Buch hinein, damit er trockne und (man ihn dann) weiter bearbeiten kann. (SHP 649)

b. Man soll nicht einen *quntres* in einem Buch [*sefer*] verbergen, wie zum Beispiel einen *quntres*, der noch nicht beschrieben wurde. Und *quntresim*, auf denen (Worte der) Tora geschrieben wurden, verberge man nicht in einem Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der mündlichen Tora, und

³⁶ Vgl. Wilke 1996; Fishman 2011, 198–200.

³⁷ Vgl. Banitt 1988, 28 mit Anm. 3.

³⁸ Vgl. Urbach 1986, Bd. 1, 49–59.

ein Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der mündlichen Tora (verberge man nicht) in einem Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der schriftlichen Tora. (Auch) schreibe man keine Rechnungen in ein Buch [i. e. an den Rand], um die Rohrfeder auszuprobieren, (und man schreibe auch nicht): ‚Hiermit probiere ich die Rohrfeder oder die Tinte aus‘, denn dies ist keine Ehrung des Buches [*kevod ha-sefer*].³⁹ (SHP 1747)

c. Jemand, der einen *quntres* mit Wasser (vorbereitend) bearbeitet, lege ihn nicht in ein Buch [*sefer*], und man soll auch keinen Entwurf auf einem Buch [*sefer*] schreiben, denn dem Buch ist Heiligkeit inhärent [*she-ha-sefer yesh bo qedusha*], weil es bereits beschrieben wurde, und dem *quntres* ist (noch) keine Heiligkeit inhärent, und (so) ist es auch verboten, in sein Buch zu schreiben: ‚XY schuldet mir soundso viel‘. (SHP 645)

d. Verliert jemand einen *quntres*, (auf dem Texte) aus der Tora [*chumash*], den Propheten oder den Schriften (geschrieben waren), und er schreibt einen anderen *quntres*, und wenn er dann die Hälfte geschrieben hat, findet er den ersten (*quntres*) wieder, dann sage er nicht: Ich will die Hälfte, die (noch) nicht beschrieben wurde, heraus schneiden und andere Sache darauf schreiben. Und selbst, wenn er auf (diesem *quntres* Texte) aus dem Talmud schreibe, dann gälte das wie Worte unserer Gelehrten [*divre sofrim*], die dann zur Hauptsache würden und der Rest [hier: die Tora]⁴⁰ würde zur Nebensache. Daher soll man diesen (angefangenen) *quntres* in einer Genisa verbergen, und nicht etwa auf der verbliebenen Hälfte Pergament Texte der mündlichen Tora schreiben. Bei der Masora ist das (allerdings) was anderes, denn diese gehört zur Verbesserung des Buches. (SHP 699)

e. Jemand schreibt (etwas ab) und legt einen *quntres* auf das Buch, damit er sich nicht in den Zeilen vertut, und sein Meister sagte zu ihm: Dass es bloß nicht zu einer Schmähung des Buches (komme)! Nur (ein Buch) wäre würdig, auf ein (anderes) Buch gelegt zu werden, aber es ist (ohnehin) nicht möglich, dass ein Buch dem anderen für solche Zwecke dient, nicht mal ein Talmud für einen *chumash*. (SHP 1748//Bologna 908)

Den hier genannten Texten ist eines gemeinsam: Ein *quntres* ist noch kein *sefer*, insofern er sich noch im Stadium der Herstellung befindet. Es handelt sich also um einen oder mehrere übereinander gelegte (und noch lose!) *Pergamentbögen*, die entweder noch oberflächentechnisch bearbeitet werden (a.c.) oder noch unbeschrieben sind (c.). In Text d. ist der Fall besonders interessant, denn der *quntres* ist zur Hälfte beschrieben, aber die noch leeren Bögen dürfen dennoch nicht für etwas anderes verwendet werden, weil seine Ausgangsbestimmung (ein mit biblischen Texten beschriebener *quntres*) nicht im Nachhinein geändert werden kann. Der *quntres*, obwohl erst halb beschrieben, trägt aber schon die volle Potenz eines *sefer* (hier: mit biblischem

³⁹ Der Bologna Druck von 1538 §912 liest hier zusätzlich: ... *denn es ist verboten, etwas zu einem Buch hinzuzufügen [was dort nicht hingehört]*. – Auf diese Vorstellung geht auch die Praxis zurück, dass während der Rezitation der Segenssprüche vor und nach den Tora-Lesungen die Tora-Rolle wieder geschlossen wird, denn es soll nicht der Eindruck entstehen, dass der Tora-Text den Text der Segenssprüche enthält. Der Text der Tora-Rolle ist komplett, und es darf auch nichts hinzugefügt werden (mein Dank geht an Rav Friberg, *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* für diese Information).

⁴⁰ Ergänzt nach Bologna 1538 §142.

Inhalt) und darf deshalb für nichts anderes mehr verwendet werden.⁴¹ Da ein *quntres* offenbar ein noch nicht gebundenes Buch ist, gibt es noch keinen Leser. Ein *sefer* ist also etwas Geschriebenes und Gebundenes, das auch gelesen werden soll. Jetzt wird auch einmal mehr verständlich, warum R. Yehuda he-Chasid die figurativ gestaltete Masora verbietet („Denn wenn man [derlei] Illustrationen macht – wie soll man das dann lesen [können]?“), denn ein Buch hat eine Lese-Richtung (von rechts nach links, von oben nach unten).⁴² Das Artefakt muss das Lesen ermöglichen, und beschriebene und noch nicht gebundene Pergamentbögen stehen noch nicht unter dieser Bestimmung. Umgekehrt gilt, dass, obwohl die Masora zur mündlichen Tora gehört, sie dennoch auf noch unbeschriebene Bögen bei halbfertigem Bibel-*quntres* geschrieben werden darf (d.), denn sie gehört tatsächlich zum *sefer*, insofern sie erst dann notiert wird, wenn der Textkorpus des biblischen Textes vollumfänglich geschrieben wurde. Wilkes Beobachtung, wonach ein Buch mit einem höheren Heiligkeitsgrad keinem Buch ‚dienen‘ darf, das einen geringeren Heiligkeitsgrad hat, ist zwar grundsätzlich richtig,⁴³ aber unvollständig: Der Wert eines Buches liegt auch in seiner rituellen Funktion. Es will gelesen sein.

Von hier aus lässt sich hinsichtlich der Klärung des Bedeutungsunterschiedes zwischen *sefer* und *quntres* eine interessante Parallele zur mittelalterlichen nicht-hebräischen handschriftlichen Buchproduktion ziehen, die in der buchgeschichtlichen Diskussion unter dem Begriff *pecia* (*pesia*, *peça*, *pecca*; altfranzösisch für *piece*, *piès*) bekannt ist. Es handelt sich hierbei um Muster-Exemplare eines Textes, die aber in nicht gebundener Form, sondern als Loseblatt-Sammlung(en) an die Kopisten gegeben wurden, um eine größere Zahl von Kopien gleichzeitig erstellen und damit die schnellere und weitere Verbreitung eines Textes (v. a. im universitären Betrieb) erreichen zu können.⁴⁴ Im Gegensatz zu einem gebundenen Buch, das, als Musterexemplar für eine Abschrift bereitgestellt, lediglich *einem* Kopisten und damit vielen anderen gleichzeitig nicht zur Verfügung stand, konnten mittels der *pecia* theoretisch so viele Kopisten an einer Handschrift sitzen, wie diese folia umfasste, weil ja jeder nur einen folio auf einmal abschrieb. Der von Urbach erwähnte *perush ha-quntres* könnte also eine Loseblatt-Sammlung von Rashbams Talmud-Glossierungen gewesen

⁴¹ Vgl. in ähnlicher Weise zu Untersuchungen, inwieweit sich bei der Wiederverwendung von Papyrusrollen mit religiösen Texten im Alten Ägypten verschiedene Mechanismen der Vermeidung oder der Unbedenklichkeit von Wiederverwendung abzeichnen, den Beitrag von J. F. Quack in diesem Band.

⁴² Vgl. auch die rabbinische Vorschrift (mMeg II,1), wonach man die Esther-Rolle auch nicht rückwärts (*le-mafre'a*) lesen darf, wenn man seiner Pflicht genügen will. Die Diskussion in der Gemara (bMeg 17a) expliziert auf der Basis von Est 9,27 (... *gemäß ihrer Schrift und ihrer Zeit*) dahingehend, dass man die festgesetzte Zeit ebenso wenig nach rückwärts verschieben darf wie das Lesen, i.e. die Lese-Richtung.

⁴³ Vgl. Wilke 1996, 50.

⁴⁴ Vgl. Rouse/Rouse 1994; zum Ganzen vgl. bereits Destrez 1935.

sein, möglicherweise nach einzelnen Talmud-Traktaten sortiert. Ein Kopist (aus Gemeinde A) hätte mithin die jeweils anstehende Glossen-Sammlung eines Talmud-Traktates kopieren können, ohne die anderen (die möglicherweise in Gemeinde B benötigt wurden, weil dort gerade ein anderer Traktat durchgearbeitet wurde) aus dem Verkehr zu ziehen. Für gottesdienstliche Vorträge wären solche *quntresim* ebenso ungeeignet wie für traditionelles Lernen, das stets einen Text *im Kontext* zu lesen und zu verstehen sucht. Darüber hinaus gewährleistet nur das *gebundene Buch*, dass am Ende nichts hinzugefügt oder einfach weggelassen wird. Nur ein *sefer* darf als Lesegrundlage verwendet werden (vgl. oben die unter 1.b. zitierte Kritik von R. Yehuda he-Chasid an der Veränderung des Wortlautes der Gebete). Vor dem Hintergrund, dass die Gebete den Ersatz für die Opfer stellen, machte dies auch Sinn: So wenig, wie die Zahl und die Art der Opfertiere geändert werden können, so wenig darf auch der Wortlaut des Textes geändert werden. Mehr noch: Ebenso, wie das Opferritual auf Materie angewiesen ist, ist es auch der rituelle Leseakt: Es wären dann nicht nur die Gebete der Ersatz für die Opfer, sondern die Gebet**bücher** der Ersatz für die Opfertiere.

Der Gedanke, dass die Bestimmung eines Buches darin liegt, dass es gelesen werden soll, würde auch erklären, warum bei Wortvertauschungen die korrekte Reihenfolge neu geschrieben werden muss,⁴⁵ damit der Text auf jeden Fall richtig gelesen wird. Auch wird verständlich, warum ein Buch zweckentfremdet wird, wenn man es als Hilfsmittel zum Trocknen (a.), als Hilfsmittel für Zeilenlinierung (e.) oder als Unterlage zum Ausprobieren von Feder und Tinte (b.) verwendet. Ebenso entspricht ein in ein Buch gekritzelter Schuldschein (c.) nicht der Bestimmung eines Buches, wahrscheinlich auch deswegen, weil solche Texte und Notizen kontingent sind.

Die talmudische Diskussion (bMeg 26b) umfasst auch die Frage, was mit Dingen geschehen soll, die nicht mehr in Gebrauch stehen. Dabei wird unterschieden zwischen Objekten, die zur Ausübung der Gebote verwendet werden (*tashmish mitswa*; können weggeworfen werden) und solchen, die sakralen Zwecken vorbehalten sind (*tashmish qedusha*; müssen in einer Genisa entsorgt werden).⁴⁶ Man könnte nun fragen, inwieweit diese Unterscheidung auch R. Yehudas Verständnis von Buch vs. *quntres* zugrunde liegt. Text c. („... denn dem Buch ist Heiligkeit inhärent“) würde dem zumindest nicht widersprechen.

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 26.

⁴⁶ Erstere umfassen beispielsweise eine Sukka, einen Lulaw, den Shofar oder *tsitsit*, letztere sind u. a. Tefillin und Mesusot oder ein Tora-Mantel.

4 Zusammenfassung

Bücher stellen im *Sefer Chasidim* ein wichtiges Thema dar: ihre Herstellung wie auch der Umgang mit ihnen. Neben all den Einzelbestimmungen zum *sefer* stellt wohl die hier dargelegte Unterscheidung zwischen ‚Buch‘ (*sefer*) und ‚Einzelblatt/Folio‘ (*quntres*) einen entscheidenden Aspekt dar, denn in ihr manifestiert sich der zumindest für den Kreis der *chaside ashkenas* grundlegende Gedanke, dass ein Buch erst dann zum Buch (*sefer*) wird, wenn man aus ihm lesen kann und umgekehrt, dass nur aus der *Entität sefer* auch gelesen werden darf. Die Herstellung eines ‚Buches‘ im Sinne R. Yehudas unterliegt deshalb einer so großen Verantwortung, weil sie untrennbar mit dem gottesdienstlichen Rezitieren wie auch mit dem öffentlichen und privaten Lesen und Lernen verbunden ist. Das Buch wird damit zum Träger nicht nur seiner Texte, sondern gleichzeitig auch der Menschen, die mit ihm umgehen, denn nur das gebundene Buch, der *sefer*, gewährleistet den sauber abgeschriebenen Text in der richtigen Lesart und verhindert damit jedwede ‚Sünde‘, die mit dem Lesen zusammenhängt (vgl. oben unter 1.b. das Verbot des Kolophons).

Mit Blick auf die eingangs zitierte Bemerkung des Dr. Dr. Erlinger müssen wir daher aus der Perspektive des R. Yehuda ben Shemu'el he-Chasid konstatieren, dass der Wert eines Buches nicht nur in seinem Inhalt liegt, und seine Funktion auch nicht auf ein „Transportmedium“ zu reduzieren ist. Dass ein solches Buch, dem die Heiligkeit inhärent ist, auch entsprechend respektvoll zu entsorgen ist, versteht sich damit wohl von selbst.

Literaturverzeichnis

- Banitt (1988): Menachem Banitt, „Exegesis or Metaphrasis“, in: Benjamin Uffenheimer u. Henning Graf Reventlow (Hgg.), *Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries* (JSOT Supplement Series 59), Sheffield, 13–29.
- Beit-Arié (1993): Malachi Beit-Arié, „Ideal Versus Reality: Scribal Prescriptions in Sefer Hasidim and Contemporary Scribal Practices in Franco German Manuscripts“, in: Gabrielle Sed-Rajna (Hg.): *Raschi 1040–1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Paris, 559–567.
- Blau (1967): Ludwig Blau, „Das Schreiben der Sefer Torah“, in: Kurt Wilhelm (Hg.): *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts 16/II), Tübingen, 553–565.
- Breuer (1976): Mordechai Breuer, *Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem.
- Dan (1982): Yoseph Dan, „The Emergence of the Mystical Prayer“, in: Yoseph Dan u. Frank Talmage (Hgg.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, 85–120.
- Destrez (1935): Jean Destrez, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et XIVe siècle*, Paris.
- Dotan (1971): Aron Dotan, *The Hebrew Bible according to the Aaron ben-Asher Text of the Leningrad Manuscript*, Tel Aviv (hebr.).
- Dotan (1977): Aron Dotan, *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy*. Missoula, Montana: University of Montana.

- Dotan (2001): Aron Dotan, *Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the Vocalisation, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*, Peabody, Mass.
- Dotan (2007): Aron Dotan, „Art. Masora“, in: *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, Band 13, Detroit/New York u. a., 603–656.
- Fishman (2011): Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia, Pa.
- Ginsburg (1966): Christian D. Ginsburg (Hg.), *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. with a Prolegomenon by Harry M. Orlinsky. The Masoretic Text: A Critical Evaluation*, New York.
- Glatzer (2000): Mordechai Glatzer, „The Book of Books – From Scroll to Codex and into Print“, in: Mordechai Glatzer (Hg.), *Jerusalem Crown – The Bible of the Hebrew University of Jerusalem*, Companion Volume, Jerusalem, 61–72.
- Goshen-Gottstein (1976), Mosche Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex* (Faksimile-Edition), Jerusalem.
- Horowitz (1889): Chaim M. Horowitz, *Uralte Tosefta's (Borajta's). Erste Abtheilung oder Die tanaitische und amoräische Literatur aus den ersten fünf Jahrhunderten. Eine Zusammenstellung und Namenangabe [...] aus der Zeit der Mischna, Borajta und der Talmuden [...]*, Frankfurt am Main.
- Liss (1997): Hanna Liss, *El'asar ben Yehuda von Worms, Hilkhot ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes. Edition. Übersetzung. Kommentar* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 12), Tübingen.
- Liss (2001): Hanna Liss, „Die Offenbarung Gottes in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsauslegung“, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, 271–292.
- Liss (2011): Hanna Liss, *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Bd. 8, 2., erw. u. aktualis. Aufl., Heidelberg 2008. 3. Unveränderte Auflage, Heidelberg.
- Liss (2012): Hanna Liss, „Gelehrtenwissen, Drölerie oder Esoterik? Erste Überlegungen zur Masora der Hebräischen Bibel in ihren unterschiedlichen materialen Gestaltungen im Hochmittelalter“, in: Nathanael Riemer (Hg.), *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden, 27–40.
- Minor Tractates (1965): *The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth Ketannah in two volumes. Translated into English with Notes, Glossary, and Indices by A. Cohen*, London.
- Oesch (2011): Josef M. Oesch, „Art. Petucha/Setuma“ (Stand 2011), in: Wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: www.wibilex.de.
- Rouse u. Rouse (1994): Richard H. Rouse u. Mary A. Rouse, „The Dissemination of Texts in Pavia at Bologna and Paris“, in: *Rationalisierung der Buchherstellung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Ergebnisse eines Buchgeschichtlichen Seminars*, Wolfenbüttel, 12. – 14. November 1990, Marburg an der Lahn, 69–77.
- Urbach (1986): Ephraim E. Urbach, *The Tosaphists. Their History, Writings and Methods*. 2 Bde, 5. Aufl., Jerusalem (hebr.).
- Wilke (1996): Carsten Wilke, „Les degrés de la sainteté des livres“, in: Colette Sirat (Hg.), *La conception du livre chez les piétistes Ashkenazes au Moyen Age*. Genf, 37–63.
- Yeivin (2003): Israel Yeivin, *The Masora of the Bible*, Jerusalem (hebr.).
- Yeivin (1968): Israel Yeivin, *The Aleppo Codex of the Bible: A Study of Its Vocalization and Accentuation*, Jerusalem.
- Zer (2003): Raphael Zer, „Was the Masorete of the Aleppo Codex Rabbinical or Karaite?“, *Sefunot* N.S. 8 (23), 573–587 (hebr.).
- Zimmermann (2000): Heidy Zimmermann, *Tora und Shira Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums*, Bern (u. a.).

Bruno Reudenbach

Der Codex als Verkörperung Christi

Mediengeschichtliche, theologische und ikonographische Aspekte einer Leitidee früher Evangelienbücher

1 Einleitung

Im Cubiculum C der Katakombe an der römischen Via Latina findet sich eine heute nur noch sehr fragmentarisch erhaltene Deckenmalerei, die ursprünglich den thronenden Christus zeigte.¹ Sie ist damit eine der ältesten Darstellungen dieses Themas. Sie stammt aus frühkonstantinischer Zeit, aus dem frühen 4. Jahrhundert, und in ihrem sehr fragmentarischen Zustand ist glücklicherweise ein signifikantes Detail erkennbar geblieben: Zur Linken Christi ist neben dem Thronszitz ein großer aufgeschlagener Codex zu sehen, auf der gegenüberliegenden Seite eine *capsa*, ein mit Schriftrollen gefüllter Behälter. Schriften, *rotuli* und Codex, sind hier demnach das Christus auszeichnende und identifizierende Attribut, und dies offenbar mit leicht unterschiedlicher Gewichtung und Bewertung: Die *rotuli* befinden sich zu Füßen Christi, der Codex ist monumental neben dem Thronszitz aufgeschlagen. Ursprünglich legte Christus dabei – im heutigen Zustand ist dies nicht mehr sicher zu entscheiden – seine Hand an das Buch. In der Geschichte der Ikonographie des thronenden Christus wandert der Codex aus der Position neben dem Thronszitz schon bald in die Hände Christi und wird geöffnet oder geschlossen zum Betrachter gerichtet. Über Jahrhunderte hin wird sich in der christlichen Kunst diese Kennzeichnung des thronenden Christus durch ein Buch nicht mehr verändern.

So geläufig und selbstverständlich uns diese Ikonographie daher erscheint – sie ist, zumal in frühchristlicher Zeit, keineswegs selbstverständlich. Zwar lässt sich sagen, dass der biblische Gott, vor allem der des Alten Testaments, ein Gott der Sprache und auch der Schrift ist. Schon die Erschaffung der Welt beginnt mit dem Schöpfungswort und die Moses übergebenen Tafeln des Gesetzes sind mit dem Finger Gottes geschrieben (Ex 31,18: *scriptas digito Dei*), sie zeigen die Schrift Gottes (Ex 32,16 *scriptura Dei*). Doch nirgends ist im Neuen Testament zu lesen, dass Christus mit Büchern zu tun hat, dass er liest. Und nur einmal schreibt er, und da, in der Episode mit der Ehebrecherin, mit dem Finger auf die Erde (Io 8,6ff.; *digito scribebat in terra*). Wie also kommt es zur Verbindung von Christus und Buch, die nicht eine rein zufällige ikonographische Erfindung sein kann und die ebenso wenig mit dem

¹ Ferrua 1960, 54 und tav. 36; Tronzo 1986, 52f.; Rainer 2011, 141.

allgemeinen Hinweis auf die Rede von der „Buchreligion“ hinreichend erklärt ist?² Nimmt man zusätzlich die Anfänge dieser Ikonographie in den Blick, dann lässt sich die Frage noch genauer stellen, bewegen wir uns doch in einer Zeit, in der sich im mediterranen Kulturraum in der Konkurrenz der Schriftmedien der Codex gegenüber der Buchrolle durchzusetzen beginnt. Wie also kommt es bei der Darstellung Christi zu der Jahrhunderte währenden Verbindung mit dem Codex?

2 Rolle und Codex

Die Ablösung der Buchrolle durch das gebundene Buch, den Codex, war das Ergebnis eines längeren, im 2. und 3. Jahrhundert beginnenden Prozesses, der nicht monokausal zu erklären ist. Entsprechend hat die Forschung eine Reihe von Gründen für diesen Medienwechsel namhaft machen können und vor allem über deren Bedeutung und Gewichtung gestritten.³ Zweifellos gehörte zu den Vorteilen des Codex seine größere Praktikabilität, die einfachere Handhabung bei der Lektüre, vielleicht auch der leichtere Transport und die bessere Eignung als Reisebuch, die im Milieu wandernder Prediger und Missionare von Bedeutung waren.⁴ Unstrittige Vorzüge sind das größere Fassungsvermögen der im Gegensatz zur Rolle beidseitig zu beschreibenden Codexseiten und das durch Blättern im Codex schnellere Auffinden bestimmter Textstellen. Gleichzeitig kann man konstatieren, dass diese Eigenschaften zu Beginn der Karriere des Codex offenbar noch nicht alle in vollem Umfange erkannt wurden und erst die mittelalterlichen Skriptorien ein immer weiter verfeinertes Instrumentarium der Strukturierung und Binnengliederung entwickelten.⁵ So reicht das Argument der Praxis allein offenbar nicht aus, um Aufschluss über die spezifische Einschätzung des Codex in der Frühzeit und über seine Bedeutung für unsere Ausgangsfrage zu erhalten.

Dafür ist von Belang, dass ein wichtiger Faktor für die Durchsetzung des Codex die Ausbreitung des Christentums war, oder anders, dass die christliche Manuskriptkultur vor allem auf den Codex setzte.⁶ Ob sich das frühe Christentum dabei bewusst von einer älteren, als heidnisch angesehenen Schriftkultur oder aber, mehr noch, von

² Rüpké 2005; s. auch Nicklas 2008, der aufgrund der Unterscheidung zwischen „Buch“ und „Text“ vom Christentum als einer „Religion der Bücher“ spricht.

³ Roberts/Skeat 1983; die umfangreiche Forschungsgeschichte zu dieser Frage ist hier nicht zu dokumentieren. Einen prägnanten Überblick über den derzeitigen Forschungsstand mit umfangreichen Literaturangaben bietet Seeliger 2012.

⁴ McCormick 1985, 157f. Rapp 2007, 204; kritisch dazu Seeliger 2012, 553f.

⁵ Jakobi-Mirwald 2004, 164–194; zur Bedeutung der Buchgliederung für die Memorierbarkeit von Texten Carruthers 1990, 221–257.

⁶ Gamble 1995; Gamble 2006; Nicklas 2008; Seeliger 2012, 547–555. Vgl. a. Bagnall 2009, 70–90, der überlegt, ob der Codex aus primär dem römischen Bereich kommt.

der Tora, den biblischen Schriftrollen des Judentums absetzen wollte und deshalb auf das neuere Medium Codex setzte, war lange umstritten, gilt inzwischen aber doch als wahrscheinlich. So spricht einiges für die Meinung, dass die Bevorzugung des Codex im Christentum eine sehr bewusste und nicht allein praktikabilitätsgesteuerte Entscheidung war.⁷

Insbesondere nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. hatte im Judentum die schriftliche Überlieferung für die Konstituierung religiöser Identität eine nochmals gesteigerte Bedeutung.⁸ Der Toraschrein mit den Buchrollen stand in der Synagoge für das zerstörte Allerheiligste des Tempels. Zwar zählten auch die Christen die fünf Bücher Moses zu ihren heiligen Schriften, ihr Umgang mit dem Text unterschied sich jedoch erheblich von dem des rabbinischen Judentums. Für dieses war die Tora das gültige Gesetz, die Israel offenbarte göttliche Weisheit; für die Christen galt das Alte Testament nur als Prophezeiung und Andeutung der wahren Lehre Christi, die erst im Neuen Testament offenbar wurde. Der christliche Umgang mit dem Alten Testament, der durch Ausdeuten und Kommentieren gekennzeichnet war, vor allem aber dadurch, dass es in Beziehung zum Neuen Testament gesetzt wurde, stand mit der Auffassung einer unveränderbaren, authentischen göttlichen Überlieferung nicht in Einklang, zumal die Christen weitgehend nicht die hebräische Bibel, sondern eher die Septuaginta verwendeten. Dieser Gegensatz führte, kurz gesagt und einer These Irven Resnicks folgend, zur Kanonisierung der traditionell in Rollenform und in Hebräisch festgehaltenen biblischen Überlieferung im rabbinischen Judentum, gegen die das Christentum das Evangelium in Codexform setzte.⁹

Weniger bedacht ist bisher, dass die Bevorzugung des Codex auch durch Eigenschaften des Bibeltextes selbst befördert wurde. Mit den zahlreichen alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament, mit den vielfältigen Querverweisen und Analogien stellte der Text der Heiligen Schrift auch eine besondere Formaufgabe dar. Die Praxis, diese Texte in gezielter Auswahl zu lesen, zu sprechen, zu memorieren und zu kommentieren, Zitate nachzuschlagen und Querverweisen nachzugehen, erforderte eine mehr oder weniger kleinteilige Gliederung des Bibeltextes, nicht zuletzt auch eine visuelle. Es lässt sich beobachten, dass die dem entsprechenden Instrumente des Layouts – Initialen, Auszeichnungsschriften, Absätze, Einrückungen, Kopfzeilen u. ä. – im Verlaufe des Mittelalters immer weiter systematisiert und verfeinert werden; im Kern angelegt sind sie aber schon in der Charakteristik des Bibeltextes selbst und in der Lektürepraxis des frühen Christentums. Für das dadurch begründete Verlangen nach kleinteiliger Gliederung des Textes aber war der Codex mit der Separierung

⁷ Auch das Judentum hielt bewusst an der Rollenform der Tora fest und sah darin ein Zeichen religiöser Identität in Abgrenzung zu den Codices von Christentum und Islam, siehe hierzu a. den Beitrag von H. Liss in diesem Band.

⁸ Rainer 2011, 91–93.

⁹ Resnick 1992; *In the beginning* 2009, 106; Rainer 2011, 96–100; Seeliger 2012, 554.

seiner Seiten genuin geeigneter als die Rolle mit ihrer kontinuierlich durchlaufenden Schreibfläche.¹⁰ Viel schneller und einfacher als das Ent- und Aufrollen einer Buchrolle gestattete das Blättern in einem Codex das Auffinden bestimmter Textpartien und Abschnitte im laufenden Text. Auch das mag dazu beigetragen haben, dass das Christentum den Codex als das Medium erkannte, das für seinen Umgang mit der Hl. Schrift am besten geeignet war.

Wie wichtig dieser Aspekt war, zeigt eine Erfindung des Eusebius von Caesarea, die Kanontafeln, Tabellen, die schon in der Frühzeit der christlichen Codices der Gliederung und Erschließung des Evangelientextes dienten.¹¹ Eusebius teilte die vier Evangelien in 1162 Perikopen, die er mit fortlaufenden Ordnungsnummern versah. Diese Zahlen stellte er in zwölf synoptischen Tabellen, *canones*, so zusammen, dass in einer Spalte jeweils die Ordnungsnummern eines Evangeliums untereinander geschrieben sind. Das Nebeneinander der Spalten und damit der Zahlen verschiedener Evangelien macht die in den Evangelien jeweils übereinstimmenden Textabschnitte auffindbar, erschließt Parallelüberlieferungen ebenso wie Sondergut. Als Konkordanztabellen zeigen die Kanontafeln sehr deutlich, wie stark das Bedürfnis nach einer durchgehenden Strukturierung, Gliederung und Relationierung des Evangelientextes schon in der Frühzeit war. Die Entscheidung des Christentums für den Codex und die Erfindung der Kanontafeln müssen insofern als komplementäre Phänomene angesehen werden.

Es ist aufschlussreich, dass diese schon früh eingegangene Verbindung zwischen der Niederschrift des Evangeliums im Codex und den Kanontafeln als Erschließungsinstrument das gesamte Mittelalter hindurch bestehen blieb. Die Kanontafeln waren Teil einer festen, für lange Zeit unveränderten Einleitungssequenz von Texten, die in jedem Evangelienbuch dem eigentlichen Evangelientext vorangestellt wurden. Zu dieser Einleitung zählten der Brief *Novum opus*, mit dem im Jahr 383/384 der Kirchenvater Hieronymus seine lateinische Übersetzung der Bibel Papst Damasus übereignete; außerdem eine mit den Worten *Plures fuisse* beginnende Passage aus dem Kommentar des Hieronymus zum Matthäus-Evangelium, in dem die Vierzahl der Evangelien begründet und deren Autoren, die Evangelisten kurz charakterisiert werden; schließlich ein Brief des Eusebius, in dem Aufbau und die Verwendung der Canones erklärt werden, sowie ein unechter Hieronymusbrief, der sich ebenfalls auf die von Eusebius eingerichteten Canones bezieht.¹² Darauf folgen dann die Kanontafeln, und danach erst beginnt das Matthäus-Evangelium.

¹⁰ Seeliger 2012, 551: „Der Codex fördert also die kleinteiligere Wahrnehmung von Texten.“ Vgl. auch Hilhorst 1999, 8f., 14f. zur lexikographischen Herangehensweise an die biblischen Texte oder zur Argumentation mit vom Kontext isolierten Zitaten. Zu Lektürepraxis und Auswendiglernen von Bibeltexten und zur Orientierung an einzelnen Bibelzitaten im frühen Mönchtum Bartelink 1999.

¹¹ Grundlegend Nordenfalk 1938; Hilhorst 1999, 6f.; zum Folgenden Reudenbach 2009, bes. 61–66.

¹² De Bruyne 1920, 153–158

Die Sequenz der Vorreden ist demnach befasst mit der Überlieferungs- und Übersetzungsgeschichte der Evangelien, indem das Übersetzungswerk des Hieronymus als päpstlicher Auftrag und durch das Rekurrieren auf den griechischen Urtext als Herstellung eines wahren Textes gekennzeichnet wird. Außerdem werden durch die Begründung der Vierzahl die apokryphen Schriften ausgeschlossen und der Kanon der vier Evangelien festgelegt. Schließlich sind deren innere Gliederung und die Übereinstimmung ihrer Botschaft betont, die dann durch die Kanontafeln expliziert werden. Es geht also offenbar darum, Wahrheit und Authentizität der im jeweiligen Evangelienbuch enthaltenen Heiligen Schrift ausdrücklich zu bekräftigen, und dies, indem die Überlieferungsgeschichte beginnend bei den Autoren, den Evangelisten, bis zu Hieronymus und Eusebius als Autoritäten der frühchristlichen Schrift- und Codexkultur offen gelegt wird. Jedes einzelne Manuskript der Evangelien wird mit diesem Vorspann in diese Überlieferungsgeschichte eingereiht und als Heilige Schrift authentifiziert. Obwohl die Kanontafeln im mittelalterlichen Evangeliar keinerlei liturgische Funktion hatten und obwohl ihre praktische Funktion als Konkordanz-tabelle längst ersetzt und überflüssig geworden war, hielt man eisern an ihnen fest. Für die Authentifizierungsleistung der Vorreden galten die eusebianischen *Canones* mit ihren Begleittexten offensichtlich auch im Mittelalter noch als unverzichtbar, und dieses genuin mit dem Codex verbundene Instrument der Textgliederung gehörte noch über Jahrhunderte zur Aus- und Kennzeichnung der Heiligen Schrift. Codexform und Textstrukturierung können demnach als Faktoren benannt werden, die für die Materialisierung der Heiligen Schrift und für die Formung einer christlichen Schriftkultur und Identität besonders wichtig waren.

Ein Überblick über die erhaltenen oder rekonstruierbaren und nachweisbaren Manuskripte bestätigt dieses Bild. Hans Reinhard Seeliger hat errechnet, dass im 3. Jahrhundert 77,6 Prozent des christlichen Schrifttums in Codices überliefert ist, der Rest in Buchrollen. „In den Codices wiederum dominieren eindeutig die biblischen Texte und solche, die im Verlauf des Kanonisierungsprozesses als apokryph ausgeschieden bzw. dekanonisiert wurden. Unter der anwachsenden Zahl der in Codexform erstellten Manuskripte sind also christliche signifikant häufig und unter diesen die biblischen beherrschend.“¹³ Etwas plakativ kann man also sagen, dass die biblischen Schriften, in denen Gott selbst sich in Wort und Gesetz offenbarte, ursprünglich im Codex festgehalten wurden, während nicht-biblische christliche Texte, Kommentare und theologische Schriften, eher in Rollenform geschrieben wurden. So konnte der Codex zum Signet christlicher Identität werden, als Verkörperung des Wortes Gottes, als Heilige Schrift, die dem Alten Testament und den Schriften des Judentums als ebenso überlegen galt wie der paganen Überlieferung.

¹³ Seeliger 2012, 548f.; zuvor Roberts/Skeat 1983.

3 Christus und Codex als fleischgewordenes Wort

Auch wenn, wie bereits erwähnt, die Bibel eigentlich keine direkte Verbindung von Christus und Buch kennt, so ist der biblische Gott dennoch ein Gott des Wortes und der Schrift, die biblischen Texte gelten als Wort Gottes.¹⁴ Bezeichnend ist, dass schon Augustinus von einer Doppeloffenbarung Gottes durch das Wort und durch die Schöpfung ausgeht, dass er aber beide als Buch versteht. So entsteht die Rede von der Offenbarung Gottes durch zwei Bücher, das der Schrift und das der Schöpfung oder der Natur.¹⁵ Dabei steht sicherlich im Hintergrund die Vorstellung von heiligen und himmlischen Schriften, die im Orient ebenso wie in der antiken römischen Welt weit verbreitet war.¹⁶

Biblisch kulminiert die Vorstellung vom Gott, der sich durch das Wort offenbart, im Anfang des Johannesevangeliums, dies umso mehr, weil für das lateinische Mittelalter das griechische *λόγος* durch das lateinische *verbum* übersetzt war: *In principio erat verbum et verbum erat apud deum et Deus erat verbum* (Io. 1,1) („Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“). Der Charakterisierung Gottes als Wort (*Deus erat verbum*) folgt im Johannes-Evangelium die Kennzeichnung der Inkarnation als Fleischwerdung des Wortes: *et verbum caro factum est* (Io. 1,14) („Und das Wort ist Fleisch geworden.“).

Die eben kurz skizzierte Prägung der christlichen Schriftkultur durch den Codex und die Stilisierung des Codex zum Signet christlicher Identität, dieser mediengeschichtliche und ikonographische Prozess hat demnach eine tiefere Sinndimension, sieht man ihn mit der im Anfangskapitel des Johannes-Evangeliums manifesten Ineinsetzung von Gott und Wort, mit der Rede von der Fleischwerdung des Wortes zusammen: Der Codex als – im Wortsinne – Verkörperung des Gotteswortes. Damit wird noch besser verständlich, wie der Codex in die Hand Christi gelangt konnte.¹⁷ Christus liest das Buch in seinen Händen nicht, er hält es vielmehr den Betrachtern hin, und dabei ist im aufgeschlagenen Codex nicht selten ein Bibelzitat zu lesen, meist eine Selbstaussage Christi, eine Wendung, die sein Wesen beschreibt. Ganz im Sinne der Differenz von Rolle und Codex zeigt Christus den Betrachtern Aussagen über sich selbst, die im Codex als seiner Verkörperung zu lesen sind.¹⁸ Diese Identifizierung von Christus und Buch als dem fleischgewordenen Wort ist nicht allein durch das Johannes-Evangelium begründet; mit dem apokalyptischen *Ego sum A et Ω* (Apoc. 1,8) („Ich bin das Alpha und das Omega“) wird die Überführung dieser

¹⁴ Freitag 2005.

¹⁵ Rothacker 1979; Nobis 1983; Speer 1995, 30 und Anm. 53.

¹⁶ Koep 1952.

¹⁷ Ich übergehe in diesem Zusammenhang die Verbindung zur antiken Ikonographie von Gelehrten und Philosophen, die, auf einer Kathedra sitzend, einen autoritativen Text in Händen halten; dazu Mathews 1993, bes. 98–114.

¹⁸ Dazu auch Reudenbach 2012, 64; allgemein zu personalisierten Büchern Wenzel 1995, 204–225.



Abb. 1: Evangeliar aus Abdinghof, Köln um 1080: Die Aussendung der Apostel. Staatliche Museen zu Berlin. Kupferstichkabinett, Ms 78 A 3, fol. 1v/2r (bpk/Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin/Jörg P. Anders.)

Vorstellung in Schrift, in Buchstaben, wie sie dann im Codex zu lesen sind, explizit formuliert.

Man kann die Darstellungskonvention, Gott im aufgeschlagenen Buch mit einem demonstrativ an den Anfang gestellten *Ego* über sich selbst sprechen zu lassen, in Relation zur Praxis mittelalterlicher Epigraphik stellen, der es vertraut ist, Objekten eine Stimme zu geben, beispielsweise dann, wenn die Nennung des Künstlernamens mit der Formel *me fecit* ergänzt ist, das Objekt also mitteilt, wer sein Schöpfer ist. Im Sinne dieser Praxis führt die Ikonographie des Buches, das aufgeschlagen den Betrachtern präsentiert wird, die Identifizierung des Buches mit Gott vor. Das im Buch zu lesende *Ego* ist doppelt codiert und kann sowohl als Stimme Gottes verstanden werden wie als die des Buches. Durch das Buch in seiner Hand spricht Gott von sich und zugleich spricht das Buch selbst: Gott ist das Buch und das Buch ist Gott.

Es ist aufschlussreich, dass auch im Mittelalter immer wieder auf diese besondere Qualität des Codex in der Hand Christi abgehoben wird, und dass dabei der Unterschied zur Rolle deutlich bewusst ist: Der Codex als Verkörperung Christi mit Aussagen ontologischen Charakters, die Rolle als Medium des Gelehrtendiskussion oder der historischen Aussage. Die eindrucksvolle Doppelseite am Anfang des gegen 1080 in Köln entstandenen Evangeliers aus Abdinghof (Staatliche Museen zu Berlin.

Kupferstichkabinett, Ms 78 A 3) führt das prägnant mit zwei ganzseitigen Darstellungen vor, die den Missionsauftrag Christi und die Aussendung der Apostel zeigen (Abb. 1).¹⁹

Christus ist als stehende und frontal ausgerichtete Figur auf der linken Seite (fol. 1v) vor Goldgrund gegeben, auf der rechten Seite (fol. 2r) ist die Schar der Apostel versammelt, die sich gestenreich nach links zu Christus hinwenden. Christus steht mit ausgebreiteten Armen. In seiner rechten, nach oben gerichteten Hand hält er aufrecht einen aufgeschlagenen Codex; aus seiner linken, nach unten gerichteten Hand entrollt sich ein Rotulus bis an den unteren Bildrand. Schon diese Konfiguration führt eine Differenz der beiden Medien vor Augen, der Codex oben im Bild, zur Rechten Christi und aufrecht gehalten, die Rolle in der Linken und nach unten gerichtet. Diese visuell vorgeführte Differenz, ja Hierarchie, kulminiert in den Texten, die auf den Seiten des Codex und auf der Rolle zu lesen sind. Der Text der Schriftrolle beginnt mit den *Ite in orbem universum* (nach Mc. 16,15) (Geht in alle Welt!) und formuliert den Missionsauftrag, der an die auf der gegenüberliegenden Seite platzierten Apostel gerichtet ist. Dieser auf die biblische Erzählung und das Ereignis abgestimmten Rede steht die überzeitliche Selbstaussage im Codex gegenüber, die prononciert mit *Ego* beginnt: *Ego sum ostium* (Ioh 10,9) („Ich bin die Tür; wer durch mich eintritt, wird erlöst werden und Weide finden.“). Das Zitat aus dem Johannes-Evangelium reflektiert dabei geschickt die Platzierung dieses Bildes am Anfang, am „Eingang“ des Codex. Christus, aber eben auch das Buch ist die Tür zum Heil.

4 Das Evangelienbuch als „Christus-Buch“

Meine Brüder, das wahre Wort selbst, das Fleisch geworden ist, der Herr Jesus selbst, Christus selbst, unser einziger Lehrer, wird auch für uns ein Buch (*etiam nobis liber fit*). [...]. Das heilige Wort selbst, das die glücklichen Augen der Apostel in leiblicher Gestalt sehen durften, das ihre Hände berührten, ist heute bei uns, sichtbar in der Schrift, greifbar im Sakrament (*visibile in littera, in sacramento tractabile*). Wenn er nicht mehr im Fleisch gegenwärtig ist, in der Schrift ist er bei uns. [...] Er gewährte uns in Güte [...] das heilige Evangelium, dessen Text gleichsam die leibliche Gegenwart des sichtbaren Wortes ist (*ut sit quasi visibilis verbi praesens corpus sancti Evangelii textus*).²⁰

¹⁹ Zimelien 1975, 45, Nr. 38.

²⁰ Isaak von Stella 2012, Teilbd. 1, 264: „*Ipsium, fratres mei, verum Verbum caro factum, ipse Dominus Iesus, ipse unus magister noster Christus, etiam nobis liber fit. [...] Ipsum sanctum Verbum, quod beati oculi apostolorum viderunt in carne, manus tractaverunt, hodie est nobiscum, visibile in littera, in sacramento tractabile. Si autem carne recessit, sed littera mansit. [...] sanctum Evangelium, benignus indulsit, ut sit quasi visibilis Verbi praesens corpus, Santo Evangelii textus.*“, deutsche Übersetzung ebd. 265. Zum Text Lentjes 2006, 133f.

Diese Passage aus der Predigt des Zisterziensermönchs Isaak von Stella zum ersten Sonntag nach der Oktav von Epiphanie zeigt, wie im hohen Mittelalter der oben dargestellte Vorstellungskomplex explizit gemacht und durch den Bezug auf das materielle Buch konkretisiert wurde. Durch die Schrift war Christus „sichtbar“ (*visibile in littera*), das Buch sicherte seine leibliche Gegenwart. Damit wurde ausgesprochen, was schon viel früher gedanklich angelegt und bildlich formuliert war, was nicht zuletzt auch den liturgischen Umgang mit dem Evangelienbuch bestimmte: Das Evangelienbuch hatte geradezu sakramentaler Rang, es vertrat Christus selbst, wurde als Christus *in persona* angesehen.²¹

So wurden ihm in der Liturgie Huldigungen zuteil, wie sie Personen zukamen, Akklamationen, Weihrauch, Kerzenlicht.²² Beim feierlichen Introitus zur Messe, bei dem das Evangeliar in die Kirche getragen wurde, folgte man dem Zeremoniell des Herrscheradventus. Ein von Alkuin oder Remigius von Auxerre stammender Mess-Traktat formulierte dazu die Anweisung:

Wenn die Messdiener zum Altar vorgehen, wird in ihrer Mitte ob der geschuldeten Ehre das Evangelium Christi hingetragen, so wie die Person eines besonders Vornehmen von vorausgehenden und folgenden Dienern gestützt wird.²³

Wie Brot und Wein zählte der Codex mit der Heiligen Schrift zu den *signa*, in denen das göttliche Mysterium sichtbar wurde.²⁴ Entsprechend stellt Isaak von Stella Buchstabe und Sakrament auf eine Stufe, und ebenso zeigt es die Darstellung auf dem berühmten, aus dem späten 10. Jahrhundert stammenden Frankfurter Elfenbein (Abb. 2).²⁵

Vorne intoniert die Schola das *Sanctus*, aufgeschlagen auf dem Altar liegt ein Sakramentar, in dem das *Te igitur*, der auf das *Sanctus* folgende Messkanon mit den Wandlungsworten zu lesen ist. Brot und Wein sind in Kelch und Patene bereitgehalten – und daneben liegt das Evangelienbuch. Die Präsenz Christi ist nicht allein durch das Sakrament der Eucharistie, sondern durch das Nebeneinander von Buch und Sakrament vor Augen geführt.

Diese Entfaltung des *corpus Christi* zum Sakrament, zu Brot und Wein einerseits, und zum Buch andererseits, wurde offenbar schon früh auch anschaulich in Evangelienbüchern vergegenwärtigt. Im armenischen sog. Etschmiadzin-Evangeliar (Eriwan, Mashtots Matenadaran, Cod. 2374) von um 989 sah Carl Nordenfalk die eusebianische

²¹ Nussbaum 1995, bes. 71–78; Rapp 2007, 196–200.

²² Jungmann 1949, 545–562; Lentjes 2006; Heinzer 2009.

²³ Dinzelbacher 1983, 277f.

²⁴ In der Art des huldigenden Umganges mit dem Codex ergeben sich wieder Parallelen zum Umgang mit der Tora-Rolle im Judentum, die ihrerseits als Symbol göttlicher Gegenwart fungiert – vgl. hierzu den Beitrag von H. Liss in diesem Band.

²⁵ *Ornamenta ecclesiae* 1985, 415, C2; von Euw 1985, 386f.



Abb. 2: Elfenbein mit Darstellung des Sanctus der Messe, spätes 9. oder 10. Jh.
Liebieghaus, Skulpturensammlung, Frankfurt a. M. (aus: *Ornamenta ecclesiae* 1985, Bd. 2, 389.)



Abb. 3: Evangelienbuch aus Etschmiadzin, 989. Ziborium. Eriwan, Mashtots Matenadaran, Cod. 2374, fol. 5v. (aus: Anton von Euw, *Liber viventium Fabariensis. Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung*, Bern 1989.)

Urfassung der Kanontafeln am treuesten bewahrt.²⁶ Dort folgt auf die Kanontafeln eine Seite (fol. 5v), auf der eine kleine Ziboriumsarchitektur zu sehen ist, zwischen deren Säulen geknotete Vorhänge herabhängen, eine Darstellung, die als Altarziborium begriffen werden kann (Abb. 3).²⁷

²⁶ Nordenfalk 1938, 273.

²⁷ Klauser 1961, 191–194; Reudenbach 2009

Die Folge der den Evangelientext durch die Perikopennummern repräsentierenden Kanontafeln auf den vorangehenden Seiten leitet also gleichsam hin zum Altar, die Abfolge zeigt die Koinzidenz von Gotteswort und Eucharistie. Die von den vela des Altares stammenden Vorhänge des Altarziboriums, die verhüllen können und, wenn sie zurückgeschlagen werden, enthüllen, veranschaulichen dabei die Eigenschaft der Schrift wie des Sakramentes: Beide sind Zeichen, deren wahrer Sinn erst zu enthüllen ist.

Vorhänge, die ver- und enthüllen, sind für die alttestamentlichen Heiligtümer, die Stiftshütte und den Tempel, von hoher Bedeutung und ebenso für die Bildausstattung früher Evangelienbücher.²⁸ Der Vorhang im Tempel wird bei der Kreuzigung erwähnt, wo der Tod Christi vom Zerreißen des Tempelvorhangs begleitet ist.²⁹ Ausführlich widmet sich die Beschreibung des *tabernaculum*, das die Israeliten beim Zug durch die Wüste mit sich führten, dem Vorhang, der vor dem Allerheiligsten angebracht ist.³⁰ Eingangsseiten mit der Darstellung von Vorhängen und Evangelistenbilder, die die Evangelisten zwischen zurückgeschlagenen Vorhängen zeigen, lassen sich auf dieses alttestamentliche Vorbild beziehen. Der Codex mit dem Wort Gottes wird damit wie durch das erwähnte Altarziborium im Etschmiadzin-Evangeliar als ein Sakralraum gekennzeichnet, in dem Gott durch sein Wort gegenwärtig ist.³¹

Der Vorhang, durch den wie in einem Sakralraum der Zugang zum Allerheiligsten eröffnet wird, ist durch den Brief des Apostels Paulus an die Hebräer eng mit dem Thema der Buchwerdung Christi verschränkt. Im 10. Kapitel des Hebräerbriefts heißt es nämlich:

Wir haben also die Zuversicht, Brüder, durch das Blut Jesu in das Heiligtum einzutreten (*in introitu sanctorum*). Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen durch den Vorhang hindurch, das heißt durch sein Fleisch“ (*quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen, id est, carnem suam*) (Hebr. 10, 19f.).

Christus ist dem Johannes-Evangelium folgend das Wort, das Fleisch wird, und dieses Fleisch ist nach dem Hebräerbrief wie ein Vorhang, der den Zugang zum Allerheiligsten freigibt. Beide Motivfelder koinzidieren im Codex des Evangelienbuchs, das als fleischgewordenes Wort des Evangeliums den Zugang zum Heil eröffnet. Wie die Variationen des Themas Vorhang in der Bildausstattung früher Evangeliare zeigen, war dieses komplexe Ideenkonstrukt offenbar denjenigen durchaus präsent, denen Konzept und Gestaltung dieser Codices oblagen. Nichts anderes bringt auch die ingeniöse Bilderfindung der Anfangsseiten des Evangeliars aus Abdinghof zur Anschauung. Christus erscheint *in persona*, in seinem Fleisch, mit dem Buch in seiner Hand.

²⁸ Eberlein 1982.

²⁹ Mt. 27,51.

³⁰ Ex. 26, 31–33. Zu den Vorhängen im *tabernaculum* und im Tempel Eberlein 1982, 83–94.

³¹ Reudenbach 2009, 72.

Die Doppelcodierung des auf den Buchseiten zu lesenden *Ego sum ostium* weisen Buch und Fleisch als Zugang zum Heil aus.

Wie bereits gesagt, kann diese durch das Johannes-Evangelium begründete, seit der Anlage christlicher Evangelienbücher mit gedachte und auf verschiedene Weise visualisierte Ineinssetzung von Christus und Buch auch durch die Projektion auf das materielle Buch konkretisiert werden. Es sei nur hingewiesen auf die reiche Buchmetaphorik, die den Codex und seine Pergamentseiten auf die Körper Christi und seiner Mutter Maria beziehen und zur Beschreibung vor allem von Inkarnation und Passion nutzen.³² Aus diesem Motivrepertoire bedient sich auch ein noch bis ins 15. Jahrhundert in vielen Varianten nachweisbarer Text, der eine Analogie zwischen der Vita Christi und der Herstellung eines Codex konstruiert. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts führt der Benediktinermönch Petrus Berchorius diesen Gedanken in seinem *Repertorium morale* folgendermaßen aus:

Der menschgewordene Gottessohn wurde vom Vater diktiert, im Schoß Mariens vom Heiligen Geist auf jungfräuliches Pergament geschrieben, der Welt zur Kenntnis gebracht in der Offenbarung der Geburt, korrigiert (*correctus*) in der Passion, abgeschabt (*rasus*) bei der Geißelung, punktiert (*punctatus*) und durchstoßen bei der Durchbohrung der Wunden, auf ein Lesepult gestellt bei der Kreuzigung, bemalt durch die Vergießung des Blutes, gebunden in der Auferstehung und schließlich zur Disputation gestellt bei der Himmelfahrt, als die Engel fragten, „Wer ist jener König der Herrlichkeit?“ [...] Geöffnet und aufgeschlagen wird das „Christus-Buch“ schließlich im letzten Gericht.³³

Rigoros wird hier das *Verbum caro factum est* des Johannes-Evangeliums auf die Materialität des Buches bezogen. Wenn Isaak von Stella formulierte, „Christus ist uns zum Buch geworden“, so ist dieser Gedanke hier ganz direkt auf die physische Konstitution des Codex übertragen. Diese Übertragung wurde sicherlich unausgesprochen befördert vom Material Pergament, das Haut ist. Die Buchseiten umschließen als Haut das *corpus Christi*. So ist es dann nur noch ein kleiner Schritt vom Text des Petrus Berchorius zu jenem kleinformatigen Andachtsbuch (London, British Library, Ms. Egerton 1821), das eine Folge von karmesinrot gefärbten Seiten aufweist, die überzogen sind mit zahllosen, in regelmäßigen Reihen angeordneten Wunden, aus denen Blut tropft.³⁴ Auf diese Weise evoziert die Buchseite aus Pergament im Zusammenspiel mit den begleitenden Texten und Bildern, die auf die Passion bezogen sind, die durch die Geißelung geschundene und blutende Haut Christi, eine Konkretisierung der Vorstellung vom Christus-Buch, die kaum noch zu steigern ist.

³² Schreiner 1994, 154–171; Wenzel 2000, 34–36.

³³ Zitat nach Wenzel 2000, 35.

³⁴ Tammen 2012.

Literaturverzeichnis

- Bagnell (2009): Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton 2009.
- Bartelink (1999): G. Bartelink, „Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und fünften Jahrhunderts“, in: J. Den Boeft u. M. L. van Poll-van de Lisdonk (Hgg.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (Supplements to Vigiliae Christianae 44), Leiden, 27–38.
- Bernward von Hildesheim (1993): *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*. (Katalog der Ausstellung Dom- und Diözesanmuseum Hildesheim, Roemer und Pelizaeus-Museum, Hildesheim 1993), 2 Bde., Mainz.
- Carruthers (1990): Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge.
- De Bruyne (1920): Donatien De Bruyne, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur.
- Dinzelbacher (1983): Peter Dinzelbacher, „Die Bedeutung des Buches in der Karolingerzeit“, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 24, 259–288.
- Eberlein (1982): Johann Konrad Eberlein, *Apparitio regis – revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden.
- Ferrua (1960): Antonio Ferrua S.J., *Le Pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Monumenti di Antichità Cristiana. II. ser., 8), Città del Vaticano.
- Freitag (2005): Josef Freitag, „Wie ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als ‚Wort Gottes‘ zu verstehen?“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster, 55–71.
- Gamble (1995): Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of early Christian Texts*, New Haven und London.
- Gamble (2006): Harry Y. Gamble, „Bible and Book“, in: *In the Beginning. Bibles before the Year 1000* (Katalog zur Ausstellung Freer Gallery of Art und Arthur M. Sackler Gallery, 21. Oktober 2006 – 7. Januar 2007, hg. von Michelle P. Brown), Washington, 15–35.
- Heinzer (2009): Felix Heinzer, „Die Inszenierung des Evangelienbuches in der Liturgie“, in: Stephan Müller u. a. (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 43–58.
- Hilhorst (1999): A. Hilhorst, „Biblical Scholarship in the Early Church“, in: J. Den Boeft u. M. L. van Poll-van de Lisdonk (Hgg.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (Supplements to Vigiliae Christianae 44), Leiden, 1–19.
- In the Beginning (2006): *In the Beginning. Bibles before the Year 1000* (Katalog zur Ausstellung Freer Gallery of Art und Arthur M. Sackler Gallery, 21. Oktober 2006 – 7. Januar 2007, hg. von Michelle P. Brown), Washington.
- Isaak von Stella (2012): Isaak von Stella, *Sermones - Predigten*. eingeleitet v. Wolfgang Gottfried Buchmüller, übersetzt v. dems. und Bernhard Kohout-Berghammer, 2. Bde. (Fontes Christiani 52/1 u. 52/2), Freiburg i. Br.
- Jakobi-Mirwald (2004): Christine Jakobi-Mirwald, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung* (Reclams Universal-Bibliothek, 18315), Stuttgart.
- Jungmann (1949): Josef Andreas Jungmann S.J., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., 2. Aufl. Wien.
- Klauser (1961): Theodor Klauser, *Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, Nr. 7, 1961), Göttingen.
- Koep (1952): Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn.
- Lentes (2006): Thomas Lentes, „Textus Evangelii. Materialität und Inszenierung des textus in der Liturgie“, in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), „Textus“ im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 26), Göttingen, 133–148.

- Mathews (1993): Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods. A reinterpretation of early Christian art*, Princeton.
- McCormick (1985): Michael McCormick, „The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style“, *Scriptorium* 39, 150–158.
- Nicklas (2008): Tobias Nicklas, „Das Christentum der Spätantike: Religion von ‚Büchern‘, nicht (nur) von Texten. Zu einem Aspekt der ‚Materialität von Kommunikation‘“, *A Journal of Biblical Textual Criticism* 13, 1–14.
- Nobis (1983): Heribert M. Nobis, s.v. „Buch der Natur“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, München u. Zürich, Sp. 814f.
- Nordenfalk (1938): Carl Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln, Text- u. Tafelband* (Die Bücherornamentik der Spätantike, 1), Göteborg.
- Nußbaum (1995): Otto Nußbaum, „Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen“, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien, 65–92.
- Ornamenta ecclesiae (1985): *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, hg. v. Anton Legner), 3 Bde., Köln.
- Rainer (2011): Thomas Rainer, *Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Torarolle zum Deckel des Evangeliencodex* (Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven, 27), Wiesbaden.
- Rapp (2007): Claudia Rapp, „Holy Texts, Holy Men, And Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity“, in: William E. Klingshirn u. Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book*, Washington, 194–222.
- Resnick (1992): Irven M. Resnick, „The Codex in Early Jewish and Christian Communities“, *The Journal of Religious History* 17, 1–17.
- Reudenbach (2009): Bruno Reudenbach, „Der Codex als heiliger Raum. Überlegungen zur Bildausstattung früher Evangelienbücher“, in: Stephan Müller u. a. (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 59–84.
- Reudenbach (2012): Bruno Reudenbach, „Zwischen Kultsorge und individueller Programmatik – liturgische Bücher als künstlerische Aufgabe“, in: Monika E. Müller u. Christian Heitzmann (Hgg.), *Einen Platz im Himmel erwerben. Bücher und Bilder im Dienste mittelalterlicher Jenseitsfürsorge* (Wolfenbütteler Hefte, 32) Wiesbaden, 55–89.
- Roberts u. Skeat (1983): Colin Henderson Roberts u. Theodore Cressy Skeat, *The Birth of the Codex*, London.
- Rothacker (1979): Erich Rothacker, *Das „Buch der Natur“. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn.
- Rüpke (2005): Jörg Rüpke, „Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch*, Münster, 191–204.
- Rutgers (1998): Leonard Victor Rutgers (Hg.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (Contributions to biblical exegesis and theology 22), Leuven.
- Schreiner (1994): Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München, Wien 1994.
- Seeliger (2012): Hans Reinhard Seeliger, „Buchrolle, Codex, Kanon. Sachhistorische und ikonographische Aspekte und Zusammenhänge“, in: Eve-Marie Becker u. Stefan Scholz, *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin u. a., 547–576.
- Speer (1995): Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45), Leiden u. a.

- Tammen (2011): Silke Tammen, „Blut ist ein besonderer ‚Grund‘: Bilder, Texte und die Farbe Rot in einem kartäusischen Andachtsbüchlein (British Library, Ms. Egerton 1821)“, in: Karin Krause u. Barbara Schellewald (Hgg.), *Bild und Text im Mittelalter* (sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 2), Köln, Weimar, Wien, 229–251.
- Tronzo (1986): William Tronzo, *The Via Latina Catacomb. Imitation and Discontinuity in Fourth-Century Roman*, University Park und London.
- von Euw (1985): Anton von Euw, „Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte“, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, hg. v. Anton Legner), 3 Bde., Köln, Bd. 1, 385–414.
- Wenzel (1995): Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München.
- Wenzel (2000): Horst Wenzel, „Die Schrift und das Heilige“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 15–57.
- Zimelien (1975): Zimelien. *Abendländische Handschriften des Mittelalters aus den Sammlungen der Stiftung Preussischer Kulturbesitz Berlin* (Katalog zur Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatlichen Museen Berlin Dahlem, 13. Dezember 1975 – 1. Februar 1976, hg. von Tilo Brandis), Wiesbaden.

Gereon Becht-Jördens

Schrift im Mittelalter – Zeichen des Heils

Zur inhaltlichen Bedeutung von Material und Form

Das noch immer vom Wasser umzingelte Haus erforschend, stieß er auf eine englische Bibel. Auf den letzten Seiten hatten die Guthrie – so lautete ihr echter Name – ihre Geschichte niedergeschrieben. Sie stammten aus Inverness, waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf diesem Kontinent angelangt, fraglos als Peones, und hatten sich mit Indios vermischt. Die Chronik endete um 1870; schon damals konnten sie nicht mehr schreiben. Nach ein paar Generationen hatten sie ihr Englisch vergessen; als Espinosa sie kennenlernte, bereitete ihnen das Spanische Mühe. Sie hatten keinen Glauben, doch in ihrem Blut hielten sich als dunkle Spuren der harte Fanatismus des Calvinisten und der Aberglaube der Pampa: Espinosa erzählte ihnen von seinem Fund, doch sie hörten kaum zu. Er blätterte in dem Band und seine Finger schlugen ihn zu Beginn des Evangeliums nach Markus auf. Um sich im Übersetzen zu üben und vielleicht herauszufinden, ob sie etwas verstanden, beschloß er, ihnen diesen Text nach dem Essen vorzulesen. Es überraschte ihn, daß sie erst aufmerksam, dann mit stummem Interesse zuhörten. Vielleicht verliehen ihm die goldenen Buchstaben auf dem Buchdeckel zusätzliche Autorität. Sie haben es im Blut, dachte er.

Jorge Luis Borges, *Das Evangelium nach Markus*

1 Schrift für Leser und Nichtleser im vortypographischen Europa

Fragt man nach der Bedeutung von Schrift in vormodernen Gesellschaften, die über die bloße Fixierung und Übermittlung von Text hinausgeht, und in diesem Zusammenhang nach formalen und materialen Aspekten, also nach der inhaltlichen Bedeutung von Materialien und Gestaltungsfragen, so ist zu beachten, dass diese unter Rahmenbedingungen zur Geltung kommen, mit denen wir wenig vertraut sind, weil sich Funktion und Verbreitung von Schriftlichkeit in der jeweiligen Gesellschaft zumeist von modernen Verhältnissen erheblich unterscheiden. Dies betrifft vor allem die selbstverständliche Erwartung, Schrift sei in erster Linie dazu bestimmt, gelesen zu werden und auf diese Weise sprachliche Informationen zu transportieren. Dieser Auffassung liegt jedoch zum einen eine Unterschätzung der dem Lesen von Schrift entgegenstehenden Hürden zugrunde, und zum andern lässt sie deren sonstige Funktionen unberücksichtigt und bleibt daher verständnislos gegenüber dem, was Schrift für die Zeitgenossen jenseits bestimmter Funktionen bedeutete. Daher wird diese anachronistische Sichtweise nicht einmal der Gesamtheit des Phänomens der Schriftlichkeit moderner alphabetisierter Gesellschaften gerecht, – man denke an Verwendung von Schrift in der Werbung und im Design, etwa als Logo, Signet, Emblem oder bloßes

Zierelement – geschweige denn den Gegebenheiten vormoderner, weitgehend oraler Gesellschaften. Erstens ist nämlich dort der Alphabetisierungsgrad der Bevölkerung in der Regel weit geringer als in modernen westlichen Gesellschaften, zweitens sind von der Schriftlichkeit nicht lediglich die alleruntersten Schichten innerhalb der sozialen Hierarchie ausgeschlossen, sondern u. U. weite Teile der Gesellschaft, so bis ins 19. Jahrhundert große Teile der Landbevölkerung,¹ und sogar der gehobeneren Schichten, da Lese- und erst recht Schreibfähigkeit nicht selten das Privileg bestimmter Funktionseliten sind, drittens ist die Verwendung von Schriftlichkeit oftmals nur in bestimmten Lebensbereichen überhaupt anzutreffen. Die Folge ist nun aber keineswegs, dass sich Schrift ausschließlich an den kleinen Teil der alphabetisierten Bevölkerung als Rezipienten wendet. Denn wenngleich von Schrift für die meisten dieser Rezipienten unter solchen Rahmenbedingungen kein Appell zum Lesen ausgehen kann, so doch einer zum Betrachten und zum Erfassen einer Zeichenbedeutung, die jenseits der im Schriftsystem definierten Bedeutung der Schriftzeichen als Wort-, Silben- oder Lautzeichen liegt, aus denen sich ein Text zusammensetzen lässt.

Bereits im Alten Orient und in der Antike ist eine ausgedehnte Theorie und Praxis mystisch-magischer Auffassung von Schrift bzw. des Umgangs mit ihr zu beobachten, die von der Vorstellung ihren Ausgang nahmen, sie sei wie die Sprache selbst² göttlichen Ursprungs und daher ein universales kosmisches Ordnungssystem.³ Begünstigt wurde dies dadurch, dass das Alphabet auch das Zahlensystem und die Musiknoten beinhaltet mit der Folge, dass sich über die Zuordnung von Buchsta-

1 Zu den Lese- und Schreibfähigkeiten der Landbevölkerung im Königreich Württemberg im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts vgl. etwa: von Riecke u. a., in: *Königreich Württemberg 1882-1986*, hier Bd. 2, 1884, Fasz. 1, 1884, 228–230, das folgende Zitat ebd. 230: „Allein die Masse des Volkes kann nicht nur lesen, sondern liest auch wirklich. Es gibt auf dem Lande wenige Häuser, in denen nicht einige Bücher, meist religiösen Inhalts, wären. Der Kultus, zumal der evangelische, erhält die Gewöhnung von Auge und Ohr an die Schriftsprache. Die jetzige Art des Geschäftslebens macht es nicht nur dem Gewerbsmann, sondern auch schon dem Landwirth zum Bedürfnis, öffentliche Anzeigen und Lokalblätter zu lesen. [...] Anders freilich verhält es sich mit dem Schreiben. Schreiben können ist ein sehr weiter Begriff mit zahllosen Abstufungen. Das Minimum, was unter denselben gebracht werden kann, findet sich in der Regel bei allen, die lesen können. Die Fähigkeit, einige zusammenhängende Sätze frei zu bilden und sprachrichtig niederzuschreiben, wird in den Volksschulen nur bei guten Lehrern von den besseren Schülern erreicht und verliert sich leicht bei mangelnder Uebung. Dem Handwerker gibt das Gewerbe Anlaß zu solcher Uebung; auch treten hier neuerdings die Fortbildungsschulen förderlich ein. Die Hand aber, die den Pflug führt, wird leicht zu schwer für die feineren Furchen der Schrift. Briefe zu schreiben gehört nicht zur bäuerlichen Sitte. Erst neuerlich, da die meisten Familien nahe Angehörige jenseits des Ozeans haben, macht sich das Bedürfnis lebhafter geltend. Wo aber erheblich mehr als der Name zu schreiben ist, bedient sich der Landmann gern der jüngeren, besonders der weiblichen Hand.“

2 Vgl. Borst 1995, hier, Bd. 4, 2005–2006.

3 Vgl. Borst 1995, hier Bd. 4, 2024–2028. – Vgl. für ähnliche Erscheinungen auch noch die Auffassung von Schrift in den indigenen Religionen des modernen Bali, die A. Hornbacher in ihrem Artikel in diesem Band vorstellt.

ben zu Zahlwerten (Gematrie) für jede Buchstabenkombination, also auch für jedes Wort, die Ermittlung eines Zahlwerts ergab und umgekehrt die Überführung von Zahlen in Wörter ermöglicht wurde.⁴ Im antiken Griechenland waren es vor allem die Pythagoreer gewesen, die mit ihren Spekulationen an diesen Sachverhalt sowie an die vielfältigen Bedeutungen des auch zur Bezeichnung der Buchstaben verwendeten Wortes στοιχείον (Element) mit seinen semantischen Feldern im Bereich von Gnomonik (Lehre von der Sonnenuhr) und Astronomie bzw. Astrologie anknüpften.⁵ In der christlichen Spätantike und im Mittelalter setzte sich vieles davon trotz der theologischen Kritik und kirchlicher Verbotspraxis fort oder wurde christlich umgeformt und zwar sowohl außer- als auch innerhalb der Kirche und in allen Teilen der Gesellschaft.⁶

Für die Gesellschaft des Mittelalters, insbesondere des Frühmittelalters, ist daran zu erinnern, dass sie zwar das Erbe der vergleichsweise hochentwickelten Schriftkultur der Antike angetreten hatte, verschiedene Faktoren, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, wie die bildungsfeindlichen Tendenzen in Teilen der frühchristlichen Gesellschaft, der Zusammenbruch der antiken Stadtkultur während der Völkerwanderungszeit mit dem Ende öffentlicher Schulen und Bildungseinrichtungen,⁷ die Übernahme der politischen und sozialen Führungsrolle durch illiterate Eliten der germanischen Eroberer aber dazu geführt hatten, dass seit dem 6./7. Jahrhundert Schriftlichkeit selbst unter den gesellschaftlichen und politischen Führungsschichten Europas die Ausnahme und zum nahezu ausschließlichen Privileg des Klerus und des Mönchtums geworden war. Erst recht galt dies in den Gebieten Nordosteuropas, die niemals Teil des römischen Reiches gewesen waren und die erst im Zuge der fränkischen Eroberungs- und Christianisierungspolitik mit der römischen Schriftkultur in Berührung kamen.⁸ In weiten Bereichen des sozialen, wirtschaftlichen und öffentlichen Lebens spielte Schriftlichkeit zunächst kaum mehr eine Rolle. Um so größerer Aufmerksamkeit konnte sie dort, wo sie praktiziert wurde, sicher sein, und um so größeres Ansehen erlangten die wenigen, die mit

4 Zur kulturellen Bedeutung des Zeichens vgl. Borst 1995, Bd. 4, 2013–2020, zur darauf aufbauenden christlichen Zahlensymbolik vgl. auch das maßgebliche Nachschlagewerk Meyer/Suntrup 1987. Vgl. Suntrup 2004; ders. 1998.

5 Zu den altorientalischen und antiken Voraussetzungen vgl. Frenschkowski 2010, hier Sp. 935–936; Angerstorfer u. a. 2009, hier Sp. 428–429; Wieland u. a. 2009, hier Sp. 4; Ott u. a. 2009, hier Sp. 1187–1189; Speyer 1992, hier 61–70; Dornseiff 1925. Zum Fortwirken solcher Vorstellungen bis in die Moderne vgl. Dornseiff 1927; Tiemann 1938/41, Sp. 293–388.

6 Vgl. Skemer 2006 mit reicher Literatur sowie unten Anm. 56.

7 Vgl. Riché 1995.

8 Zur Epoche allgemein vgl. etwa Aillagon 2008; Fouracre 2005; McKitterick 1995. Zu Bildung und Schriftlichkeit in vorkarolingischer Zeit vgl. etwa Dartmann u. a. 2011; Rio 2009, bes. 9–26; Geary 2007, 30–52; 96–100; 104–105; 116–118; Scheibleiter 1999, 40–83, 144–167. Zur Christianisierung vgl. zuletzt die einschlägigen Beiträge in Stiegemann u. a. 2013, Bd. 1; von Padberg 2009.

ihrem Umgang vertraut waren.⁹ Unter diesen wenigen herrschte ein ausgeprägtes Exklusivitätsbewusstsein,¹⁰ und trotz schwindender Bildungsgrundlagen blieb auch in der Epoche des allgemeinen Niedergangs der Bildung ein Bewusstsein von deren Bedeutung erhalten, nicht zuletzt weil sie für die Lektüre und Auslegung der Heiligen Schrift,¹¹ für die Liturgie und die Kalenderberechnung,¹² von der die Festlegung der beweglichen Feiertage abhing, die unentbehrliche Grundlage darstellte. Von diesen Voraussetzungen ausgehend konnte im Zeitalter der karolingischen Renovatio seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert durch systematische Erfassung und Verarbeitung der antiken Überlieferung in erstaunlich kurzer Zeit ein beachtliches Niveau der Schriftlichkeit, der literarischen und künstlerischen Produktion und des Geisteslebens insgesamt erreicht werden.¹³ Trotz der von Karl dem Großen aktiv geförderten Ausbreitung der Schriftlichkeit über den Bereich von Klerus und Mönchtum hinaus und der Herausbildung einer pragmatischen Schriftlichkeit etwa in der Güterverwaltung, in Urkundswesen und Gesetzgebung,¹⁴ blieben aber vor allem die kirchlichen Institutionen der Ort, an dem Schriftlichkeit praktiziert und Texte produziert wurden. Begünstigt wurde dies durch den Umstand, dass Schriftlichkeit trotz erster Ansätze zur Verschriftlichung der Volkssprachen¹⁵ noch weitgehend an das Medium der in Kloster- und Kathedralschulen vermittelten lateinischen Sprache gebunden blieb, woran sich erst seit dem 12. Jahrhundert allmählich etwas zu ändern begann.

Zum antiken Erbe gehörten aber nicht nur die Schriftkultur als solche und die überlieferten Wissensbestände, sondern eine hermeneutische Methode, die einst von der Homerphilologie ihren Ausgang genommen hatte und in späthellenistischer Zeit zunächst von dem jüdischen Gelehrten Philo von Alexandria († ca. 40) auf die Auslegung der Tora, dann von den christlichen Kirchenvätern wie Origenes († ca. 254) und im lateinischen Westen von Ambrosius von Mailand († 397), Augustinus († 430) sowie Papst Gregor dem Großen († 604), die im Neuen Testament bereits vorgefundenen Ansätze systematisierend, auf die Bibelexegese übertragen worden war. Ihr zufolge

⁹ Vgl. Becht-Jördens 1996b, hier 24–30.

¹⁰ Vgl. etwa Scheibltreiter 1999, 51–56.

¹¹ Maßgebliche Werke, durch die dieses Bewusstsein, aber auch die Bildungsgrundlagen selbst im Ausgang der Antike und im Übergang zum Mittelalter vermittelt wurden, waren etwa *De doctrina christiana* des Augustinus († 430) und die *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum* des Cassiodor († ca. 580), gefolgt von der Enzyklopädie *Etymologiarum libri uiginti* des Spaniers Isidor von Sevilla († 636) und den umfassenden didaktischen Schriften der Angelsachsen Beda venerabilis († 735) und Alkuin († 804) sowie dessen Schülers, des Franken Hrabanus Maurus († 856). Zu Leben und Werk vgl.: http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch_Phil/alkuin/index.php.

¹² Vgl. Meier 2008; Borst 2004a. Vgl. ders. 2006; ders. 2004b; ders. 2001.

¹³ Vgl. etwa Schieffer 2006; Riché 2003; McKitterick 1997; dies. 1994; dies. 1992; dies. 1989; Stiegemann/Wemhoff 1999, Kapitel X–XI, 559–740; Braunfels 1965.

¹⁴ Vgl. Rio 2009, 11–26; Meier[Staubach] 2002; dies. 1996; Schieffer 2001; Keller 1999; ders./Neiske 1997; Butzer 1997; McKitterick 1997; dies. 1994; dies. 1992; dies. 1989.

¹⁵ Vgl. de Boor/Newald 1979.

waren mehrere Sinnebenen zu unterscheiden. Der Wortlaut des heiligen Textes, also das, was durch den Akt des Lesens primär erfasst wird, war nur die erste und unterste dieser Sinnebenen, der *sensus literalis* oder *historicus*. Selbst er schon bedurfte zu seiner Erschließung umfangreicher textpragmatischer Kenntnisse auf allen möglichen Wissensgebieten, da die Texte aus ferner Vergangenheit stammten und sich auf fremdartige Lebenswirklichkeiten und landeskundliche Verhältnisse bezogen. Jenseits davon galt es, durch allegorische Auslegung die Ebenen des *sensus moralis* und des *sensus mysticus* zu erschließen, auf denen nach der herrschenden Auffassung der eigentlich wesentliche Gehalt des Textes angesiedelt war, seine Aussagen zu den Fragen christlicher Lebensführung und christlichen Glaubens, insbesondere zu den Heilserwartungen am Ende der Zeit, für die seit Johannes Cassianus († ca. 435) eine eigene Sinnebene, der *sensus anagogicus*, angenommen worden war, womit die seither gültige Lehre vom vierfachen Schriftsinn etabliert wurde. Zugrunde lag die Überzeugung, dass die Heilsgeschichte zugleich Erlösungs- und Offenbarungsgeschichte sei und dass daher die Heilstatsachen des Neuen Testaments im Alten Testament präfiguriert, d. h. in allegorischer Verhüllung bereits geschehen und ausgesagt seien.¹⁶ Im Rahmen allegorischer Schriftauslegung kamen sämtlichen Phänomenen, Personen, Gegenständen, Materialien, Farben und Zahlen usw. symbolische Mehrfachbedeutungen zu. Die Folge für die Illustration der biblischen Bücher war, dass diese überwiegend nicht der bildlichen Repräsentation des biblischen Wortlautes, sondern der allegorisch-typologischen Auslegung diene, indem sie diese entweder lieferte oder den von den Zeichen ausgehenden Appell zur Auslegung deiktisch verstärkte,¹⁷ und dass sie deswegen in besonderer Intensität mit Psalter und Offenbarung des Johannes diejenigen biblischen Bücher begleitete, „für die die exegetische Tradition das wohl dichteste typologische Beziehungsgeflecht zu den Evangelien erarbeitet hatte“.¹⁸

Die Fähigkeit des Lesens und die Sprachkenntnis allein reichten unter solchen Voraussetzungen zum Verständnis der Texte ohnehin keineswegs aus. Nur wer über das methodische Rüstzeug und das nötige Hintergrundwissen verfügte, um die allegorische Schriftauslegung handhaben zu können, konnte hoffen, des verborgenen

¹⁶ Vgl. etwa Heck 2011; Copeland/Struck 2010; Angenendt 2009, 169–182; Suntrup 2009; Walter 2009; Wieland u. a. 2009, Sp. 1; 4; Raff 2008, 92–103; Eberlein/Jakobi-Mirwald 2004, 96–108; 118–137 (Einführung); Borst 1995, Bd. 4, 2028–2032; Meier[-Staubach] 1986; dies. 1982; Brinkmann 1980; Haug 1979; de Lubac 1959–1964. S. auch oben Anm. 4.

¹⁷ Meiner Deutung (Becht-Jördens 1996a, hier 334–335), die nicht ein Beharren auf dem Literalsinn und dessen Wahrheit (worin sollte diese bestehen? – so aber Heinzer 2005, 27 unter Berufung auf Koert van der Horst), sondern im Gegenteil die Betonung des figuralen Charakters und damit der Heiligkeit des in seiner Bedeutungsfülle unausschöpfbaren Textes sowie den Appell zu seiner Entschlüsselung als das Entscheidende hervorhebt, folgen Bader 2009, hier 202; Kuder 2004, hier Anm. 65, 122.

¹⁸ Becht-Jördens 1996b, 334. Vgl. Bader 2009, 173–218; Heinzer 2005; Büttner 2004a; Lentjes 1998, 323–354; Büttner 1992, 11–54.

Schriftsinns habhaft zu werden und die erhabene, heilige Sprache der Zeichen, in der Gott nach dieser Vorstellung zu den Menschen gesprochen hatte, zu verstehen. Es ist vor allem dieser Umstand, dem das antike Weltwissen seine Überlieferung und Vermittlung im Schulunterricht des christlichen Mittelalters als kostbarer Besitz einer extrem kleinen Bildungselite verdankte. Allen übrigen blieb die Zeichenbedeutung im einzelnen verschlossen, immerhin aber konnten sie auch ohne solche Kenntnisse doch wenigstens errahnen, dass und wenn Schriftzeichen als Zeichen des Heils figurierten, vor allem wenn diese in einem vertrauten Kontext begegneten und durch ihre Gestaltung eine entsprechende Deutung nahelegten. Sowohl auf der hochkomplexen Ebene gelehrter Hermeneutik der schriftkundigen Gebildeten als auch auf der elementaren Ebene unmittelbarer Wahrnehmung der Schriftunkundigen und Ungebildeten ging es jedoch um ein und dasselbe: die Zeichen des Heils als solche zu erkennen und zu deuten.

2 Schrift, Materialität und Sakralität

2.1 Funktionsbestimmung

Der Schrift und den einzelnen Schriftzeichen kam unter diesen Voraussetzungen eine Mehrfachbedeutung zu. Als System von Lautzeichen, das Sprache und sprachliche Erzeugnisse, also Texte, codierte, dienten sie deren Fixierung, Überlieferung und Verbreitung. Insofern es sich wie beispielsweise im Fall der Bibel von San Paolo¹⁹ oder des Codex von St. Emmeram²⁰ (Abb. 1), beide saec. IX.3/4, um religiöse, insbesondere heilige Texte einer Offenbarungsreligion, einer Buchreligion,²¹ handelte, diente sie dieser Offenbarung. Der Schreiber wurde nach dem Vorbild des meist durch ein Schreiberbild dargestellten Evangelisten – beispielsweise Matthäus aus dem Book of

¹⁹ Rom, Abbazia San Paolo fuori le mura, s. n., fol. 331v. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:BibleSPaoloFol331vFrontRev.jpg>; Frontispiz zur Apokalypse: Das Lamm entsiegelt das Buch (Apc. 6, 1). Vgl. Pratesi 1993; Koehler/Mütherich 1994–1999, Pars 2, 8–9; 109–174, 230–232.

²⁰ München, Bayerische Staatsbibl., Clm 14000, fol. 6r. Abb.: <http://daten.digitalle-sammlungen.de/~db/0005/bsb00057171/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=15&pdfseitex=:> Frontispiz zur Apokalypse: Das Lamm entsiegelt das Buch (Apc. 6, 1). Vgl. Winterer 2011, hier 26–32 mit Anm. 51, 26; ders., in: Reudenbach 2009a, Nr. 90, 313–314; Wunderle 1995, 3–7; Bierbrauer 1990, Nr. 248; Koehler/Mütherich 1982, 175–198; Hoffmann 1986, 72.

²¹ An dem von religionswissenschaftlicher Seite wegen seiner wertenden Konnotationen (vgl. z. B. Müller 1876) und der Schwierigkeiten der Abgrenzung infrage gestellten Begriff „Buchreligion“, vgl. Dehn 2005, ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive wegen der Konsequenzen von Schriftlichkeit und Buch im Zentrum der Religion für die kulturelle Praxis unbedingt festzuhalten.



Abb. 1: Codex St. Emmeram, Clm 14000, fol. 6r; Bayerische Staatsbibliothek München, [Clm 14000, fol. 6r]

Lindisfarne²², saec. VII.ex., oder Esdra aus dem Codex Amiatinus²³, saec. VII./VIII., – als Werkzeug göttlichen Offenbarungswillens betrachtet.²⁴ In den Evangelistenbildern und vor allem in der Darstellungstradition des von der Taube des Heiligen Geistes inspirierten Papstes Gregor des Großen fand dieser Gedanke, wie die berühmte Wiener Elfenbeintafel²⁵ und ein Einzelblatt aus einer Handschrift des Registrum Gregorii²⁶, beide saec. X., illustrieren mögen, bleibende Gestalt.²⁷

Da die Offenbarung jedoch nach der allgemein anerkannten hermeneutischen Theorie zu großen Teilen in allegorisch verschlüsselter Sprache erfolgt war,²⁸ lag es nahe, auch der Schrift, wie etwa auf der *Christi-Generatio*-Seite des Book of Kells²⁹,

22 London, British Library, Cotton MS Nero D.IV, fol. 25v. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meister_des_Book_of_Lindisfarne_001.jpg: Inspiriertes Schreiben: Matthäus und das Evangelistensymbol, im Hintergrund der Prophet Jesaja mit dem geschlossenen Buch. Vgl. Brown 2011; dies. 2001-2003; Alexander 1978, 35–40; Lowe 1934–1971, Bd. 2, Nr. 187.

23 Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cat. Sala Studio 6, fol. 5r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:CodxAmiatinusFolio5rEzra.jpg>: Schreiben im Dienste der Offenbarung: *CODI-CIBVS SACRIS HOSTILI CLADE PERVSTIS/ ESDRA DEO FERVENS HOC REPARAVIT OPVS*. Vgl. Alexander 1978, 32–35; Weitzmann 1977, 126–127; Lowe 1934–1971, Bd. 3, Nr. 299.

24 Vgl. Becht-Jördens 1996a, hier Anm. 15, 330; Eberlein 1995, 166–253; Hoffmann 1986, Bd. 1, 42–59. S. dazu unten Anm. 149. Die von Eberlein 1995, 176 aus dem Widmungsgedicht der Bibel von St. Paolo fuori le mura Karls des Kahlen (ed. Ludwig Traube, *bibliothecarum et psalteriorum versus ad Karolum Calvum* VI, 257–61 in: *Monumenta Germaniae Historica. Poetae latini aevi Carolini*, Bd. III, Fasz. 1, Berlin 1896, 158–159) als Beleg für Stolz auf künstlerische Meisterschaft isoliert angeführten Verse erschließen das Selbstverständnis des Schreibers Ingobert erst unter Berücksichtigung des von Eberlein vernachlässigten Kontexts: Durch seine Kunstfertigkeit, die der der römischen Schreiber der Antike gleichkommt, während er sie durch geistigen Gehalt noch übertrifft, ist Ingobert in der Lage, im Auftrag des Herrschers einen heilsgeschichtlichen Beitrag zu leisten, indem er das Buch schreibt, dessen heilsgeschichtliche und soteriologische Bedeutung, auch für den Herrscher Karl den Kahlen und dessen von der Wahrnehmung seiner Aufgaben als Stellvertreter Christi abhängiges Seelenheil (V 60–63), zuvor panegyrisch entfaltet worden ist (V. 1–54) und dessen Übersetzungsgeschichte als Teil der Offenbarungsgeschichte gedeutet wird (V. 64–79).

25 Wien, Kunsthistorisches Museum, Inv. Nr. KK 8399. Abb.: http://www.khm.at/fileadmin/content/KHM/Ausstellungen/2007/Des_Kaisers_Elfenbein/wichtigste_Objekte.pdf: Vervielfältigung des Geschriebenen: Papst Gregor I. schreibend, von der Taube inspiriert, darunter Kopisten. Vgl. Irmgard Siede, in: Reudenbach 2009a, Nr. 253, 484; dies, in: Wieczorek/Hinz 2000, Nr. 02, 02, 04, 24; Rainer Kahsnitz, in: Brandt/Eggebrecht, 1993, Nr. IV 38, 195–197.

26 Trier, Stadtbibl., Hs 171/1626a. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ARegistrum_gregorii%2C_san_gregorio_magno_ispirato_dalla_colomba%2C_983_miniatura%2C_treviri_stadtbibliothek%2C_19%2C8x27_cm.jpg: Der Schreiber als Zeuge: Papst Gregor I. und die Taube, durch ein Loch im Vorhang beobachtet. Vgl. Irmgard Siede, in: Reudenbach 2009a, Nr. 226, 469.

27 Zur Tradition Gregors des Großen als von der Taube des heiligen Geistes inspirierten Kirchenlehrers vgl. Eberlein 1995, 25–102. Die Vorstellung wird konkretisiert in der Visionslegende der Gregorsmesse, vgl. Lentjes 2006; Thomas 1974, hier Sp. 434; Sp. 436–438. S. unten.

28 S. oben Anm. 16.

29 Dublin, Trinity College Library, Ms. 58, fol. 34r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:KellsFol034rChiRhoMonogram.jpg>: Schrift als Zeichen des Sensus mysticus: *CHR(IST)I (AVTEM)*

saec. IX.inc., Zeichenbedeutung nicht nur auf der Ebene des codierten Wortlauts, also des *sensus litteralis*, zuzusprechen, sondern auch und gerade auf der eigentlich bedeutsamen Ebene des *sensus mysticus*, also der Heilsgeschichte und ihrer Offenbarung. Im Rahmen solcher Ausdeutung konnten nach exegetischer Tradition, die insbesondere anhand der detaillierten Beschreibungen der jüdischen Kultgegenstände im Alten Testament entwickelt worden war,³⁰ auch Materialien, Farben, Zahlen, und Formen in die Deutung einbezogen werden. Neben dieser gelehrten Auslegungstradition spielte aber zweifellos für die überwältigende Mehrheit der Ungebildeten auch die unmittelbare Wahrnehmung dieser Faktoren als Zeichen des Heils eine entscheidende Rolle, wenngleich wir dafür nur wenige Zeugnisse wie das des Heiligen Bonifatius besitzen, der einen sogenannten Chrysographen der Briefe des Apostels Petrus, d. h. ein in Goldschrift ausgeführtes Exemplar, von der Äbtissin Eadburg aus seiner Heimat „zum Ansehen und der Verehrung der Heiligen Schriften vor den Augen der Fleischesmenschen bei der Predigt“ und „zum Ruhm des himmlischen Vaters“ erbat.³¹ Immerhin werden aber in mittelalterlichen Quellen im Zusammenhang mit Kostbarkeiten häufig Reaktionen des Staunens erwähnt (*stupor*, *mirus* und Ableitungen wie *mirificus*) und auch der Hinweis auf Ruhm und Ehre Gottes oder der Heiligen (*honor*, *laus*, *reverentia*, *gloria*) begegnet in diesem Zusammenhang häufig.³²

GENERATIO (Mt 1,18). Vgl. Meehan 2012; Pulliam 2006; Jakobi-Mirwald 2004, 232-235, 237; Nielgen 2001; Brown 1992; Book of Kells 1990; von Euw/Fox 1990; Alexander 1978, 71-76; Lowe 1934-1971, Bd. 2, Nr. 274. Zur Einführung vgl.: http://www.ottodoenneueg.de/downloads/book_of_kells.pdf. Ein vollständiges Digitalisat ist verfügbar über: <http://digitalcollections.tcd.ie/home> (Eingabe: Book of Kells (29) – title).

30 Zur Stiftshütte vgl. Ex 25–40. Die einschlägigen Stellen zum Tempel in den Büchern des AT bei Maier 2009. Zu den einschlägigen Kommentaren vgl. *Index generalis commentariorum in scripturas, secundum ordinem sacrorum librorum dispositus, a genesi ad Apocalypsim*, in: Migne *Patrologia Latina*, Bd. 219, Paris 1862, Sp. 101–114; *Index sacrae scripturae capitum et locorum notabilium quae commentariis et explanationibus SS patres elucidarunt*, ebd. Sp. 113-122; bedingt geeignet sind auch die nach Bedeutungsfeldern geordneten *Indices de allegoriis veteris testamenti*, ebd. Sp. 123–228 bzw. *novi testamenti*, Sp. 228–242.

31 Bonifatius, *Epistolae* 35 (ed. Michael Tangl, *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae* 1, Berlin 1916, 60): *Sic et adhuc deprecor, ut augeas, quod cepisti, id est, ut mihi cum auro conscribas epistolas domini mei sancti Petri apostoli ad honorem et reverentiam sanctarum scripturarum ante oculos carnalium in predicando, et quia dicta eius, qui me in hoc iter direxit, maxime semper in praesentia cupiam habere. Et ad scribendum hoc, quod rogo, per Eobanum presbiterum destino. Fac ergo, soror carissima, de hac petitione nostra, sicut benignitas tua de cunctis precibus meis semper solebat, ut et hic opera tua ad gloriam caelestis patris aureis litteris fulgeant*. Zur Materialität und Technik vgl. Trost 2011; dies. 1991; dies. 1990. S. auch das Eröffnungszitat dieses Beitrags aus Jorge Luis Borges' Erzählung *Das Evangelium nach Markus*, in der es um die rituelle Bedeutung von Literatur geht. Die Erzählung endet damit, dass die Familie Gutre das Evangelium als rituelle Instruktion auffasst, das beschriebene Ritual tatsächlich vorbereitet und Espinosa das auf ihn wartende Kreuz erblickt. Zur Frage der Materialität im vormodernen Europa vgl. Raff 2008, 7–47; Perry 2001, bes. IX–XXIV.

32 Belege bei von Schlosser 1892, Nr. 100; 115; 174–175; 245; 250; 259; 457; 473; 593; 595; 728; 782; 936;

Außerdem wird oft betont, dass materialaufwendiger Schmuck passend und angemessen sei (*decenter, congruenter, apte*). Die zahlreichen wertvollen Votivgaben in Edelmetall galten als Beweismittel für die bewährte Heilswirksamkeit eines heiligen Ortes.³³

2.2 Kunstgeschichte und Sakralität

Die an die beschriebenen Sachverhalte anknüpfenden Fragen haben die zuständigen Fachwissenschaften lange Zeit wenig interessiert, ein Phänomen, das nur durch eine wissenschaftsgeschichtliche Herangehensweise erklärt werden kann. Die traditionell stark textorientierte Liturgiewissenschaft, die Religionssoziologie und die Religionspsychologie beschäftigten sich zwar mit Ritual und Sakralität, aber nur am Rande mit sakraler Kunst. In der Kunstgeschichte hingegen, die sich als universitäre Disziplin verhältnismäßig früh verselbständigte,³⁴ herrschte ähnlich wie in der klassischen Archäologie während des 19. und bis ins dritte Viertel des 20. Jahrhunderts hinein die Rückprojektion eines modernen Kunstbegriffs, nämlich Kunst als zweckfreies Objekt der reinen ästhetischen Anschauung um ihrer selbst willen.³⁵ Im Banne einer teleologischen Auffassung von Geschichte als prozesshafter Entbergung des Weltgeistes im Sinne Hegels hat sie daher denjenigen Aspekten mittelalterlicher Kunst und Kultur, die nicht in die Ahnenreihe der Begriffe des Zeitalters der Aufklärung und der europäischen Moderne zu passen schienen, wenig Aufmerksamkeit zugewandt, und dies insbesondere nicht im Falle von Objekten, die sich aufgrund ihres ästhetischen Ranges als Produkte der Hochkultur auswiesen, mithin die Anerkennung als Kunstwerke im eigentlichen Sinn erheischten.³⁶ Gerade diese wurden durch eine Betrachtungsweise, die ausschließlich formale und ästhetische, allenfalls ikonographische Phänomene in den Blick nahm, und durch Ausblendung der Frage nach ihrer mehr oder weniger bewusst als anstößig angesehenen liturgischen, kultischen, sakramentalen, mystischen und magischen Bedeutungen und Funktionen gewissermaßen purifiziert. Den ausgeblendeten Funktionen bzw. Wesensbestandteilen vormoderner Provenienz wurde allenfalls im Bereich der Volkskultur ein Platz eingeräumt, wohin Magie, Amulettwesen und dergleichen abgeschoben wurden, um sie so gewissermaßen sicher zu entsorgen. Als Brauchtum unschädlich gemacht, konnte das, was man auf der Ebene der Hochkultur tabuisierte, im limitierten Rahmen von Volkskultur unter der Rubrik

979. Vgl. Raff 2008, 66–91; Reudenbach 2000, 8–12. S. dazu unten.

³³ Vgl. von Schlosser, ebd., Nr. 853.

³⁴ Vgl. Locher 2001; Kultermann 1996; Kauffmann 1993.

³⁵ Zur Entstehung dieser Vorstellung vgl. Gadamer 1995, bes. 90–94.

³⁶ Vgl. Wittekind 2004, 32–46 (Forschungsbericht zu mittelalterlicher Goldschmiedekunst und Liturgie).

„Aberglauben“ erforscht und auch durchaus positiv gewertet werden, erschien es doch als Kennzeichen der Urwüchsigkeit der Seele eines ewig jungen, noch naiven Volkes von unverbrauchter Schöpferkraft.³⁷ Dadurch wurde die Voraussetzung geschaffen, auch die Kultur des „dunklen“ Mittelalters in ein „organisches“ Entwicklungskontinuum abendländischer Kultur von der Antike bis in die Gegenwart einordnen zu können und der misslichen Konsequenz zu entrinnen, die bei einer Betonung als wesensfremd empfundener Aspekte unausweichlich gewesen wäre, nämlich der des Verlustes einer historisch fundierten und auf einer Kontinuitätsbehauptung beruhenden kulturellen Identität des „Abendlandes“, das man als Einheit und Traditionszusammenhang anhand des Kriteriums der Rationalität gegenüber dem Orient und dem außereuropäischen kolonialen Raum antithetisch abgegrenzt hatte. „Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates“, so lautete bezeichnenderweise der Titel von Wilhelm Nestles einflußreicher Monographie von 1940.³⁸ Denn die Anknüpfung der Renaissance an die Kultur der Antike wäre als Kontinuitätsbruch mit der eigenen Tradition und Übernahme von etwas Fremdem erschienen, wenn sich der moderne Betrachter nicht wenigstens in den Spitzenerzeugnissen der dazwischenliegenden Epoche des Mittelalters wiederzuerkennen vermocht hätte.³⁹ So aber konnten wenigstens die Spitzenwerke der „Primitiven“ und schließlich sogar die der „Barbaren“ und „Wilden“ in einer teleologisch aufgefassten universalen Kunstgeschichte ihren Platz finden, die in der Kunst des neuzeitlichen Europa gipfelte, wie Hans Belting kritisch konstatiert:

Die Einheit, die in der Kunst liegt, wurde an dem Rahmen einer universalen Kunstgeschichte bewundernd abgelesen. Deshalb mußte alles, was Gegenstand dieser Kunstgeschichte wurde, erst einmal zum Kunstwerk erklärt werden, gleichsam ohne Rücksicht darauf, ob man bei seiner Entstehung überhaupt an Kunst gedacht hatte.⁴⁰

Doch allein schon der Umstand, dass es sich bei den meisten der fraglichen Objekte um Motivgaben handelt und dass sie liturgische und kultische Funktionen besaßen und Bestandteil von Kirchenschätzen waren, hätte den Blick auf ihre magisch-sakramentale Bedeutung lenken müssen. Von Alois Riegls Begriff des „Kunstwollens“, mit

37 Zum Bereich „Schrift im Amulettwesen“, der hier nur am Rande angesprochen werden kann vgl. Skemer 2006 mit reicher Literatur.

38 Zum Rationalitätskriterium vgl. Nestle 1940; ders. 1944. Vgl. etwa Blaut 1993, bes. 94-108. Eine Anführung auch nur der wichtigsten Literatur zur daran anknüpfenden Eurozentrismusedebatte verbietet sich hier aus Raumgründen.

39 So sah der Begründer des Faches „lateinische Philologie des Mittelalters“ als universitärer Disziplin in Deutschland, Ludwig Traube, es als vornehmliche Aufgabe zu zeigen, über welche mittelalterlichen Verbindungslinien das klassische Altertum mit der Moderne zusammenhänge, vgl. Traube 1911, 4–5.

40 Belting 2002a, 37–45, bes. 38; 121-199, bes. 128–164, das Zitat 130. Zur Bedeutung von Hegel als Wendepunkt ebd. 132–139. Vgl. Brandt 1999, 168–169; Angenendt 1997, 183–189.

dem er den ästhetischen Eigenarten der Kunst einer jeden Epoche besser als mit einer Bewertung nach angeblich überzeitlich gültigen klassizistischen Maßstäben gerecht zu werden trachtete, hätte über die Frage nach außerkünstlerischen Faktoren, die auf das jeweilige Kunstwollen Einfluss ausübten, allenfalls ein Weg zu dieser Einsicht führen können, doch wurde er von der älteren Forschung allzu selten beschritten. So resümiert Susanne Wittekind: „Die Frage nach der Funktion und religiösen Bedeutung der liturgischen Werke blieb [...] auf der Strecke.“⁴¹ Beschriftungen und ihre Gestaltung konnten daher allenfalls im Zusammenhang von Datierungsdiskussionen Interesse der Kunsthistoriker beanspruchen. Unter Missachtung der genannten Tatsachen konzentrierte sich die Forschung lange Zeit auf Spitzenwerke der Architektur, Wand- und Buchmalerei sowie Großplastik, während das liturgische Gerät, die Goldschmiede- und Elfenbeinkunst und die Kleinkunst überhaupt vor allem als Mittel zur stilistischen Einordnung jener angesehen und unter dieser Perspektive erforscht wurden. Im Zentrum standen so gut wie ausschließlich die ästhetische Bewertung und stilgeschichtliche Fragestellungen.

An der beschriebenen Situation hat sich zunächst durch das seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts neuerwachte Interesse an inhaltlichen Fragen im Zusammenhang ikonographischer und ikonologischer Forschungen in der Nachfolge des für die wissenschaftliche Erforschung des intendierten Mitteilungssinns der Kunstwerke bahnbrechenden Erwin Panofsky und durch die im Rahmen des sogenannten *iconic turn* seit den achtziger Jahren den Text-Bildbeziehungen geltenden Bemühungen weniger geändert, als man zu erwarten geneigt wäre, da die Tendenz bestand, Bilder als Texte zu behandeln und alle diejenigen ihrer Qualitäten, die die rationale Auseinandersetzung transzendierten, außer Acht zu lassen. Kommen Bilder ins Spiel, so „illustrieren“ oder „kommentieren“ diese einen Text, „erzählen“ ihn neu oder sind „Träger textunabhängiger Botschaften“.⁴² Die von den französischen Theoretikern der sogenannten Postmoderne und des radikalen Konstruktivismus gesäten Zweifel an der Möglichkeit, durch Interpretation zu verbindlichen Ergebnissen zu gelangen, führten zeitweise in der Kunstgeschichte zur äußerst kritikwürdigen Mode des „Panofsky bashing“, betrieben zumeist von „Gelehrten“, die des Rüstzeugs selbst der elementarsten der zur Handhabung von Panofskys Methode erforderlichen Bildungsvoraussetzungen ermangelten, und bedeuteten einen schweren Rückschlag für die hermeneutischen Bemühungen, ohne ihrerseits zum Verständnis mittelalterlicher Sakralkunst irgendetwas beizutragen.⁴³ Seit etwa dem letzten Viertel des 20. Jahrhun-

⁴¹ Vgl. zuletzt die Beiträge in Hopkins/Witte 2010. S. oben Anm. 36, das Zitat Wittekind 2004, 36.

⁴² Zur Ikonologie vgl. etwa Rieber 2012; Müller 2011; Boehm 2010; Poeschel 2010; Mitchell 2008a; ders. 2008b, ders. 1994; Eberlein 2008; van Straten 2004; Kaemmerling 1994. Zu Text-Bildrelationen vgl. etwa Ganz 2008; Becht-Jördens 1993; Harms 1990; Meier[-Staubach]/Ruhberg 1980 sowie die Zeitschrift *Word and Image*. Zur Narratologie vgl. Nünning/Nünning 2002; Kemp 1994; ders. 1989.

⁴³ Zum „Panofsky bashing“ vgl. treffend Smith 1998, 1155.

derts ist allerdings ein einschneidender Paradigmenwechsel zu beobachten. Unter den heutigen Kunsthistorikern verstehen immer weniger ihr Fach noch im traditionellen Sinne als autonome, in erster Linie an ästhetischen Fragen orientierte Disziplin, sondern eher als Teil einer interdisziplinär arbeitenden umfassenden historischen Kultur- und Kommunikationswissenschaft. Diese für die Erforschung der christlichen Kunst der Spätantike und des Mittelalters maßgeblich von Hans Belting eingeleitete Neuorientierung hat erhebliche Auswirkungen auf Fragestellungen und Methoden gezeitigt und vor allem zur Einbeziehung soziologischer und anthropologischer, z. T. auch psychologischer und hirnpfysiologischer Ansätze geführt. Dabei waren frühe Arbeiten dieser neueren Richtung oft noch von neomarxistischen Paradigmata geprägt, denen zufolge Kunst wahlweise als Herrschaftsmittel oder gerade als Medium der Emanzipation betrachtet wurde.⁴⁴ Von einem egalitären und antiimperialistischen Standpunkt aus versuchte David Freedberg in seiner bahnbrechenden, die Fächergrenzen bewusst überschreitenden Arbeit die intellektuelle Ästhetik der gebildeten Machteliten als Selbsttäuschung zu entlarven und gegen die Rationalitätsbehauptung die Dominanz vermeintlich vormoderner Rezeptionsmodi auch in der Gegenwartskultur der westlichen Welt nachzuweisen. Dabei sucht er auch der von der Kunstgeschichtsschreibung lange verweigerten Berücksichtigung psychologischer und hirnpfysiologischer Erkenntnisse Geltung zu verschaffen, denen er epochen- und kulturübergreifende Bedeutung beimisst.⁴⁵ Demgegenüber hatte Belting eine scharfe Grenze zwischen einer vormodernen Epoche des Kultbildes, für die die Gleichsetzung von Bild und Objekt kennzeichnend sei, und der erst mit der Renaissance einsetzenden Epoche der Kunst gezogen, die zwischen Bild und Objekt und damit zwischen vitalen und ästhetischen Bedürfnissen zu unterscheiden gelernt habe. Beiden Gelehrten wird man den Einwand einer Überpointierung der eigenen These nicht ersparen können, führt doch Beltings Dichotomie zu einer Unterschätzung sowohl der durchaus vorhandenen, nur zumeist im Sinne einer Rationalisierung theologisch camouflierten ästhetischen Interessen und Bedürfnisse in der Kultur des Mittelalters als auch des Fortwirkens vormoderner Wahrnehmungs- und Reaktionsmodi in der Kultur der Moderne, während Freedberg weniger durch seine Konti-

⁴⁴ Belting 2011 (Erstausgabe 1990). Vgl. etwa Camille 1992.

⁴⁵ Zur generellen Wirkmacht von Bildern und den psychischen Reaktionen des Betrachters (response) programmatisch Freedberg 1991 (Erstausgabe 1989, dazu aber Gombrich 1990), der in einer Reihe rezenter methodologischer Aufsätze, z. T. in interdisziplinärer Kooperation mit den entsprechenden Fachvertretern, die Berücksichtigung anthropologischer und neurophysiologischer Aspekte einfordert (<http://www.columbia.edu/cu/arhistory/faculty/Freedberg/index.html>). S. auch unten Anm. 52. Für Hinweise habe ich Jay Johnston zu danken. Zur Reflexion der Unterscheidung von vitalen und ästhetischen Bedürfnissen in der Kunst vgl. Becht-Jördens/Wehmeier 2008; dies. 2006, dies. 2003, 180–242, bes. 191–192. Zum Problem der Ambivalenz des Ästhetischen zwischen theologisch-ethischer Funktion und Freiheit vgl. Becht-Jördens 2011, 318, zwischen Ventilfunktion zur Machtstabilisierung und Freiheit Camille 1992.

nuitätsbehauptung als durch die umwertende Diffamierung des Ästhetischen als eines intellektuellen Konstrukts Gefahr läuft, sowohl die Unterschiede von Kulturen und Stadien in der Kulturentwicklung als auch die spezifische kulturelle Bedeutung eines ästhetischen Erlebens aus dem Blick zu verlieren, in das die von den Bildern der Objekte ausgelösten elementaren psycho-physischen Reaktionen auf dem Wege der Verschiebung und Sublimation der zugrundeliegenden vitalen Bedürfnisse im Sinne Sigmund Freuds allenfalls Eingang finden und dessen Substrat sie freilich bilden, ohne doch mit ihm identisch zu sein. Anders als man vielleicht erwarten könnte, haben nun aber weder Freedbergs und Beltings Untersuchungen und Mahnungen noch die ausgedehnten Forschungen zu Ritual und symbolischer Kommunikation der Münsteraner Schule um den Historiker Gerd Althoff noch der Sonderforschungsbe-
reich 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg die mittelalterliche Kunstgeschichte im Ganzen inspiriert, für die hier interessierenden Aspekte mittelalterlicher Kunst das Interesse aufzubringen, auf das sie Anspruch erheben können.⁴⁶ Inzwischen ist die Frage nach außerkünstlerischen „Funktionen“, die Forderung nach „Kontextualisierung“ zwar selbstverständlich, und dieser neue Ansatz bestimmt auch die Gliederung neuerer Standardwerke wie etwa Bruno Reudenbachs „Karolingische und Ottonische Kunst“ im Rahmen der „Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland“ des Prestelverlages und führt zur gattungs- und chronologieunabhängigen Darbietung des Materials. Auch eine didaktisch-paränetische Funktion als Medium theologischer Kommunikation, etwa im Zusammenhang von Mission oder spiritueller Meditation, wird durchaus in Betracht gezogen.⁴⁷ Der neue Ansatz schließt

46 Zum *iconic turn* vgl. etwa Busch/Därmann, 2011; Boehm 2010; ders. 1994; Mitchell 2008a; ders. 2008b; ders. 1994; Belting 2007, dazu eine anonyme Besprechung: <http://www.iconicturn.de/2007/05/bilderfragen/#more-194>. Zur Geschichte der Symbolforschung vgl. den kritischen Forschungsbericht von Rosenberg 2012, dessen Ablehnung des Symbolbegriffs, der einhergeht mit dem infamen Versuch, Erwin Panofsky und die gesamte deutsche Symbolforschung pauschal zu diffamieren, indem sie in eine Linie mit dem NS-affinen Hans Sedlmayr gestellt werden, jedoch aufs schärfste zurückzuweisen ist. Zu unterscheiden ist doch klar zwischen der symbolischen Bedeutung von Kunstobjekten in den Augen der Zeitgenossen, dem (entgegen Rosenbergs Verdikt bei entsprechender Differenzierung durchaus berechtigten!) Versuch, Kunst aus moderner Perspektive als symbolischen Ausdruck des Zeitgeistes zu interpretieren, und der (in der Tat fragwürdigen) Auffassung von Kunst als symbolischem Ausdruck höherer, suprarationaler Wahrheit, die auch noch in entsprechend diffuses Licht getaucht der Erahnung des Betrachters überlassen bleibt, vgl. Becht-Jördens/Wehmeier 2003, 18. Nur Symbolforschung im letztgenannten Sinn muss ausgeschlossen bleiben, wo Kunstgeschichte als Wissenschaft betrieben werden soll. Zur Forschungsgeschichte wesentlich differenzierter Wittekind 2004, 32–46. Zu Arbeiten, die die Bedeutung außerkünstlerischer Faktoren beachten, s. auch unten Anm. 47–49. Zu den Ergebnissen der Münsteraner Schule vgl. zusammenfassend Althoff 2012; Im Rahmen des SFB 619 vgl. immerhin vereinzelte Beiträge in Ambos u. a. 2010.

47 Vgl. Reudenbach 2009a. Wichtige Marksteine waren die Ausstellungen „Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400“ von 1972 und „Ornamenta ecclesiae“ von 1985, vor allem aber Hans Beltings Chef d'œuvre „Bild und Kult“ von 1990 (7. Aufl. 2011), der schon im Untertitel die unreflektierte Anwendung des Begriffes Kunst auf künstlerisch gestaltete Kultobjekte kritisiert. Vgl. Mitchel 2008a;

aber noch immer zu selten und oft eher am Rande die Frage nach der Bedeutung als Heilsmedium mit ein,⁴⁸ die nicht so sehr eine nach den „Funktionen“ von Objekten der Sakralkunst, sondern nach deren ihnen von den Zeitgenossen attestiertem Wesen selbst und den Reaktionen darauf ist, sondern er richtet sich vor allem auf Problemfelder der sozialen und politischen Kommunikation wie Repräsentation und Legitimation von Herrschaft, des sozialen Status und Prestiges,⁴⁹ Ausdruck von Identität u. dergleichen. Doch führt kein Weg an der Erkenntnis vorbei, dass die Objekte all die genannten Funktionen zwar fraglos besaßen und diese auch unbestreitbar von außerordentlich großer Bedeutung für die jeweilige Gesellschaft waren, dass sich in ihnen aber gleichwohl nicht das erschöpfte, was die Zeitgenossen als ihren Wesenskern ansahen, und die von der Forschung herausgearbeiteten Funktionen zumeist ohne diesen, der eben darin bestand, dass sie als Zeichen und Medien, ja Symbole des Heils wahrgenommen wurden, auch gar nicht hätten realisiert werden können. Noch immer wird zu selten bedacht, dass es einen Unterschied ausmacht, welchem der sehr verschiedenen möglichen Zwecke der Einsatz formaler Mittel dient, und was es zu bedeuten hat, wenn sie im Dienste des Heiligen stehen, es als Heiliges zur Anschauung bringen, es kenntlich und erfahrbar machen, Ausdruck seiner Verehrung sind oder sein Erscheinen gar erst ermöglichen. Eine der seltenen Ausnahmen macht hier Christine Jakobi⁵⁰, allerdings nur mit Bezug auf Zierbuchstaben und Zierseiten der insularen Buchmalerei des 7.–9. Jahrhunderts, deren für den modernen Betrachter so fremdartige Formen allenfalls Anlass zu solchen Überlegungen bieten mochten. „Magische Zeichen“, „Zeichen für die Heiligkeit des [...] Textes“, „Heiliges Zeichen“, Einladung zu „meditativer Versenkung“⁵¹ und mehr noch heilswirksame Zeichen sind aber all diese Auszeichnungsmittel und all die durch sie als heilig ausgewiese-

Belting 2008; ders. 2007; ders. 2002a; ders. 2002b; Schneider 2008; Wulf/Zirfas 2005; Lentjes 2004; Angenendt 1997, 183–189; Kerscher 1993; Legner 1985; ders. 1972–73. Eine kritische Auseinandersetzung mit einem zu unreflektierten Gebrauch des Begriffs Kultbild und seinen Konnotationen und insbesondere seiner Verwendung als Epochenbegriff wird geführt in Büchsel/Müller 2010, bes. 9–26. Zur Entwicklung vgl. ferner etwa Carmassi 2004; Beukers u. a. 2002; Plotzek u. a. 1992. Ansätze durchaus auch bei Pächt 2004. Zur Sakralkunst als Medium der Meditation vgl. etwa Winterer 2009, 407–464; ders. 2002; Vetter 1994.

48 Eine der seltenen Ausnahmen ist Dunand u. a. 1991, wo in kulturübergreifender Perspektive der Zusammenhang zwischen Bild und Heiligem untersucht wird. Vgl. etwa Stiegemann u. a. 2013; Soltes 2013; Voyer/Sparhubert 2011; Siede 2009; dies. 2002a, 165–173; dies. 2002b; Boerner 2008; Becht-Jördens 2005, bes. 114–116; 121–123; 125–132; ders. 1996b, hier 24–26; 28–30; Carmassi 2004; Toussaint 2001; Reudenbach 2009b; ders. 2000; Tamm 2000; Palazzo 2000, 150–176; Elbern 1999; ders. 1989; Kerscher 1993; Plotzek 1992, 11–57; von Euw 1985.

49 Vgl. etwa Kinzinger 2011; Schreiner 2011; ders./Signori 2000; Patzold 2009; Garipzanov 2008; Körntgen 2001, bes. S. 161–177; Boshof 2001; Mayr-Harting 2001; Kuder 1998; Althoff/Schubert 1998; Hoffmann 1986, bes. Bd. 1, 7–41; Schramm/Mütherich 1981, 15–112, bes. 23–33; 64–67; 84–86.

50 Jakobi-Mirwald 2004, 179–180.

51 Jakobi-Mirwald ebd. S. oben Anm. 47.

nen Objekte nicht nur im frühmittelalterlichen England, sondern im ganzen Mittelalter und weit darüber hinaus.⁵² Doch die Erforschung der Sakralkunst und ihrer Rolle im Rahmen ritueller und symbolischer Kommunikations- und Handlungsprozesse der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften unter anthropologischer und religionssoziologischer Perspektive „steht noch am Anfang,“ wie Susanne Wittekind den Forschungsstand vor nunmehr einem knappen Jahrzehnt charakterisiert.⁵³

Wenn nun in diesem Beitrag die Verwendung von Schrift, gerade auch als Auf- und Inschrift auf solchen Objekten, sowie ihre materiale und formale Gestaltung unter der Fragestellung nach ihrer Heilsbedeutung in den Blick genommen werden soll, so ist dabei das Ziel, zu Erkenntnissen zu gelangen, die sich bei der Interpretation des Einsatzes formaler und materialer Mittel im Zusammenhang von Schrift auf mittelalterlicher Sakralkunst ergeben, wenn, fern von aller neoromantischen, aus einem Identifikationsbedürfnis mit dem Mystischen und Dunklen gespeisten Mittelalterbegeisterung, die lange genug das Verständnis der Kultur des mittelalterlichen Europa eher behindert als gefördert hat, dem Sachverhalt ihrer symbolischen Bedeutung für die Repräsentation des Heils und des Heiligen durch die Frage nach deren diesbezüglicher inhaltlicher Bedeutung Rechnung getragen wird. Allerdings kann es hier nicht um eine Entwicklungsgeschichte dieses Phänomens gehen, schon gar nicht um eine auch nur irgendwie repräsentative Vorführung des uferlosen Materials, sondern lediglich um eine funktionale Analyse dessen, was Schrift im Hinblick auf die Erfordernisse zu leisten vermochte, die sich aus den auf das Heil gerichteten Bedürfnissen ergaben, und um eine Demonstration dessen, wie, d. h. mit welchen

52 Vgl. Heinzer 2005, 31–32; Ganz/Parkes 1992, darin vor allem Vezin 1992; Skemer 2006, zu Rollen und Stundenbüchern als Amuletten vgl. ebd. 259–278; Elbern 1971. Zum Fortwirken der Vorstellung von der Bibel als heiligem Buch und magischem Objekt vgl. Rühle 1927; Pfister 1927. Wegen der abwertenden Konnotation und der üblichen ausgrenzenden Zuordnung zu Vormoderne und nichtwestlichen Kulturen kritisch gegenüber der Verwendung des Begriffs Magie ist Freedberg 1991, XIX–XXII; 77, das Zitat XXI–XXII: „I would, in fact, be happy if the long-standing distinction between objects that elicit particular responses of imputed ‚religious‘ or ‚magical‘ powers and those that are supposed to have purely ‚aesthetic‘ functions could be collapsed. I do not believe that the distinction is a viable one. Indeed, it seems to me that we should now be prepared to remove the evidence of phenomena like the animism of images from discussions of ‚magic‘, and that we should confront more squarely the extent to which such phenomena tell us about the use and function of images themselves and of responses to them.“ Hinweise zur Wirkmacht der Bilder finden sich ferner in den zahlreichen Studien zum Bilderstreit, vgl. die Einleitung in Freeman 1998, 1–12; 23–36; 87–93. Vgl. Belting 2011, 592–595; Noble 2009; Blickle u. a. 2002, darin besonders Belting 2002b u. Marchal 2002; Chazelle 2001, 38–52; 119–164; Ferrari 1999, 292–314; Jakobi-Mirwald 1998, 126–135 mit Anm. 569; Becht-Jördens 1996a; Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 63–112. Hier kommt naturgemäß die Frage nach dem Heiligen und dessen Verehrung im Zusammenhang mit Bildern auf, aber Gestaltungsfragen spielen meist nur insoweit eine Rolle, als nach möglichen Auswirkungen theologisch begründeter Restriktionen gesucht wird. Vgl. aber Angenendt 1997, 183–189.

53 Vgl. etwa Stiegemann u. a. 2013; Winterer 2009, 407–464; ders. 2002. Das Zitat bei Wittekind 2004, 46.

gestalterischen Mitteln, sie dies zu leisten vermochte, anhand ausgewählter Beispiele. Dabei konzentriere ich mich auf den bisher gerade unter diesem Aspekt eher vernachlässigten Bereich von Werken der Hochkultur.⁵⁴

Das Heil⁵⁵ bzw. das Heilvermittelnde, das Heilige⁵⁶ bzw. Numinose⁵⁷, musste erstens als solches benannt bzw. bezeichnet werden, zweitens musste seine Heilswirksamkeit sichergestellt werden, drittens musste seine besondere ehrfurchtgebietende und Verehrung fordernde Erhabenheit und Würde zur Geltung gebracht werden,⁵⁸ viertens musste sein geheimnisvoller Charakter, sein Mysterium, und sein nach christlicher Vorstellung nicht nur übersinnliches, sondern übernatürliches Wesen erfahrbar gemacht werden,⁵⁹ und fünftens musste die Heilsvermittlung im gegebenen

54 S. oben Anm. 36. Erschöpfende bibliographische Hinweise zu den beispielhaft vorgestellten Objekten zu geben, verbietet sich schon aus Raumgründen, zumal zu den hier interessierenden Fragen der Literatur meist kaum etwas zu entnehmen ist.

55 Vgl. Bürkle 2009, bes. Sp. 1258–1259; Sp. 1262, wonach Heil „eine eschatologische Wirklichkeit“ ist, nämlich „die unüberbietbare Erfüllung des Menschseins durch die Hineinnahme des Menschen in das Leben Gottes, wodurch das Geschöpf Anteil an der unvergänglichen göttlichen Lebensfülle erhält“. Demgegenüber stand in Volksglauben und Volksfrömmigkeit das irdische Heil zumeist durchaus im Vordergrund.

56 Ob sich religionswissenschaftlich zwischen dem Heiligen und dem Magischen klar unterscheiden lässt, insbesondere, wenn man nicht allein die offizielle Dogmatik zum Maßstab macht, sondern auch die Volksfrömmigkeit in den Blick nimmt, bleibt fraglich, da sämtliche Trennungsversuche etwa zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Konstruktivem und Destruktivem, Erwirkung von Schutz und Bewirkung von Schaden, weißer und schwarzer Magie usw. immer schon auf perspektivenabhängigen Prämissen aufbauen. Am besten wäre es wohl, übergreifend vom Numinosen zu sprechen, und dieses als die Vorstellung von einer dem Menschen überlegenen Macht zu definieren, auf die, u. U. im Sinne einer Bemächtigung, Einfluss genommen werden soll, um das menschliche Bedürfnis nach Überwindung der eigenen Ohnmacht zu befriedigen. Ob die christliche Vorstellung von der Wirksamkeit des Gebets und der Sakramente allein aufgrund ihrer Definition als „Medium personaler Begegnung zwischen dem sich unbedingt zusagenden Gott und dem sich öffnenden Menschen“, die eine Dienstbarmachung ausschließe (so Claret 2009), sich davon so grundsätzlich unterscheidet, dass sich eine Subsumption als Sonderform des Magischen verbietet, ist eine Frage der Perspektive und Wertung. Für die vorliegende Problemstellung ist die Unterscheidung allenfalls insofern erheblich, als die nach christlicher Auffassung destruktiven Mächte in den Kultobjekten des christlichen Mittelalters trotz ihrer unbestrittenen Wirkmächtigkeit nicht angerufen werden können, sondern allenfalls als bedrohliche, aber der göttlichen Macht grundsätzlich unterworfenen Wesen erscheinen. Für eine eingehende Diskussion des Problems bin ich Albrecht Dihle zu Dank verpflichtet, vgl. ders. 1988. Zum Heiligen vgl. ferner etwa Gantke 1998; Paus u. a. 2009; Dinzelbacher/Bauer 1990; Lanczkowski u. a. 1985. Zur Magie vgl. etwa Frenschkowski 2010; Skemer 2006; Aune 1980.

57 Vgl. Hutter 2009a.

58 Vgl. Paus u. a. 2009, Sp. 1267; Sp. 1274.

59 Vgl. Hutter 2009b, bes. Sp. 577; Sp. 580; Kruttschnitt/Vergauwen 2009, Sp. 355–356; Figura 2009, Sp. 335–338, wo allerdings der Hinweis auf die Herleitung dieser der griechischen Religion ursprünglich fremden Vorstellung des Übernatürlichen aus der jüdisch-christlichen Tradition eines Schöpfergottes, der eben nicht Teil der Naturordnung ist, merkwürdigerweise fehlt und stattdessen ausschließlich an Begriffe der spätantik-neuplatonistischen Kosmologie angeknüpft wird.

Einzelfall garantiert werden, was übrigens aufgrund der Heilssorge und des mit ihr einhergehenden Strebens nach Heilssicherheit bereits früh auch zum Rückgriff auf rechtliche Formen führte.⁶⁰ Daraus ergeben sich die fünf hauptsächlichen Funktionen, die Schrift in diesem Zusammenhang zufallen kann: Erstens die Bezeichnung des heiligen Gegenstandes, der heiligen Handlung oder der heiligen Person: Diese leistet Schrift durch schriftliche Fixierung des Wortes oder Namens. Zweitens die Echtheit und damit Heilswirksamkeit: Diese garantiert Schrift, unter Umständen auch für schriftlich bezeichnete Personen oder Personengruppen, etwa als Beischrift oder Urkunde. Drittens die Inszenierung der Würde, viertens die Erfahrung des Mysteriums und fünftens die Garantie der Heilsvermittlung: Diese ermöglicht Schrift jeweils durch entsprechende repräsentative und symbolhaltige Ausgestaltung, durch besondere Anordnung und u. U. durch Zusammenwirken mit weiteren Bedeutungsträgern. Deren Bedeutung vermag sie als Textträger auch zu erläutern.

Die überwiegend kunstwissenschaftliche Forschung zu den heiligen Objekten und der in ihnen zu beobachtenden Schriftgestaltung hat, wie oben ausgeführt, diesen heilsspezifischen Funktionen traditionell wenig Beachtung geschenkt und sich stattdessen zumeist mit der Erfassung und Beschreibung formaler Elemente begnügt, ohne die Frage nach deren inhaltlicher und außerkünstlerischer Bedeutung jenseits des Ästhetischen zu stellen. Allenfalls zur Erklärung künstlerischer Restriktionen und eines spezifisch mittelalterlichen „Kunstwollens“ wurden religiöse und theologische Gesichtspunkte gelegentlich herangezogen.⁶¹ Das hat Konsequenzen bis in den Sprachgebrauch hinein. So ist etwa die Rede von Auszeichnungsschriften, Zierschriften, Initialen, Prunk- und Prachthandschriften usw. anstatt von Heiligungsschriften, Heiligungsbuchstaben, heiligen Büchern usw., so als wäre es den mittelalterlichen Kunsthandwerkern und ihren Auftraggebern in erster Linie um die Produktion von Objekten rein ästhetischer Anschauung im Sinne des modernen Kunstverständnisses gegangen. Wenn überhaupt nach der Funktion der formalen Elemente gefragt wird, so wird auch diese nur auf einer hochabstrakten Ebene beantwortet. Es fallen Begriffe wie „Gliederung“, „Hervorhebung“, „Auszeichnung“, „Schriftenhierarchie“, „Verzierung“, „Ornament“, „Repräsentation“, „Prunk“, „Pracht“, „Zier“, „Mnemonik“ bzw. „Memoria“. ⁶² Es werden also praktische, ästhetische, soziale und kommunikative sowie didaktische Kategorien bemüht. Man könnte angesichts der Tatsache, dass die wichtigste Funktion der Auszeichnungsmittel in einem heiligen Buch diejenige ist,

⁶⁰ Vgl. Müller u. a. 2009, hier Sp. 51–52; Angenendt 2009, 373–387 (zum Frühmittelalter); 73–74; 191 (zum Spätmittelalter).

⁶¹ Vgl. Eberlein 1995, 139–142.

⁶² Vgl. Jakobi-Mirwald im Druck (<http://www.hab.de/files/Jakobi-Mirwald-2011.pdf>); dies. 2012 (<http://dspace-roma3.caspur.it/bitstream/2307/695/4/Christine%20Jacobi-Mirwald.pdf>), zur Forschungsgeschichte ebd. 185–187; dies., 2004, 165–221; dies. 1999; dies. 1998, 90–108; 74–81; zur Forschungsgeschichte ebd. 11–26; 63–74. Zur Initiale vgl. zuletzt dies. im Druck. Für die Übersendung des Manuskriptes habe ich zu danken.

das Heilige als Heiliges zur Anschauung zu bringen, die Frage aufwerfen, ob nicht die gesamte Terminologie mit der Begründung infrage gestellt werden müsste, dass sie sich statt auf das aktuelle Phänomen auf dessen genealogischen Ursprung beziehe. Wie sinnvoll ist es beispielsweise, von dem aufwendig gestalteten Buchstaben am Beginn eines Evangeliums in einer liturgischen Handschrift als Initiale zu sprechen, der sich zwar entwicklungsgeschichtlich von einem solchen den Textbeginn für den Leser markierenden Auszeichnungsbuchstaben herleiten lässt, diese Funktion und praktische Zwecke für den Benutzer überhaupt im Kontext eines heiligen Buches aber allenfalls noch nebenbei erfüllt,⁶³ im Wesentlichen jedoch als ein Zeichen der Heiligkeit des Textes und des Buches fungiert, das diesen beinhaltet? Diese Frage wird noch drängender, wenn man bedenkt, dass viele dieser Bücher aufgrund ihrer Kostbarkeit der Benutzung weitgehend entzogen waren und oftmals schon aufgrund ihres veralteten oder nicht ortsangemessenen Textbestandes liturgisch gar nicht verwendbar waren, sodass Funktionen der gliedernden Texterschließung oder der Lesehilfe keinerlei praktische Bedeutung haben konnten. Wir arbeiten hier also mit Begriffen, die irreführend sind, weil sie das Wesentliche ignorieren und etwas längst unwesentlich Gewordenes nur deswegen zur Hauptsache machen, weil es in den Anfängen der Entwicklungsgeschichte einmal wesentlich war und weil es unseren eigenen, modernen Vorstellungen besser entspricht. Im Folgenden soll daher anhand von Beispielen gezeigt werden, wie durch den Einsatz formaler und materialer Gestaltungsmittel das Heilige als Heiliges zur Geltung gebracht werden konnte.⁶⁴

3 Gestaltete Schrift zur Bezeichnung des Heiligen

Die bloße Bezeichnung des Heilsgegenstandes ohne weitere Auszeichnungsmerkmale begegnet zuweilen, am ehesten auf frühen Inschriftensteinen und Objekten, ist aber die Ausnahme. Meist kommen zumindest sparsam verwendete Auszeichnungsmittel zum Einsatz. Ein Beispiel ist etwa die umstrittene Kölner Clematiusinschrift,⁶⁵ die lange für ein Werk des 4./5. Jahrhunderts gehalten wurde, nach neuesten Erkenntnissen aber ins 9./10. Jahrhundert zu datieren ist. Auch hier ist aber die Schrift eine

⁶³ Praktische Funktionen werden m. E. überbetont von Büttner 2004b, 2; Kahnsnitz 2004, 137.

⁶⁴ Zu materialen Fragen in heiligen Büchern der Antike vgl. Speyer 1992, 70–81.

⁶⁵ Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:St._Ursula_K%C3%B6ln_-_Clematius-Inschrift_%283218-20%29.jpg; Schrift als Bezeichnung und Zeugnis: In der dritten Zeile CAELESTIVM VIRGIN(VM) ohne Hervorhebung. Vgl. Schmitz 1999, Nr. 16, 53–58. Für die Frühdatierung zuletzt Clemens M. M. Bayer (im Druck), vgl. einstweiligen Tagungsbericht von Rüdiger Fuchs, in: AHF-Information (Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V.) 119, 17.06.2010, 3f. (<http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2010/119-10.pdf>); Legner 1985, Bd. 2, 353 mit Abb.

Capitalis quadrata, die, sorgfältig zwischen Haar- und Schattenstrich differenzierend, unter Verwendung nur weniger Abkürzungen und Ligaturen sowie eines *Nomen sacrum* ($XPI = Christi$) ausgeführt ist. Zu vergleichen wäre etwa der Grundstein aus St. Michael zu Hildesheim von 1010.⁶⁶ Schon die bloße Bezeichnung des Heiligen bietet dem Gläubigen, selbst dem Illiteraten, Orientierung und garantiert bereits durch die Autorität der Schrift, dass seine Heilserwartungen nicht ins Leere gehen.

4 Gestaltete Schrift zur Bezeugung des Heiligen

Um die Bezeichnung des Heiligen und darüber hinaus die Sicherstellung der Heilswirksamkeit durch Echtheitsbezeugung geht es z. B. bei den sogenannten Authentiken, die meist als bloße Pergamentstreifen, gelegentlich auch als gesiegelte Urkunden den Reliquien beigegeben wurden. Beispielhaft seien hier Authentiken, saec. VIII.–XV., angeführt, die dem Agnesenkreuz aus Bad Säckingen⁶⁷ (Abb. 2), saec. XIV. inc. und ex., entstammen. In beiden Fällen fungiert die Schrift in herkömmlicher Weise als Lautzeichensystem zur Codierung eines Textes, im zweiten Fall allerdings zuweilen ergänzt durch die Beglaubigungsmittel einer Urkunde, also etwa *Subscriptions* (Namenszeichen des Ausstellers und der Zeugen) und Besiegelung. Besondere Gestaltungsmittel kommen aber gerade hier in der Regel nicht oder nur äußerst sparsam zur Anwendung, etwa Rubrizierung oder Verwendung von Maiuskelschrift. Als ergänzende Zeichen begegnen häufig Kreuze.⁶⁸ Das Alter der Schrift scheint als ehrfurchtgebietendes Beglaubigungsmittel eine Rolle zu spielen, finden wird doch nicht selten Authentiken aus frühester Zeit in weit jüngeren sakralen Objekten. Man zog es also vor, sehr alte, mitunter kaum noch lesbare Authentiken in die neuangefertigten Objekte zu überführen, anstatt neue Abschriften vorzunehmen.

⁶⁶ Vgl. Christine Wulf, DI 58, Nr. 6, in: www.inschriften.net, urn:nbn:de:0238-di058g010k0000609. Zu den *Nomina sacra* s. unten Anm. 91.

⁶⁷ Bad Säckingen, Münster Sankt Fridolin, Kirchenschatz. Vgl. Berschin 1991a, 19–28 mit Abb. 1–3, 23–24: Schrift aus alter Zeit als Garant des Heils.

⁶⁸ Vgl. Legner 1985, Bd. 2, Katalognr. D 61, D 62 mit Abb. S. 87, D 65, E 109, dazu Schulten 1985; Kroos 1985 geht nicht auf die Authentiken ein, vgl. Legner 1985, Bd. 3, Nr. H 25 mit Abb., 103; H 41 mit Abb. S. 129; H*1 mit Abb., 134.



Abb. 2: Bad Säckingen, Münster Sankt Fridolin, Kirchenschatz (aus: Berschin 1991a, 23, Abb. 1.)
(Dem Thorbecke Verlag sei für die Publikationsgenehmigung gedankt, ebenso Frau Elke Fuchs vom Institut für Papyrologie, die freundlicherweise den Scan fertigte)

5 Gestaltete Schrift als Würdezeichen des Heiligen

Ganz anders verhält es sich, wenn wie im Falle des Giselakreuzes⁶⁹ (Abb. 3), saec. XI. inc., die Dignität des Heiligen zum Ausdruck gebracht werden soll.⁷⁰ Inschriften auf kostbarem liturgischem Gerät⁷¹ wie Kreuzen, Reliquienbehältnissen, Kelchen, Patenen, Leuchtern, Tabernakeln, auf Altären, Taufbecken, Glocken, Kronen, Szeptern, Ringen, Bischofs- und Abtsstäben, Paramenten (liturgischen Textilien) und natürlich an Gebäuden, auf Gedenk- und Grabmonumenten, auf Steinkreuzen sowie an Statuen begegnen überaus häufig.⁷² Zu wenig Beachtung wird bei der wissenschaftlichen Bearbeitung solcher Objekte bis heute oftmals den Inschriften und deren formalen und materialen Aspekten geschenkt, denen, meist in Verbindung mit ikonographischen und ikonologischen Faktoren, eine hohe Bedeutung zukommt, um das Heilige als Übernatürliches, nicht sinnlich Wahrnehmbares dennoch erfahrbar zu machen. Oft sind sie in Auszeichnungsschriften wie Capitalis oder Unziale und in bzw. auf wertvollem Material (Silber, Gold, Email, Elfenbein, Perlen, Edelsteine, Purpur und andere kostbare und symbolhaltige Farben) als Würdezeichen ausgeführt und, was in den kunsthistorischen Beschreibungen oft verkannt wird, sehr häufig in Versen, einem sprachlichen Auszeichnungsmittel, abgefasst.⁷³ Transkription, Über-

69 München, Schatzkammer der Residenz. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schatzkammer_Residenz_Muenchen_Giselakreuz_1206.jpg: Bitte um Seelenheil für Mutter und Tochter, Verfluchung eines Diebes: *ECCE SALVS VITAE PER QVAM MORS MORTVA MORTE/ VNDE SVAE MATRISQVE ANIMAE POSCENDO SALVTEM/ QVAM SIQVIS DEMIT HINC DAMNETVR MORTE PERENNI/ HANC REGINA CRVCEM FABRICARI GISILA IVSSIT*. Vgl. Irmgard Siede, in: Reudenbach 2009a, Nr. 256, 486–487; Eckenfels-Kunst 2008; dies., 2002, Abb., 189; Anm. 43, 186 (die Querverweise ebd. müssen lauten: Anm. 4 und Anm. 40). S. unten Anm. 139f.

70 Zum Problem der Darstellung des Heiligen vgl. etwa Ganz/Lentes 2011; Ganz 2008; Lentes 2004; Meier[Staubach] 1990.

71 Vgl. Lambacher 2011; Little 2011; Beer 2011; Siede 2009; dies. 2002a; dies. 2002b; Stiegemann 2006; Eberlein/Jakobi-Mirwald 2004, 229–231; Koenen 2002; Marth 1999; Fillitz 1993; Elbern 2001; ders. 1988 (die wichtigsten Arbeiten dieses wohl besten Kenners der liturgischen Kunst des Mittelalters sind zusammengestellt in Elbern 1998-2008 mit Schriftenverzeichnis, darin u. a. Einhard und die karolingische Goldschmiedekunst, in: ebd. Bd. 3, 313–337); Wessel/von Euw 1986.

72 Das Material des deutschen Sprachraums wird seit 1934 in dem interakademischen Editionsprojekt „Die Deutschen Inschriften der Deutschen Inschriften des frühen Mittelalters und der Neuzeit“ erschlossen (bisher 81 Bände beim Reichert Verlag, Wiesbaden), Wiesbaden 1942ff. (Heidelberger Reihe); Stuttgart 1953ff. (Wiener Reihe); Wiesbaden 1958ff. (Münchner Reihe); Berlin 1959ff. (Berliner Reihe); Wiesbaden 1980ff. (Göttinger Reihe); Wiesbaden 1984ff. (Mainzer Reihe) Wiesbaden 2005ff. (Leipziger Reihe). Teile der Edition sind online verfügbar: <http://www.inschriften.net/>. Literaturberichte erscheinen in der Reihe Hilfsmittel der Monumenta Germaniae Historica.

73 Vgl. Stotz 2012; als Beispiele für Inschriften auf Objekten seinen nur notiert Legner 1985, Bd. 1: Kat. Nr. A7; A 12; A 15/16; A 21 mit Abb. S. 78; B 1 mit Abb. S. 149; B 8; B 9; B 10; B 11; B 12 A; B* mit Abb. S. 170; B 51 mit Abb. S. 256; B 52; B 55; B 57; B 77; B 79; B 81; B 82; B 84; C 33 mit Abb. S. 454-455; C 34 mit Abb. S. 456; C 37 mit Abb. S. 458; C 38; C 44 mit Abb. S. 464; C 48 mit Abb. S. 471; C 49 mit Abb. S. 472;



Abb. 3: Kreuz der Königin Gisela, wohl Regensburg, nach 1006, Inv.-Nr. ResMüSch.8. Residenz München, Schatzkammer (Mit freundlicher Genehmigung der Bayerischen Verwaltung der staatlichen Schlösser, Gärten und Seen)

C 52; C 53; C 54; C 55; C 57; Bd. 2: Kat. Nr. E 22; E 35 mit Abb. S. 245; E 36 mit Abb. S. 245; E 43; E 65; E 70; E 79 mit Abb. S. 300 und Abb. Bd. 1, 130; E 80; E 91 mit Abb. S. 358; E 99; E 102 mit Abb. S. 338; E 118; F 19 mit Abb. Bd. 1, 380; F 21; F 43 mit Abb. S. 402; F 45; F 46; F 49; F 50; F 51; F 52; F 53; F 54; F 56; F 57; F 58; F 59 mit Abb. S. 418-419; F. 60; F 61; F 62; F 73 mit Abb. S. 436; F 74 mit Abb. S. 437; F 90; Bd. 3, Kat. Nr. H 8; H 9; H 10; H 12; H 13; H 15; H 23; H 26 mit Abb. S. 104; H. 28 mit Abb. S. 108; H 29 mit Abb. S. 110; H 33; H 34; H 36; H 37 mit Abb. S. 122-123; H 39; H 41 mit Abb. S. 131 und Abb. Bd. 1, S. 132-133; H 42 mit Abb. Bd. 1, S. 134; H 43 mit Abb. S. 133; H 58 mit Abb. S. 154; H 61 mit Abb. S. 157; H 62 mit Abb. S. 159; H 63 mit Abb. S. 162; H. 65; H. 68; H 69. Zur Epigraphik des Mittelalters vgl. Kloos 1980. Zur Symbolik der Materialien s. unten Anm. 141.

setzung und Kommentierung lassen bei der wissenschaftlichen Bearbeitung, um es vorsichtig zu formulieren, nicht selten zu wünschen übrig.

In der Buchkunst wird auf die reichen Mittel zurückgegriffen, die die Buchmalerei und Kalligraphie⁷⁴ sowie die an der Einbandgestaltung beteiligten Kunsthandwerke zum Zweck der Repräsentation zur Verfügung stellen.⁷⁵ Insbesondere die Herrschaftsrepräsentation ist eine Quelle, aus der die Ausdrucksmittel übernommen werden⁷⁶ wie etwa im Falle des Dagulfpsalters⁷⁷ (Abb. 4), saec. VIII.ex., oder der Seite des *Vere dignum* eines Kölner Sakramentars, des berühmten Tyniec-Sakramentars⁷⁸, saec. XI. Auszeichnungsmittel und Würdezeichen des Heiligen waren die Verwendung besonderer Alphabete wie Unziale oder Capitalis, das Prinzip der Schriftenhierarchie,⁷⁹ aufwendige Materialien wie Purpur-, Silber- oder Goldgrund,⁸⁰ Gold- oder Silbertinte,⁸¹ die schon im 3. Jahrhundert n. Chr. für Homerhandschriften erwähnt werden,⁸² und Farben sowie die Ornamentierung. Die Entwicklung der Initiale, der Zierbuchstaben und der Zierseiten (Teppichseiten, Initialzierseiten, Textzierseiten) der mittelalterlichen Buchkunst stehen hiermit in engstem Zusammenhang.⁸³ Insbesondere die biblischen und liturgischen Bücher wurden oft aufwendig gestaltet, und hier sind

⁷⁴ Vgl. etwa Krenn/Winterer 2009; Jakobi-Mirwald 2008 (ausführliche Literaturhinweise); dies. 2004; Eberlein/dies. 2004, 200–215; dies. 1998; Kuder 2005a; ders. 2005b; Pächt 2004; Mütherich 2004; Kahsnitz 2001; Siede 1998/1999; Eberlein 1995; Kuder 1993; Grimme 1988. Als Spezialstudien seien beispielhaft genannt Labusiak 2011; ders. 2009; Lafitte/Caillet 2009; Palazzo 1994; ders. 1993; Mayr Harting 1991; Mütherich/Gaehde 1979; Mütherich 1966. Neueste Literatur zu einzelnen Handschriften ist verzeichnet im Bulletin der Zeitschrift Scriptorium.

⁷⁵ Vgl. Jakobi-Mirwald 2004, 139–148; Marks 1998; Mazal 1997; ders. 1990; Steenboock 1965; Kyriss 1957; ders. 1951–1958; Helwig 1953–1955; Haebler 1928–1929.

⁷⁶ Vgl. etwa Kahsnitz 2001; Mayr-Harting 2001; ders. 1991, bes. 167–287; Wetzel 1999; List/Blum 1994, bes. 24–35.

⁷⁷ Wien, ÖNB, Cod. 1861, fol. 24v; 25r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dagulf1.jpg>; Gold und Purpur: Initial-Doppelseite zu Psalm 1 Beatus vir. Vgl. Reudenbach, in: Ders. 2009 a, Nr. 275–276, 512–513; Katharina Bierbrauer, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 79f–80; Holter 1980; Lowe 1934–1971, Bd. 10, 1504; Koehler 1958, 42–46.

⁷⁸ Warschau, NB cim. 8, p. 34. Abb.: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sakramentarz_tyniecki_02.jpg; Purpur und Gold als Garanten des Heilsversprechens. Vere-dignum-Initialeseite Vgl. Slawomir Szyller (o. J.), The Tyniec Sacramentary, 11th century, from the collections of the National Library in Warsaw (http://www.archiwa.gov.pl/memory/sub_listakrajowa/index.php?va_lang=en&fileid=002) und: <http://bn.org.pl/download/document/1236004326.pdf> (dort S. 4; 109). Vgl. Bloch/Schnitzler 1967–1970, Bd. 1, 100–103.

⁷⁹ Vgl. Bischoff 2004, 92; 259.

⁸⁰ Vgl. Edmonds 2000; Reinicke 1995; Mazal 1995; Brühl 1995; Pächt 2004, 140–142; Meyer 1970; Zum Fortwirken mystisch-magischer Vorstellungen im Zusammenhang von Purpur und Gold vgl. Pächt 2004, 70f.; 75f.; Mengis 1935–1936; Olbrich, Hünnerkopf 1930–1931.

⁸¹ Vgl. Jakobi-Mirwald 2004, 132–138; Trost 2011; dies. 1991; dies. 1990; Ladner 1989, Sp. 1552.

⁸² Vgl. Mazal 1995 Sp. 333.

⁸³ Vgl. Jakobi-Mirwald 2012; dies., 2004, 178–187; dies. 1999; dies., 1998, bes. 90–98 mit Anm. 415, 96; Kendrick 1999; Sauerländer 1994.



Abb. 4: Doppelseite des Dagulfpsalters; Österreichische Nationalbibliothek Bildarchiv und Grafiksammlung)

es neben den sogenannten Prachteinbänden mit Bildschmuck in Gold- und Silberschmiedearbeiten sowie Elfenbeintafeln wie dem des *Codex aureus Epternacensis* (der Buchdeckel, saec. X.ex., ist eine Stiftung Ottos III. und der Theophanu)⁸⁴, saec. XI.2/4, vor allem die Buchanfänge und die Anfänge besonders heiliger Textpartien und herausgehobener Stellen im Ablauf der Liturgie, die eine die Würde des Heiligen betonende Ausstattung erfahren. Der buchkünstlerischen Ausstattung kommt demnach, recht betrachtet, nicht die Bedeutung zu, Pracht zu entfalten, sondern durch Prachtentfaltung die liturgische Handlung als Inszenierung eines heilswirksamen Rituals zu unterstützen, die Heiligkeit des Inhalts der liturgischen Bücher auszuweisen und

⁸⁴ Nürnberg, GNM, Hs. 156 142, der Buchdeckel, Nürnberg, GMN, KG 1138. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:GNM_-_Codex_Aureus_1.jpg: Das Buch des Weltherrschers: *IE(SV)S NAZARENVS* und *TERRA*. Vgl. Grebe 2007; Irmgard Siede, in: Wiczorek/Hinz 2000, Nr. 02, 03, 22, 42–43; Hilg 1986, 123–126; Kahsnitz u. a. 1982a; ders. u. a. 1982b. Zur Symbolik des Einbandes vgl. noch immer Metz 1956, 34–44 (ebd. 44 auch zu verborgenem Text).

dem Ruhme desjenigen zu dienen, dessen Heilstaten diesen Inhalt ausmachen.⁸⁵ Das Berthold-Missale aus Salem⁸⁶, saec. XIII/2/4, zeigt sogar das Bestreben, durch künstliche Altersspuren Würde zu verleihen. Zum einen ist hier als Schrift für die biblischen Texte eine zu dieser Zeit längst außer Gebrauch gekommene archaisierende karolingische Minuskel gewählt, zum anderen sind die Seitenränder zahlreicher Folia mit künstlichen Einrissen und mit feinst gestickten Ziernähten versehen, die den Eindruck einer Restaurierungsmaßnahme und damit ehrwürdigen Alters vermitteln sollen⁸⁷. Die Würde der heiligen Bücher kommt auch in Dedikationsbildern zum Ausdruck: Auf dem Dedikationsbild des *Liber S. Crucis* in der vatikanischen Handschrift⁸⁸, saec. IX.2/4, erscheint der Autor Hrabanus Maurus, der, kommendiert von seinem Lehrer Alcuin, sein Werk dem thronenden Heiligen Martin von Tours in inszenierter Bescheidenheit als gleichwohl kostbare Gabe überreicht.⁸⁹ Mit ihm gelangen wir zum nächsten Punkt, denn nirgends ist zugleich auch das Mysterium des Heiligen eindrucksvoller erfahrbar gemacht als in diesem Werk.

6 Gestaltete Schrift zur Erfahrbarmachung des Mysteriums

6.1 Verhüllen

Es kann kaum überraschen, dass wir den größten Reichtum der Erscheinungen dort finden, wo es darum geht, das Mysterium des Heiligen kenntlich zu machen. Das Mysterium des Heiligen als des Geheimnisvollen, dem Menschen letztlich Unzugäng-

⁸⁵ Vgl. Jakobi-Mirwald 2004, 144–148. Zur Geschichte der Liturgie und der liturgischen Bücher vgl. Odenthal 2011; Palazzo 1993.

⁸⁶ New York, Pierpont Morgan Library, Ms. M. 710, fol. 19v. Abb.: <http://www.themorgan.org/collections/collectionsEnlarge.asp?id=80>. Vgl. Rudolf 1996; Heinzer u. a. 1995–1999; Swarzenski 1943. Weitere Literatur: <http://corsair.morganlibrary.org/msdescr/BBM0710z.pdf>.

⁸⁷ New York Pierpont Morgan Library, Ms. M. 710, fol. 20r. Abb.: <http://www.das-faksimile.com/user-files/image/galerie/72Berthold-Sakrament%20%283%29.jpg>: Ein ehrwürdiges Buch: Archaisierende karolingische Minuskel und Ziernaht. Vgl. Heinzer u. a. 1995–1999, hier 1999 passim. Zu den Ziernähten Trost 1996, 121; Jakobi-Mirwald 1994, 190–192; 200; Anm. 27, 203; Anm. 80–85, 206. Zur Bezeugung von Alter und Authentizität vgl. Reudenbach 2000, 24–29.

⁸⁸ Città del Vaticano, BAV, Reg. Lat. 124, fol. 2v. Abb.: <http://www.flickr.com/photos/28433765@N07/3417666175/>: Das Buch als Kostbarkeit: Hrabanus Maurus, kommendiert von Alcuin, dediziert sein Werk dem Heiligen Martin von Tours. Vgl. Perrin 1997, XXX; XXXIV–LV; ders. 1997, Bd. 100A, fol. 10v; ders. 1989b; Ferrari 1999, Anm. 160, 50; Spilling 1992, 70–78.

⁸⁹ Vgl. Winterer 2009, 376–406; Bloch/Schnitzler 1967–1970, Bd. 2, 152–155; Abb. 666–668; Bloch 1962.

lichen, Verborgenen, niemals restlos Erkennbaren (I Cor 13,12) ruft zwei gegensätzliche, sich jedoch ergänzende Aktivitäten hervor, die durch Schrift und ihre Gestaltung bezeichnet werden können: Verhüllen und Enthüllen, wie etwa im Gunthald-Evangeliar aus Hildesheim⁹⁰, saec. XI.inc. Soll auf das Mysterium als ein Verborgenes hingewiesen werden, so kann Schriftgestaltung dies durch den Einsatz verschiedener Verhüllungstechniken gewissermaßen schriftgemäß leisten: Erstens durch Verwendung von Abkürzungen, Kontraktionskürzungen für die von Ludwig Traube in seiner bahnbrechenden Studie so bezeichneten *Nomina Sacra*⁹¹ und Suspensionskürzungen für andere Wörter, zweitens durch Verwendung von Ligaturen (Buchstabenverbindungen) und *Litterae inscriptae* (Einschreibung eines Buchstaben in einen anderen), drittens durch Verfremdung der Buchstabenformen gängiger Alphabete, viertens durch ornamentale Verhüllung, – all das zu beobachten auf der *Chi-Rho* Seite des *Codex aureus* aus Canterbury⁹², saec. VIII.med. – fünftens durch überraschende, schwer zu durchschauende Anordnung, – vorgeführt auf der Initialzierseite des Book of Kells⁹³ zum *Liber Generationis* – sechstens durch Verwendung eines fremdartigen Alphabets, nämlich des Griechischen, das als ursprüngliche Sprache des Neuen Testaments und wegen seiner Präsenz auf der Kreuzesinschrift des Pilatus als heilige Schrift und Sprache galt, aber nur von den Gebildetsten unter den Gebildeten mehr oder weniger rudimentär beherrscht wurde. Griechische Wörter oder mit griechischen Buchstaben verfremdete lateinische Wörter, vor allem Namen, kommen vor, ausnahmsweise sogar Psalmen und andere liturgische Texte in griechischer Transliteration wie bereits im Sakramentar von Gellone,⁹⁴ saec. VIII./IX., das zur Verhüllung

90 Hildesheim, Domschatz, Nr. 33, fol. 22v; 23r. Abb.: <http://www.bildindex.de/dokumente/html/obj20313234#|2> und: <http://www.bildindex.de/dokumente/html/obj20313234#|home>: Verhüllen – Enthüllen: Ornamentale verfremdete Capitalis (links) – Capitalis quadrata (rechts): (*LIBER*) *GENERATIONIS IHESV CHRISTI – FILII DAVID FILII* etc. Vgl. Christoph Winterer, in: Reudenbach 2009a, Nr. 103, 322; Gude Suckale-Redlefsen, in: Kirmeier u. a. 2002, Nr. 110, 265–266; Brandt/Eggebrecht, 1993, Nr. VIII 26, 562–564; Hoffmann 1986, 289. Zu dieser Dichotomie im Zusammenhang der Apokalypse des Johannes vgl. Ganz 2008, 52–100.

91 Vgl. Bischoff 2004, 204–205; O’Callaghan 1970; Paap 1959; Traube 1907 (immer noch maßgeblich). Die wichtigsten sind: *DS* (*Deus*); *DñS NR* (*Dominus noster*); *XPS*, *XPC* (*Christus*); *IHS*, *IHC* (*Jesus*); *SPS*, *SPC* (*Spiritus*); *SCS* (*Sanctus*); *OPS*, *OMPS* (*omnipotens*).

92 Stockholm, Swedish Royal Library, MS A. 35, fol. 10r. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Aureus_1.jpg: Verhüllen durch Abkürzung, *Litterae inscriptae*, Verfremdung, Ornamentik. Vgl. Richard Gameson, in: Stiegemann u. a. 2013, Bd. 2, 183–186; ders. 2001–2002; Katharina Bierbrauer, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 89–90; Alexander 1978, 56–57; Lowe 1934–1971, Bd. 11, Nr. 1642.

93 Dublin, Trinity College Library, MS 58, fol. 29r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:KellsFol029rIncipitMatthew.gif>: Verhüllen durch schwierige Anordnung (dazu *Litterae inscriptae*, Ligatur, Verfremdung, Ornamentik, Farbwechsel, *Nomina sacra*): *LIBER GENERATIONIS D(OMI)* NI. S. oben Anm. 29.

94 Paris, BnF, lat. 12048, fol. 143v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60000317/f294.image.r=lat%2012048.langFR>: Verhüllen durch die Schrift der heiligen Sprache Griechisch, *Nomina sacra*, Ligaturen, *Litterae inscriptae*: *SCS SCS SCS CABACWTH PAENY CVNT KEAY ET TEPPA KACOPYA TVA*

darüber hinaus *Nomina sacra*, Ligaturen und *Litterae inscriptae* einsetzt, oder sogar in griechischer Sprache wie im Codex aureus Escorialensis⁹⁵, saec. XI.2/4. Diesem Thema hat Walter Berschin ein grundlegendes Buch gewidmet.⁹⁶ Bildliche Symbole der Verhüllung, etwa der Vorhang, können hinzutreten, so häufig bei Evangelistenbildern wie dem eben erwähnten Matthäus aus dem Book of Lindisfarne. Hier lugt hinter dem Vorhang der Prophet Jesaja hervor, der mit verhüllten Händen sein geschlossenes Buch, in dem die am Beginn des Matthäusevangeliums mit eigener Textzierseite hervorgehobene *Christi generatio* geweissagt war,⁹⁷ dem Evangelisten Matthäus darreicht. Die Schrift macht hier also das Heilige als das Verborgene kenntlich, zu dem nur in einem hermeneutischen Prozess ein allerdings auch dann immer limitierter (I Cor 13,12) Zugang zu gewinnen ist. An den Betrachter werden höhere Anforderungen als das bloße Lesenkönnen gestellt. Er muss, wie auf der Textzierseite des Book of Kells⁹⁸ zu Mc 15,24, auf der die Worte *Christum cum eo duos latrones* (Christus, mit ihm zwei Räuber) gleichsam ans Kreuz geschlagen und durch Zeilenumbruch mitten im Wort, Abkürzung und verfremdete Buchstabenformen verhüllt sind, kennen, wonach er zu suchen hat, um es aufzufinden. Er muss die Zeichen trotz ihrer Verhüllung als solche erkennen und zu deuten verstehen. Er muss also in das Mysterium eingeweiht sein, um in Geheimnisse wie die der *Nativitas-Christi*-Seite der *Breves causae Matthiae* in derselben Handschrift⁹⁹ eindringen zu können. Verhüllung des Zeichens ist also ihrerseits ein Zeichen, das auf den Zeichencharakter des verhüllten Zeichens und damit auf den notwendigen hermeneutischen Prozess seiner Enthüllung, d. h. die Suche nach dem verborgenen Schriftsinn verweist. Expressis verbis geschieht dies

ΩCANNΑ YN ΕΕΚΕΑΣΥS BENEDYKTVC QVY VENYT YN ΝΩΜ(INE) ΔΝΥ ΩCANNΑ YN ΕΕΚΕΑCΥS (*Sanctus, Sanctus, sanctus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua, osanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini, osanna in excelsis*). Vgl. Chazelle 2001, 79–99; Jakobi-Mirwald 1998, 40–44; 173–183; Lowe 1934–1971, Bd. 5, 5, 618.

95 El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Cod. Vit. 17, fol. 2v. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AKonrad_und_seine_Gemahlin_Gisela.jpg: Verhüllen durch die Schrift der heiligen Sprache Griechisch: Latein in griechischer Majuskel – BHNHAIKΘVM NOMHN MAIHCΘAΘIC HIVC IN AHΘHPN EΘ PHIIAHBIΘVP MAIHCΘAΘE HIVC OMNIC ΘHP<PA> (*Benedictum nomen maiestatis eius in aeternum, et replebitur maiestate eius omnis terra*). Vgl. Rathofer 1994–2001; ders. 1980; Berschin 1991b.

96 Berschin 1980. Vgl. ders. 2009; ders. 2007; ders. 1991–1992; ders. 1991b; ders. 1988.

97 S. oben Anm. 22. Zur Deutung der Figur hinter dem Vorhang vgl. zuletzt Szkiet 2005, Anm. 323, 153 (nach Ulrich Kuder). Zum Vorhang allgemein vgl. Eberlein 1982.

98 Dublin, Trinity College Library, MS 58, fol. 124r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:KellsFol124rTuncCrucixerant.jpg>: Die Wörter Christus und Latrones bilden das Kreuz als Heilszeichen: TVNC CRV/CIFIXERANT/ XRI(STVM) CVM/ EO DV/OS LA/TRONES. S. oben Anm. 29.

99 Dublin, Trinity College Library, MS 58, fol. 8r. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:KellsFol008rBrevCausMatt.jpg>: Verhüllen durch Ligatur, verhängte Buchstaben, Litterae inscriptae, Verfremdung, Ornamentik, Nomina Sacra: NATIVITAS CHR(IST)I IN BETHLEM IVDAE MAGI MVNERA OFFERUNT ET INFANTES INTERFICIVNTVR REGRESSIO. S. oben Anm. 29.

auf den Evangelisten-Seiten des Willibrord-Sakramentars¹⁰⁰, saec. VII./VIII., und zwar durch den Hinweis „Löwensymbol“, der in einer verhüllenden Zierschrift dem Evangelistensymbol des Markus zugefügt ist.

6.2 Magie der Ordnung

Die besondere Anordnung der Schrift in geometrischen Formen ist ein weiteres Mittel, das meist unter Verwendung von Abkürzungen zum Einsatz kommt und in der Magie seit ältester Zeit praktiziert wird. Durch Symmetrie und Geometrie werden aus dem unendlichen Kontinuum der ineinander übergehenden Formen der Natur bestimmte auffällige Einzelformen herausgehoben, denen übernatürliche Bedeutung und Wirkmacht zugesprochen werden. Das älteste Zeichen dieser Art in der christlichen Tradition ist seit dem 2. Jahrhundert das Christusmonogramm, ursprünglich aus *Iota* und *Chi*, später aus *Chi-Rho*, seit dem 4. Jahrhundert oft begleitet von *Alpha* und *Omega* (Apc 1,8). Als Beispiele mögen der Sarkophag mit Szenen der Passion und Auferstehung des Museo Pio Cristiano¹⁰¹, saec. IV., eine Münze, ein sogenannter Doppelter *Centenionalis* des römischen Gegenkaisers Magnentius¹⁰², geprägt in Trier, 353 n. Chr., sowie das Beinkästchen von Heilbronn aus einem alemannischen Frauengrab¹⁰³, saec. V., dienen. Die alemannische Eigentümerin dieses Kästchens konnte die griechischen Buchstaben sicher nicht lesen, aber sie wird sie als magisches Zeichen, als Amulett, erkannt haben. Diese Symbolbuchstaben begegnen aber ebenso auf Objekten der Hochkultur wie etwa dem Tassilokelch¹⁰⁴, 768–788, wo sie zusammen

100 Paris, BnF, lat. 9389, fol. 75v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530193948/f156.image.r=.langFR>: Hermeneutischer Hinweis: Kein Löwe, sondern Löwe als Symbol: IMAGO LEONIS. Vgl. Neuman de Vegvar 1997; Stevick 1986; Alexander 1978, 42–43; Lowe 1934–1971, Bd. 5, Nr. 578.

101 Citta del Vaticano, Museo Pio cristiano, Inv. 31525, ex. 171. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anastasis_Pio_Christiano_Inv31525.jpg: Sieges- und Auferstehungszeichen: Chi-Rho über schlafenden Grabwächtern. Vgl. Marcuci 2009, Nr. 306, 604–605. Zum Christusmonogramm vgl. Christian Schmidt, in: Stiegemann u. a. 2013, Bd. 2, 42–48; 73–74; Jutta Dresken-Weiland, in: ebd. 73; Pietro Zander, in: ebd. 82; Woelk 2009; Landgraf 2005; Deckers 2005, 50–51; Peter B. Steiner, in: Anneser u. a. 2005, Nr. 1, 7, 2, 155; ders., ebd., Nr. II 7, 3–5, 181; II 13, 1. Zur frühen Geschichte des christlichen Kreuzzeichens vgl. Stork 2009; Murray 1990; Dölger 1958–1967.

102 Abb.: http://www.moneymuseum.com/imgs/ximages/image/2009/10/I_DE_80790_2.jpg: Heilszeichen: Chi-Rho-Christogramm begleitet von Alpha und Omega. Umschrift: *SALVS D(OMINORVM) N(OSTRORVM) AVG(VSTI) ET CAES(ARIS)*. Zum Christusmonogramm in der römischen Münzprägung der Spätantike vgl. Karsten Dahmen, in: Stiegemann u. a. 2013, Bd. 2, 74–75.

103 Heilbronn, Städtische Museen, Deperditum des Alfred Schliz-Museums, Inv. 1451 (Replik). Vgl. Wikipedia.de: „Beinkästchen von Heilbronn“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Beink%C3%A4stchen_von_Heilbronn), abgerufen am 1. März 2013; Schliz 1900/1903 (<http://archive.org/stream/frnkischeundala00schlgoog#page/n38/mode/2up>): Das Zeichen erkennen, nicht lesen: Chi-Rho-Christogramm, begleitet von Alpha und Omega.

104 Kremsmünster, Schatzkammer. Abb.: <http://stift-kremsmuenster.net/tourismus/sehenswurdig->

mit *I(ESVS) S(ALVATOR)* den Kopf des segnenden Christus umgeben und in ihrer magischen Ausstrahlung noch durch inskribierte Punkte verstärkt werden, oder in der Buchmalerei, und es ist zumindest fraglich, ob sich hier bei aller theologischen Aufladung ihre magische Bedeutung verflüchtigte.

6.3 Gestaltete Schrift als Zeichen und Symbol

Aber auch andere Buchstabengruppen entwickeln sich zu Zeichen von eigener Heilsbedeutung, vor allem im Bereich der Liturgie. So etwa die Anfangsbuchstaben *V* und *D* der ersten Wörter der Präfation, also des Gebets zur Einleitung der Eucharistiefeier, *Vere dignum*, die im Sakramentar, dem Buch mit den Texten für die Liturgie des heiligen Messopfers, unter starker Verfremdung ihrer Form die Gestalt eines geometrischen Zeichens annehmen wie in einem Sakramentar aus St. Amand,¹⁰⁵ saec. IX.med., im Auftrag Karls des Kahlen für Le Mans gefertigt. Als weiteres Beispiel sei der Exultetrotulus von Avezano aus Montecassino, Avezano, Archivio Storico Diocesano dei Marsi, SN, sectio IV,¹⁰⁶ von 1057 genannt. Die Buchstabengruppe *VD* oder auch das *V* allein werden also zum Präfationszeichen und damit zum Zeichen des sakramentalen Geschehens der Eucharistie. Wir werden auf das Präfationszeichen gleich noch einmal zurückkommen. Denn mit ihm werden wir die Grenze zum nächsten Punkt, dem der Enthüllung des Mysteriums, überschreiten.

Soll nämlich der verborgene heilige Inhalt des Mysteriums wenigstens erahnbar werden, so vermag die Schrift auch dies auf schriftgemäße Weise, bedarf aber zumeist der Unterstützung durch gestalterische Mittel nicht schriftgemäßen Ursprungs: Das Schriftzeichen wird durch seine Gestaltung, durch Ornamentik und Material, aber auch durch das Zusammenspiel mit nichtschriftlichen Zeichen oder Bildern selbst zu einem Zeichen des Heiligen. Bevor wir auf die Exegese des Präfationszeichens zurückkommen, ist die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Zeichen und seinen Anfangsbuchstaben zu richten. Es geht um den Buchstaben, der sich schon aufgrund seiner Form als Zeichen des Heiligen eignete, das *T*, das mit seinem Schaft und der Querhaste an Stamm und Balken des Kreuzes erinnerte. Im Sakramentar beginnt nun der Text am Beginn des *Canon Missae*, also des zentralen Lob-, Dank- und Bittgebets der Eucharistiefeier zwecks Gabenbereitung und Kommunion mit den Worten *Te igitur*. Rudolf

keiten/schatzkammer/: Präsenz des Erlösers in seinem Zeichen auf dem Hilfsmittel des Heils. Vgl. Irmgard Siede, in: Reudenbach 2009a, Nr. 257, 487.

105 Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms 77, fol. 83. Abb.: <http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=1>: *Vere Dignum* als Präfationszeichen mit Zentralkreuz. Vgl. Koehler/Mütherich 2009; Irmgard Siede in: Reudenbach 2009a, Nr. 219, 465–466; Katharina Bierbrauer, in: Stiegemann/Wemhoff 1999, 786–789; Egon Wamers, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 118–119.

106 Abb.: <http://www.flickriver.com/photos/sigma18/2464186548/>: Präfationszeichen mit Zentralkreuz. Vgl. Beat Brenk: <http://www.vincam.it/Exultet/indiceexultet.htm>.

Suntrup hat die Konsequenzen, die sich aus diesem Sachverhalt für die Gestaltungsmöglichkeiten des *T* und ihre inhaltliche Bedeutung ergaben, erforscht.¹⁰⁷ Seit karolingischer Zeit wurde demnach der Beginn des *Canon Missae*, der erst jetzt vom Ende in die Mitte der Sakramentarhandschriften gerückt wurde, unter Ausnutzung dieser nur aus heutiger Sicht zufälligen Gegebenheit künstlerisch gestaltet, wie hier im Sakramentar aus Fulda (oder Mainz)¹⁰⁸ (Abb. 5), saec. X.4/4. Das *T* wurde als Kreuz und damit als Vorverweis auf den in der Eucharistiefeier als sakramentale Vergegenwärtigung wiederholten Opfertod Jesu gedeutet. Das Kreuz war aber nach christlichem Verständnis der Zeit nicht bloß ein Zeichen, ein Heilszeichen, sondern als Symbol heilswirksames Heilum.¹⁰⁹ Ohne Kreuz kein Opfertod Christi und keine Erlösung der Welt. Deshalb versuchte etwa im 9. Jahrhundert Hrabanus Maurus in seinem Figurengedichtzyklus zum Lob des heiligen Kreuzes das Kreuz als die Grundstruktur des ganzen Kosmos zu erweisen, weswegen der Kosmos durch diese Struktur das an ihn ergangene Heilsversprechen offenbare. Als Beispiel mag fol. 10v aus der Vatikanischen Handschrift¹¹⁰ dienen. Der Grundtext ist ein Kreuzeshymnus in buchstabengleichen Hexametern, als

107 Vgl. Jakobi-Mirwald 1998, 44; 54; 57–61; Suntrup 1980; Bloch/Schnitzler 1967–1970, Bd. 2, 64–69.

108 Köln, Dombibl., 88, fol. 26r. Informationen zur Handschrift: <http://www.ceec.uni-koeln.de/>. Faksimile: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=show_tei_digidoc&docId=set20091101_54_84: *T* in Kreuzgestalt: *TE IGITVR*. Vgl. Odenthal 2010; Rainer Kahsnitz, in: Puhle 2001, Nr. IV. 22, 213–214; Palazzo 1994, 224–225; Ulrich Kuder, in: Brandt/Eggebrecht 1993, Nr. V52, 317–319; Hoffmann 1986, 156–158; Anton von Euw, in: Legner 1985, Bd. 1, 437; 442.

109 Gadamer 1990, 157–159 unterscheidet Zeichen, „das reine Verweisen“, und Symbol, „das reine Vertreten“, vgl. ebd. 158–159: „Die Darstellungsfunktion des Symbols ist nicht die einer bloßen Verweisung auf Nichtgegenwärtiges. Das Symbol läßt vielmehr etwas als gegenwärtig hervortreten, was im Grunde stets gegenwärtig ist. [...] Was symbolisiert wird, ist also gewiß der Darstellung bedürftig, sofern es selber unsinnlich, unendlich, undarstellbar ist, aber es ist auch derselben fähig. Denn nur weil es selber gegenwärtig ist, vermag es im Symbol gegenwärtig zu sein. Ein Symbol also verweist nicht nur, sondern es stellt dar, indem es vertritt. Vertreten aber heißt, etwas gegenwärtig sein zu lassen, was nicht anwesend ist. So vertritt das Symbol, indem es repräsentiert, das heißt, etwas unmittelbar gegenwärtig sein läßt. Nur weil das Symbol so die Gegenwart dessen darstellt, was es vertritt, wird ihm selbst die Verehrung bezeugt, die dem von ihm Symbolisierten zukommt. Symbole wie das religiöse Symbol, die Fahne, die Uniform, sind so sehr stellvertretend für das Verehrte, daß es in ihnen da ist.“ Vgl. ebd. 78–80, Hörisch 1992, 21–22. Eine Bibliographie zur Symboltheorie zusammenzustellen verbietet sich hier aus Raumgründen, vgl. zuletzt Rosenberg 2012, zur Prägung des grundlegend verschiedenen modernen Symbolbegriffs durch Goethe und Hegel ebd. 225–226. Vgl. Braga 2012; Berndt/Drügh 2009; Brandt 1999, 186–204; Pochat 1983. Zum *Liber S. Crucis* vgl. Perrin 1997 (Lit. CII–CX); Becht-Jördens 2013, 142–145; ders. 1996a, bes. 336–342; Dreyer/Ferrari 2011 (Lit. Anm. 5, 88), 87–97; ders. 2006 (Lit. ebd. Anm. 3, 72–73); ders. 1999; Perrin 2010; ders. 1989a; ders. 1989b; Ernst 2008; ders. 1991, 222–332; Chazelle 2001, 99–118; Spilling 1992. Zur Wirkmächtigkeit symbolischer Repräsentation in der Kunst der Moderne vgl. Becht-Jördens/Wehmeier 2003, 181–242.

110 Città del Vaticano, BAV, Reg. Lat. 124, fol. 10v. Abb.: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost09/Hrabanus/hra_ca03.jpg; Das Kreuz ist das Heil der Welt: Intext eines Figurengedichts: CRVX SALVS, in den einzelnen Buchstaben die Namen der neun Ordines der Engel. Vgl. Winfried Wilhelmy, in: Kotzur 2006, Abb. 30, 52. Vgl. ebd. 53; Perrin 1997, Bd. 100A. S. oben Anm. 88.

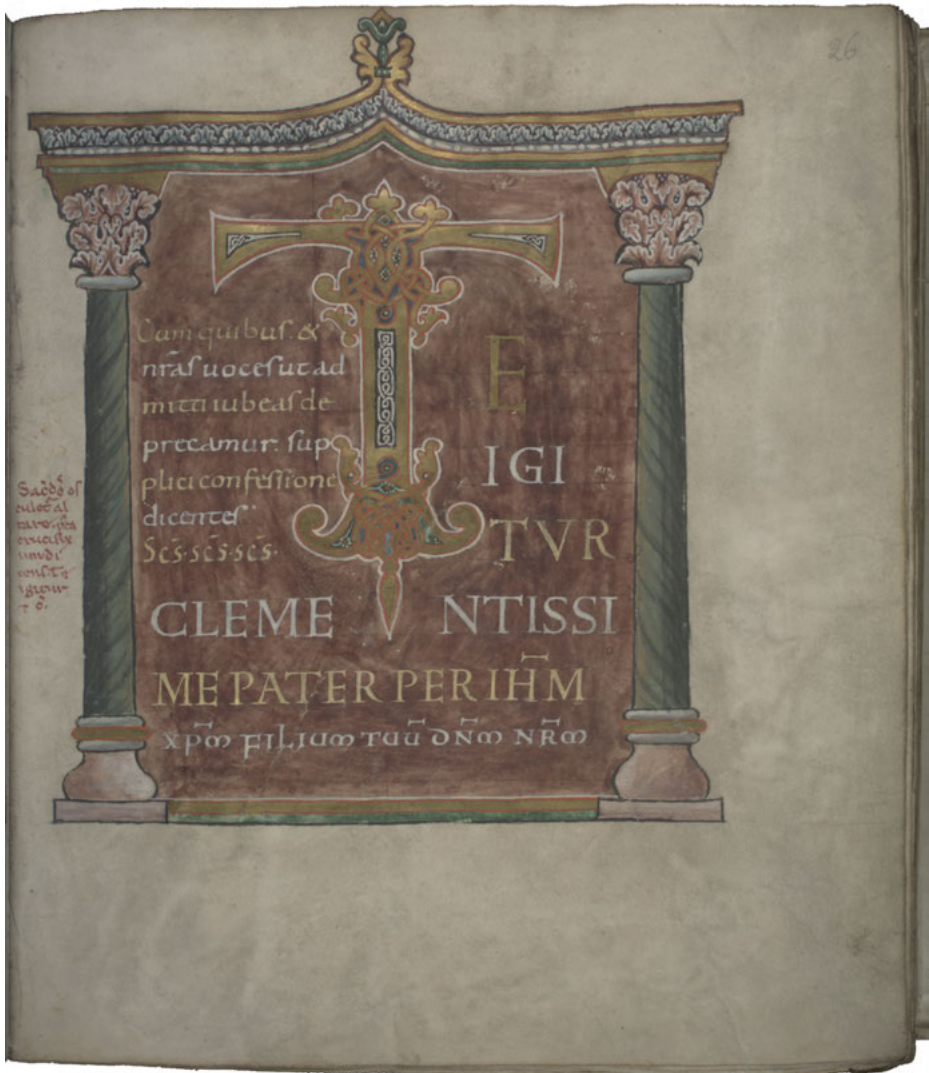


Abb. 5: Sakramentar aus Fulda oder Mainz; Erzbistum Köln, Kölner Dombibliothek

Intext ersten Grades die Namen der neun Ordines der Engel, als Intext zweiten Grades die kreuzförmig geordneten Worte *CRVX SALVS*. Die Schrift ist ein Mischalphabet aus Capitalis und Unziale in Silbertinte auf Purpurgrund. In der aufgrund ihrer Identität mit der Summe ihrer Teiler vollkommenen Zahl von 28 solcher Gedichte, die wiederum in den Teilern der Anzahl nach entsprechende Gruppen von Gedichten jeweils gleicher Buchstabenzahl untergliedert sind, wird die gesamte Kreuzestheologie entfaltet und die Omnipräsenz des Kreuzes, seine Offenbarung im Kosmos, der sich im

Mikrokosmos des Gedichtzyklus abbildet, vor Augen geführt. Die Komplexität des heilsgeschichtlichen Sinngefüges und seine Unausschöpfbarkeit liefern so eine Art Gottesbeweis. Mittelalterliche Weltkarten wie die Epsdorfer Weltkarte¹¹¹, saec. XIII./XIV., zeigen dann, ausgehend von der geosteten T-Karte der Antike, die Welt als Leib des Gekreuzigten. Zu erkennen sind oben, also im Osten, das Haupt, links und rechts, also im Norden und Süden, die Hände und unten, im Westen, die Füße des Gekreuzigten, Jerusalem bildet seinen Bauchnabel. Der Kreuzesstruktur entsprachen die vier Paradiesflüsse, die vier Himmelsrichtungen, die vier Evangelien. Das Kreuzesgeschehen, ohne das die Erlösung der Menschheit nicht gedacht werden konnte, schien also von Anfang an in der Grundstruktur des Kosmos angelegt und damit im Heilsplan des Schöpfers vorgesehen zu sein. Deshalb lag es nahe, eine Zierseite für das *Te igitur* zu gestalten und auf die Bedeutung des *T* als Kreuz durch entsprechende Formgebung hinzuweisen, eventuell darüber hinaus die Auslegung des Kreuzes als Heiltums mit darstellerischen Mitteln vorzunehmen. Verschiedene Wege wurden hier beschritten. So konnte etwa das *T* wie im Sakramentar aus Fulda (oder Mainz),¹¹² der Kreuzesform angepasst, es konnte wie im Krönungssakramentar aus Metz¹¹³, saec. IX.3/4, mit dem Bild des Gekreuzigten oder wie im Drogosakramentar¹¹⁴, saec. IX.med., mit Bildern von Präfigurationen des Messopfers belegt werden. Die *Nomina sacra* *IHS* (*IHC* mit *C* = *Sigma*) und *XPS* (*XPC*) konnten, wie im Reichenauer Sakramentar¹¹⁵, saec. X.ex., in die Felder über dem Querbalken gesetzt, und das *T* konnte mit Laub- und Astwerk ausgestattet werden, um das Kreuz als Lebensbaum (Gn 2, 15–3,24; Apc 2,7; 22,1–2,19) bzw. Weinstock zu kennzeichnen wie beim eben gezeigten Drogosakramentar¹¹⁶ oder bei einem Fuldaer Sakramentar¹¹⁷, saec. XI. Gelegentlich in frühmittelalterlichen

111 Hannover, Niedersächsische Landesbibl., Deperditum, Nachbildung. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEbstorfer-stich2.jpg>: Die Welt als Leib des Gekreuzigten. Vgl. Kugler u. a. 2007.

112 Köln, Dombibl., 88, fol. 26r. S. oben Anm. 108.

113 Paris, BnF, lat. 1141, fol. 6v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019391x/f22.image>: *T* als *Crucifixus*. Vgl. Jakobi-Mirwald 1998, 58; 60–61; 123–124; 212–213; Koehler/Mütherich 1982, 165–174; Koehler 1974, Mütherich 1972.

114 Paris, BnF, lat. 9428, fol. 15v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60000332.r=Drogo+sacramentaire.langDE.swf>: *T* als Lebensbaum mit Präfigurationen des Meßopfers, darüber die Hand Gottes. Vgl. Irmgard Siede, in: Reudenbach 2009a, Nr. 216, 464; Jakobi-Mirwald 1999, 119–120; 204–210; Katharina Bierbrauer, in: Friedl/Saurma-Jeltsch 1994, 163–164; Koehler 1974; ders. 1960, 144–146; 156.

115 Oxford, Bodleian Library, Ms. Canon. Liturg. 319, fol. 31v. Abb.: <http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all/what/MS.%20Canon.%20Liturg.%20319?os=0&pgs=50>: *T* als *Crucifixus*, begleitet von *IHC* und *XPC*, Die Buchstabengruppen *IGI*- und *TVR* symmetrisch angeordnet. Vgl. Gude Suckale-Redlefsen, in: Kirmeier u. a. 2002, Nr. 119, 281–283; Hoffmann 1986, 316.

116 S. oben Anm. 114.

117 Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 3548, fol. 2v; 3r. Abb.: <http://images.zeno.org/Kunstwerke/I/big/78p098a.jpg>: *T* als Lebensbaum und Weinstock. Vgl. Irmgard Siede, in: Wiczorek/Hinz 2000, Nr. 21, 01, 10, 438; Palazzo 1994, 199–203; Ulrike Surmann, in: Plotzek u. a. 1992, Nr. 14, 96–99; Hoffmann 1986, 171–172.

Sakramentaren wie dem von Beauvais¹¹⁸, saec. XI.1/4, häufiger dann in denen des Hoch- und Spätmittelalters finden wir eine vollständige Kreuzigungsgruppe mit trauernder Maria und Johannes oder den sogenannten Gnadenstuhl wie im Sakramentar aus Rheinau.¹¹⁹ Auf diese Weise zum Bild transfiguriert und vollständig absorbiert, musste der Buchstabe in diesen Fällen als Buchstabe wiederholt werden. So konnte das *T*, aus Sicht des Phonologen nichts weiter als ein Zeichen für den stimmlosen alveolaren Plosivlaut, zum Zeichen für die gesamte Soteriologie, also die Heils- und Erlösungsdogmatik, der christlichen Religion, und zu deren wirkmächtigem Symbol werden.

Einen interessanten Sonderfall stellt eine Handschrift des Kreuzauffindungsberichtes eines Reichenauer Anonymus¹²⁰, saec. X.4/4, dar. Der anonyme Verfasser lässt den Text wohl absichtlich mit einem Wort beginnen, das ein *T* als Anfangsbuchstaben hat, um so eine *T*-Initiale als Kreuzessymbol plazieren zu können, die Bestandteil eines Initialmonogramms für das Wort *Tempore* ist, aber absichtsvoll die Assoziation an *Te igitur* evoziert und damit daran erinnert, dass die Zeit als Medium zu verstehen sei, in dem sich aufgrund des Kreuzestodes eine Heilsgeschichte vollzieht, die, wenn sie ihr Ziel erreicht hat und zur Vollendung gelangt ist, jenes *saeculum* mit dem Anbruch der Ewigkeit an sein Ende gelangen lässt. Hier ist also das übliche Verhältnis umgekehrt: Nicht die Initiale hat die Funktion, den Textanfang zu markieren und das Anfangswort auszuzeichnen, sondern das Anfangswort ist absichtsvoll so gewählt, dass die soteriologisch bedeutungsträchtige *T*-Initiale als Heilszeichen plaziert werden kann.

Unter dem Einfluss der als Kreuz gedeuteten *T*-Initiale des *Te igitur* kommt es nun zur Enthüllung der Bedeutungsfülle des Präfationszeichens, von dem eben schon die Rede war. Wir wenden uns wieder dem Sakramentar aus Le Mans¹²¹ zu. Die beiden Anfangsworte werden monogrammiert und die Initialen ligiert, sodass ein einziger Schaft in die Mitte der Buchstabengruppe zu stehen kommt. Der Abkürzungsstrich rückt nach unten, sodass in der Mitte ein Kreuz entsteht. In einem Exultet-Rotulus¹²² von 1057 wird das Präfationszeichen durch die abstrakte Gestaltung von $\overline{VD}$ als Vierpass zu einem Weltdiagramm, einem Symbol der Welt, die als Ganze von der christ-

118 Santa Monica, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig V 1, fol. 2v. Abb.: <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=3404&handle=li>: *T* ergänzt zur Kreuzigungsgruppe. Vgl. Teviotdale 2011.

119 Zürich, Zentralbibl., Ms Rh. 29, S. 162; 163. Abb.: <http://www.zb.uzh.ch/ausstellungen/expo-nat/005928/>. Vgl. Eggenberger 2005.

120 Karlsruhe, Badische Landesbibl., Cod. Aug. LXXXIV, Fol. 126r. Abb.: Berschin/Klüppel 1999, 13: Initialmonogramm *TEMPORE*. Vgl. ebd. 12–14; Jakobi-Mirwald 1994, 196–197 mit Anm. 47–49, 204.

121 Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms 77, fol. 8. Abb.: <http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=2&id=-1>: Präfationszeichen mit Zentralkreuz als Weltsymbol. S. oben Anm. 105.

122 Avezano, Archivio Storico Diocesano dei Marsi, SN, sectio IV. Abb.: <http://www.flickrriver.com/photos/sigma18/2464186548/>. S. oben Anm. 104.

lichen Botschaft erfüllt werden soll und deren Kreuzesstruktur auf ihre Erlösungsbedürftigkeit und das im Kreuz gegebene Erlösungsversprechen verweist. Im Zentrum kann Christus als Gekreuzigter oder als Weltherrscher und Richter dargestellt werden, wie in einem weiteren Exultetrotulus¹²³ von ca. 1030. Andere Formen des Präfationszeichens erinnern an die Wurzel Jesse, ein wichtiges heilsgeschichtliches Symbol, hierzu wieder das Krönungssakramentar aus Metz¹²⁴. Das Sakramentar aus Corbie,¹²⁵ saec. IX.3/4, zeigt $\bar{V}E$ in derselben Symbolik. Auch das $\bar{V}$ allein kann als Zierbuchstabe hervorgehoben werden wie im Tyniec-Sakramentar¹²⁶, saec. XI., und im Fuldaer Sakramentar¹²⁷, und durch Zufügung von Ast- und Blattwerk als Baum des Lebens oder Weinstock gedeutet werden. Wahrscheinlich kam es zur Verselbständigung des V wegen der aufgrund des gleichen Anfangsbuchstabens von *victoria* naheliegenden Deutung als Siegeszeichen, durch das den schmachvollen Kreuzestod als Selbstopfer und Sieg über den Tod kenntlich machte. Die Gemeinsamkeit der verschiedenen Formen des Präfationszeichens und des *Te-igitur*-Zeichens besteht jedenfalls darin, dass sie den Beginn des sakramentalen Teils der Messfeier als heiligen Ort innerhalb des Ablaufs der Messliturgie ausweisen, eine Deutung der heiligen Handlung und ihres heilsgeschichtlichen Hintergrunds bereitstellen und so dazu beitragen, die Heilswirksamkeit des Rituals glaubhaft und erfahrbar zu machen, ihm also allererst zur Geltung zu verhelfen.

6.4 Verhüllen und Enthüllen

Ein Wechselspiel von Enthüllen und Verhüllen zeigen auch die Inschriften auf Objekten, auf die oben schon hingewiesen wurde. Sie finden sich manchmal auch an verborgenen Stellen, etwa auf der Rückseite oder der Bodenplatte, besonders oft bei Armreliquiaren, wo natürlich praktische Gründe dazukommen, aber allein nicht ausschlaggebend sein können. Die Unterseite eines Armreliquiars des Heiligen

123 Bari, Museo Diocesano e Cattedrale, *Exultet I*. Abb.: <http://www.artcurel.it/ARTCUREL/RELIGIONE/OPERE%20SACRE/museodiocesano-bari-exultet1art.jpg>; Präfationszeichen, belegt mit thronendem Christus als Weltenrichter. Vgl. Cavallo 1973, *Exultet* 1, tavola 5. Vgl. ebd. Benedizionale, tavola 15; *Exultet* 2, tavola 22; Troia 1, tavola 30. Zum Vierpaß als Weltdiagramm vgl. Holländer, 1972b, Sp. 501–502; ders. 1972a, Sp. 460.

124 Paris, BnF, lat. 1141, fol. 4r: Präfationszeichen $\bar{V}D$ als Wurzel Jesse. S. oben Anm. 113. Zur Wurzel Jesse als Weinstock vgl. Thomas 1972, Sp. 556.

125 Paris, BnF, lat. 12051, fol. 7v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426288h/f16.image.r=lat%2012051.langFR>; Präfationszeichen $\bar{V}$ als Wurzel Jesse. Vgl. Gamber, 1968, Nr. 901.

126 Warschau, NB, cim. 8, p. 34: Präfationszeichen $\bar{V}$ als Baum des Lebens und Weinstock. S. oben Anm. 78. Vgl. Bloch/Schnitzler 1967–1970, Bd. 2, 64–69.

127 Città del Vaticano, BAV lat. 3548, fol. 1v: Präfationszeichen $\bar{V}$ als Baum des Lebens und Weinstock. S. oben Anm. 117.



Abb. 6: Der Tragaltar von Stavelot (Brüssel, Royal Museum of Art and History, Inv. Nr. 1590)

Blasius¹²⁸, saec. XI.ex. und XV. trägt eine sorgfältig in Mischalphabet (Capitalis und Unziale) ausgeführte Stifterinschrift auf der Bodenplatte. Manchmal handelt es sich wie hier um Reliquienbezeichnungen mit ähnlicher Funktion wie die Authentiken oder um erklärende Namensbeischriften zu bildlichen Darstellungen, Schriftbänder einzelner Figuren, die ihre heilsgeschichtliche Bedeutung offenbaren, erklärende, ein religiöses Thema zusammenfassende Inschriften. Auch Monogramme, Christogramme, und Kreuzestituli folgen diesem Prinzip.

Verhüllen und Enthüllen im Rahmen einer komplexen Konzeption aus Schrift, Bild und Reliquie lassen sich am Tragaltar von Stavelot¹²⁹ (Abb. 6), saec. XII.1/2 demonstrieren. Er zeigt auf seiner Platte sechs Szenen aus der Passion Christi und sechs alttestamentliche Präfigurationen des Opfertodes Jesu. Dazu *Ecclesia* und die blinde Synagoge, umgeben von einem Vierpass mit eingeschriebenem Quadrat als Weltsymbol. Auf den Seitenwänden sind die Martyrien der zwölf Apostel in der Nach-

128 Braunschweig, Herzog Anton Ulrich Museum. Kunstmuseum des Landes Niedersachsen, DI 35, Nr. 5. Abb.: <http://www.inschriften.net/braunschweig-i/einleitung/2-die-inschriften-der-stadt-braunschweig-ihre-einordnung-in-die-stadtgeschichte.html>: Unsichtbare Inschrift.

129 Brüssel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Inv. Nr. 1590. Abb.: http://www.kmkg-mrah.be/sites/default/files/imagecache/image_big/images/11_art_roman_et_mosan.jpg: Verborgene Schrift als Zeichen der Suche nach dem verborgenen Schriftsinn. Ein Panoptikum der Heilsgeschichte. Und: http://www.dbnl.org/tekst/_sep001200101_01/_sep001200101ill0297.gif: *SĀS SĀS SĀS S(AN)C(TV)S, S(AN)C(TV)S, S(AN)C(TV)S*: Präfiguration und Erfüllung, sehende *Ecclesia* und blinde Synagoge. Vgl. Wittekind 2004, 51-172; Gudera 2003, Legner 1972–1973, Bd. 1, Nr. G 13, 252. Zur Transformation des profanen Artefakts in ein wirkmächtiges heiliges Objekt und zur Schaffung eines heiligen Raumes vgl. Jessen 2010, 378–384, der allerdings die künstlerische Gestaltung unberücksichtigt läßt und zu einseitig der Vorstellung von praktischen Zwecken im Rahmen der Mission verhaftet bleibt. Zu den Inschriften vgl. Favreau 2003, 344f.; Schreckenberg 1991, 558; Legner 1972–1973, Bd. 2, 100–101 (teils fehlerhaft). Zu Tragaltären allgemein vgl. Palazzo 2008; Budde 1997–1998; Soltek 1985; Legner 1985, Nr. F 45–51, 404–410.

folge Christi dargestellt. Auf zwei umlaufenden Profilleisten befinden sich Versinschriften, die das Thema des verborgenen Schriftsinns und der Präfiguration und Prophezeiung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Alten Testament erläutern. Das Prinzip der Verhüllung wird durch die Art der Anbringung der Inschriften zur Sichtbarkeit gebracht. Die Verse laufen nämlich um den ganzen Altar und sie sind auch nicht so angebracht, dass sie jeweils im Ganzen von einer Ansichtsseite aus zu lesen wären. Jeder Vers erfährt also einen Umbruch, und der Fachausdruck *PRAEFIGURATA* wird mit der Abkürzung *P̄* für *PRAE* geschrieben und hinter dem *F* mitten durch geteilt, sodass man genau an dieser Stelle auf die nächste Ansichtsseite überwechseln muss, um weiterlesen zu können. Auch den Anfang des Textes auf einer der Schmalseiten muss man erst einmal finden. Man wird also zu Suchbewegungen genötigt, und die Suche nach der verborgenen Schrift geht beim Betrachten der Bilder über in die Suche nach dem verborgenen Schriftsinn, deren Zeichen die verborgene Schrift ist, das *Ecclesia* erkennt, während die Synagoge in ihrer Blindheit an seiner Entschlüsselung gescheitert ist, da sie noch nicht (*NVNDVM* = *nondum*) erkannt hat, dass der Messias erschienen ist. Der Tragaltar von Stavelot ist also nicht nur eine Art Panoptikum der Heilsgeschichte, nicht nur ein didaktisches Hilfsmittel, das in die Hermeneutik der Schriftauslegung einführt, auch nicht nur ein Hilfsmittel zur Meditation über das geheimnisvolle Wesen der göttlichen Offenbarung. Er ist all das, aber er ist mehr, er ist ein geweihter liturgischer Gegenstand, er enthält Herren- und Apostelreliquien sowie unter einem Bergkristall sichtbar, als symbolische Repräsentanz eines aufgeschlagenen Sakramentars, ein Pergamentstück mit dem dreimaligen *sanctus*, das den Lobpreis und Dank der Präfation abschließt und unmittelbar zu den Bitten des *Canon Missae*, des eigentlichen Höhepunktes der Eucharistiefeier, überleitet. Kunstobjekte, Bilder und Zeichen begleiten den Vollzug der Liturgie, veranschaulichen sie selbst und ihren heilsgeschichtlichen Hintergrund, dessen vergegenwärtigendem Nachvollzug sie dient, machen ihre Wirkmacht erfahrbar und tragen dazu bei, dem liturgischen Handeln, in das sie eingebunden sind, Geltung zu verschaffen. Im Fall der Tragaltäre wird aber vor allem, weit über praktische Zwecke im Hinblick auf Reise oder Mission hinaus, der Gedanke einer von Ort und Zeit und tendenziell selbst von individuellem Handeln unabhängigen, unablässigen Liturgie, der *laus perennis*, sinnfällig gemacht, die der Ubiquität und Perennität des Schöpfers entspricht, als dessen symbolische Repräsentanz im *Saeculum* die heiligen Objekte wie der Tragaltar dienen und ohne dessen Mitwirkung und in der Heiligen Schrift und der Schöpfung offenbarten Heilsplan sie nach der Überzeugung der Zeitgenossen von Menschenhand allein niemals hätten geschaffen werden können. Deswegen ist der Tragaltar von Stavelot zugleich eine Art Gottesbeweis und ein wirkmächtiges und, wo und wann auch immer er aufgestellt wird, den profanen Raum sakralisierendes Heilium. Die auf ihm und in ihm vorhandenen Schriftzeichen aber sind Zeichen des Heils. Auch wenn nur wenige sich der Mühe unterzogen haben werden, die hochkomplexe aus Bildern, Schrift und Materialien bestehende Sinnstruktur solcher Sakralkunst in ihren Einzelheiten zu analysieren und sich meditativ in sie zu versenken – der Tragaltar von Stavelot hätte

dazu mindestens dreimal um volle 360° gedreht werden müssen, um alle Bilder mit ihren Beschriftungen und die schwer lesbaren Schriftbänder zu erfassen – erlaubte ihnen schon allein die bloße Wahrnehmung der Anwesenheit von Schrift im Kontext der nichtschriftlichen Bedeutungsträger den Schluss, dass es sich bei diesen Schriftzeichen um Träger von Texten handeln müsse, die das Heil verbürgten und über deren Lektüre und Auslegung es grundsätzlich möglich sein müsse, immer tiefer in die letztlich unergründlichen Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes einzudringen.

7 Gestaltete Schrift zur Vermittlung von Heilsgewissheit

7.1 Schrift und Stifter: Nähe, Verdienst, Rang

Unter den Aufschriften auf liturgischen Gegenständen finden sich auch Anrufungen, Stifterinschriften und Künstlerinschriften,¹³⁰ mit denen wir bereits zum nächsten Punkt gelangen, der Vermittlung von Heilsgewissheit. Diese kommt nur unter zwei Bedingungen zustande. Das Heilsversprechen und seine Erfüllung müssen glaubwürdig garantiert sein. Der Nähe des Heilsbedürftigen zum Heil und zu dem, der dieses gewährt, wird dafür psychologisch zu einem entscheidenden Faktor. Schrift leistet, wie im Fall der Namenseinträge auf der Altarplatte aus Reichenau Niederzell¹³¹ oder im Ragyndrudiscodex¹³², saec. VIII.1/2 – dort ließen sich im 10. Jahrhundert die Nachfahren der Mörder des Bonifatius in der Hoffnung eintragen, so für ihre Vorfahren und sich selbst das durch die Mordtat bedrohte Seelenheil sicherzustellen – nicht nur als bescheidener Textträger, sondern auch als Zeichen mit einer Bedeutung jenseits des Schriftsystems bzw. als Bestandteil komplexer nichtschriftlicher Zeichensysteme zur Herstellung der Nähe einen entscheidenden Beitrag. Gestaltungsmittel aus dem Bereich der Herrschaftsrepräsentation betonen nicht nur, wie wir gesehen haben, die Würde des Heiligen, sondern garantieren auch das Heilsversprechen aufgrund

130 Klassifizierung nach Bookmann 1993, Nr. 5 Abb. 1; Kapitel 2, 2 Inschriften auf den Reliquiaren des sog. Welfenschatzes: <http://www.inschriften.net/braunschweig-i/einleitung/2-die-inschriften-der-stadt-braunschweig-ihre-einordnung-in-die-stadtgeschichte.html>.

131 Insel Reichenau-Niederzell, St. Peter und Paul. Vgl. Geuenich u. a. 1983, 32a–d (http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000882_00034.html?sortIndex=050%3A040%3A0001%3A020%3A00%3A00&sort=score&order=desc&context=Necrologia&hl=false&fulltext=Necrologia): Dem Heiligen nahe sein: Eigenhändige Ritz- und Tinteninschriften mit Namen und Statusangaben.

132 Fulda, Dommuseum, Cod. Bonif. II (Leihgabe des Domkapitels), fol. 142v. Abb.: <http://www.bild-index.de/obj20204275.html#|home>: Dem Märtyrer Abbitte leisten: Die Nachkommen der Mörder im Buch des Heiligen Bonifatius. Vgl. Padberg/Stork 1994, Abb. 25, 75; 82–95 (z. T. fehlerhaft, vgl. Becht-Jördens 1996b, 4–9); Lit. zum Ragyndrudis-Codex (=Codex Bonifatianus2) ebd. Anm. 2, 99.

ihrer Nähe zur prunkvollsten Form der Herrscherurkunde, der Purpururkunde. Die Heiratsurkunde der Gemahlin Kaiser Ottos II. Theophanu¹³³ von ca. 972 verdeutlicht diese Bedeutung der schon gezeigten Purpur-Seiten aus karolingischen und ottonischen liturgischen Handschriften wie dem Gero-Codex,¹³⁴ saec. X.3/4, dem Dagulf-Psalter,¹³⁵ oder dem Tyniec-Sakramentar.¹³⁶

Geometrische Ordnungssysteme von Schriftzeichen und komplexe Schrift-Bild-Systeme sind die wichtigsten Möglichkeiten der Sicherstellung von Heilsgewissheit. Sie können sogar die Funktion von Amuletten erlangen wie vermutlich bei dem römischen Ring¹³⁷, saec. IV.3/3, der seinen Träger unter den Schutz dessen stellt, den Christusmonogramm und das Alpha-Omega vergegenwärtigen. Komplexe Bild-Schriftsysteme wie der *Liber S. Crucis* des Hrabanus Maurus ermöglichen zum einen die Herleitung des Heils aus der Schöpfungsordnung, dem Heilsplan und deren Offenbarung, zum anderen die Vermittlung einer Präsenzerfahrung des Heils. Deutlich wird dies anhand einer Seite aus dem Uta-Codex¹³⁸ (Abb. 7), einem bald nach 1000 entstandenen Werk der Regensburger Buchmalerei. In diesem Evangelistar, also einem liturgischen Perikopenbuch, sehen wir eine Fülle von Mitteln zum Einsatz gebracht, die Würde, Mysterium und Heilsgewissheit auszudrücken bzw. zu verbürgen bestimmt sind. Goldrahmen, Schriftbänder mit Versen in Goldtinte und Maiuskelschrift auf Purpurgrund, Abkürzungen und *Nomina Sacra*, griechische Schrift und Sprache, Monogramme, die an Urkunden erinnern und die Nähe der Auftraggeberin der Handschrift, Äbtissin Uta von Niedermünster, zu ihrer Patronin, der ΘΕΟΤΟΚΟC (Gottesgebälerin) Maria, sichtbar werden lassen.

133 Wolfenbüttel, Staatsarchiv, 6 Urk 11. Abb.: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Urkunde01.jpg>; Purpur und Gold: Garanten des Rechts. Vgl. Rainer Kahsnitz, in: Puhle 2001, Nr. III 16, 127–129; Hartmut Hoffmann in: Brandt/Eggebrecht 1993, Nr. II 23, 62–64; ders. 1986, 103–116; Georgi 1991.

134 Darmstadt, Universitäts- und Landesbib., Hs. 1948 fol. 7r. Abb.: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-1948/0014?sid=4f817193a385e869c8d65a9a174ef029>; Kostbare und daher von Dieben bedrohte Gegengabe aus Purpur und Gold für den Heiligen Petrus: Bitte um Einlaß ins Paradies. Vgl. Thomas Labusiak, in: Reudenbach 2009a, Nr. 81, 307; ders. 2009, passim; Rainer Kahsnitz, in: Puhle 2001, Bd. 1 Nr. IV 32, 232–237; Katharina Bierbrauer, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 79–80; Anton von Euw in: ders./Schreiner 1991, 191–225; Hoffmann, 316–317. Der Text in: Verse in Miniaturenhandschriften, Nr. I (Gerokodex, Nr. VI), in: Monumenta Germaniae Historica. Poetae V, 426.

135 Purpur und Gold als Garanten der Gebetserhörung. S. oben Anm. 77.

136 Purpur und Gold als Garanten der Heilswirksamkeit des Sakraments. S. oben Anm. 78.

137 Bonn, Rheinisches Landesmuseum, Inventar-Nummer 72.0315.01. Abb.: http://www.rlmb.lvr.de/museum/meisterwerke/03021902gewandspangemitchristogramm_klein.jpg; Christliches Amulett: Christusmonogramm, begleitet von Alpha und Omega.

138 München, Bayerische Staatsbibl., Clm 13601, fol. 3r. Abb.: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0007/bsb00075075/images/index.html?id=00075075&fip=qrssdaseayaxsewqeyayzswewq&no=5&seite=7>; Der Heiligen ins Auge sehen, Gabentausch unter Aristokratinnen: Im Außenrahmen und Mittelkreis Versinschriften in Goldtinte auf Purpur, Monogramme Maria und Uta, griechische Schrift ΘΗΟΤΟΚΟC. Vgl. Pfändtner/Gullath 2012; Vetter 1994; Mütterich/Dachs 1987, Nr. 17, 33–34; Swarzenski 1901, 93.



Abb. 7: Uta-Codex, Clm 13601, fol. 3r; Bayerische Staatsbibliothek München, [Clm 13601 fol. 3r]

Ein weiteres Beispiel, das schon erwähnte Giselakreuz¹³⁹ (siehe Abb. 11), ist bedeckt mit einer in Goldblech getriebenen Versinschrift in Maiuskeln zum Lobpreis des heilswirksamen Kreuzes, mit der Bitte um das Seelenheil der Stifterin Gisela, der Gemahlin Stephans I. von Ungarn, und ihrer Mutter sowie zur präventiven Verfluchung von Dieben:

Siehe das Heilszeichen des Lebens (sz. das Kreuz), durch das der Tod aufgrund des Todes (sz. Christi) tot ist. Indem sie von dort für Ihre Seele und die ihrer Mutter das Heil erfleht – wenn jemand es von hier stiehlt, soll er zum ewigen Tode verurteilt werden – befahl Königin Gisela dieses Kreuz anzufertigen.¹⁴⁰

Zu Füßen des Crucifixus knien die Stifterin und ihre Mutter, Gisela von Burgund, die Gemahlin Heinrichs des Zänkers. Das Kreuz als symbolisches Objekt, Bildwerke, Text, Schriftzeichen, Material und formale Mittel wirken hier als Heilszeichen bei der Gestaltung eines Heilssymbols zusammen.

Auch an der Reichskrone¹⁴¹, saec. X.2/2 (XI./XII.?), lässt sich ähnliches Zusammenwirken von Schrift, Text, Bild, Reliquie, symbolischer Form, Material und Ornament im Rahmen eines komplexen Ordnungs- und Sinngefüges beobachten, das hier nicht im Detail analysiert werden kann. Im Zusammenhang der Frage nach der Sakralität des König- bzw. Kaisertums wurde, zumeist von Historikern, auch die nach deren symbolischer Repräsentanz in der Reichskrone und den übrigen Reichskleinodien erörtert, wobei neben Fragen der Datierung und schrittweisen Veränderung strittig blieb, inwieweit detaillierte allegorische Konzepte plausibel gemacht werden können. Der Bügel der Krone trägt eine Perleninschrift: *CHVONRADVS DEI GRATIA ROMANORV(M) IMPERATOR AUG(VSTVS)*. Emaillierte Goldplatten tragen rote Email-Inschriften in Capitalis zur Bezeichnung der alttestamentarischen Könige David und Salomon, die Schriftbänder mit Texten der alttestamentlichen Herrschaftstheologie in Goldschrift halten: *HONOR REGIS IVDICIVM DILIGIT* bzw. *TIME DOMINVM ET RECEDE A MALO*. Den Propheten Jesaia und König Ezechias bezeichnet ebenfalls eine rote Email-Inschrift in Capitalis, ein Schriftband trägt die Inschrift *ECCE ADICIAM*

¹³⁹ München, Schatzkammer der Residenz: Dem König nähert sich eine Königin mit königlicher, daher von Dieben bedrohter Gabe. S. oben Anm. 69.

¹⁴⁰ Inschriften und Aufschriften. Deutschland, Nr. 29 (Regensburg, Nr. IV, 1), in: *Monumenta Germaniae Historica. Poetae*, Bd. 5, 364.

¹⁴¹ Wien, Weltliche Schatzkammer, Inv. Nr. SK WS XIII 1. Abb.: <http://bilddatenbank.khm.at/viewArtefact?id=100430>: Heiligung des Königs, der König als Heilsbringer und Akteur in heilsgeschichtlicher Perspektive. Vgl. Fillitz 2010, passim; Staats 2006; Heidenreich/Kroll 2006, passim; Steinicke/Weinfurter 2005; Eike Drechsler, in: Wiczorek/Hinz 2000, Nr. 27, 01, 03, 530–531; Petersohn 1999, bes. 177–183; ders. 1998; Ott 1998, 197–199; Becker 1997a (Forschungsbericht zur Symbolik); ders. 1997b, passim; Trnek 1995; Wolf 1995; Mechthild Schulze-Dörlamm, in: Weidemann 1992, 242–243; dies. 1992; Schramm/Mütherich 1981, Nr. 67, 141. Zur Symbolik der Edelsteine vgl. Meier[Staubach] 2013; dies. 1982; dies. 1977b; Prochno 2012.

SVPER DIES TVOS XV ANNOS, den thronenden Christus bezeichnet die Inschrift: *PER ME REGES REGNANT*. Das Kronenkreuz trägt auf seiner Rückseite die Inschrift *IHS NAZARENVS REX IVDAEORVM* und war vermutlich mit einer Kreuzreliquie ausgestattet. Das Königtum wird so sakral legitimiert. Schrift, Bild, Reliquie, kostbare und symbolträchtige Materialien wie Gold, Edelsteine und Perlen, die auf die zwölf Perleantore des himmlischen Jerusalem (Apc 21,21) und die entsprechende Exegese (Perle als Symbol der Erlesenheit und Reinheit) verweisen, sowie Zahlensymbolik (die Acht als Auferstehungszahl) bilden ein komplexes Bedeutungsgefüge, das dem Träger der Krone Heil zuspricht, erwirkt und ihn selbst als Heilsträger und Heilsspender ausweist.

7.2 Schrift als Symbol des Heils

Auch die Schriftzeichen haben insofern eine Bedeutung, die der von Bildern und Reliquien nahekommmt. Sie werden ebenfalls als Präsenzformen des Heils wahrgenommen und tragen erheblich zur Verehrungswürdigkeit der Objekte, auf denen sie sich finden, bei.¹⁴² Zeichen und erst recht Symbole sind, wie nach einem Wort Hans Georg Gadamer die Gebärde, „Sein von Sinn“.¹⁴³ Die immer, auch für den noch so tiefblickenden Gelehrten, Theologen oder selbst Mystiker unausschöpflich bleibende Fülle des Sinns ist in ihnen anwesend. Auch wenn wir heute diesbezüglich im Allgemeinen weit weniger zuversichtlich sind als der Heidelberger Philosoph, so trifft dies zweifellos für die Wahrnehmung der Zeichen durch die Menschen in Mittelalter und früher Neuzeit zu. Die Schriftzeichen des Mittelalters sind also nicht nur, wie das oft aufgefasst wird, Objekte mit bestimmten ihnen zugewiesenen Funktionen.

142 Vergleichbare Fälle von Schriftbedeutung finden sich auch in einigen anderen Fallbeispielen in anderen Artikeln in diesem Band. So erschließt sich auch die religiöse Bedeutung der im hiesigen Beitrag von C. Wenzel vorgestellten buddhistischen Steininschriften über ihre heilsbringende Wirkmächtigkeit, die sie gleich Reliquien ausüben. Der Ort ihrer Anbringung wird durch das Einmeißeln der Schriftzeichen dabei selbst zu einem sakralen Gegenstand. Die Funktion von Schriftzeichen, Heiliges selbst zur Anschauung zu bringen und nicht weniger als ein Abbild des Kosmos und dessen Ordnung darzustellen, findet sich auch in den Bedeutungsebenen von traditionellen balinesischen Schriftzeichen, die A. Hornbacher in ihrem Beitrag zu diesem Band vorstellt.

143 Gadamer 1993, 327–328: „In der Gebärde ist das, was sie ausdrückt, wie wir zu sagen pflegen, da. Gebärden sind etwas völlig Leibliches – und sie sind etwas völlig Seelisches. Da gibt es nicht ein Inneres, das sich von der Gebärde unterscheidet, sich in ihr verrät. Was die Gebärde als Gebärde sagt, ist ganz ihr eigenes Sein. Jede Gebärde ist daher auf eine rätselhafte Weise zugleich verschlossen. So viel sie verrät, so viel behält sie als ihr Geheimnis. Denn es ist Sein von Sinn, das in der Gebärde aufleuchtet, und nicht Wissen von Sinn. Sie ist, hegelianisch gesprochen, substantiell, nicht subjektiv. Jede Gebärde ist menschlich, aber nicht jede ist ausschließlich die Gebärde von Menschen – ja, keine einzige ist bloßer Ausdruck eines einzelnen Menschen. Sie spiegelt, wie die Sprache, immer eine Welt des Sinnes, der sie zugehört.“ S. auch oben Anm. 109.

Zeichen des Heils sind sie nicht einfach, indem sie auf dieses verweisen, sondern sie vermitteln es, und zwar nicht nur, indem sie als Informationsträger etwa Wege zu ihm weisen, sondern indem es in ihnen präsent und in seiner Wirkmächtigkeit unmittelbar erfahrbar gedacht und erlebt wird. Daher sind sie wie die Bücher „magisch-religiöse Kraftträger“,¹⁴⁴ sind sie Symbole und *sind* als solche das Heil. Ihre Gestaltung in anspruchsvollster Form und unter Verwendung kostbarster symbolhaltiger Materialien diente sicher auch im Sinne der archaischen Devise *Do ut des* der Einflussnahme auf den göttlichen Empfänger, dessen Aufmerksamkeit in Stifterinschriften wie denen des Gero-Codex oder des Gisalakreuzes nicht selten durch die Verfluchung potentieller Diebe auf die Kostbarkeit des gestifteten Sakralobjekts gelenkt wurde.¹⁴⁵ Da Diebe sich im Allgemeinen nicht mit der Lektüre lateinischer Verse am Tatort aufzuhalten pflegen, kann deren Abschreckung nicht den eigentlichen Zweck solcher Inschriften ausgemacht haben, da dieser allenfalls mit einer Inschrift in der Volkssprache oder eher noch einem Piktogramm zu erreichen gewesen wäre. Die Platzierung der Verfluchung des Diebes auf einer so hohen Ebene und ihre aufwendige sprachliche, formale und materiale Gestaltung verweisen vielmehr auf Gott als den wahren Adressaten. Ihm und dem frommen Betrachter konnte auf diesem Umweg die Kostbarkeit der Stiftung und damit das Verdienst des Stifters in Erinnerung gerufen werden, ohne dass sich dieser dem Vorwurf des Selbstlobes und der Anmaßung aussetzte. Sicher begründete die kostbare Stiftung zunächst einmal ganz elementar den Anspruch auf eine Gegenleistung. Darüber hinaus aber war die Kostbarkeit der Stiftung unverzichtbar zur Ermöglichung dessen, was der letzte Sinn mittelalterlicher Sakralkunst überhaupt zu sein scheint, das unsichtbare Übernatürliche dadurch sinnlich erfahrbar zu machen, dass etwas eigentlich Unmögliches, ein Adynaton, ein Wunderwerk, realisiert wurde, das nicht von Menschenhand allein ohne Mitwirkung des Schöpfers aller Dinge hätte geschaffen werden können, dessen Heilsplan die Voraussetzungen seiner Entstehung, seiner Gestaltung und seines Sinnes darstellte. Das in den mittelalterlichen Quellen immer wieder erwähnte Staunen als Reaktion auf Sakralkunst, deren ungeheurer materieller Wert regelmäßig betont wird,¹⁴⁶ ist die folgerichtige Reaktion auf diese paradoxe Tatsache, und seine regelmäßige Erwähnung kommt nicht von Ungefähr. Denn im Staunen erkennt der mittelalterliche Betrachter das in der Sakralkunst Wirklichkeit gewordene Unmögliche als Zeichen der Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit des unsichtbaren Übernatürlichen und als dessen sichtbare Präsenzform. *Per visibilia ad invisibilia*, so lautete die Devise, mit der christliche Kunst unter Rückgriff auf einen interpolierten Brief Papst Gregors des Großen gegen bilderfeindliche Kritiker aus den eigenen Reihen einst gerechtfertigt worden war.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vgl. Speyer 1992, hier 62–70, das Zitat 70.

¹⁴⁵ S. oben Anm. 134; 140.

¹⁴⁶ S. oben Anm. 31–33. Vgl. Raff 2008, 72–91.

¹⁴⁷ Vgl. etwa Voyer/Sparhubert 2011; Lentjes 2004; Belting 2002b; ders. 1991; Marchal 2002;

7.3 Der Schreiber des Heiligen und die Heiligung des Schreibers

Das hat Folgen nicht zuletzt auch für den, der die Zeichen des Heils produziert, den Schreiber. Dieses mühsame und wie alles Handwerk in der Antike bekanntlich verachtete Tätigkeit erfährt dadurch eine enorme Aufwertung, dass die göttliche Offenbarung nicht zuletzt durch den Schreibvorgang vermittelt wird, wie die Incipit-Seite des Evangelisten Johannes aus dem Evangeliar von Soissons¹⁴⁸ oder die des Evangelisten Matthäus im Adacodex¹⁴⁹, beide um 800 aus der Hofschule Karls des Großen, veranschaulichen mögen. Die Bilder der Evangelisten, die zur Ausstattung der Evangeliare gehören, wie des karolingischen Fuldaer Evangeliars aus Würzburg,¹⁵⁰ saec. IX.med., folgen einer Darstellungstradition, die diesen Gedanken festhält.¹⁵¹ Die Evangelisten werden als Schreiber bei der Arbeit dargestellt. Die Dignität ihrer Aufgabe wird durch die typischen Auszeichnungsmittel der Herrscherrepräsentation zum Ausdruck gebracht. Würdezeichen wie thronartige Sitze, Polster, Fußschemel, Teppiche, Baldachine, Architekturelemente, Vorhänge, kostbare Gewänder, Farben und Materialien. Dass das Schreiben auch die Hoffnung auf das persönliche Heil des Schreibers begründet, bezeugen zahlreiche Kolophone und Schreiberverse, die den Leser um Gebetshilfe für das Seelenheil des Schreibers anflehen.¹⁵²

Schon Cassiodor, einer der Gründungsväter des abendländischen Mönchtums im 6. Jahrhundert, hatte von der Tätigkeit des Schreibers eine hohe Meinung:

Becht-Jördens 1996a (zum Brief Gregors des Großen ebd. Anm. 42, 338-339; Camille 1996); Baschet 1996; Wirth 1991; Spieser 1991; Meier[Staubach] 1990.

148 Paris, BnF, Ms. Lat. 8850, fol. 180v. Abb.: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452550p/f370.image.r=8850.langFR>: Das geschriebene Wort Gottes, Evangelist Johannes mit aufgeschlagenem Codex des Evangeliums (Io 3, 36): *In principio erat verbum et verbum erat apud d(eu)m et d(eu)s erat verbum. Hoc erat in principio*. Vgl. Jakobi-Mirwald 1998, 170-172; Katharina Bierbrauer, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 94-96; Koehler, 1958, 70-82.

149 Trier, Stadtbibl., Hs. 22, fol. 15v. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meister_der_Ada-Gruppe_002.jpg: Heiliger Schreiber, das Heilige Schreiben. Vgl. Embach 2010; Jakobi-Mirwald 1998, 153; 158f; Katharina Bierbrauer, in: Fried/Saurma-Jeltsch 1994, 97-98; Koehler 1958, 34-41; 83-87.

150 Würzburg, Universitätsbibl., M.p.th.f.66, fol. 73v. Abb.: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meister_der_Fuldaer_Schule_%28I%29_001.jpg: Das Verschleierte entschleiern. Vgl. Thurn 1984, 51-52: http://www.manuscripta-mediaevalia.de/hs/katalogseiten/HSK0085_b051.jpg.htm.

151 Vgl. Jakobi-Mirwald 2008; dies. 26-27 u. passim; 2004, 76-78 u. passim; Bloch/Schnitzler 1967-1970, Bd. 2, 125-152; Abb. 473-619; 622-657; 659-665. S. oben Anm. 24.

152 Vgl. hier auch das Motiv des Schreibens von heiligen Texten im Judentum als heilige Handlung, die mit zahlreichen Vorschriften bzgl. Reinheit und Verfassung des Schreibers verbunden ist – siehe hierzu den Beitrag von H. Liss in diesem Band. Erwähnenswert ist auch der bei C. Wenzel in ihrem hiesigen Beitrag thematisierte Umstand, dass das Abschreiben und Vervielfältigen heiliger buddhistischer Texte als besonders verdienstvoll und verdienstanhäufend angesehen wird.

Ich jedenfalls äußere mein Urteil, daß unter euch alles mögliche durch körperliche Anstrengung erledigt werden kann, daß mir aber die Bemühungen der Kopisten vielleicht nicht zu Unrecht noch mehr gefallen, sofern sie allerdings richtig schreiben, weil sie sowohl ihren Geist durch die Lektüre der heiligen Schriften heilsam schulen als auch die Gebote des Herrn durch Schreiben weit und breit aussäen. Welch fruchtbringendes Streben, welch lobenswerter Eifer, mit der Hand den Menschen zu predigen, mit den Fingern die Zungen zu lösen, schweigend den Sterblichen das Heil zu reichen und gegen die verbotenen Einflüsterungen des Teufels mit Schreibrohr und Tinte zu kämpfen!¹⁵³

Dass man in den Werkzeugen des Schreibers in der Tat Waffen im Kampf gegen den Feind allen Heils, den Teufel, sah, mag folgende Darstellung aus einer Handschrift der *Moralia in Iob* Gregors des Großen aus dem Zisterzienserkloster Cîteaux¹⁵⁴, saec. XII.inc., nahelegen. Schließen möchte ich mit einer Legende, die Ordericus Vitalis überliefert.¹⁵⁵ Ein Mönch hatte sein Leben in äußerster Sündhaftigkeit verbracht. Als dieser nun stirbt und vor den ewigen Richter treten muss, präsentieren seine Schutzengel im Kampf mit den Teufeln um sein Seelenheil einen Bibelpandekten, den der arme Sünder immerhin geschrieben hatte. Als die Überprüfung der Gesamtzahl der in ihm geschriebenen Buchstaben ergibt, dass sie die seiner Sünden um genau einen überschreitet, entscheidet der ewige Richter, die Seele in den Körper zurückzusenden, um dem Mönch eine Frist zu gewähren, sein Leben zu bessern. Schreiben kann also als frommes Werk – im wörtlichen Sinne *buchstäblich* – das ewige Leben retten.

8 Materialität und Gestalt von Schrift: zu ihrer psychagogischen und kulturellen Dynamik

Die Rückseite der karolingischen Stele vom Grab des Bonifatius,¹⁵⁶ saec. IX.med., mit der auf Hrabanus Maurus zurückgehenden in sorgfältig ausgeführter Capitalis

¹⁵³ Cassiodor, *Institutiones* 1, 30, 1 (ed. Bürsgens, Freiburg, u. a. 2003, Bd. 1, 268) *Ego tamen fateor votum meum, quod inter uos quaecumque possunt corporeo labore compleri, antiquariorum mihi studia, si tamen veraciter scribant, non immerito forsitan plus placere, quod et mentem suam relegendo Scripturas diuinas salutariter instruunt et Domini praecepta scribendo longe lateque disseminant. Felix intentio, laudanda sedulitas, manu hominibus praedicare, digitis linguam aperire, salutem mortalibus tacitum dare, et contra diaboli subreptiones illicitas calamo et atramento pugnare.* (Bürsgens fehlerhafte Übersetzung grundlegend überarbeitet).

¹⁵⁴ Dijon, Bibliothèque Municipale, MS 168, fol. 4v. Abb.: <http://initiale.irht.cnrs.fr/ouvrages/ouvrages.php?imageInd=2&id=1>: Werkzeuge des Schreibers – Waffen gegen den Feind des Heils. Vgl. Väh 2007, 98–99.

¹⁵⁵ Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica* III, 7 (ed. Chibnall, Bd. 2, Oxford 1969, 50). Vgl. Väh 2007, 96–97.

¹⁵⁶ Mainz, Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum, Inventar-Nr. PS 00146. Abb.: <http://www.inschriften.net/mainz/inschrift/nr/dio001-sn1-0001.html>: SCA CRVX NOS SALVA. Vgl. Mechthild Schul-

quadrata gesetzten und von Pilastern mit jonisierenden Kapitellen und einem Akanthusbogen gerahmten Inschrift *SCA CRVX NOS SALVA* (Heiliges Kreuz, errette uns!) mag am Ende den letzten Bezugspunkt des Einsatzes aller materialen und formalen Möglichkeiten der Sakralkunst im Mittelalter und damit auch der in ihrem Kontext verwendeten Schrift abschließend noch einmal veranschaulichen: das Heil, dessen sichtbare Zeichen zu konfigurieren, dem symbolische Repräsentanz zu verschaffen, das wirksam werden zu lassen sie bestimmt sind.¹⁵⁷ Die Ausstellung „Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter“ in Paderborn sucht nach einer Antwort auf die „Kernfrage unserer Zivilisation“, warum „sich die obskure Sekte aus Galiläa nicht nur im hochzivilisierten Weltreich Rom [...], sondern am Ende auch bei slawischen Waldläufnern und grönländischen Wikingern, bei blutgierigen germanischen Kämpfern wie bei feinsinnigen römischen Patrizierinnen“ durchsetzte.¹⁵⁸ Bei aller Bedeutung, die in diesem Zusammenhang auch der Hegemonialpolitik und damit der Gewalt zukam, ist nicht zu verkennen, dass auf die Dauer zur Durchdringung der Gesellschaften mit christlicher Ethik und Vertiefung der Glaubenslehre Überzeugungsarbeit zu leisten war. Ein nicht ungewichtiger Teil der Antwort besteht daher im Hinweis auf die respektgebietende Autorität der Schrift. Das Christentum trat, trotz allen Verfallserscheinungen der griechisch-römischen Hochkultur, der es entstammte, als entwickelte Schrift- und Buchreligion einer weitgehend oralen Stammeskultur und gentilizischen Religionsverhältnissen der Germanen und Slaven gegenüber.¹⁵⁹ Schon aus diesem Umstand resultierte eine gravierende Asymmetrie der sozialen Kommunikation. Die Bedeutung der Schrift- und Buchkultur für die Überzeugungskraft der christlichen Heilsbotschaft und damit den Erfolg der christlichen Mission war den Zeitgenossen auch durchaus bewusst. Der Missionserzbischof und päpstliche Legat Bonifatius etwa, der bei der Erhebung der Reliquien des Heiligen Kilian von Würzburg vermutlich selbst einen Buchfund inszeniert hatte, sollte als „Mann des Buches“ in die Memoria eingehen.¹⁶⁰ Umgekehrt versuchten die ihre politische, kulturelle und religiöse Autonomie verteidigenden gentilizischen Verbände und Stämme, letztlich vergebens, der Macht von Schrift und Buch entgegenzuwirken.¹⁶¹ Indes hätten die

ze-Dörrlamm, in: Kotzur 2006, 98–101.

157 S. oben Anm. 109.

158 Zum folgenden vgl. Stiegemann u. a. 2013, Bd. 1, darin v. a. die Beiträge von Rudolf Schieffer, Martin Büchsel, Bruno Reudenbach, Ian Wood, Lutz E. von Padberg, Christopher Skull, Ragnháll Ó Floinn, Barbara Yorke, Michael Ryan, Dáibhi ó Cróinin, Stefan Brink, Margaret Cormack, Gerd Althoff, Mathias Becher, Matthias Hardt, Hermann Kamp; die Zitate Schümer 2013.

159 Vgl. Schieffer in: Stiegemann u. a. 2013, 46–52; Zur Bedeutung der Bildung im Zusammenhang der Ausbreitung des Christentums vgl. etwa Angenendt 2009, 23–44; Prinz 1988, 449–531. S. auch oben Anm. 8.

160 Zur Inszenierung des Buchfundes, zur Bedeutung von Buchreliquien und zu Bonifatius als „Mann des Buches“ in der Memoria vgl. Becht-Jördens 2005, 114–116; 127–132.

161 Zu den Spuren eines apotropäischen Nagelungsrituals am Ragyndrudiscodex vgl. Kurth 2010. Ob

Schriftlichkeit als solche, die Heilige Schrift der Christen als Text, deren Heilsbotschaft und erst recht ihre hochkomplexe Theologie selbst in der vereinfachenden Vermittlung durch die Predigt allein kaum die entscheidende persuasive Wirkung entfaltet, der das Christentum seine Durchsetzungskraft verdankte.¹⁶² Auch das Kreuz als Symbol oder das berührende Bildnis des Gekreuzigten, die Wirkmacht der Reliquien und die gemeinschaftsbildende Ausstrahlungskraft der Liturgie, die Heilserfahrung der Sakramente hätten wohl ohne die Verstärkung durch gestaltete Schrift nicht diesen bezwingenden Einfluss auf die Menschen ausgeübt. Es waren die in all den genannten Zusammenhängen begegnenden Schriftzeichen in ihrer Materialität, die als Zeichen des Heils gestaltet der christlichen Heilslehre zur Autorität verhalfen und das Heil symbolisch repräsentierten und glaubhaft verbürgten. Auch die Identifikation mit dem Neuen ermöglichten sie dadurch, dass sie durch die Aufnahme germanischer Gestaltungstraditionen zur Amalgamierung des Fremden entscheidend beitrugen. Indem sie Sinne und Verstand gleichermaßen ansprachen, evozierten sie so gemäß der theoretischen Konzeption David Freedbergs eine „Antwort“,¹⁶³ bewirkten Veränderungen, gaben Handlungsimpulse und setzten schöpferische Kräfte frei. Die Christianisierung des Abendlandes ist auch die Folge der Tatsache, dass die „Zeichen des Heils“ in ihrer Wirkung gerade nicht auf die winzige Bildungselite beschränkt blieben, sondern aufgrund der Vielschichtigkeit der Bedeutung der Zeichen und der elementaren Unmittelbarkeit der Wahrnehmung ihrer Gestaltung als Hinweis auf das „Sein von Sinn“¹⁶⁴ alle erreichten und prägend beeinflussten. Die Bereitschaft so vieler, zunächst meist ranghoher einzelner – in deren Gefolge dann die jeweiligen sozialen Verbände und ganze Völkerschaften – der Religion der Väter zu entsagen, sich taufen zu lassen, der Christengemeinschaft beizutreten und sich in einem langwierigen, sich über Generationen erstreckenden Aneignungsprozess deren kulturelle und religiöse Grundlagen zu erarbeiten und sich auf die damit einhergehenden

eine entsprechende Intention die Versenkung des illuminierten irischen Faddan More Psalters, saec. VIII./IX., durch „Heiden“ veranlaßte, der 2006 im Moor bei Feadan Mór entdeckt wurde und heute im Irischen Nationalmuseum zu Dublin aufbewahrt wird, wie Schümer 2013 vermutet, der irrtümlich von einem Evangeliar spricht, bleibt einstweilen unklar. Angesichts der Bedeutung der Psalmen im Rahmen christlicher Magie dürfte jedoch die Verwendung des Psalters im Rahmen eines christlichen Rituals als wahrscheinlicher anzusehen sein. Vgl.: <http://www.museum.ie/en/list/projects.aspx?article=27229a4b-9f2f-42ba-8693-4b00bcf1cddd>, abgerufen am 9. August 2013 und: <http://www.museum.ie/en/exhibition/list/ten-major-pieces.aspx?article=220bc4b8-914b-4972-867f-47ca900f-fea5>, abgerufen am 9. August 2013 und: Wikipedia.de: „Faddan More Psalter“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Faddan_More_Psalter, abgerufen am 9. August 2013) und: Wikipedia. en: „Faddan More Psalter“ (http://en.wikipedia.org/wiki/Faddan_More_Psalter#cite_note-2, abgerufen am 9. August 2013).

162 Zur Mission und den angewandten Methoden vgl. zuletzt von Padberg, in: Stiegemann u. a. 2013, 130–139.

163 S. oben Anm. 48.

164 S. oben Anm. 142.

tiefgreifenden Veränderungen der mentalen, kulturellen, sozialen und politischen Verhältnisse einzulassen, kann durchaus als Antwort auf die Botschaft verstanden werden, die von den „Zeichen des Heils“ ausging, und zeugt von deren Wirksamkeit über Jahrhunderte.

Literaturverzeichnis

- Aillagon (2008): Jean-Jacques Aillagon, *Rome and the Barbarians. The Birth of a New World* (An exhibition by Palazzo Grassi, Venice, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, and the École française de Rome), Rom/Mailand.
- Alexander (1978): Jonathan J. G. Alexander, *Insular Manuscripts, 6th to the 9th century* (A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles 1), London.
- Althoff (2012²): Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt.
- Althoff u. Schubert (1998): Gerd Althoff u. Ernst Schubert, *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen* (Vorträge und Forschungen 46), Sigmaringen.
- Ambos u. a. (2010): Claus Ambos, Petra Rösch u. Stefan Weinfurter (Hgg.): *Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive*, Darmstadt.
- Angenendt (1997³): Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München.
- Angenendt (2009⁴): Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl. Darmstadt.
- Angerstorfer u. a. (2009³): Andreas Angerstorfer, Dieter Harmening, Wolfram Hörandner u. Martin Klöckener, „Alphabet“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, 427–429.
- Anneser u. a. (2005²): Sebastian Anneser u. a. (Hgg.), *Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild*, (Katalog zur Ausstellung im Diözesanmuseum Freising 20. Februar – 3. Oktober 2005), Lindenberg.
- Aune (1980): David E. Aune, „Magic in Early Christianity“, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 2, 23/2, Berlin, 1507–1557.
- Bader (2009): Günter Bader, *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 54), Tübingen.
- Baschet (1996): Jérôme Baschet (Hg.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval* (Actes du 6e International Workshop on Medieval Societies, Centre Ettore Majorana, Erice, Sicile, 17–23 octobre 1992), Paris.
- Bayer (im Druck): Clemens M. M. Bayer, *Unpublizierter Vortrag über die Clematius-Inschrift auf der Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft der historischen Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e. V.* in: *Inschriften zwischen Realität und Fiktion. Vom Umgang mit vergangenen Formen und Ideen*. 12. Internationale Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 5. bis 8. Mai 2010 (in Vorbereitung), vgl. Rüdiger Fuchs, in: AHF Information Nr. 119 vom 17.06.2010, 3f.
- Becht-Jördens (1993): Gereon Becht-Jördens, „Text, Bild und Architektur als Träger einer ekklesiologischen Konzeption von Klostergeschichte“, in: Gottfried Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin, 75–106.
- Becht-Jördens (1996a): Gereon Becht-Jördens, „Litterae illuminatae. Zur Geschichte eines literarischen Formtyps in Fulda“, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen* (Fuldaer Studien 7), Frankfurt a. M., 325–364.

- Becht-Jördens (1996b): Gereon Becht-Jördens, „Heiliger und Buch. Überlegungen zur Tradition des Bonifacius-Martyriums anlässlich der Teilfaksimilierung des Ragyndrudis-Codex“, *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 46, 1–30.
- Becht-Jördens (2005): Gereon Becht-Jördens, „Die Ermordung des Erzbischofs Bonifatius durch die Friesen. Suche und Ausgestaltung eines Martyriums aus kirchenpolitischer Notwendigkeit?“, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 57, 95–132.
- Becht-Jördens (2011): Gereon Becht-Jördens, „Rezension von: Andreas Behrendt u. Jens Rüffer (Hgg.), *Spiritualität in Raum und Bild* (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 26), Berlin 2007“, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 46, 315–320.
- Becht-Jördens (2013): Gereon Becht-Jördens, „Fulda. 1. Lateinische Literaturproduktion, Schule, Bibliothek und pragmatische Schriftlichkeit in Fulda“, in: Martin Schubert (Hg.), *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*, Berlin, 137–158.
- Becht-Jördens u. Wehmeier (2003): Gereon Becht-Jördens u. Peter M. Wehmeier, *Picasso und die christliche Ikonographie. Mutterbeziehung und künstlerische Position*, Berlin.
- Becht-Jördens u. Wehmeier (2006): Gereon Becht-Jördens u. Peter M. Wehmeier, „Vom Kunstobjekt zum lebendigen Menschen. Ovid über Möglichkeiten und Grenzen der Kunst“, in: Hans Förstl, Erik Boehlke u. Manfred P. Heuser (Hgg.), *Metamorphosen* (Schriftenreihe der deutschsprachigen Gesellschaft für Kunst und Psychopathologie des Ausdrucks 25), Berlin.
- Becht-Jördens u. Wehmeier (2008): Gereon Becht-Jördens u. Peter M. Wehmeier, „Leben im Angesicht des Todes. Die Erfindung der Kunst als Medium der Angstbewältigung bei Nicolas Poussin (1594–1665)“, in: Erik Boehlke, Hans Förstl u. Manfred P. Heuser (Hgg.), *Metamorphosen* (Schriftenreihe der deutschsprachigen Gesellschaft für Kunst und Psychopathologie des Ausdrucks 27), Berlin.
- Becker (1997a): Hans-Jürgen Becker, „Die Symbolik der Reichskleinodien“, in: Hans-Jürgen Becker, *Die Reichskleinodien. Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches* (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 16), Göppingen, 146–161.
- Becker (1997b): Hans-Jürgen Becker (Hg.), *Die Reichskleinodien. Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches* (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 16), Göppingen.
- Beer (2011): Manuela Beer, „Kölner Elfenbeinarbeiten von den Anfängen bis zum Ausklang der Romanik“, in: Dagmar R. Tübe u. Miriam Verena Fleck (Hgg.), *Glanz und Größe des Mittelalters. Kölner Meisterwerke aus den großen Sammlungen der Welt* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln, 4. November 2011–26. Februar 2012), München, 62–81.
- Belting (2002^a): Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München.
- Belting (2002b): Hans Belting, „Macht und Ohnmacht der Bilder“, in: Peter Blickle u. a. (Hgg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München.
- Belting (2007): Hans Belting (Hg.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch*, München/Paderborn.
- Belting (2008⁷): „Das Werk im Kontext“, in: Hans Belting u. a. (Hgg.), *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, Berlin, 229–246.
- Belting (2011⁷): Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München.
- Berndt u. Drügh (2009): Frauke Berndt u. Heinz J. Drügh, *Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M.
- Berschin (1980): Walter Berschin, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern.
- Berschin (1988): Walter Berschin, „Greek Elements in Medieval Latin Manuscripts“, in: Michael W. Herren (Hg.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages* (Kings College London Medieval Studies 2), London.

- Berschin (1991a): Walter Berschin, „Säckinger Authentiken“, in: Walter Berschin (Hg.), *Frühe Kultur in Säckingen. Studien zu Literatur, Kunst und Geschichte*, Sigmaringen, 19–28.
- Berschin (1991b): Walter Berschin, „Drei griechische Majestastituli in der Trier-Echternacher Buchmalerei“, in: Wilhelm Nyssen (Hg.), *Begegnung zwischen Rom und Byzanz um das Jahr 1000*, Köln.
- Berschin (1991–1992): Walter Berschin, „Griechisches in der Klosterschule des alten St. Gallen“, *Byzantinische Zeitschrift*, 84/85, 329–340.
- Berschin (2007): Walter Berschin, „Die griechisch-lateinische Paulus-Handschrift der Reichenau ‚Codex Paulinus Augiensis‘ (Cambridge, Trinity College B.17.1)“, *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 155, 1–17.
- Berschin (2009): Walter Berschin, „Griechisches im karolingischen und ottonischen Fulda“, *Fuldaer Geschichtsblätter* 85, 5–22.
- Berschin u. Klüppel (1999²): Walter Berschin u. Theodor Klüppel (Hgg.), *Die Reichenauer Heiligblut-reliquie* (Reichenauer Texte und Bilder 1), Stuttgart.
- Bierbrauer (1990): Katharina Bierbrauer, *Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek* (Kataloge der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 1), Fasz. 1–2, München.
- Bischoff (2004³): Bernhard Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (Grundlagen der Germanistik 24), Berlin.
- Blaut (1993): James M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York.
- Blickle (2002): Peter Blickle u. a. (Hgg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte* (Historische Zeitschrift, Beihefte N. F. 33), München.
- Bloch (1962): Peter Bloch, „Zum Dedikationsbild im Lob des Kreuzes des Hrabanus Maurus“, in: Victor H. Elbern (Hg.), *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im Werden Abendland an Rhein und Ruhr*, Bd. 1, Düsseldorf, 471–494.
- Bloch u. Schnitzler (1967–1970): Peter Bloch u. Hermann Schnitzler, *Die Ottonische Kölner Malerschule*, Bd. 1–2, Düsseldorf.
- Boehm (2010³): Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Berlin.
- Boerner (2008): Bruno Boerner, *Bildwirkungen. Die kommunikative Funktion mittelalterlicher Skulpturen*, Berlin.
- Book of Kells (1990): *Das Book of Kells. Ms 58 Trinity College Dublin. Erste u. einmalige Faks.-Ed.*, veröffentlicht mit Ermächtigung und im Auftrag des Trinity College (Dublin), Luzern.
- Bookmann (1993): Andrea Bookmann, *Die Inschriften der Stadt Braunschweig bis 1528* (Deutsche Inschriften. Die Inschriften des Deutschen Sprachraumes in Mittelalter und früher Neuzeit 35), Wiesbaden.
- Borst (1995): Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Bd. 1–4, München.
- Borst (2001): Arno Borst, *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica. Antiquitates 3, Libri memoriales 2), Bd. 1–3, Hannover.
- Borst (2004^{3a}): Arno Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas* (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 28), Berlin.
- Borst (2004b): Arno Borst, *Der Streit um den karolingischen Kalender* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 36), Hannover.
- Borst (2006): Arno Borst, *Schriften zur Komputistik im Frankenreich 721 bis 818* (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21, 1–3), Hannover.

- Boshof (2001): Egon Boshof, „Karl der Kahle – novus Karolus magnus?“, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Karl der Große und das Erbe der Kulturen* (Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes, Leipzig, 15.–18. März 1999), Berlin, 135–152.
- Budde (1997–1998): Michael Budde, *Altare portatile. Kompendium der Tragaltäre 600–1600*, Bd. 1–3, Münster.
- Braga (2012): Joaquim Braga, *Die symbolische Prägnanz des Bildes. Zu einer Kritik des Bildbegriffs nach der Philosophie Ernst Cassirers* (Reihe Philosophie 39), Freiburg i. Br.
- Brandt u. Eggebrecht (1993): Michael Brandt u. Arne Eggebrecht (Hgg.), *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen* (Katalog zur Ausstellung Hildesheim in 1993), Hildesheim/Mainz.
- Brandt (1999): Reinhard Brandt, *Die Wirklichkeit des Bildes. Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zum Kunstbild*, München.
- Braunfels (1965²): Wolfgang Braunfels (Hg.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, *Das geistige Leben*, hg. von Bernhard Bischoff, Düsseldorf.
- Brinkmann (1980): Henning Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt.
- Brown (1992³): Peter Brown, *Das Evangelium von Kells. Ein Meisterwerk frühirischer Buchmalerei* (deutsch von Gottfried Kerscher), Freiburg i. Br.
- Brown (2001–2003): Michelle P. Brown (Hg.): *The Lindisfarne Gospels. Codex Lindisfarnensis Cotton MS Nero D. iv der British Library*, London. Das Buch von Lindisfarne, Bd. 1–4, Luzern.
- Brown (2011): Michelle P. Brown, *The Lindisfarne Gospels and the Early Medieval World*, London.
- Brühl (1995): Carlrichard Brühl, „Purpururkunden“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 333–334.
- Büchsel u. Müller (2010): Martin Büchsel u. Rebecca Müller (Hgg.), *Intellectualisierung und Mystifizierung Mittelalterlicher Kunst. „Kultbild“. Revision eines Begriffs* (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst 10), Berlin.
- Bürkle (2009): Horst Bürkle, „Heil“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1258–1264.
- Büttner (1992): Frank O. Büttner, „Die Illumination mittelalterlicher Andachtsbücher“, in: Hans Peter Geh u. Gerhard Römer (Hgg.), *Mittelalterliche Andachtsbücher. Psalterien, Stundenbücher, Gebetbücher. Zeugnisse europäischer Frömmigkeit* (Katalog zur Ausstellung der Badischen und der Württembergischen Landesbibliothek zum 91. Katholikentag in Karlsruhe, 1992), Karlsruhe, 11–54.
- Büttner (2004a): Frank O. Büttner (Hg.), *The Illuminated Psalter. Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout.
- Büttner (2004b): Frank O. Büttner, „Der illuminierte Psalter im Westen“, in: Frank O. Büttner (Hg.), *The Illuminated Psalter. Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout, 1–106.
- Busch u. Därmann (2011): Kathrin Busch u. Iris Därmann, *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*, München/Paderborn.
- Butzer u. a. (1997–1998): Paul L. Butzer, Max Kerner u. Walter Oberschelp (Hgg.), *Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa*, Bd. 1, *Wissen und Weltbild*, Turnhout.
- Camille (1992): Michael Camille, *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, London.
- Camille (1996): Michael Camille, „The Gregorian Definition Revisited. Writing and the Medieval Image“, in: Jérôme Baschet (Hg.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. (Actes du 6e International Workshop on Medieval Societies. Centre Ettore Majorana Erice, Sicile, 17–23 octobre 1992), Paris, 89–108.
- Carmassi (2004): Patricia Carmassi, *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter* (Katalog zur Ausstellung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta, 28. November 2004 – 31. Juli 2005) (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), Wolfenbüttel.

- Cavallo (1973): Guglielmo Cavallo, *Rotoli di Exultet dell' Italia meridionale. Exultet 1, 2, Benedizionale dell'Archivio della cattedrale di Bari. Exultet 1, 2, 3 dell'Archivio capitolare di Troia. Contributi sull'Exultet 3 di Troia di Carlo Bertelli. Prefazione di Armando Petrucci*, Bari.
- Chazelle (2001): Celia Chazelle, *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge.
- Claret (2009³): Bernd J. Claret, „Magie III. Systematisch-theologisch“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 1188–1189.
- Copeland u. Struck (2010): Rita Copeland u. Peter T. Struck (Hgg.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge.
- Dartmann u. a. (2011): Christoph Dartmann, Thomas Scharff u. Christoph Friedrich Weber (Hgg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Turnhout.
- de Boor u. Newald (1979⁹): Helmuth de Boor u. Richard Newald (Hgg.), *Geschichte der Deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 1 *Die Deutsche Literatur. Von Karl dem Grossen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770–1170*, München.
- Deckers (2005²): Johannes G. Deckers, „Das Bild der Kreuzigung im ersten Jahrtausend“, in: Sebastian Anneser u. a. (Hgg.), *Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild*. (Ausstellung im Diözesanmuseum Freising, 20. Februar – 3. Oktober 2005), Lindenberg, 50–68.
- de Lubac (1959–1964): Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie 41–42; 59), Bd. 1–4, Paris.
- Dehn (2005): Ulrich Dehn, Das Spezifische der Buchreligionen, in: *Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen*, Materialdienst 2, 43–51.
- Dihle (1988): Albrecht Dihle, „Heilig“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, 1–63.
- Dinzelbacher u. Bauer (1990): Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer (Hgg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern.
- Dölger (1958–1967): Franz J. Dölger, „Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1, 5–19; 2, 15–29; 3, 5–16; 4, 5–17; 5, 5–22; 6, 7–34; 7, 5–38; 8/9, 7–52; 10, 7–29.
- Dornseiff (1925²): Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft 7), Leipzig/Berlin.
- Dornseiff (1927): Franz Dornseiff, „Buchstabe“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, 1697–1699.
- Dreyer u. Ferrari (2011): Mechthild Dreyer u. Michele C. Ferrari, „Vana in imagine forma? Hrabanus Maurus über Bild und Text“, in: Karin Krause u. Barbara Schellewald (Hgg.), *Bild und Text im Mittelalter* (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 2), Köln.
- Dunand u. a. (1991): Françoise Dunand, Jean-Michel Spieser u. Jean Wirth (Hgg.), *L'image et la production du sacré*. (Actes du colloque de Strasbourg organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II, Groupe „Théorie et pratique de l'image culturelle“, 20–21 janvier 1988), Paris.
- Eberlein (1982): Johann Konrad Eberlein, *Apparitio regis – revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden.
- Eberlein (1995): Johann Konrad Eberlein, *Miniatur und Arbeit*, Frankfurt a. M.
- Eberlein u. Jacobi-Mirwald (2004²): Johann Konrad Eberlein u. Christine Jacobi-Mirwald, *Grundlagen der mittelalterlichen Kunst. Eine Quellenkunde*, Berlin.
- Eberlein (2008⁷): Johann Konrad Eberlein, „Inhalt und Gehalt. Die ikonographisch-ikonologische Methode“, in: Hans Belting u. a. (Hgg.), *Kunstgeschichte – Eine Einführung*, Berlin, 175–197.
- Eckenfels-Kunst (2002): Sybille Eckenfels-Kunst, „Kostbar wie Edelstein. Zur Verwendung ottonischer Emails“, in: Klaus Gereon Breukers, Johannes Cramer u. Michael Imhoff (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg, 174–189.

- Eckenfels-Kunst (2008): Sybille Eckenfels-Kunst, *Goldemails. Untersuchungen zu ottonischen und fröhsalischen Goldzellenschmelzen*, Berlin.
- Edmonds (2000): John Edmonds, *The mystery of imperial purple dye* (Historic dyes series 7), Little Chalfont.
- Eggenberger (2005): Christoph Eggenberger, „Die Lebendigkeit des Gottesdienstes im Kloster Rheinau. Die Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, Ms. Rh. 14 und 29, aus dem 13. Jahrhundert“, *Kunst und Architektur in der Schweiz* 56 (1), 34–39.
- Elbern (1971): Victor H. Elbern, „Zierseiten in Handschriften des frühen Mittelalters als Zeichen sakraler Abgrenzung“, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen Bild* (Miscellanea Medievalia 8), Berlin, 340–356.
- Elbern (1988): Viktor H. Elbern, *Die Goldschmiedekunst im frühen Mittelalter*, Darmstadt.
- Elbern (1989): Viktor H. Elbern, „Heilige Dämonen und Magie an Reliquiaren des frühen Mittelalters“, in: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*. Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 36, 7–13 aprile 1988, Spoleto, Bd. 2, 950–980.
- Elbern (1998–2008): Viktor H. Elbern, *Fructus operis*, Bd. 1–3, Regensburg.
- Elbern (1999): Viktor H. Elbern, „Liturgisches Gerät und Reliquiare. Funktion und Ikonologie“, in: 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn* (Katalog zur Ausstellung in Paderborn, 23. Juli – 1. November 1999), Mainz, 694–710.
- Elbern (2001): Viktor H. Elbern, „Über die mobile Ausstattung der Kirchen in ottonischer Zeit“, in: *Otto der Große. Magdeburg und Europa* (Katalog zur Ausstellung des Kulturhistorischen Museums in Magdeburg, 27. August – 2. Dezember 2001), Bd. 1–2, Mainz, 305–326.
- Embach (2010): Michael Embach, *Das Ada-Evangeliar (StB Trier, Hs 22). Die karolingische Bilderhandschrift*, Trier.
- Ernst (1991): Ulrich Ernst, *Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Köln u. a.
- Ernst (2008): Ulrich Ernst, „Hrabanus Maurus. Praeceptor Germaniae und Poeta theologus“, in: Norbert Kössinger (Hg.), *Hrabanus Maurus. Profil eines europäischen Gelehrten. Beiträge zum Hrabanus Maurus-Jahr*, 2006, St. Ottilien, 23–62.
- von Euw (1985): Anton von Euw, „Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte“, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler in der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln), Bd. 1, 385–414.
- von Euw (1991): Anton von Euw, „Ikonologie der Heiratsurkunde der Kaiserin Theophanu“, in: Anton von Euw u. Peter Schreiner (Hgg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, Bd. 2, Köln, 175–191.
- von Euw u. Fox (1990): Anton von Euw u. Peter Fox, *Book of Kells. Ms 58, Trinity College Library Dublin*, Kommentarband, Luzern.
- von Euw u. Schreiner (1991): Anton von Euw u. Peter Schreiner (Hgg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, Bd. 1–2, Köln.
- Favreau (2003): Robert Favreau, „Les autels portatifs et leurs inscriptions“, *Cahiers de civilisation médiévale* 46, 327–344.
- Ferrari (1999): Michele C. Ferrari, *Il ‚Liber sanctae crucis‘ di Rabano Mauro. Testo – immagine – contesto* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 30), Bern.
- Ferrari (2006): Michele C. Ferrari, „Dichtung und Prophetie bei Hrabanus Maurus“, in: Franz Felten u. Barbara Nichtweiß (Hgg.), *Hrabanus Maurus: Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz*, Mainz, 71–91.
- Figura (2009³): Michael Figura, „Übernatürlich“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2009, Bd. 10, 335–338.

- Fillitz (1993): Hermann Fillitz, „Ottonische Goldschmiedekunst“, in: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*. (Katalog zur Ausstellung in Hildesheim, 1993), Hildesheim/Mainz, 173–190.
- Fillitz (2010): Hermann Fillitz, *Thesaurus medievalis. Ausgewählte Schriften zur Schatzkunst des Mittelalters*, Ostfildern.
- Fouracre (2005): Paul Fouracre, *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 1: C.500–c.700, Cambridge.
- Freedberg (1991²): David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago.
- Freeman (1998): Ann Freeman (Hg.), *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)* (Monumenta Germaniae Historica. Concilia 2, Supplementum 1), Hannover.
- Frenschkowski (2010): Marco Frenschkowski, „Magie“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 23, 857–957.
- Fried u. Saurma-Jeltsch (1994): Johannes Fried u. Lieselotte Saurma-Jeltsch (Hgg.), 794 – *Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit* (Katalog zur Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main im Historischen Museum Frankfurt, 18. Mai–28. August 1994), Sigmaringen.
- Gadamer (1993): Hans-Georg Gadamer, „Zur bildenden Kunst“, in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Ästhetik und Poetik. Kunst als Aussage, Tübingen, 323–330.
- Gadamer (1995): Hans Georg Gadamer, „Der Kunstbegriff im Wandel“, in: Anne-Marie Bonnet u. Gabriele Kopp-Schmidt (Hgg.), *Kunst ohne Geschichte? Ansichten zu Kunst und Kunstgeschichte heute*, München, 88–104.
- Gamber (1968): Klaus Gamber, *Codices Liturgici Latini antiquiores*, Bd. 1–3, Freiburg.
- Gameson (2002–2002): Richard Gameson (Hg.), *The Codex Aureus. An Eight-Century Gospel Book*, königliche bibliothek, A. 135, Kopenhagen.
- Gantke (1998): Wolfgang Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg.
- Ganz (2008): David Ganz, *Medien der Offenbarung. Visionsdarstellungen im Mittelalter*, Berlin.
- Ganz u. Lentjes (2011): David Ganz u. Thomas Lentjes (Hgg.), *Sehen und Sakralität in der Vormoderne* (Kult Bild 4), Berlin.
- Ganz u. Parkes (1992): Peter Ganz u. Malcolm Parkes (Hgg.), *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt* (Wolfenbüttler MA-Studien 5), Wiesbaden.
- Garipzanov (2008): Ildar H. Garipzanov, *The Symbolic language of Authority in the Carolingian World (c. 751–877)*, Leiden.
- Geary (2007³): Patrick J. Geary, *Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen*, München 2007.
- Georgi (1991): Wolfgang Georgi, „Ottonianum und Heiratsurkunde“, in: Anton von Euw u. Peter Schreiner (Hgg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, Bd. 2, Köln, 135–160.
- Geuenich u. a. (1983): Dieter Geuenich, Renate Neumüllers-Klauser u. Karl Schmid (Hgg.), *Die Altarplatte von Reichenau-Niederzell* (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et necrologia, Nova series 1, Supplementum), Hannover.
- Gombrich (1990): Ernst H. Gombrich, „The Edge of Delusion. Review of David Freedberg, The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response“, *New York Review of Books*, 15, 6–9.
- Grebe (2007): Anja Grebe, *Codex Aureus. Das goldene Evangelienbuch von Echternach*, Darmstadt.
- Grimme (1988³): Ernst Günther Grimme, *Die Geschichte der abendländischen Buchmalerei*, Köln.
- Gudera (2003): Alice Gudera, *Der Tragaltar aus Stavelot. Ikonographie und Stil*, Bremen.
- Haebler (1928–1929): Konrad Haebler, *Die Rollen- und Plattenstempel des 16. Jahrhunderts* (Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 41f.), Bd. 1–2, Leipzig.
- Harms (1990): Wolfgang Harms (Hg.), *Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposium 1988*, Stuttgart.

- Haug (1979): Walter Haug (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978* (Berichtsbände Germanistische Symposien 3), Stuttgart.
- Heck (2011): Christian Heck (Hg.), *L'allegorie dans l'art du Moyen Age. Formes et fonctions; héritages, créations, mutations* (Actes du colloque du RILMA, Institut Universitaire de France, Paris, INHA, 27 – 29 Mai 2010), Turnhout.
- Heidenreich u. Kroll (2006): Bernd Heidenreich u. Frank-Lothar Kroll, *Wahl und Krönung*, Frankfurt am Main.
- Heinzer (2005): Felix Heinzer, *Wörtliche Bilder. Zur Funktion der Literal-Illustration im Stuttgarter Psalter* (um 830) (Wolfgang Stammerl Gastprofessur für Germanistische Philologie. Vorträge 13), Berlin/New York.
- Heinzer u. a. (1995–1999): Felix Heizer u. a. (Hgg.), *Das Berthold-Sakramentar. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Berthold-Sakramentars. Ms M.710 der Pierpont Morgan Library in New York* (Codices selecti 100), Bd. 1–2, Graz.
- Helwig (1953–1955): Hellmuth Helwig, *Handbuch der Einbandkunde*, Bd. 1–3, Hamburg.
- Hilg (1986): Hardo Hilg, *Die Handschriften des Germanischen Nationalmuseums, Nürnberg. Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften: Teil 2. Hs 22922–198390*, Anhang, Wiesbaden.
- Hörisch (1992): Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a. M.
- Hoffmann (1986): Hartmut Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich* (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 30, 1–2), Stuttgart.
- Holländer (1972a): Hans Holländer, „Vier, Vierzahl“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4, 459–460.
- Holländer (1972b): Hans Holländer, „Weltall, Weltbild“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4, 498–509.
- Holter (1980): Kurt Holter Hg.), *Der Goldene Psalter („Dagulf-Psalter“). Vollständige Faksimileausgabe im Originalformat von Codex 1861 der Österreichischen Nationalbibliothek* (Codices selecti 69), Bd. 1–2, Graz.
- Hopkins u. Witte (2010): Andrew Hopkins u. Arnold Witte, *Alois Riegl. The Origins of Baroque Art in Rome*, Los Angeles.
- Hutter (2009^{3a}): Manfred Hutter, „Numen“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 944.
- Hutter (2009^{3b}): Manfred Hutter, „Mysterium“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 577–582.
- Jakobi-Mirwald (1994): Christine Jakobi-Mirwald, „Kreuzigung und Kreuzabnahme in den Weingartener Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Norbert Kruse u. Hans Ulrich Rudolf (Hgg.), *900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994*, Sigmaringen, 185–208.
- Jakobi-Mirwald (1998): Christine Jakobi-Mirwald, *Text – Buchstabe – Bild. Studien zur historisierten Initiale im 8. und 9. Jahrhundert*, Berlin.
- Jakobi-Mirwald (1999): Christine Jakobi-Mirwald, „Die Auszeichnungsschriften in Mittelalterlichen Handschriften“, in: Peter Rück (Hg.), *Methoden der Schriftbeschreibung* (Historische Hilfswissenschaften 4), Stuttgart, 107–117.
- Jakobi-Mirwald (2004): Christine Jakobi-Mirwald, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung*, Stuttgart.
- Jakobi-Mirwald (2008³): Christine Jakobi-Mirwald, *Buchmalerei. Terminologie in der Kunstgeschichte*, Berlin.
- Jakobi-Mirwald (2012): Christine Jakobi-Mirwald, „Initials and other Elements of Minor Decoration“, in: Martin Bertram u. Silvia Di Paolo (Hgg.), *Decretales pictae. Le miniature nei manoscritti delle Decretali di Gregorio IX (Liber Extra)*. (Atti del colloquio internazionale tenuto all'Istituto Storico Germanico, Roma 3–4 marzo 2010), Rom, 183–203.
- Jakobi-Mirwald (im Druck): Christine Jakobi-Mirwald, „Beschreiben oder Vorschreiben. Terminologie zwischen Bestandsaufnahme und Normierung“, in: Internationale Tagung der Handschriften-

- mitarbeiter, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Bibliotheca Augusta, 19–21. September 2011, <http://www.hab.de/files/Jakobi-Mirwald-2011.pdf> (Stand: Juni 2014)
- Jessen (2010): Mads Dengsø Jessen, „Altars and the Sacred Space. An Investigation into the Missionary Use of Portable Altars“, in: Gita Dharampal-Frick, Robert Langer u. Nils Holger Petersen (Hgg.), *Transfer and Spaces* (Ritual Dynamics and the Science of Ritual 5), Wiesbaden, 373–389.
- Kaemmerling (1994⁶): Ekkehard Kaemmerling (Hg.), *Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklungen, Probleme* (Bildende Kunst als Zeichensystem 1), Köln.
- Kahsnitz u. a. (1982a): Rainer Kahsnitz, Ursula Mende u. Elisabeth Rücker (Hgg.), *Das goldene Evangelienbuch von Echternach: eine Prunkhandschrift des 11. Jahrhunderts*. (Katalog zur Ausstellung Codex Aureus Epternacensis, das Goldene Evangelienbuch von Echternach, eine Mittelalterliche Handschrift und ihr Faksimile im Theodor-Heuss-Bau des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg, 10. Juli – 29. August 1982), Frankfurt a. M.
- Kahsnitz (o. J. 1982b): Rainer Kahsnitz, *Das Goldene Evangelienbuch von Echternach. Codex aureus Epternacensis Hs. folio 156142 aus dem Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg. Faks.-Ed. und Kommentarband*, Frankfurt a. M.
- Kahsnitz (2001): Rainer Kahsnitz, „Frühottonische Buchmalerei“, in: Matthias Puhle (Hrsg.), *Otto der Große. Magdeburg und Europa*. (Katalog der Ausstellung des Kulturhistorischen Museums in Magdeburg, 27. August – 2. Dezember 2001), Bd. 2, Essays, Mainz, 225–250.
- Kahsnitz (2004): Rainer Kahsnitz, „Frühe Initialpsalter“, in: Frank O. Büttner (Hg.), *The Illuminated Psalter. Studies in the Content, Purpose and Placement of Its Images*, Turnhout, 137–155.
- Kauffmann (1993): Georg Kauffmann (Hg.), *Die Entstehung der Kunstgeschichte im 19. Jahrhundert*, Opladen.
- Keller (1999): Hagen Keller (Hg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern* (Akten des internationalen Kolloquiums, 8–10. Juni 1995) (Münstersche Mittelalterschriften 76), München.
- Keller u. Neiske (1997): Hagen Keller u. Franz Neiske (Hgg.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit* (Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231, 22–23. Februar 1996), München.
- Kemp (1989): Wolfgang Kemp (Hg.), *Der Text des Bildes. Möglichkeiten und Mittel eigenständiger Bilderzählung*. München.
- Kemp (1994): Wolfgang Kemp, „Über Bilderzählungen“, in: Michael Glasmeier (Hg.), *Erzählen*. Berlin, 55–70.
- Kendrick (1999): Laura Kendrick, *Animating the Letter. The Figurative Embodiment of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus.
- Kerscher (1993): Gottfried Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin.
- Kinzinger (2011): Martin Kinzinger, „Beatus vir. Herrschaftsrepräsentation durch Handschriftenpolitik bei Karl V. von Frankreich“, in: Christoph Dartmann, Thomas Scharff u. Christoph Friedrich Weber (Hgg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Turnhout, 443–460.
- Kirmeier u. a. (2002): Josef Kirmeier u. a. (Hgg.), *Kaiser Heinrich II. 1002–1024* (Begleitband zur Bayerischen Landesausstellung 2002 in Bamberg, 9. Juli – 20. Oktober 2002), Stuttgart.
- Kloos (1980): Rudolf M. Kloos, *Einführung in die Epigraphik des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Darmstadt.
- Koehler (1958): Wilhelm Koehler: *Die karolingischen Miniaturen*, Bd. 2, Fasz. 1–2, Die Hofschule Karls d. Gr., Berlin.
- Koehler (1960), Wilhelm Koehler, *Die karolingischen Miniaturen*, Bd. 3, Fasz. 1–2, Die Gruppe des Wiener Krönungsevangeliiars. Metzger Handschriften, Wiesbaden.

- Koehler (1974): Wilhelm Koehler, *Drogo-Sakramentar. Manuscrit latin 9428, Bibliothèque Nationale, Paris*. Faksimilie-Ausgabe (Codices selecti 49), Bd. 1–2, Graz.
- Koehler u. Mutherich (1982): Wilhelm Koehler u. Florentine Mutherich (Hgg.), *Die karolingischen Miniaturen*, Bd. 5, Fasz. 1–2 *Die Hofschule Karls des Kahlen*, Wiesbaden.
- Koehler u. Mutherich (1994–1999): Wilhelm Koehler u. Florentine Mutherich (Hgg.), *Die karolingischen Miniaturen*, Bd. 6, Fasz. 1–3, *Die Schule von Reims*, Pars 2, Wiesbaden.
- Koehler u. Mutherich (2009): Wilhelm Koehler u. Florentine Mutherich (Hgg.), *Die karolingischen Miniaturen*, Bd. 7 *Die frankosächsische Schule*, Wiesbaden.
- Koenen (2002): Ulrike Koenen, „Elfenbein- und Goldschmiedearbeiten des Frühmittelalters“, *Kunsthistorische Arbeitsblätter* 10, 31–44.
- Königreich Württemberg (1882–1886): *Das Königreich Württemberg. Eine Beschreibung von Land, Volk und Staat*, Bd. 1–3, Stuttgart.
- Körntgen (2001): Ludger Körntgen, *Königsherrschaft und Gottesgnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit* (Orbis mediaevalis 2), Berlin.
- Kotzur (2006): Winfried Wilhelmy, *Rabanus Maurus. Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten*, hg. von Hans-Jürgen Kotzur, Mainz.
- Krenn u. Winterer (2009): Margit Krenn u. Christoph Winterer, *Mit Pinsel und Federkiel. Geschichte der mittelalterlichen Buchmalerei*, Darmstadt.
- Kroos (1985): Renate Kroos, „Vom Umgang mit Reliquien“, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle in Köln), Bd. 3, Köln, 25–72.
- Kruttschnitt u. Vergauwen (2009³): Elke Kruttschnitt u. Guido Vergauwen, „Geheimnis“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2009, Bd. 4, 355–356.
- Kuder (1993): Ulrich Kuder, „Ottonische Buchmalerei und bernwardinische Handschriftenproduktion“, in: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen* (Katalog zur Ausstellung Hildesheim 1993), Bd. 1, Hildesheim/Mainz, 191–205.
- Kuder (1998): Ulrich Kuder, „Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei. Identifikation und Ikonographie“, in: Gerd Althoff u. Ernst Schubert (Hgg.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen* (Vorträge und Forschungen 46), Sigmaringen, 137–234.
- Kuder (2004): Ulrich Kuder, „Der illustrierte Psalter von den Anfängen bis um 800“, in: Frank O. Büttner (Hg.), *The illuminated Psalter. Studies in the content, purpose and placement of its images*, Turnhout, 107–135.
- Kuder (2005a): Ulrich Kuder, „Karolingische Buchmalerei“, in: *Kunsthistorische Arbeitsblätter* 5, 87–100.
- Kuder (2005b): Ulrich Kuder, „Ottonische Buchmalerei“, *Kunsthistorische Arbeitsblätter* 1, 85–98.
- Kugler u. a. (2007): Hartmut Kugler, Sonja Glauch, Antje Willing u. Thomas Zapf, *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, Bd. 1–2, Berlin.
- Kultermann (1996): Udo Kultermann, *Die Geschichte der Kunstgeschichte. Der Weg einer Wissenschaft*, München.
- Kurth (2010): Rüdiger Kurth, „Die Nagelung des Codex Ragyndrudis. Neue Aspekte zum Tod des Bonifatius“, *Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte* 62, 9–14.
- Kyriss (1951–1958): Ernst Kyriss, *Verzierte gotische Einbände im alten deutschen Sprachgebiet, Textband*, 3 Tafelbände, Stuttgart.
- Kyriss (1957): Ernst Kyriss, *Der verzierte europäische Einband vor der Renaissance*, Stuttgart.
- Labusiak (2009): Thomas Labusiak, *Die Ruodprechtgruppe der ottonischen Reichenauer Buchmalerei: Bildquelle – Ornamentik – Stilgeschichtliche Voraussetzungen*, Berlin.
- Labusiak (2011): Thomas Labusiak, „Die Kölner Buchmalerei des frühen und hohen Mittelalters: ein Überblick“, in: *Glanz und Größe des Mittelalters. Kölner Meisterwerke aus den großen*

- Sammlungen der Welt* (Katalog zur Ausstellung des Schüttgen-Museums in Köln, 4. November 2011 – 26. Februar 2012), München, 36–49.
- Ladner (1989) Pascal Ladner, „Goldschrift“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, 1552.
- Lafitte u. Caillet (2009): Marie-Pierre Lafitte u. Jean-Pierre Caillet (Hgg.), *Les manuscrits carolingiens* (Actes du colloque de Paris, Bibliothèque nationale de France, le 4 Mai 2007) (Bibliologia 27), Turnhout.
- Lambacher (2011): Lothar Lambacher, „Romanische Goldschmiedekunst in Köln. Bestand, Bedeutung und Erforschung“, in: *Glanz und Größe des Mittelalters. Kölner Meisterwerke aus den großen Sammlungen der Welt* (Katalog zur Ausstellung des Schüttgen-Museums in Köln, 4. November 2011 – 26. Februar 2012), München, 90–111.
- Lanczkowski u. a. (1985): Günter Lanczkowski, Dieter Kellermann, Michael Lattke u. Johannes Laube: „Heiligkeit“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 14, 695–712.
- Landgraf (2005²): Venelina Landgraf, „Das Kreuz im ersten Jahrtausend“, in: *Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild* (Katalog zur Ausstellung im Diözesanmuseum Freising, 20. Februar – 3. Oktober 2005), Lindenberg, 42–49.
- Legner (1972–73): Anton Legner (Hg.), *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln und der belgischen Ministerien für französische und niederländische Kultur), Bd. 1–2, Köln.
- Legner (1985): Anton Legner (Hg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle), Bd. 1–3, Köln.
- Lentes (1998): Thomas Lentes, „Text des Kanons und heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter“, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg i. Br., 323–354.
- Lentes (2004): Thomas Lentes (Hg.), *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne* (Kult Bild 1), Berlin.
- Lentes (2006): Thomas Lentes (Hg.), *Die Gregorsmesse im Mittelalter* (Kult Bild 3), Berlin.
- List u. Blum (1994): Claudia List u. Wilhelm Blum, *Buchkunst des Mittelalters. Ein illustriertes Handbuch*, Stuttgart/Zürich.
- Little (2011): Charles T. Little, „Kölner Elfenbeinschnitzereien der Gotik. Viele offene Fragen“, in: *Glanz und Größe des Mittelalters. Kölner Meisterwerke aus den großen Sammlungen der Welt*. (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in Köln, 4. November 2011 – 26. Februar 2012), München, 82–89.
- Lowe (1934–1971): Elias Avery Lowe (Hg.), *Codices Latini antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin manuscripts prior to the 9th Century* (CLA), Bd. 1–13, Oxford.
- Maier (2009³): Johann Maier, „Tempel, biblisch theologisch“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 1322–1325.
- Marchal (2002), Guy P. Marchal, „Das vieldeutige Heiligenbild. Bildersturm im Mittelalter“, in: Peter Blicke u. a. (Hgg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München, 307–332.
- Marcuci (2009): Roberto Marcuci, *Aurea Roma. Dalla Città pagana alla città cristiana*, Rom.
- Marks (1998): P. J. M. Marks, *The British Library Guide to bookbinding. History and Techniques*, London/Toronto.
- Marth (1999): Regine Marth (Hg.), *Meisterwerke aus Elfenbein der staatlichen Museen zu Berlin* (Katalog zur Ausstellung im Hessischen Landesmuseum in Darmstadt, 19. Dezember 1999 – 12. März 2000; Bayerisches Nationalmuseum in München, 16. Mai – 20. August 2000), Berlin.
- Mayr-Harting (1991): Henry Mayr-Harting, *Ottotonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte* (deutsch von Rainer Zerbst), Stuttgart.
- Mayr-Harting (2001): Henry Mayr-Harting, „Herrschaftsrepräsentation der ottonischen Familie“, in: Matthias Puhle (Hg.), *Otto der Große. Magdeburg und Europa* (Katalog zur Ausstellung des Kulturhistorischen Museums in Magdeburg, 27. August – 2. Dezember 2001), Bd. 2 Essays, Mainz, 133–148.

- Mazal (1990²): Otto Mazal, *Einbandkunst aus Mittelalter und Neuzeit*, Graz.
- Mazal (1995): Otto Mazal, *Purpurhandschriften*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 332–333.
- Mazal (1997): Otto Mazal, *Einbandkunde. Die Geschichte des Bucheinbandes* (Elemente des Buch- und Bibliothekswesens 16), Wiesbaden.
- McKitterick (1989): Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the written word*, Cambridge.
- McKitterick (1992): Rosamond McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge.
- McKitterick (1994): Rosamond McKitterick, *Books, scribes, and learning in the Frankish kingdoms, 6th–9th centuries*, Aldershot.
- McKitterick (1995): Rosamond McKitterick, *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2, C.700–c.900, Cambridge.
- McKitterick (1997): Rosamond McKitterick (Hg.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge.
- Meehan (2012): Bernard Meehan, *Das Book of Kells. Ein Meisterwerk frühirischer Buchmalerei im Trinity College in Dublin*, London.
- Meier[-Staubach] (1976): Christel Meier[-Staubach], „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen“, *Frühmittelalterliche Studien* 10, 1–69.
- Meier[-Staubach] (1977): Christel Meier[-Staubach], *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese im frühen Christendom bis ins 18. Jahrhundert*, Teil I (Münstersche Mittelalterschriften 34, 1), München.
- Meier[-Staubach] (1982): Christel Meier[-Staubach], „Edelsteine, Symbolik der. II. Mittelalter“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, 266–277.
- Meier[-Staubach] (1990): Christel Meier[-Staubach], „Malerei des Unsichtbaren“, in: Wolfgang Harms (Hg.), *Text und Bild, Bild und Text*. (DFG-Symposium 1988), Stuttgart, 35–65.
- Meier[-Staubach] (1996): Christel Meier[-Staubach], *Der Codex im Gebrauch* (Akten des Internationalen Kolloquiums, 11. – 13. Juni 1992) (Münstersche Mittelalterschriften 70), München.
- Meier[-Staubach] u. Ruhberg (1980): Christel Meier[-Staubach] u. Uwe Ruhberg (Hgg.), *Text und Bild, Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden.
- Meier[-Staubach] u. a. (2002): Christel Meier[-Staubach], Hagen Keller, Volker Honemann u. Rudolf Suntrup (Hgg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*. Akten des internationalen Kolloquiums, 26.–29. Mai 1999 (Münstersche Mittelalterschriften 79), München.
- Meier[-Staubach] (2013): Christel Meier[-Staubach], „Schönheit – Wert – Bedeutung. Zu Materialität und Symbolik von Gold und Edelsteinen im Mittelalter“, *Zeitschrift Westfalen* 91, 29–56.
- Meier (2008): Hans Meier, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung*, Freiburg.
- Mengis (1935-1936): [Carl] Mengis, rot, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 7, Sp. 792–834.
- Metz (1956): Peter Metz, *Das Goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg*, München.
- Meyer u. Suntrup (1987): Heinz Meyer u. Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbe-deutungen* (Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München.
- Meyer (1970): Reinhold Meyer, *History of purple as a status symbol in antiquity* (Collection Latomus 116), Brüssel.
- Mitchell (1994): William J. Thomas Mitchell, *Picture theory. Essays on verbal and visual Representation*, Chicago.
- Mitchell (2008a): William J. Thomas Mitchell, *Bildtheorie* (deutsch von Heinz Jatho u. Gustav Frank), hg. von Gustav Frank, Frankfurt a. M.
- Mitchell (2008b): William J. Thomas Mitchell, *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur. Mit einem Vorwort von Hans Belting*, München.

- Müller (1876²): Friedrich Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten*, Straßburg.
- Müller u. a. (2009³): Gerhard Ludwig Müller, Josef Kremsmeier, Reinhard Messner u. Ottmar Fuchs, „Abläss“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, 51–58.
- Müller (2011): Marion G. Müller, „Iconography and Iconology as a visual Method and Approach“, in: Eric Margolis u. Luc Pauwels (Hgg.), *The Sage Handbook of Visual Research Methods*, Thousand Oaks, 283–297.
- Mütherich (1966²): Florentine Mütherich, „Die Buchmalerei am Hofe Karls des Großen“, in: Wolfgang Braunfels (Hg.), *Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 3, Karolingische Kunst, Düsseldorf, 9–53.
- Mütherich (1972): Florentine Mütherich, *Sakramentar von Metz [1], Ms. Lat. 1141, Bibliothèque nationale* (Codices selecti 28), Paris, Bd. 1–2, Graz.
- Mütherich (2004): Florentine Mütherich, *Studies in Carolingian Manuscript Illumination*, London.
- Mütherich (1987): Florentine Mütherich, *Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters* (Katalog zur Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Museen der Stadt Regensburg), München.
- Mütherich u. Schramm (1981²): Florentine Mütherich u. Percy Ernst Schramm (Hgg.), *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Bd. 1 *Ein Beitrag zur Herrscher Geschichte von Karl dem Großen bis Friedrich II. 768–1250* (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 2), München.
- Murray (1990): Sister Charles Murray, „Kreuz III.“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 19, 726–732.
- Nestle (1940): Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.
- Nestle (1944): Wilhelm Nestle, *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian, in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*, Stuttgart.
- Neuman de Vegvar (1997): Carol Neuman de Vegvar, „The Echternach Lion. A Leap of Faith“ in: Catherine E. Karkov, Michael Ryan u. Robert T. Farrell (Hg.), *The insular Tradition*, Albany, 167–188.
- Nielgen (2001): Ursula Nielgen, „Insulare Buchmalerei“, *Kunsthistorische Arbeitsblätter* 6, 5–16.
- Noble (2009): Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia.
- Nünning u. Nünning (2002): Ansgar Nünning u. Vera Nünning (Hgg.), *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*, Trier.
- O’ Callaghan (1970): Josè O’Callaghan, „*Nomina sacra*“ in *papyris Graecis saeculi III neotestamentariis* (Analecta biblica 46), Rom.
- Odenthal (2010): Andreas Odenthal, „Die Messe Gregors des Großen? Überlegungen zu den Auswirkungen der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform auf den Meßordo anhand des Fuldaer Sakramentars Codex 88 der Kölner Dombibliothek“, in: Heinz Finger (Hg.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek* (Drittes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dommanuskripten, 28. – 29. November 2008), Köln, 67–107.
- Odenthal (2011): Andreas Odenthal, *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61), Tübingen.
- Olbrich u. Hünnerkopf (1930–1931): Karl Olbrich u. Richard Hünnerkopf, „Gold“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3, 918–926.
- Ott (1998): Joachim Ott, *Krone und Krönung. Die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone*, Mainz.
- Ott u. a. (2009): Martin Ott, Klaus Berger, Bernd J. Claret, Andreas Resch, „Magie“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 1186–1190.

- Paap (1959): Anton Hermann Reiner Everhard Paap, *Nomina sacra in the Greec papyri of the first five Centuries A. D. The sources and some deductions* (Papyrologica Lugduno-Batava 8), Leiden.
- Pächt (2004⁵): Otto Pächt, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, hg. von Dagmar Thoss u. Ulrike Jenni, München.
- von Padberg (2009²): Lutz von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart.
- von Padberg u. Stork (1994): Lutz von Padberg u. Hans-Walter Stork, *Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius. Kommentar*, Paderborn/Fulda.
- Palazzo (1993): Eric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen âge. Des origines au XIIIe siècle* (engl. von Madeleine Beaumont, Collegeville 1998), Paris.
- Palazzo (1994): Eric Palazzo, *Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne* (Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach 77), Münster.
- Palazzo (2000): Eric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris.
- Palazzo (2008): Eric Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'antiquité et au moyen âge* (Culture et société médiévales 15), Turnhout.
- Patzold (2009): Steffen Patzold, „Kunst und Politik. Visualisierung von Status und Rang des Herrschers“, in: Bruno Reudenbach (Hg.), *Karolingische und Ottonische Kunst* (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1), München, 238–259.
- Paus u. a. (2009): Ansgar Paus, Wolfgang Gantke, Winfried Jüngling, Gerhard Ludwig Müller u. Gerhard Marschütz, „Heilig“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1267–1274.
- Perrin (1989a): Michel Perrin, „Quelques réflexions sur le De laudibus sanctae crucis de Raban Maur. De la codicologie à la théologie en passant par la poétique“, *Revue des Etudes Latines* 87, 213–235.
- Perrin (1989b): Michel Perrin, „Le De laudibus sanctae crucis de Raban Maur et sa tradition manuscrite au IXe siècle“, *Revue d'histoire des textes*, 191–251.
- Perrin (1997): Michel Perrin (Hg.), *Rabani Mauri In Honorem Sanctae Crucis* (Corpus Christianorum Continuatio Medievals 100; 100A), Turnhout.
- Perry (2001): Curtis Perry (Hg.), *Material Culture and Cultural Materialisms in the Middle Ages and Renaissance* (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 5), Turnhout.
- Petersohn (1998): Jürgen Petersohn, „Über monarchische Insignien und ihre Funktion im mittelalterlichen Reich“, in: *Historische Zeitschrift* 266, 47–96.
- Petersohn (1999): Jürgen Petersohn, „Die Reichsinsignien im Herrscherzeremoniell und Herrschaftsdenken des Mittelalters“, Hans-Jürgen Becker (Hg.), *Die Reichskleinodien. Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches* (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 16), Göttingen, 162–183.
- Pfändtner u. Gullath (2012): Karl-Georg Pfändtner u. Brigitte Gullath, *Der Uta-Codex. Frühe Regensburger Buchmalerei in Vollendung. Die Handschrift Clm 13601 der Bayerischen Staatsbibliothek*, Luzern.
- Pfister (1927): Friedrich Pfister, „Bibelamulett“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, 1219–1220.
- Plotzek u. a. (1992): Joachim M. Plotzek, Katharina Winnekes u. Stefan Kraus (Hgg.), *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter*, Stuttgart/Zürich.
- Pochat (1983): Götz Pochat, *Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft*, Köln.
- Poeschel (2010): Sabine Poeschel (Hg.), *Ikongraphie. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt.
- Pratesi (1993): Alessandro Pratesi (Hg.), *Biblia sacra. Codex membranaceus saeculi IX - Bibbia di San Paolo Fuori le Mura. Kommentar- und Tafelband*, Rom.
- Prinz (1988²): Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung*, Darmstadt.
- Prochno (2012): Renate Prochno, *Die Stephansbursa. Die Sprache der Steine. Edelsteinallegorese im frühen Mittelalter*, Regensburg.

- Puhle (2001): Matthias Puhle (Hg.), *Otto der Große. Magdeburg und Europa* (Katalog zur Ausstellung des Kulturhistorischen Museums in Magdeburg, 27. August – 2. Dezember 2001), Bd. 1–2, Mainz.
- Pulliam (2006): Heather Pulliam, *Word and image in the book of Kells*, Dublin.
- Raff (2008²): Thomas Raff, *Die Sprache der Materialien. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe* (Münchner Beiträge zur Volkskunde 37), Münster.
- Rathofer (1994–2001): Johannes Rathofer (Hg.), *Der Codex aureus Escorialensis. Vollfaks. der Prachthandschrift Cod. Vit. 17 der Real Biblioteca de San Lorenzo El Escorial, entstanden in Echternach 1045/46. Das goldene Evangelienbuch Kaiser Heinrichs III. Codice Aureo*, Bd. 1–2, Madrid u. a.
- Rathofer (1980): *Das Goldene Evangelienbuch Kaiser Heinrichs III. Der Echternacher Codex aureus von Speyer, heute im Escorial, Signatur Codex Vitrinas 17*, München.
- Reinicke (1995): Christian Reinicke, „Purpur“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 330–332.
- Reudenbach (2000): Bruno Reudenbach, „Reliquiare als Heiligenbeweis und Echtheitszeugnis. Grundzüge einer problematischen Gattung“, in: Wolfgang Kemp u. a. (Hg.), *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, Bd. 4, Berlin, 1–36.
- Reudenbach (2009a): Bruno Reudenbach (Hg.), *Karolingische und Ottonische Kunst* (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1), München.
- Reudenbach (2009b): Bruno Reudenbach: „Der Codex als heiliger Raum. Überlegungen zur Bildausstattung früher Evangelienbücher“, in: Stephan Müller, Lieselotte Saurma-Jeltsch u. Peter Strohschneider (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 59–84.
- Reudenbach (2013): Bruno Reudenbach, „Von der Wirkmacht heiliger Gebeine. Reliquienkult im Dienste der Christianisierung“, in: Christoph Stiegemann, Martin Kroker u. Wolfgang Walter (Hgg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter* (Katalog zur Ausstellung des Erzbischöflichen Diözesanmuseum, Museum in der Kaiserpfalz und der Städtischen Galerie am Abdinghof in Paderborn, 26. Juli – 3. November 2013), Bd. 1–2, Petersberg, 87–93.
- Riché (1995⁴): Pierre Riché, *Education et culture dans l'occident barbare. VIe–VIIIe siècle*, Paris.
- Riché (2003): Pierre Riché, *Die Karolinger. Eine Familie formt Europa* (deutsch von Cornelia u. Ulf Dirlmeier), Düsseldorf.
- Rieber (2012): Audrey Rieber, *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconographie d'Erwin Panofsky*, Paris.
- Rio (2009): Alice Rio, *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500–1000* (Cambridge studies in medieval life and thought fourth series), Cambridge.
- Rosenberg (2012): Raphael Rosenberg, „Das Symbol – Ein problematisches Paradigma der deutschsprachigen Kunstgeschichte“, in: Uwe Kiessler (Hg.), *Architektur im Museum. 1977–2012*, München, 222–230.
- Rühle (1927): Oskar Rühle, „Bibel“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, 1208–1219.
- Sauerländer (1994): Willibald Sauerländer, *Initialen. Ein Versuch über das verwirte Verhältnis von Schrift und Bild im Mittelalter*, Wolfenbüttel.
- Scheibltreiter (1999): Georg Scheibltreiter, *Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.–8. Jahrhundert*, Darmstadt.
- Schieffer (2001): Rudolf Schieffer, „Karl der Große. Intentionen und Wirkungen“, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Karl der Große und das Erbe der Kulturen* (Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes, Leipzig 15 bis 18. März 1999), Berlin, 3–14.
- Schieffer (2006⁴): Rudolf Schieffer, *Die Karolinger*, Stuttgart.
- von Schlosser (1892): Julius von Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst*, Wien.

- Schliz (1900/1903): Alfred Schliz, „Der Anteil der Alamannen und Franken an den Grabfeldern des frühen Mittelalters im Neckargau“, *Historischer Verein Heilbronn. Bericht*. Heft 7, 1–42.
- Schmitz (1999): Winfried Schmitz, „Zum Ursprung der Ursulalegende. Die Inschrift des Clematius“, in: Wolfgang Rosen u. Lars Wirtler (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, Bd. 1 *Antike und Mittelalter. Von den Anfängen bis 1396/97*, Nr. 16, Köln, 53–58.
- Schneider (2008⁷): Norbert Schneider, „Kunst und Gesellschaft: Der sozialgeschichtliche Ansatz“, in: Hans Belting u. a. (Hgg.), *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, Berlin, 267–296.
- Schrekenberg (1991²): Heinz Schrekenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.) Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil* (Europäische Hochschulschriften Reihe 23 Theologie 335), Frankfurt u. a.
- Schreiner u. Signori (2000): Klaus Schreiner u. Gabriela Signori (Hgg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 24), Berlin.
- Schreiner (2011): Klaus Schreiner, *Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter. Festschrift für Klaus Schreiner zum 80. Geburtstag*, hg. von Ulrich Meier, Gerd Schwerhoff u. Gabriela Signori, Köln.
- Schümer (2013): Dirk Schümer, „Der Triumph der Galiläer. Das Kreuz mit den nördlichen Stämmen: Wie kam es, dass das Abendland christlich wurde? Eine epochale Ausstellung in Paderborn gibt Antworten“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25. Juli.
- Schulten (1985): Walter Schulten, „Kölner Reliquien“, in: Anton Legner (Hg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle in Köln), Bd. 1–3, Köln, Bd. 2, 61–78.
- Schulze-Dörrlamm (1992²): *Die Kaiserkrone Konrads II. (1024–1039). Eine archäologische Untersuchung zu Alter und Herkunft der Reichskrone*, Sigmaringen.
- Siede (1998/1999): Irmgard Siede, „Zu Buchmalerei der ottonischen und salischen Zeit. Kritische Anmerkungen zum Forschungsstand mit einer Zusammenstellung wichtiger Publikationen 1963–1999“, in: *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 52/53, 151–196.
- Siede (2002a.): Irmgard Siede, „Goldschmiedekunst. Funktion – Wirkung – Auftraggeber“, in: Klaus Gereon Breukers, Johannes Cramer u. Michael Imhoff (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg, 165–173.
- Siede (2002b): Irmgard Siede, „Elfenbeinkunst. Funktion – Wirkung – Auftraggeber“, in: Klaus Gereon Breukers, Johannes Cramer u. Michael Imhoff (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg, 153–164.
- Siede (2009): Irmgard Siede, „Die Ausstattung der Liturgie. Bücher, Geräte und Textilien“, in: Bruno Reudenbach (Hg.), *Karolingische und Ottonische Kunst* (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1), München, 434–495.
- Skemer (2006): Don C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park.
- Smith (1998): Jeffrey Chipps Smith, „Rezension von: Erwin Panofsky, *Hercules am Scheideweg* und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst, Berlin 1887“, *The Sixteenth Century Journal* 29, 1155–1157.
- Soltek (1985): Stefan Soltek, „Kölner romanische Tragaltäre“, in: Anton Legner (Hg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle in Köln), Bd. 2, 403.
- Soltes (2013): Ori Z. Soltes, *Heilige Zeichen. Der gemeinsame Ursprung jüdischer, christlicher und islamischer Kunst*, Berlin.
- Speyer (1992): Wolfgang Speyer, „Das Buch als magisch religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum“, in: Peter Ganz u. Malcolm Parkes (Hgg.), *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt* (Wolfenbüttler MA-Studien 5), Wiesbaden, 59–86.

- Spieser (1991): Jean-Michel Spieser, „Les programmes iconographiques des églises byzantines après l'iconoclasme“, in: Françoise Dunand, Jean-Michel Spieser u. Jean Wirth (Hgg.), *L'image et la production du sacré* (Actes du colloque de Strasbourg, organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II, Groupe „Théorie et pratique de l'image culturelle“, 20 – 21 janvier 1988), Paris, 121–138.
- Spilling (1992): Herrad Spilling, *Opus Hrabani Mauri in honorem sanctae crucis conditum. Hrabans Beziehung zu seinem Werk* (Fuldaer Hochschulschriften 18), Frankfurt a. M.
- Staats (2006): Reinhard Staats, *Die Reichskrone. Geschichte und Bedeutung eines europäischen Symbols*, Kiel.
- Steenboock (1965): Frauke Steenboock, *Der kirchliche Prachteinband im frühen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Beginn der Gotik*, Berlin.
- Steinicke u. Weinfurter (2005): Marion Steinicke u. Stefan Weinfurter (Hgg.), *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, Köln.
- Stevick (1986): Robert D. Stevick, „The Echternach Gospels' Evangelist-Symbol Pages. Forms from the ‚Two True Measures of Geometry‘“, *Peritia* 5, 284–308.
- Stiegemann u. Wemhoff (1999): Christoph Stiegemann u. Matthias Wemhoff (Hgg.), *799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn* (Katalog der Ausstellung in Paderborn, 1999), Mainz.
- Stiegemann (2006): Christoph Stiegemann, *Schatzkunst am Aufgang der Romanik. Der Paderborner Tragaltar und sein Umkreis*, München.
- Stiegemann u. a. (2013): Christoph Stiegemann, Martin Kroker u. Wolfgang Walter (Hgg.), *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter* (Katalog zur Ausstellung des Erzbischöflichen Diözesanmuseums, des Museums in der Kaiserpfalz und der Städtischen Galerie am Abdinghof in Paderborn, 26. Juli – 3. November 2013), Bd. 1–2, Petersberg.
- Stork (2009³) Hans-Walther Stork, „Kreuz VI. Kunst, Ikonographie u. Symbolik“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 447–450.
- Stotz (2012): Peter Stotz, „Beobachtungen zu metrischen Inschriften auf Werken der Schatzkunst: Formen, Gehalte, Traditionen“, in Peter Stotz: *Alte Sprache – neues Lied. Kleine Schriften zur christlichen Dichtung des lateinischen Mittelalters*, Florenz, (Millennio medievale 93) 2012, 279–308.
- Suntrup (1980): Rudolf Suntrup, „Te-igitur-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramentarhandschriften“, in: Christel Meier[-Staubach] u. Uwe Ruberg (Hgg.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden, 278–382.
- Suntrup (1998): Rudolf Suntrup, „Zahlensymbolik“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9, 443–457.
- Suntrup (2004): Rudolf Suntrup, „Zahl, Zahlenspekulation, Zahlensymbolik III. Kirchengeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, 465–472.
- Suntrup (2009): Rudolf Suntrup, Typologie. A. Definitorisch-etymologische Aspekte. B. Fächer und Anwendungsbereiche. I. Rhetorik, Literatur, Theologie und Exegese, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, 841–846.
- Swarzenski (1901): Georg Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte der deutschen Malerei des frühen Mittelalters*, Leipzig.
- Swarzenski (1943): Hanns Swarzenski, *The Berthold Missal. The Pierpont Morgan Library MS 710 and the Scriptorium of Weingarten Abbey*, New York.
- Szkiet (2005): Christine Szkiet, *Reichenauer Codizes in Schaffhausen. Die frühen Handschriften des Schaffhausener Allerheiligenkloster und ihre Stellung in der südwestdeutschen Buchmalerei des 11. Jahrhunderts*, Kiel.
- Szyller (o. J.): Sławomir Szyller, *The Tyniec Sacramentary, 11th century, from the collections of the National Library in Warsaw* (Biblioteka Narodowa w Warszawie, 00-973 Warszawa, Al. Niepodległości 213).

- Tammen (2000): Björn R. Tammen, *Musik und Bild im Chorraum mittelalterlicher Kirchen 1100–1500*, Berlin.
- Teviotdale (2011): Elisabeth C. Teviotdale (Hg.), *Das Sakramentar von Beauvais* (Codices selecti 117), Bd. 1–2, Graz.
- Thomas (1972): Alois Thomas, „Wurzel Jesse“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4, 549–558.
- Thomas (1974): Alois Thomas, „Gregor der Große“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 6, 432–441.
- Tiemann (1938/1941): Karl Albrecht Tiemann, „Schreiben, Schrift, Geschriebenes“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 9, 293–388.
- Thurn (1984): Hans Thurn, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg*, Bd. 3, Fasz. 1 *Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek*, Wiesbaden.
- Toussaint (2011): Gia Toussaint, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin.
- Traube (1907): Ludwig Traube, *Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 2), München.
- Traube (1911): Ludwig Traube, *Einleitung in die Lateinische Philologie des Mittelalters* (Vorlesungen und Abhandlungen von Ludwig Traube 2), hg. von Paul Lehmann, München.
- Trnek (1995): Helmut Trnek, „Reichsinsignien“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, 623–626.
- Trost (1990): Vera Trost, *Gold- und Silbertinten. Technologische Untersuchungen zur abendländischen Chrysographie und Argyrographie von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter* (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 28), Wiesbaden.
- Trost (1991): Vera Trost, „Chrysographie und Argyrographie in Handschriften und Urkunden“, in: Anton von Euw u. Peter Schreiner (Hgg.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, Bd. 2, Köln, 335–343.
- Trost (1996): Vera Trost, „Buchherstellung im Mittelalter. Zur Maltechnologie des Berthold-Sakramentars“, in: Hans Ulrich Rudolf (Hg.), *Ein Buch von Gold und Silber. Das Berthold-Sakramentar aus Weingarten (1215–1217). Einblicke in die schönste Handschrift aus dem Kloster Weingarten (Heute MS 170 der Pierpont Morgan Library New York)*, Ravensburg, 120–124.
- Trost (2011): Vera Trost, *Skriptorium. Die Buchherstellung im Mittelalter*, Stuttgart.
- van Straten (2004³): Roelof van Straten, *Einführung in die Ikonographie* (deutsch von Rahel E. Feilchenfeldt), Berlin.
- Väth (2007): Paula Väth, „Die Buchkunst der Zisterzienser“, in: Andreas Behrendt u. Jens Rüffer (Hgg.), *Spiritualität in Raum und Bild* (Studien zur Geschichte und Kultur der Zisterzienser 26), Berlin, 96–128.
- Vetter (1994): Ewald M. Vetter, „Scema crucis typicum meditatur vita bonorum. Bild und Meditation im Uta-Evangelistar aus Niedermünster (Clm 13601)“, in: Ewald M. Vetter, *Speculum salutis. Arbeiten zur christlichen Kunst*, Münsterschwarzach, 181–200.
- Vezin (1992): Jean Vezin, „Les livres utilisés comme amulettes et comme reliques“, in: Peter Ganz u. Malcolm Parkes (Hgg.), *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt* (Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 5), Wiesbaden, 101–115.
- Voyer u. Sparhubert (2011): Cécile Voyer u. Eric Sparhubert (Hgg.), *Fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace cultuel* (Culture et société médievales 22), Turnhout.
- Walter (2009³): Peter Walter, „Schriftsinne“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 268–269.
- Weitzmann (1977): Kurt Weitzmann, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei*, München.
- Wessel u. von Euw (1986): Klaus Wessel u. Anton von Euw, Elfenbein B Künstlerische Verwendung, in: *Lexikon des Mittelalters*, 1814–1818.
- Wetzel (1999): Christoph Wetzel, *Prachthandschriften. Stifter und Mäzene in der Buchkunst aus acht Jahrhunderten*, Stuttgart.

- Wieczorek u. Hinz (2000): Alfried Wieczorek u. Hans Martin Hinz (Hgg.), *Europas Mitte um 1000* (Katalog zur Ausstellung Europas Mitte um 1000), Stuttgart.
- Wieland u. a. (2009³): Georg Wieland, Thomas Söding, Siegfried Wiedenhofer, Klaus Müller u. Anne Jensen, „Hermeneutik“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 1–9.
- Winterer (2002): Christoph Winterer, „Monastische Meditatio versus fürstliche Repräsentation. Überlegungen zu zwei Gebrauchsprofilen ottonischer Buchmalereien“, in: Klaus Gereon Breukers u. Johannes Cramer u. Michael Imhoff (Hgg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg, 103–128.
- Winterer (2009): Christoph Winterer, *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen. Benediktinische Observanz und römische Liturgie*, Petersberg.
- Winterer (2011): Christoph Winterer, „Stasis und Bewegung im Herrscherbild Karls des Kahlen“, in: Tobias Frese u. Annette Hoffmann (Hgg.), *Habitus. Norm und Transgression in Bild und Text*, Berlin, 15–36.
- Wirth (1991): Jean Wirth, „L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Age“, in: Françoise Dunand, Jean-Michel Spieser u. Jean Wirth (Hgg.), *L'image et la production du sacré* (Actes du colloque de Strasbourg, organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II, Groupe „Théorie et pratique de l'image culturelle“, 20 – 21 janvier 1988) Paris, 139–164.
- Wittekind (2004): Susanne Wittekind, *Altar – Reliquiar – Retabel. Kunst und Liturgie bei Wibald von Stablo* (Pictura et Poësis 17), Köln.
- Woelk (2009³): Moritz Woelk, „Christusmonogramm, Christogramm“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, 1178–1179.
- Wolf (1995): Gunther G. Wolf, *Die Wiener Reichskrone* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 1), Wien.
- Wulf u. Zirfas (2005): Christoph Wulf u. Jörg Zirfas (Hgg.), *Ikonomie des Performativen*, München.
- Wunderle (1995): Elisabeth Wunderle, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg. Bd. 1 Clm 14000–14130* (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis 4, series nova 2, 1), Wiesbaden.

Annette Hornbacher

Machtvolle Zeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung und religiöser Kanonisierung in Bali

Als Bali zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Fokus europäischer Wahrnehmung rückte, erschien die Insel und ihre Bewohner westlichen Besuchern als performatives ‚Gesamtkunstwerk‘ aus rituellen Tänzen, Opfertagen und Bildern. Aber auch Ethnologen haben die balinesische Ritualkultur als eine ästhetizistische Orthopraxis gedeutet, die auf philosophische Spekulationen und eine konsistente Lehre ebenso verzichten kann wie auf ethische Reflexionen, da sie die heterogenen Überlieferungen lokaler Ahnen- und Naturkulte und indischer Überlieferungen performativ in standardisierten Ritualen verknüpft.¹

Schriftliche Überlieferungen schienen für diese paradigmatische Ritualkultur irrelevant und wurden in der Forschung weitgehend ignoriert, obwohl im Prinzip bekannt war, dass Bali eine Jahrtausende alte Manuskriptkultur besaß. Diese wurde als kulturfremdes Relikt der javanischen Aristokratie betrachtet, die sich vor dem Einfluss des Islam im 14. Jahrhundert nach Bali zurückgezogen hatte. Dabei wurde allerdings fast systematisch übergangen, dass neben den rituellen Tänzen und farbenprächtigen Opfertagen, die im Zentrum vieler Studien zu Bali stehen, auch Schriftzeichen zentrale Elemente der lokalen Ritualpraxis sind. Tatsächlich werden – als machtvoll geltende – Schriftzeichen in vielen Ritualen auf Stoffe, Holzstreifen, Metalle und selbst auf dem menschlichen Körper geschrieben und so ist Schrift ein ebenso essentieller wie unerforschter Teil der Ritualpraxis selbst.

Im Folgenden möchte ich die esoterische Grundlage dieser rituellen Schriftpraxis – eine spekulative Lehre vom Verhältnis zwischen Schriftzeichen (*aksara*) und Kosmologie – anhand folgender balinesischer Quellen erschließen: esoterischer Texte zur Schriftmystik, mündlicher Überlieferungen und ritueller Praktiken.

¹ Geertz 1966.

1 Vorüberlegungen zum Verhältnis von Religion und Schriftlichkeit im heutigen Bali

Um den theoretischen aber auch politischen Horizont abzustecken, in dem das traditionelle Schriftsystem Balis sich bis heute behauptet, ist vorab ein Blick auf die aktuelle Transformation des Verhältnisses von Schrift und Religion erforderlich.

Die balinesische Schrifttradition hat eine lange Geschichte. Erste Hinweise geben Steininschriften aus dem 9. Jahrhundert, spätestens im 14. Jahrhundert wurde zudem aus Java eine elaborierte literarische Kultur eingeführt, die von einer aristokratischen und besonders brahmanischen Elite getragen wurde und verschiedene Gattungen umfasst: zum umfangreichen literarischen Erbe gehören Chroniken (*babad*), Kalender (*wariga*), Dichtungen (*Kawi*, *Geguritan*, *Kidung*) aber auch Dorfsatzungen (*awig-awig*). Sakrale Bedeutung besitzen vor allem esoterische Schriften (*tutur*, *tattwa*), die spekulatives Wissen über kosmologische Zusammenhänge zwischen Welt und Mensch, Leben und Tod vermitteln und die auch die machtvolle Wirksamkeit jener Schriftzeichen erläutern, die in der Ritualpraxis auftauchen.

Im Gegensatz zu dieser esoterisch-spekulativen Schrifttradition, die eng mit der Ritualpraxis Balis in Verbindung steht, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten eine moderne und staatlich geförderte Form des Hinduismus etabliert, der auf einer durch kanonische Texte vermittelten Lehre beruht. Lokale Rituale werden dabei nur insofern anerkannt als sie der Glaubenslehre des Reformhinduismus entsprechen.

Der indonesische Staat garantiert religiösen Pluralismus also nur um den Preis eines normativen Religionskonzepts, für das eine kohärente monotheistische Lehre und ein kanonischer Text grundlegend sind. Sämtliche lokalen Ritualtraditionen Indonesiens – von Ahnenkult und Animismus bis hin zu islamischer Mystik – wurden demgegenüber gezwungen, sich als lokale Varianten einer Weltreligion ausweisen, deren Glaubenssystem in einem heiligen Buch mit einer universellen Lehre zusammengefasst wird. Der politische Zwang zur Schriftreligion ist also Ausdruck eines Modernisierungsideals, das mit der Marginalisierung von vorgeblich rückständigen lokalen Ritualtraditionen (*adat*) zugunsten einer universellen religiösen Lehre (*agama*) einhergeht. Schrift gewinnt innerhalb dieses religiösen Programms eine besondere und neue Bedeutung: Die lokalen Schriftsysteme wurden dabei marginalisiert, denn das Medium der normativen Schriftreligionen ist das lateinische Schriftsystem, das zugleich als Medium formaler Bildung und Massenkommunikation eingeführt wurde.²

² Diese Verbindung von bestimmten Schriften mit bestimmten kulturellen Inhalten und religiösen Vorstellungen, die sich mit extremen Auswirkungen zeigt, lässt sich als Mechanismus auch in anderen Kulturen beobachten: Vgl. z. B. für die Bindung verschiedener Schriften in einer multilingualen Zeit im Alten Ägypten den Beitrag von J. Moje in diesem Band.

Das Bekenntnis zu einem ‚heiligen Buch‘ wird somit gleichzeitig Ausweis staatsbürgerlicher Normierung und Modernität – auch und gerade im Rahmen der Religion.³

Für Bali erwachsen aus diesem Programm einige Paradoxien: Nicht nur waren Balinesen gezwungen, sich als Hindus zu identifizieren – obwohl sie bis dato keinen Begriff ihrer ‚Religion‘ besaßen, sie mussten darüber hinaus auch ein ‚heiliges Buch‘ nachweisen, das eine universelle kanonische Lehre aufwies. Die in Bali bereits existierende Tradition esoterischer und ritueller Schriftlichkeit wurde dabei völlig ignoriert, da es sich um Geheimtexte und um wirkmächtige Schriftzeichen handelt, die mit diesen Kriterien unvereinbar sind. Stattdessen wurden die bis dato auf Bali völlig unbekannten Veden und die Bhagavadgita als ‚heilige Bücher‘ aller Hindus identifiziert und seither als moderne Druckerzeugnisse in lateinischer Schrift und in der indonesischen Staatssprache propagiert.

Ethnologen haben daher vermutet, dass sich Balis rituelle Orthopraxie zunehmend in eine schriftlich fixierte Orthodoxie verwandeln würde, doch diese Erwartung lässt sich faktisch nicht bestätigen. Balinesen zelebrieren ihre Rituale heute prachtvoller denn je.⁴ Fraglich ist hingegen, inwiefern das neue Schriftverständnis des kanonischen Reformhinduismus die lokale Schrifttradition und das damit verbundene rituelle Schriftverständnis beeinflusst.

Dieses Problem fand bislang noch keine Beachtung, da der analytische Gegensatz von Orthopraxie und Orthodoxie die – womöglich entscheidendere – Frage nach der Konkurrenz ganz verschiedener religiöser Schriftkulturen überlagert.

Aus der Perspektive balinesischer Religionspraxis erscheint aber nicht der einfache Gegensatz zwischen mündlicher und schriftlicher Kultur und Religionspraxis signifikant, sondern jener zwischen verschiedenen Formen religiöser Schriftlichkeit, die – so meine These – ganz unterschiedliche Wissenskulturen und Handlungsoptionen implizieren.

Das Verhältnis von lateinischem und balinesischem Schriftsystem lässt sich nämlich zugleich als Ausdruck zweier konkurrierender Wissenssysteme und Schriftpraktiken deuten: Die lateinische Schrift bedient sich der Staatssprache und zielt auf ein Religionskonzept am Leitfaden textueller Kohärenz und universeller Prinzipien. Die balinesische Schrift hingegen vermittelt esoterische Spekulationen über die geheimen Zusammenhänge von Makro- und Mikrokosmos, zu denen Schriftzeichen als machtvolle Manifestationen göttlicher Präsenz gehören. Sie impliziert damit ein komplexes Welt- und Wissenskonzept, das durch die lateinische Schrift nicht ersetzt werden

³ Kipp u. Rodgers 1987; Bakker 1993; Picard 1999; Ramstedt 2003.

⁴ Picard 1999; Howe 2006; Hornbacher 2013.

kann, da es nicht allein auf den diskursiven, sondern auch auf den visuell-ästhetischen Aspekten der balinesischen Schriftzeichen beruht.

Im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Religion in Bali scheint daher eine Differenzierung zwischen verschiedenen Schriftkulturen weit hilfreicher als der einfache Gegensatz von mündlicher Orthopraxie und schriftlicher Orthodoxie, der sich letztlich am Paradigma der griechischen Antike orientiert.⁵

2 Historische Hintergründe balinesischer Schriftkultur

Wie alle Schriftsysteme im malaiischen Archipel verdankt sich auch die balinesische Schrift indischen Einflüssen: Sumatra, Java und Borneo liegen entlang einer Schifffahrtsroute, über die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten der Seehandel zwischen Indien und China verlief.⁶ Die west- und zentralindonesischen Inseln waren dabei nicht nur Umschlagsplätze für Luxusgüter wie Gold, Porzellan, Seide und Gewürze, es zirkulierten auch politische Systeme, künstlerische Techniken, klassische Dichtungen wie Ramayana und Mahabharata, sowie theologische und philosophische Ideen und nicht zuletzt deren Medium: Schrift.⁷

Erste Zeugnisse von Schrift lassen sich im malaiischen Archipel archäologisch bis ins 4. Jahrhundert und in die Steininschrift von Kutai in Borneo zurückdatieren. Bei diesen frühen Steininschriften handelt es sich um königliche Erlässe, deren Sprache bis ins 7. Jhdt. Sanskrit ist.⁸ Allem Anschein nach hatten aber bereits einige dieser alten Steininschriften rituelle Funktion. So findet sich z. B. ein königlicher Fluch auf einer Steintafel eingeritzt, die mit Wasser überspült werden konnte, was nahe legt, dass das königliche Dekret vom Delinquenten buchstäblich einverleibt werden sollte.⁹

Demgegenüber setzt die Produktion esoterischer Texte leichter handhabbare, pflanzliche Materialien als Schriftträger voraus, die ab dem 9. Jahrhundert zum Medium verschiedener literarischer Genres werden: Poetische Werke, historische Chroniken, Gesetzestexte, aber auch Schriften zur Heilkunde und soteriologisch-kosmologische Schriften werden von den Autoren dieser Texte nun direkt auf speziell dafür bearbeiteten Palmblattletporellos (*lontars*) eingeritzt und tradiert.

An den hinduistischen Höfen Javas geht die Indigenisierung des Schriftsystems und der Schriftsprache mit diesem Materialwechsel einher. Aus heutiger Sicht ist

⁵ Havelock 1990; Ong 1990.

⁶ Coedès 1968

⁷ Kumar Mc Glynn 1996; Kulke/Rothermund 2012, 195ff.

⁸ de Casparis 1975, 2; Supomo 2006, 319.

⁹ Ali 2011.

kaum zu belegen, ob und ab wann sich vergängliche Schreibmaterialien parallel zum Stein durchgesetzt haben, sicher ist nur, dass um 800 n. Chr. ein neuer Schrifttyp zusammen mit einer austronesischen Kunstsprache auftaucht, nach der er benannt wird: die Kawi Schrift. Die abgerundeten Zeichen dieses Schriftsystems entsprechen den weichen pflanzlichen Materialien, die jetzt zum Medium einer ganz eigenständigen, poetischen und zugleich spirituell-religiösen Schriftkultur werden, die ihren Ursprung an den Höfen Javas hat und später in Bali fortgesetzt wird.¹⁰

Im 14. Jahrhundert verlagert sich der Schwerpunkt dieser Schrifttradition von Java nach Bali, wo das literarische Erbe Javas bewahrt aber auch fortgeschrieben wird und bis heute in enger Beziehung zur Ritualpraxis steht

Doch bereits die javanische Dichtung weist rituelle und religiöse Aspekte auf. So beschreibt Zoetmulder die altjavanische Poesie als Ausdruck eines quasi religiösen Schönheitskultes, dessen Basis die inspirierende und überwältigende Erfahrungen der Schönheitserfahrung bildet, die als sinnfällige Vereinigung von Mensch und Gott



Abb. 1: Lontar (© eigenes Foto)

¹⁰ de Casparis 1975.

gedeutet und in der ästhetischen Gestaltung der Poesie bewahrt wird. Nicht nur die Dichtung selbst, auch die dafür erforderlichen Schreibmaterialien werden innerhalb dieser klassischen Literatur als „candi“, als Tempel, einer Vereinigung von Gott und Mensch gedeutet.¹¹

3 Esoterische Schriften und ihr Praxisbezug

Diese inspirative Form des literarischen „Yoga“ wurde auf Bali fortgesetzt, aber auch ergänzt, wichtiger noch als Dichtung wurde hier ein Genre esoterischer Literatur, das allem Anschein nach erst auf Bali zu voller Entfaltung gelangte: sogenannte *tutur* oder *tattwa*, Palmblattmanuskripte mit soteriologischen und kosmologisch-philosophischen Inhalten. *Tutur* enthalten keine religiösen Glaubenslehren und sind insofern keine kanonischen heiligen Schriften, eher kann man von ‚sakralen‘ Texten sprechen, da ihre oft dunklen Spekulationen Kosmogonie und Erlösung beschreiben, sowie makro- und mikrokosmologische Analogien erläutern und dabei ein geheimes, da machtvolleres aber auch ambivalentes Wissen von Leben und Tod liefern.¹² Die Einsicht in diese existenziellen Zusammenhänge der Weltentstehung und der Erlösung kann – je nach Zielsetzung des Praktizierenden – Leben sowohl fördern als auch vernichten. Spezialisten dieser esoterischen Schrifttradition sind daher einerseits Brahmanenpriester, die als höchste Autoritäten rituellen Wissens und zugleich als Inkarnationen von Siva gelten, andererseits wird diese esoterische Schrifttradition aber auch von lokalen Heilern (*balian*) und Hexen (*leyak*) genutzt, deren Praktiken im Prinzip auf denselben kosmologischen Zusammenhängen beruhen.¹³ Die Ambivalenz, die sich dadurch mit dieser esoterischen Literatur verbindet, hält viele Balinesen davon ab, sich näher mit *tutur* zu befassen, da sie fürchten, in den Verdacht der Hexerei zu geraten oder durch mangelnde Kontrolle über dieses Wissen selbst Schaden zu nehmen. Der Zugang zu *tutur* unterliegt daher bestimmten Geheimhaltungsvorschriften und ist traditionell nur Initiierten erlaubt: viele der Texte beginnen mit der ausdrücklichen Warnung (*ajawera*), das in ihnen enthaltene Wissen allgemein zugänglich zu machen.

Obwohl die *tutur* demnach spekulatives Wissen um die letzten Zusammenhänge der Welt vermitteln und insofern philosophisch-kosmologische Reflexionen vermitteln, ist ihr Studium durchweg von rituellen Praktiken gerahmt, die ihrer kulturspezifische

¹¹ Zoetmulder 1974.

¹² Aus diesem Grund scheint der Begriff ‚sakral‘ hier – in Abgrenzung zu den kanonischen ‚heiligen‘ Schriften des Hinduismus – angebracht. Zur Ambivalenz oder Doppeldeutigkeit, die sich im Lateinischen mit dem Begriff *sacer* verbindet, vgl. u. a. die Ausführungen von Giorgio Agamben 2002.

¹³ Weck 1989; Hobart 2003.

Bedeutung entsprechen. Anders als die kanonischen Texte des Reformhinduismus vermitteln *tutur* weder eine Glaubenslehre noch eine Anleitung oder Erklärung der balinesischen Ritualpraxis, sie erfordern daher kein primär theoretisches Textverständnis, sondern einen existenziellen und transformativen Vollzug des Geschriebenen im Leben des Praktizierenden.¹⁴ Man könnte auch sagen: das esoterische Wissen der *tutur* zielt auf seine transformative ‚Verkörperung‘ in der jeweils eigenen Lebenspraxis, und dies erklärt, warum Spezialisten das Studium dieser Schriften mit geheimen Körpertechniken wie Meditation, Visualisierung und einer lokalen Form von Yoga verbinden.

Die erfolgreiche Realisierung dieses esoterischen Wissens bemisst sich entsprechend nicht am Textverständnis, sondern an der Lebenswirklichkeit des Praktizierenden: Gelangt er zur Meisterschaft, so ist er etwa in der Lage, durch bloße Konzentration mit seinem feinstofflichen Körper Raum und Zeit zu überwinden, oder *moksa* zu erlangen. Während der Reformhinduismus allerdings *moksa* als die Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten durch ethisch gutes Handeln bestimmt, sieht die esoterische Tradition darin eine Transfiguration von der materiell sichtbaren zur feinstofflich unsichtbaren Daseinsweise zu Lebzeiten. Diese Transfiguration kann durch esoterische Körper-Techniken in Verbindung mit der Visualisierung magischer Schriftzeichen gefördert werden, eine rituelle Schriftpraxis, die auch im Totenritual eine bedeutsame Rolle spielt.

Die Realisierung dieses esoterischen Schriftwissens hängt demnach wesentlich von seiner Verkörperung ab, die ihrerseits mündlich und nur mit Hilfe eines Guru erlernt werden kann, der seinem Schüler das transformative Wissen schrittweise und nach Maßgabe individueller Lebensbedingungen und Fähigkeiten vermittelt – ein Prozess, der sich, wie man mir versicherte, über Jahrzehnte erstrecken kann und eigentlich eine Lebensaufgabe darstellt.

Diese rituellen Rahmenbedingungen zum Studium esoterischer Schriften können als Hinweis auf den spezifischen Erkenntnisanspruch dieser Schrifttradition verstanden werden: *Tutur* vermitteln keine Theorie, die rein intellektuell begriffen, geglaubt oder kritisiert werden kann, sie manifestieren Wissen als transformative Kraft und entfalten ihre Wirkung daher nicht allein diskursiv, sondern durch die von ihnen vermittelte Manifestation göttlicher Kräfte, die sich performativ realisieren und dabei das Leben des Praktizierenden verändern.

Ein Grund für diese inhärente Wirkmacht der *tutur* ergibt sich aus balinesischer Sicht dadurch, dass die Texte und das in ihnen vermittelte Wissen bereits durch ihre Ele-

¹⁴ Zur Form der praktischen Einbettung dieser Schriften liegt bislang keine Forschung vor, ich beziehe mich daher allein auf meine eigene seit 2013 begonnene Zusammenarbeit mit balinesischen Priestern und Heilern.

mente – die Schriftzeichen (*aksara*) – als Manifestation einer Gottheit gelten. *Aksara* werden in manchen *tutur* mit der Göttin des lebenslangen Lernens, *Saraswati*, identifiziert, in anderen gelten sie als Emanationen eines obersten göttlichen Prinzips.¹⁵

Entsprechend gelten auf Bali sämtliche Lontarbücher besonders aber die *tutur* als Wohnsitz der Göttin *Saraswati* und erfordern besondere Behandlung: Sie dürfen nur nach bestimmten rituellen Vorkehrungen geöffnet und gelesen werden und werden in der Regel an einem heiligen Ort – z. B. im Familienschrein – aufbewahrt, wo sie an bestimmten Feiertagen Opfergaben erhalten. Wer sich im Besitz eines *tutur* befindet, wagt nicht es wegzuerwerfen, selbst wenn es zerfällt und bereits kopiert wurde. Vielmehr werden die unleserlich gewordenen Schriften im Schrein ihrem Verfall überlassen.¹⁶

Die spirituelle Macht eines solchen Manuskripts besteht also aus balinesischer Sicht nicht allein in seiner intellektuellen Konsistenz, sie ergibt sich bereits durch die Präsenz der Gottheit im Geschriebenen.¹⁷

Der Umgang mit diesen Schriften, vor allem aber mit den esoterischen *tutur* ist daher für den Lernenden nicht ungefährlich. Falls er sich den Energien der *tutur* ohne Vermittlung und Anleitung aussetzt, besteht die Gefahr, geistig verwirrt oder gar anhaltend verrückt zu werden, und selbst physische Erkrankungen oder sogar Todesfälle sind mögliche Folgen, für die Balinesen zahlreiche Beispiele anführen, und die Interessierte vom Studium abhalten, sofern sie keinen passenden Lehrer finden. Die Warnung, esoterisches Wissen an Unbefugte weiter zu geben, wird dabei weniger als Ausdruck illegitimen Herrschaftswissens verstanden, und eher als schützende Vorsichtsmaßnahme. Manche meiner Gesprächspartner sahen den Vorzug ihres Schriftsystems gerade darin, dass die positiven Wirkungen magischer *aksara* im Rahmen von Ritualen allen Personen zuteil würden, während sich nur religiöse Spezialisten mit den gefährlichen Aspekten des Schriftstudiums befassen müssen.

¹⁵ Rubinstein 2000.

¹⁶ Ich beziehe mich hier auf Erläuterungen eines brahmanischen Spezialisten für die Herstellung von Palmblattbüchern (*lontar*) und für die Rituale, die sich mit dem Prozess des Schreibens selbst verbinden.

¹⁷ Dass die *tutur* so selbst Gegenstand der Verehrung werden aufgrund der in ihnen manifesten Präsenz göttlicher Macht, teilen die *tutur* dann wieder mit „Heiligen Schriften“ ganz anderer Religionen, wie der Tora-Rolle des Judentums oder den Evangelienbüchern im christlichen Ritus; siehe die Beiträge von H. Liss und B. Reudenbach in diesem Band.

4 Hermeneutische Herausforderungen esoterischer Schriftlichkeit: eine Zwischenüberlegung

Allerdings stellt der restringierte Zugang zu den esoterischen Schriften eine besondere Hürde für die ethnographische Erforschung dar, und er wirft zugleich die grundsätzliche Frage nach dem methodisch angemessenen Umgang mit dieser sakralen Schrifttradition auf: Für balinesische Spezialisten dieser Schrifttradition versteht es sich von selbst, dass eine rein philologische oder textkritische Herangehensweise die entscheidende Wirklichkeitsdimension dieser Schriften verfehlt und daher bestenfalls leer (*kosong*) und schlimmstenfalls gefährlich ist.

Auch mein eigener Versuch, den rituellen Gebrauch magischer Schriftzeichen durch die Lektüre der esoterischen *tutur* besser zu verstehen, stieß rasch an Grenzen: Rein philologische Übersetzer können die oft verworrenen und daher verwirrenden Gedankengänge der *tutur* zwar wörtlich wiedergeben, besitzen aber keinerlei Schlüssel zu ihrer Deutung. Die wenigen Praktiker hingegen, die sich bis heute intensiv mit diesem transfigurativen Wissen befassen, im Besitz solcher Manuskripte sind und zudem grundsätzlich bereit, ihr Wissen mit mir zu teilen, verweigerten mir hingegen einen rein theoretischen Zugang zu ihren Texten, den sie als unangemessen oder gefährlich erachten. Genauere Einblicke wurden mir erst in Aussicht gestellt, als ich mich selbst einer rituellen Initiation unterzog, was zugleich implizierte, dass ich mich dem Schutz und der Deutung bestimmter Spezialisten unterstellte.

Ein Brahmanen-Priester führte – zu meinem Schutz – zunächst eine Weihezereemonie für die Göttin des lebenslangen Lernens und der Schriftzeichen durch: für *Dewi Saraswati*. Ein lokaler Heiler (*jero mangku*), der mir Zugang zu seinem eigenen soteriologischen *tutur* in Aussicht stellte, wollte dies nur nach reiflicher Prüfung meiner Absichten und nach weiterer ritueller Vorbereitung tun. Sein Ziel war es zunächst festzustellen, ob ich das geheime Wissen zu schwarzmagischen Zwecken anwenden würde, darüber hinaus wollte er sicher gehen, dass ich selbst über ausreichend spirituelle Energie (*sakti*) verfüge, um keinen Schaden zu nehmen.¹⁸ Dabei bereitete er mich darauf vor, dass eine Gefahr beim Studium dieses esoterischen Wissens darin besteht, den Neid anderer Praktiker auf sich zu ziehen, die dem Lernenden durch ihre Magie zu schaden versuchen.

Das Studium der esoterischen Texte findet also – anders gesagt – in keinem herrschaftsfreien oder wert- und machtnutralen Raum statt, weil das Wissen um die kosmologische Dimension der Schrift Energien aktiviert. Notorisch sind daher Berichte über esoterisch-religiöse Spezialisten, die sich untereinander in permanenter

¹⁸ Die dazu erforderliche Feldforschung habe ich soeben erst begonnen. Abschließende Ergebnisse liegen daher noch nicht vor.

Auseinandersetzung miteinander befinden, magische Kämpfe bestehen müssen, Krisen erleiden und mitunter sterben.¹⁹

Diesen kulturspezifischen Umgang mit esoterischen Schriften zu erinnern, erscheint umso wichtiger, da unter dem Einfluss des modernen Textparadigmas *tutur* zunehmend wie die Texte der modernen Schriftkultur behandelt werden, d. h. als in sich geschlossene Dokumente: Seit der Gründung der ersten Lontarbibliothek durch holländische Kolonialbeamte im Jahr 1928 wurden verschiedene Sammlungen mit unterschiedlichen Palmblattschriften an balinesischen Universitäten und im staatlichen Dokumentationszentrum angelegt, in denen zahlreiche handschriftliche Kopien von *tutur* aufbewahrt werden. Parallel dazu werden dieselben Texte auch weiterhin in Privathaushalten und Familien weiter gegeben und dabei fortlaufend verändert. Die öffentlichen Sammlungen sind also nicht vollständig, und sie repräsentieren zudem keinen Endpunkt eines systematisch gesammelten oder komparativ erfassten Schrifttenkorpus, sondern eher eine kontingente Momentaufnahme tausender von *lontars*, die in unterschiedlichen Varianten weiter zirkulieren und sich – höchst wahrscheinlich – in steter Veränderung befinden. Es ist in vielen Fällen unklar, woher ein Text ursprünglich stammt und an welchen Orten sich seine Kopien finden, obwohl eben dies Aufschluss darüber geben könnte, welche Wissenstraditionen in Bali besonders wichtig und besonders weit verbreitet wurden, und wie diese schriftlichen Traditionen in das lokale mündliche Wissen weiterwirken.

Anhand vieler Gespräche mit Ritualpraktikern, die selbst keinen direkten Zugang zu *tutur* hatten, scheint mir jedoch evident, dass eine solche Verbreitung von esoterischem Schriftwissen in der mündlichen Überlieferung faktisch stattgefunden hat, auch wenn nur wenige Balinesen Interesse am Studium der Texte zeigen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Auskunft des balinesischen Archivleiters im staatlichen Dokumentationszentrum (*pusat dokumentasi*)²⁰, der mir versicherte, dass balinesische Leser sich vor allem für andere *lontars* interessierten: für die Chroniken ihrer Clans (*babad*) oder für *lontars*, die sich mit der Durchführung von Ritualen befassen. Das Interesse an esoterischen *tutur* scheint hingegen gering, da Praktiker ihren eigenen *tutur* vertrauen und ein rein philologischer Umgang mit diesen Texten selbst für balinesische Akademiker schwer vorstellbar ist.²¹

¹⁹ Dieses Schicksal traf einen meiner Hauptgesprächspartner, der mich zunächst als Schülerin akzeptiert hatte: einen Brahmanenpriester, der zugleich Heiler und Spezialist magischer Schriften war. Bevor ich jedoch zu lernen beginnen konnte, erkrankte er schwer und starb – nach eigenem Bekunden – an den Folgen eines schwarzmagischen Angriffs von einem Konkurrenten.

²⁰ Mündliche Mitteilung, September 2012.

²¹ Einer meiner Gesprächspartner, der Rektor einer Grundschule, war darum überzeugt, dass jene *tutur*, die sich in ausländischen Bibliotheken befinden, wie z. B. in Leiden, die dort ohne Anleitung Studierenden in ernste Gefahr bringen können.

Historisch-kritischen Analysen, die seit wenigen Jahren einen Neuansatz in der Erforschung der *tutur* eingeleitet haben, gehen demgegenüber von der These aus, dass die balinesischen Manuskripte Ausdruck einer letztlich indischen schriftreligiösen Tradition des monotheistischen Shivaismus zu verstehen sind.²² Andrea Acri, der überaus verdienstvolle philologische Vergleichsstudien zwischen indischen und balinesischen Texten vorgelegt hat, gelangt auf der Basis inhaltlicher und thematischer Ähnlichkeiten zu der These, dass *tutur* den gleichen Charakter besitzen und damit in der gleichen Weise zu behandeln sind, wie die kanonischen Texte einer Schriftreligion: nämlich als Basis religiöser Orthodoxie²³. Diese These ignoriert nicht nur die spezifischen Schriftpraktiken Balis vollständig, sondern ebenso den internen Zusammenhang zwischen esoterischer Schrifttheorie und ritueller Schriftpraxis: also das lokale Verständnis rituell wirksamer Schrift. Stattdessen gelangt Acri zu der anachronistischen – und politisch bedenklichen – These, dass die indonesische Religionspolitik mit ihrem Zwang zur kanonischen monotheistischen Buchreligion im Grunde an eine viel ältere und genuin balinesische Schriftreligion anknüpft.

So fragwürdig der Vergleich von *tutur* und kanonischen Texten ist, so berechtigt ist der Hinweis auf Spuren indischer Philosophie in balinesischen *tutur*. Diese These ist andererseits auch nicht neu.²⁴ Philosophische Motive, die nach Indien verweisen, finden sich in vielen *tutur*: Beispielhaft dafür ist die Lehre von den fünf feinstofflichen Elementen (*pancamahbhuta*) Erde, Wind, Wasser, Feuer und Äther, aus denen der Makrokosmos (*bhwana agung*) und der Mikrokosmos des menschlichen Körpers (*bhwana alit*) zusammen gesetzt sind. Diese Lehre findet sich in der indischen Philosophie des Samkhya aber auch in Dichtungen wie dem Mahabharata. In balinesischen *tutur* verbindet sich dieses Motiv jedoch mit keinem strikten Dualismus, sondern mit einem Monismus, demzufolge die gesamte manifeste oder materielle Welt (*sekala*) als graduelle Emanation und temporäre Manifestation eines obersten, und letztlich unfassbaren göttlichen Prinzips verstanden werden kann, das in verschiedenen *tutur* unter ganz verschiedenen Namen aufgeführt wird: Dieses oberste schöpferische Einheitsprinzip wird von einigen *tutur* – gemäß dem indischem Shivaismus – als *Paramasiva* bezeichnet, d. h. als *Shiva* in seiner absoluten und unfassbaren Potentialität, doch diese Bezeichnung ist weder systematisch durchgehalten noch gilt sie für alle *tutur*. Parallel dazu werden auch ganz andere altjavanische Bezeichnungen angeführt wie etwa: *Sanghyang Nora* – das verehrungswürdige und personifizierte bzw. deifizierte Nichts – oder *Sanghyang Licin*, der verehrungswürdige Schlüpfrige, also jener, der sich jeder Bestimmung entzieht sowie *Sanghyang Tunggal*, der verehrungs-

22 Acri 2011; 2013.

23 Acri 2011, 151.

24 Friederich 1887; Zieseniss 1958; Gupta u. a. 1979; Weck 1989.

würdige Eine.²⁵ Und auch die Entstehung der Welt aus diesem unfassbaren Einheitsgrund wird unterschiedlich beschrieben: teils als Emanation aus einem unpersönlichen Prinzip, teilweise aber auch als schöpferischer Prozess, der als quasi magische Aktivität einer personal gedachten Gottheit vorgestellt wird: als Ergebnis von deren Yogapraxis.

Trotz dieser inhaltlichen Parallelen lassen sich balinesische *tutur* aber nicht einfach auf der Basis indischer Urtexte verstehen, da zu ihrer kulturspezifischen Bedeutung die Einbindung in eine rituelle Praxis gehört, die nur performativ und mündlich im Lehrer-Schüler Verhältnis realisiert wird und dabei eine lokale Wissensform begründet.

Ein rein intertextueller Vergleich ignoriert diese für Bali zentrale Einbettung von Schriften in Körpertechniken und Lernpraktiken, die sich von den hermeneutischen Techniken und Praktiken moderner Schriftkultur signifikant unterscheiden und deren Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit indischen Praktiken nicht mehr nachzuweisen ist.

Die sachlich erforderliche Differenzierung dieser unterschiedlichen Schriftkulturen erfordert daher einen ethnologischen Zugang, der das Verhältnis von Text und Praxis oder genauer: Praktiken in den Blick nimmt und reflektiert: das Verhältnis philosophischer Spekulation, ritueller Praktiken und mündlicher Deutungen von Schrift.

Dieser Text-Praxis-Zusammenhang ist ebenso wenig Gegenstand balinesischer Texte wie der rituelle Gebrauch magischer Schriftzeichen: *tutur* erklären weder, wie sie gelesen und studiert werden sollen, noch bestimmen sie, welche Zeichen – z. B. in der Verbrennungszeremonie – anzubringen sind und warum. Der Praxishorizont wird von den Texten vielmehr vorausgesetzt, da er den Rahmen für ihr Verständnis bildet.

In Anlehnung an Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, gehe ich deshalb davon aus, dass die „Bedeutung“ der *tutur* und der Schriftzeichen für die balinesische Religionspraxis nicht durch indische Vorbilder, sondern durch den kulturspezifischen „Gebrauch“ von Schrift und Schriften zu erschließen ist, und d. h. durch die Reflexion ihrer Rolle im Rahmen ihrer Lebensform.

²⁵ Mit all diesen Namen – und bereits mit dem Ehrentitel – verbinden sich bestimmte Assoziationen, die eine eigene Untersuchung verdienen. Sie geraten vollkommen aus dem Blick, wenn man die Tatsache des Monismus und seine sporadische Verbindung mit Shiva als hinreichenden Grund dafür nimmt, die *tutur* insgesamt als Ausdruck eines indischen Shivaitischen Systems zu deuten (Acri 2011; 2013).

5 Schriften und Zeichen: Zur philosophisch-rituellen Doppelfunktion esoterischer Schriftlichkeit

Grundlegend dabei ist die Beobachtung, dass das balinesische Schriftsystem eine Doppelfunktion besitzt: Das Alphabet beruht auf abstrakten Lautzeichen, die erst durch ihre Kombination zu Repräsentationen sinnhafter Rede werden und darin ihre Bestimmung entfalten. Schrift ist daher, wie Aristoteles in *De Interpretatione* sagt, Symbol eines Symbols, sie ist die Abbildung gesprochener Rede, die ihrerseits den menschlichen Geist symbolisiert. Diese Repräsentationsfunktion erfüllen auch die *aksara* der balinesischen Schrift, die als Silbenzeichen ebenfalls phonetische Einheiten visuell symbolisieren. Entscheidend ist jedoch, dass balinesische Schriftzeichen darüber hinaus bereits durch ihre visuelle Präsenz Wirksamkeit entfalten: Nicht erst das esoterische Wissen der *tutur* ist machtvoll, bereits die visuellen Elemente ihrer Schrift besitzen transformative Wirksamkeit und werden daher ganz unabhängig vom Verständnis ihres Laut- oder Symbolwertes auf Amuletten, in Ritualen und im Alltag eingesetzt.

Im öffentlichen Ritual spielen Schriftzeichen, besonders bei der Verbrennung oder beim Hausbau, eine wichtige Rolle: Sowohl der Körper eines Menschen wie auch ein Haus gelten als beseelte und lebendige Wesenheiten, deren Energie konzentriert, beschützt, erneuert und in Relation zu anderen Kräften ausbalanciert werden muss – besonders in instabilen Übergangsphasen, wie bei der Verbrennung eines Toten oder bei der Renovierung eines Hauses. In beiden Fällen zielen Übergangsrituale darauf, eine brüchig gewordene kosmische Ordnung zu transformieren oder zu erneuern.

So wird die Verbrennung eines Leichnams als Rückführung der fünf Elemente aus ihrer mikrokosmischen Manifestation im sterblichen Körper in ihren makrokosmischen Ursprung verstanden. Diese Transformation findet auf unterschiedlichen Ebenen der Materialität statt: Sie wird nicht allein durch die Verbrennung der sterblichen Überreste geleistet, sondern ebenso durch Effigien für die graduell feineren Verkörperungen des Toten, die verschiedene Aspekte oder Dimensionen seiner Identität durch magische Schriftzeichen manifestieren: Von zentraler Bedeutung ist etwa die Effigie für den grobstofflichen Körper – der *adegan* – ein flaches und mit einer Menschengestalt bezeichnetes Stück Holz, das von Schriftzeichen umgeben ist. Noch auffälliger ist eine weitere Effigie für den feinstofflichen Körper, der *kajang*, eine rechteckige weiße Stoffbahn, auf der figürliche Darstellungen meist fehlen, sodass der Tote nur noch durch eine abstrakte Anordnung von Schriftzeichen repräsentiert wird, die seine Clanzugehörigkeit darstellen sowie die Transformation seines materiellen Daseinsmodus.²⁶

²⁶ Hornbacher 2014.

Doch der Zusammenhang von Schrift und Körper findet sich auch in anderen Übergangsritualen wie der Zahnfeilung, die den Übergang vom Kind zum selbstverantwortlichen Erwachsenen markiert, und bei der Priester gelegentlich magische Schriftzeichen unsichtbar auf Nacken, Schläfen und Sternum des Initianden schreiben. Eine besondere Rolle spielen Schriftzeichen schließlich bei der Initiation zum Textstudium, wo mit Hilfe eines auf die Zunge gezeichneten *aksara* die Göttin der Schrift und des Lernens – *Saraswati* – sehr direkt im Körper eines Menschen Platz nimmt.²⁷

In diesen und anderen Formen ritueller Schriftlichkeit kommen alle Balinesen im Lauf ihres Lebens körperlich mit Schriftzeichen in Berührung, die sie – im Regelfall – weder lesen noch verstehen können und deren Wirksamkeit aus balinesischer Sicht nicht von intellektueller Einsicht, sondern von der durch sie aktivierten Manifestation kosmischer und letztlich göttlicher Energien abhängt.

Die Besonderheit der balinesischen Schriftkultur zeigt sich nun daran, dass der magische Umgang mit bestimmten Schriftzeichen und die philosophischen Spekulationen der *tutur* keine völlig verschiedenen Funktionen desselben Schriftsystems darstellen, sondern – wie ich zeigen möchte – reflexiv aufeinander bezogene Momente einer komplexen lokalen Wissenskultur sind. Obwohl die magische Wirkung von Schriftzeichen nicht explizit erklärt wird, steht sie in direktem Bezug zu einer besonderen Gruppe von *tutur*, die den Zusammenhang von Kosmologie und Schriftentstehung spekulativ entfalten: Sie assoziieren die makrokosmische Struktur der Welt und die mikrokosmische Ordnung des menschlichen Körpers mit bestimmten Schriftzeichen und führen beide auf einen göttlichen Ursprung zurück, wodurch deutlich wird, warum Schriftzeichen aus balinesischer Sicht grundsätzlich Manifestationen göttlicher Präsenz sein können.

6 ‚Lebendige‘ Zeichen: balinesische Thesen zur Differenz von Schriftsystemen

Obwohl jedoch alle Balinesen mit dem Gebrauch magischer Schriftzeichen in der rituellen Praxis vertraut sind, gehen Deutungen der rituellen Funktion von Schrift erheblich auseinander. Die überwältigende Mehrheit der Ritualpraktiker ist nicht in der Lage die Zeichen zu lesen und besitzt kaum Informationen über die kosmologischen

²⁷ Eine solche Auswahl des „Beschreibstoffes“, der erst die Übermittlung des geschriebenen Inhaltes ermöglicht, findet sich auch bei den altägyptischen Beispielen von Briefen an Tote und Mitteilungen an die Götter auf von diesen getragenen Stoffen (oder Stoffen aus deren Besitz) im Beitrag von H. Kockelmann in diesem Band.

Aspekte und Wirkungsmacht der Schriftzeichen. Selbst Tempelpriester, die *aksara* für ihre Rituale auf Stoffe zeichnen, können selten erklären, worin deren Wirkung besteht und kennen die esoterischen Schriften und kosmologischen Hintergründe der magischen *aksara* oft nur ansatzweise. Dennoch finden sich auch in der mündlichen Überlieferung bestimmte Thesen über die Besonderheit des balinesischen Schriftsystems.

Weit verbreitet ist die bereits erwähnte Theorie, dass Schriftzeichen (*aksara*) unmittelbare Manifestation oder Verkörperung einer Gottheit sind, die durch das bekannte *tutur aji Saraswati* gestützt wird.²⁸ Daneben finden sich aber auch andere, weniger bekannte *tutur*, die weitere Deutungen anbieten. So erwähnt das *tutur bhuvana mareka* einen – im Alltag unbekannten – Gott namens *Sanghyang Reka*, den heiligen Gott der Linie, der offenbar die visuellen oder chirographischen Aspekt der Schriftzeichen repräsentiert, als Schöpfer oder Pendant des Zeichens A.²⁹ Diese rätselhafteste Gottheit erschafft eine Serie weiterer Gottheiten, die ihrerseits Ursache aller Dinge, Erkenntnisse und des Menschen werden, wobei der schöpferische Akt selbst in jedem dieser Fälle als *yoga*, bezeichnet wird.

Der hier entfaltete spekulative Zusammenhang von Kosmogonie und Schriftentstehung ist nur einer Minderheit von Balinesen bekannt, dennoch zeigte sich in vielen Gesprächen mit interessierten Laien und Ritualpraktikern, dass den balinesischen *aksara* ein prinzipiell anderer Status zugewiesen wird als den Buchstaben des lateinischen Alphabets.

Viele Balinesen beschreiben die Einzigartigkeit ihres Schriftsystems im Verhältnis zum lateinischen Alphabet: Das Hauptkriterium dabei bildet die Überzeugung, dass balinesische Schriftzeichen ‚lebendig‘ (*hidup*) seien, lateinische hingegen nicht.

Ein Priester erklärte mir diesen Umstand folgendermaßen: Das normale balinesische Schriftsystem besteht aus 18 Zeichen, den *wreastra*, die sich vom Alphabet insofern unterscheiden als sie nur Silben oder Vokale bezeichnen, aber keine Konsonanten. Jedes *aksara* kann darum unmittelbar für sich selbst erklingen, und der Priester verglich die *aksara* daher mit einem selbständig lebenden Organismus. Balinesische Schriftzeichen treten, wie er versicherte, ins Dasein wie ein neugeborener Säugling, dessen erster Atemzug zugleich einen Laut und seine Lebensenergie (*bayu*) äußert. *Aksara* werden also geboren, ein Gedanke, der sich tatsächlich auch in schriftmystischen Spekulationen wie dem *tutur mareka bhwana* findet. Umgekehrt gilt für die Deutung von Konsonanten: Endet ein Wort mit einem Konsonanten, z. B. mit „g“, so wird dies schriftlich durch die Kombination des *aksara* „nga“ mit einem diakritischen Zeichen zum Ausdruck gebracht, das den Vokalwert des lebendigen *aksara* negiert. Aus balinesischer Sicht ‚tötet‘ das diakritische Zeichen das lebendige *aksara*, indem es ihm den Vokal und damit Atem und Leben (*bayu*) nimmt.

²⁸ Rubinstein 2000.

²⁹ Z. B. *tutur bhuvana mareka*, lempir 25a. Vgl. auch Raechelle Rubinstein 2000, 45.

Mit dieser Vorstellung verband mein Gesprächspartner aber noch weitere reichende kulturkritische und epistemologische Spekulationen: Aus seiner Sicht befindet sich Bali durch den dominierenden Einfluss der lateinischen ‚toten‘ Schrift in einer bedrohlichen Situation. In dem Maß wie Balis lebendige Schriftzeichen durch die ‚toten‘ lateinischen Buchstaben ersetzt werden, wird nach seiner Überzeugung auch die epistemische Tradition Balis, das lokale Wissen, verloren gehen.

Diese Überlegung ist aus epistemologischer Sicht bemerkenswert, da sie den Ursprung des Denkens und der balinesischen Wissenstradition nicht im menschlichen Geist verortet, wie die moderne abendländische Philosophie, sondern im lokalen Schriftsystem. Schrift wird hier – ganz im Gegensatz zu Aristoteles – nicht als sekundäres Symbol des Sinn stiftenden menschlichen Geistes betrachtet, sondern umgekehrt als dessen belebende Quelle. Diese These stellt keine idiosynkratische Annahme des mich unterweisenden Priesters dar, sie steht vielmehr im Einklang mit der esoterischen Schriftmystik, die in den Schriftzeichen ebenfalls die unmittelbare Manifestation göttlicher Präsenz sieht und Schrift daher nicht als Produkt und Symbol des menschlichen Geistes betrachtet, sondern umgekehrt als ontologisch vorgängiges – inspirierendes – Medium menschlicher Erkenntnis.

Wie dies vorzustellen sei, erläutert paradigmatisch folgende Geschichte, die ebenfalls in einem *tutur* überliefert wird: Gott Iswara schafft den Menschen und unterweist ihn in allen wichtigen Belangen, doch obwohl er über Bewusstsein und Intellekt verfügt, ist er unfähig, die göttlichen Unterweisungen zu verstehen. Dies änderte sich erst, als *Saraswati* in Form der *aksara* im menschlichen Körper Platz nimmt: und zwar auf der Zunge. Erst mit dieser Verkörperung von Schriftzeichen als einer göttlichen Macht, wird menschliche Rede möglich und mit ihr Einsichtsfähigkeit. Schrift und Sprache sind demnach nicht als Ausdruck des autonomen menschlichen Intellekts gedacht, sondern als Inkorporation göttlicher inspirierender Energie, die Einsicht überhaupt erst ermöglicht.

Diese balinesische Epistemologie stellt das direkte Gegenstück zur modernen Erkenntnistheorie dar, die Denken anthropozentrisch als intellektuelle menschliche Aktivität deutet, und diese komplementäre Epistemologie gründet in einer esoterischen Auffassung von Schriftzeichen als einer ontologischen Manifestation göttlicher Präsenz.

7 ‚Tote‘ Zeichen: Balis rituelle und esoterische Schrifttheorie

Angesichts der Bedeutung, die hier der Lebendigkeit balinesischer *aksara* beigemessen wird, wäre zu vermuten, dass die auch ihre rituelle und magische Wirksamkeit

durch diese Lebendigkeit, und damit durch den Ton oder Atem der Schrift zu erklären ist.

Diese These berücksichtigt aber nicht, dass nur ganz bestimmte Schriftzeichen rituell eingesetzt werden, obwohl alle *aksara* als ‚lebendig‘ gelten.

Das Verhältnis zwischen alltäglichem und magischem Gebrauch der Schriftzeichen lässt sich also nicht unmittelbar auf ihre Lebendigkeit oder den Lautwert zurückführen. Zudem besteht die rituelle Funktion von *aksara* nicht notwendig darin, zu beleben.

Im Verbrennungsritual etwa unterstützen sie die geordnete Dekomposition einer verwesenden und damit chaotischen Konstellation von Elementen.

Die rituelle Funktion und Wirksamkeit der *aksara* ist demnach vielschichtiger und lässt sich nicht im Sinn einer primitiven Vorstellung von Kontaktmagie erklären.

Der rituelle Schriftgebrauch wird erst verständlicher, wenn man – mit der esoterischen Schriftspekulation bestimmter *tutur* – zwischen ganz unterschiedlichen Gattungen von *aksara* differenziert.

Bislang haben wir nur das normale balinesische Schriftsystem betrachtet, dessen Grundlagen jeder Schüler erlernt und das dem Alphabet in seiner Funktion entspricht: die 18 *aksara wreastra*.

Davon werden zwei weitere Gruppen von *aksara* kategorial unterschieden, die im Zentrum der esoterischen Schriftmystik aber auch der Ritualpraxis stehen, und die zugleich als der Ursprung aller balinesischen Schriftzeichen gelten: die *aksara swalalita* und die *aksara modré*.

Beide werden mit einem Konzept von zehn heiligen *aksara* verbunden, den *dasaksara*, die als Entfaltung des ur-einen *aksara ongkara* betrachtet werden, eines mystischen Zeichens, das auf indische Ursprünge zurückgeht und die Silbe „Om“ repräsentiert. In den Upanishaden wird diese Silbe mit Brahman identifiziert, der Weltseele oder ultimativen Realität, deren ursprüngliche Manifestation ein letztlich unhörbarer kosmischer Klang ist, dem die rituelle Rezitation der Silbe Om als Mantra entspricht. Sie wird daher von den Upanishaden als Ziel der Veden und Selbstrealisation Brahmans beschrieben.³⁰

Auf den ersten Blick sehr ähnlich werden auch in den *tutur dasaksara* als die Entfaltung des Ureinen *ongkara* beschrieben, eine Verbindung, die Weck schon früh auf tibetische Einflüsse zurückgeführt hat.³¹ Allerdings besteht angesichts solch

³⁰ Sree Sankaracharya 2012.

³¹ Darauf hat bereits Wolfgang Weck in seinem 1937 erschienen Werk *Heilkunde und Volkstum auf Bali* hingewiesen (Weck 1987, 75). Allerdings fehlt bis heute eine detaillierte und systematische Untersuchung darüber, inwieweit indische oder tibetische Lehren in balinesischen *tuturs* einfach übernommen oder an lokale Denkmodelle angepasst wurden (für erste Ansätze philologisch vergleichender Forschung s. Andrea Aciri; zum Vergleich philosophischer Traditionen und balinesischer Umdeutungen s. Ida Bagus Putu Suamba).

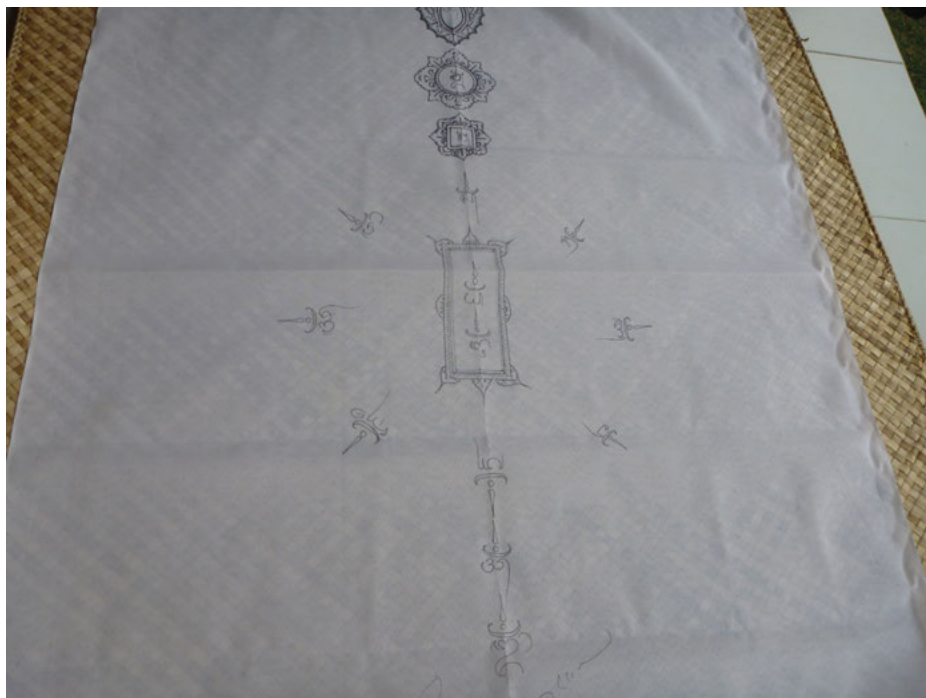


Abb. 2: Kajang mit einer mandalaartigen Darstellung der *dasaksara* (© eigenes Foto)

offenkundiger kulturhistorischer Bezüge die hermeneutische Herausforderung darin, die spezifische Differenz balinesischer Lehren anhand der Ritualpraxis nicht aus dem Blick zu verlieren.

Denn tatsächlich besteht eine grundlegende Differenz: Die indische Ritualpraxis stellt den Klang der Silbe ‚Om‘ – und damit Rezitation als Mantra – ins Zentrum ritueller Praxis. Demgegenüber betont die balinesische Ritualpraxis – ebenso wie die *tutur* – den visuellen Zeichencharakter der *aksara* als grundlegend für ihren rituellen Gebrauch: Es handelt sich auf Bali also eher um eine Zeichen- als um eine Klangmystik, da das Rezitieren der *aksara* von untergeordneter Bedeutung gegenüber ihrer visuellen Präsenz auf Ritualeffigien ist.³²

Anders als in Indien eröffnet in Bali gerade der visuelle Bildcharakter von Schriftzeichen eine eigenständige semantische Dimension, die zum Medium esoterischer Spekulation wird und den rituellen Gebrauch von Schrift bestimmt: die rituell wirksamen *dasaksara* ebenso wie diverse Darstellungen des *ongkara* werden in balinesischen Ritualen v. a. in kryptischen Bildern vergegenwärtigt.

³² Rubinstein 2000; Hunter 2012.



Abb. 3: Kajang im Rahmen eines Rituals, bedeckt mit drei quadratischen Stoffstücken (*ulap-ulap*), auf denen jeweils ein *aksara modré* zu sehen ist (© eigenes Foto)

In esoterischer Hinsicht werden Schriftzeichen auf Bali demnach in zwei Hinsichten verwendet: zum einen als Zeichen einer normalen Silbenschrift zur Repräsentation des gesprochenen Wortes, zum andern aber auch als Visualisierung kosmologischer oder existenzieller Sinnbezüge, die ein esoterisches Zusatzwissen voraussetzen. Eben darin, – als semantisch überdeterminierte visuelle Zeichen, nicht als bloße Symbole von Lauten – werden *aksara* zu zentralen Elementen balinesischer Ritualpraxis.

Während daher in epistemologischer Hinsicht die belebende Energie der *aksara* auf ihren Lautwert und damit auf ihre Repräsentation des Wortes zurückführt wird, verhält es sich bei jenen *aksara*, die als rituell wirkmächtig gelten, genau umgekehrt: Es handelt sich hier um die *aksara modré*, die Gegenstand schriftmystischer Spekulationen in den *tutur* sind und die im Zentrum der Ritualpraxis stehen: Sie sind es, die auf Amulette, im Verbrennungsritual auf den *kajang* geschrieben und bei der Einweihung eines neuen Hauses auf das *ulap-ulap* gezeichnet werden.

Irritierender Weise bezeichnen die *tutur* jedoch ausgerechnet diese besonders machtvollen *modré* nicht als ‚lebendige‘, sondern als ‚tote‘ *aksara*, da sie eine bildhafte Anordnung verschiedener – bis zur Unleserlichkeit – ineinander gewobener *aksara* darstellen, die vom Betrachter nicht mehr ‚gelesen‘ und daher nicht unmittelbar ausgesprochen werden können. In eine zeitliche Abfolge von Lauten kann ein *modré* nur von dem übersetzt werden, der weiß, aus welchen *aksara* das jeweilige Monogramm zusammen gesetzt ist – und v. a. in welcher Reihenfolge sie angeordnet sind.

Doch auch wenn *modré* prinzipiell in eine diachrone Lautfolge transformiert und gesprochen werden können, ist die Rezitation nicht ihre rituelle Bestimmung. Die rituelle Wirkung der *modré* beruht nicht in ihrer Klangstruktur, sondern in der semantischen Überdeterminiertheit als bildhaftes Arrangements oder anders gesagt: erst als ‚tote Zeichen‘ (*aksara mati*) entfalten *modré* jene komplexe Signifikanz, die zu der rituelle Funktion dieser ‚toten‘ *aksara* offenbar gehört.

Diese semantische Überdetermination lässt sich an einem relativ überschaubaren Beispiel erläutern: Dreh- und Angelpunkt zum Verständnis der *modré* sind die *dasaksara*, die gleichsam die Totalität aller magischen *aksara* repräsentieren, da sie die kosmologische Entfaltung des Ur-einen *Ongkara* sind. Gemäß der esoterischen *tutur* und der balinesischen Ritualästhetik stehen die *dasaksara* in Analogie- und Verwandtschaftsbeziehung zu den 8 Himmelsrichtungen einschließlich Zentrum und Zenit. Daher werden sie in einem Kosmogramm den entsprechenden Gottheiten, Metallen, Farben und Elementen zugeordnet, die ihrerseits Entsprechungen im Mikrokosmos des menschlichen Körpers besitzen und dort mit Organen und Körperteilen assoziiert werden.

So, wie die *dasaksara* letztlich kosmologische Entfaltungen des göttlichen Einheitsgrundes sind, werden sie gemäß komplizierter Schriftspekulationen auch wieder graduell in kleinere Gruppen von *aksara* transformiert, bis sie schließlich zurück ins anfängliche *ongkara* kehren: Diese fünfer-, dreier- und zweier-Gruppierungen gelten

dabei wie die *dasaksara* überhaupt als Abkürzung oder Entfaltungen, die verschiedene Entfaltungen und Manifestationen des Ganzen repräsentieren.

Irritierender Weise sehen die einzelnen Zeichen der *dasaksara* dabei auf den ersten Blick wie eine beliebige Auswahl ganz normaler *wreastra* aus, d. h. es handelt sich – auf der Ebene der einzelnen Zeichen, um völlig alltägliche *aksara*.

Woher also kommt ihnen ihre rituelle Macht zu?

Ein Spezialist für den rituellen Gebrauch dieser Zeichen bestätigte meine Beobachtung, erklärte jedoch, dass es sich dabei nur um die exoterische Außenseite viel komplexerer Zusammenhänge handelte: Rituell wirksam sind die *dasaksara* nämlich nicht als isolierte Schriftzeichen, sondern nur durch ihre Stellung zueinander, die ihre kosmologische Position beschreibt. Diese esoterische Dimension ist nicht auf der Ebene der *wreastra* zu erschließen, sondern nur in der graphischen Anordnung zu einem *modré*, denn erst in diesem Verbund zeigt sich, dass die *dasaksara* keine willkürliche Auswahl einzelner Schriftzeichen sind, sondern Konstellationen einer bildhaften Struktur.

So bestehen die *dasaksara* aus zwei Gruppen von je 5 Zeichen: aus den *pancabrahma*, den fünf kosmischen Manifestationen Sivas, die in der Reihenfolge: *Sa – Ba – Ta – A – I*, den vier kardinalen Himmelsrichtungen mitsamt dem Zentrum zugeordnet werden. Die zweite Hälfte besteht aus den *pancaksara*, den fünf heiligen Schriftzeichen, die in der richtigen Reihenfolge gelesen folgendes Mantra ergeben: *Na – Ma – Si – Va – Ya*: „Ehre sei Siva“, und die den Zwischenhimmelsrichtungen und erneut dem Zentrum zugeordnet werden.

Die *pancaksara* liefern also für den, der ihre Abfolge und räumliche Anordnung kennt, als Mantra den Schlüssel für das Verständnis der *pancabrahma*: Unter der Maßgabe, dass es sich hier um eine Anrufung Sivas handelt, sind die *pancabrahma* *Sa – Ba – Ta – A – I* keine bedeutungslosen *aksara*, die in beliebiger Reihe gelesen werden können, vielmehr handelt es sich um Abkürzungen für die fünf kosmischen Manifestationen Sivas, die mit den Himmelsrichtungen aber auch mit Farben und Metallen assoziiert werden, und die durch solche ästhetischen und materiellen Entsprechungen in zahlreichen Ritualen visuell präsent sind.

So betrachtet enthalten – und manifestieren – die *dasaksara* als Monogramm das Strukturmodell der entfalteten balinesischen Kosmogonie und Ritualästhetik. Häufig werden sie als Windrose oder Lotus gezeichnet, und eben dieses Strukturmodell findet sich auch in der Zusammensetzung balinesischer Opfertagen oder in der architektonischen Ausrichtung von Gebäuden, Gehöften und Dörfern in Relation zu den Himmelsrichtungen.

Die spekulative Dimension im Umgang mit Schrift erfolgt daher auf einer visuellen und graphischen Metaebene,³³ die Schriftzeichen durch ihre bildhafte Anordnung

33 Parallelen finden sich hier im Grunde zu ähnlichen Mechanismen bei der Ausgestaltung

mit der ästhetischen Struktur balinesischer Opfergaben und mit der architektonischen Orientierung im kosmischen Raum verbindet.

Diese Betonung graphischer Gestaltung und Anordnung von Schriftzeichen gilt aber nicht nur für die *aksara modré*, sondern auch für eine zweite Gruppe ritueller Schriftzeichen: für die *aksara swalalita*.

Die Definition dieser rituellen Zeichen ist notorisch vieldeutig. Texte und mündliche Auskünfte bieten verschiedene Erklärungen an: manche Schriften vergleichen die *swalalita* mit dem Rauschen des Windes oder dem Summen von Bienen.³⁴ Zwei Brahmanenpriester versicherten mir hingegen, dass es sich dabei eigentlich um Zeichen für die – im balinesischen Schriftsystem ungebräuchlichen – Sanskritsilben handle. In esoterischen *tutur* werden die *swalalita* darüber hinaus mit der philosophischen Lehre von *rwabhineda* in Verbindung gebracht: Der Lehre von der Einheit polarer Gegensätze, die auch in mündlichen Überlieferungen und in der Ritualpraxis eine zentrale Rolle spielt.

Je nach Kontext und Gesprächspartner wird diese polare Einheit des Verschiedenen unterschiedlich konnotiert: als kreative Vereinigung von Mann und Frau, als Siva und Sakti³⁵, aber auch als Brahma und Wisnu, oder sogar als: Siva und Buddha.³⁶ Grundlegend ist jedoch die Idee einer schöpferischen Vereinigung polarer Gegensätze, und daher gilt *rwabhineda* auch als die Lehre von Leben und Tod, die makrokosmisch als Prozess der Weltentstehung und Vernichtung, und mikrokosmisch als organischer Lebens- und Sterbensprozess konnotiert wird.

Im Mikrokosmos des menschlichen Körpers realisiert sich *rwabhineda* als das Zusammenspiel von Wasser und Feuer, wobei das „geheime Feuer“ im Körper als weibliches Prinzip verstanden und im Bauch lokalisiert wird. Aus ihm entsteht durch Kondensation heiliges Wasser, *amerta*, das im Schädel lokalisiert wird und als männlich gilt. Im lebendigen Körper verbinden und reproduzieren sich diese polaren Elemente beständig als die Verbindung von Wasser und Feuer zu Dampf.³⁷

bestimmter Wörter in christlichen Bibelhandschriften, die diese mit Bedeutungen auf zahlreichen Ebenen aufladen – vgl. hierzu den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band. Im Grunde finden sich Parallelen jedoch auch zu allen Erscheinungen, wo Schriftzeichen nicht (oder nicht primär) als Übermittler von Inhalten fungieren, sondern ihre Wirkung durch visuelle Wahrnehmung entfalten: Siehe zu letzterem den Beitrag von N. Heeßel in diesem Band.

34 *Tutur Bhuvana Mareka*, Lempir 6b. nennt als Laut der *swalalita* das Summen einer Biene, also keine artikulierbare Silbe. Siehe ebenso: *tutur aji Saraswati* in Rubinsteins Übersetzung (Rubinstein 2000, 48)

35 So das Ergebnis meiner Gespräche mit einer *tukang banten*, einer Spezialistin für komplexe Ritualeffigien, die nur zu großen Tempelfesten angefertigt werden und selbst oft komplementäre Paare repräsentieren.

36 Diese Deutung wurde mir von keinem meiner Gesprächspartner je angeboten, Rubinstein erwähnt sie aber im Blick auf nicht näher bezeichnete schriftliche Quellen. (Rubinstein 2000, 48).

37 Weck 1987.

Im Rahmen der kosmologischen Schriftmystik entspricht diese kreative Wechselbeziehung des *rwabhineda* den *aksara swalalita* Ang und A. Ang ist die Silbe für das geheime Feuer im lebenden Menschen, A repräsentiert das kühlende heilige Wasser, das sich im lebenden Körper mit Feuer zu Dampf verbindet. Der kosmogonische Prozess, den das *tutur bhwana mareka* beschreibt, geht hingegen umgekehrt von der Emanation des *aksara* A aus der ursprünglichen Einheit des verehrungswürdigen Nichts als Basis aller Schöpfung aus.

Dabei werden die *swalalita* explizit mit *Sanghyang Reka*, dem Gott der Linie, in Verbindung gebracht und gelten als Ursprung aller weiteren Schriftzeichen. Gemäß dem *tutur bhuvana mareka* sind A und Ang die Vereinigung von ‚oben‘ und ‚unten‘, die das Leben (*uripnin*) aller heiligen Schriften (*sastra*) und sämtlicher Schriftzeichen überhaupt hervorbringen.³⁸

Und auch hier wird die Vereinigung dieser Gegensätze durch die visuelle Gestalt der Zeichen verdeutlicht: A wird durch dasselbe Schriftzeichen dargestellt wie die Silbe Ang, der einzige Unterschied zwischen beiden besteht in einem zusätzlichen graphischen Element, das seinerseits kein *aksara* ist, sondern ein graphischer Bestandteil jenes mystischen Zeichens, das die Einheit aller *aksara* repräsentiert: des *ongkara*. Dieser visuelle Bestandteil, das *hulu chandra*, besitzt keinen eigenen Lautwert, sondern repräsentiert nach balinesischer Auffassung Mond (*ardhacandra*), Sonne (*bindu*) und Stern (*nada*), die hier nicht mit einem Klang assoziiert wird. Nur in der Kombination mit einem *aksara* bewirkt dieses Zeichen eine Nasalisierung, die allerdings auch mit einer Kombination normaler Schriftzeichen darstellbar wäre. Dass dies hier nicht geschieht, legt nahe, dass die spekulative Einheit der Gegensätze mit Hilfe einer visuellen Zeichenkombination ausgedrückt werden soll, die ihrerseits durch das mystische Ongkara ursprüngliche Einheit in der Differenz behauptet.

Und auch hier ist die rituelle Funktion der *aksara* von ihrem bildhaften Arrangement abhängig: Da die *aksara swalalita* im lebenden Körper mit Wasser und Feuer assoziiert werden, macht es einen erheblichen Unterschied, wo diese Zeichen auf Amuletten oder auf Effigien für einen Menschen angebracht sind: In der richtigen Position fördern sie das Zusammenwirken von Feuer und Wasser und damit das Leben, kehrt man die Ordnung von oben und unten hingegen um, entfalten die *aksara* auflösende oder destruktive Wirkung.

Beispielhaft dafür ist wiederum der *kajang*, die beschriebene Stoffbahn, die den feinstofflichen Körper eines Verstorbenen repräsentiert. Hier befindet sich das Zeichen ‚Ang‘, dessen Position im lebenden Körper im Bauch wäre, ganz oben, während ‚A‘ nach unten gesetzt wird: Diese Umkehr entspricht aber genau der Aufgabe, die den

³⁸ Vgl. Rubinstein, zu einem ähnlichen Ergebnis ist aber bereits Weck 1989 in seiner umfassenden Studie über die Heilkunst auf Bali gelangt (Weck 1989: 40; Rubinstein 2000, 48).

aksara im Verbrennungsritual zukommt: die Dekomposition oder Transfiguration der im Körper zusammenwirkenden Elemente zu leisten.

8 Abschließende Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Schrift in der balinesischen Religionspraxis

Kehren wir an dieser Stelle zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück und damit zur Frage nach der vielschichtigen und zunehmend kontroversen Bedeutung von Schrift für die religiöse Praxis Balis.

Die vorangehenden Untersuchungen haben gezeigt, dass der einfache Gegensatz zwischen schriftlicher und mündlicher Kultur, der sich im Blick auf die griechische Antike als hilfreiches analytisches Modell erwiesen hat, unbrauchbar ist, um die gleichermaßen philosophisch-spekulative wie rituell-performative Funktion der balinesischen Schrift zu erfassen.

Im Bann dieser analytischen Dichotomie wurde von ethnologischer Seite lange Zeit übersehen, dass Schrift auf Bali keine Neuerung eines skripturalen Religionsmodells ist, sondern bereits in der balinesischen Ritualkultur eine zentrale Rolle einnimmt. Elaborierte philosophisch-esoterische Spekulationen gehören zu dieser rituellen Schriftlichkeit genauso wie der Einsatz machtvoller Schriftzeichen in diversen Ritualen.

Umgekehrt beweist die Bedeutung dieser philosophisch-spekulativen Schriften nicht, dass Balis *tutur* im Grunde Medien einer skripturalen Orthodoxie sind, deren Paradigma die indische Philosophie darstellt.

Dem widerspricht die sorgfältige Einbindung dieses Textgenres in sehr spezielle rituelle Praktiken des Lernens ebenso wie die esoterische Schrifttheorie, die in einer Reihe von *tutur* entfaltet wird. Sie vermittelt eine mystische Theorie der Schriftzeichen, die nicht etwa als Ausdruck einer Theorie oder kanonischen Lehre, sondern als mystische Manifestationen Gottes in der Welt rituelle Signifikanz und Wirkung entfalten.

Dreh- und Angelpunkt ist dabei der Spannungsbezug zwischen esoterischer Lehre und rituell wirksamen Schriftzeichen, durch den die balinesische Schrift zugleich als Medium intellektueller Spekulation und als performativ machtvolles Element ritueller Praxis begegnet. Diese Doppelfunktion unterscheidet sie kategorial vom modernen Gebrauch der lateinischen Schrift in Indonesien, die Religion tatsächlich nur als Gegenstand einer kanonischen Glaubenslehre kommuniziert.

In der spekulativen Schrifttheorie Balis wird diese intellektuelle Funktion der Wissensvermittlung durchgehend mit rituellen Praktiken der Verkörperung und der Visualisierung verschränkt.

Esoterische Texte entfalten dabei ein spekulatives Konzept, das den rituell relevanten Schriftzeichen zusätzlich zu ihrer normalen Repräsentationsfunktion eine visuell kodierte esoterische oder kosmologische Dimension verleiht, indem sie durch ihre bildhafte Gestaltung und Anordnung – als machtvolle Manifestationen göttlicher Präsenz in der Welt erkennbar werden.

Und während der Lautwert der *aksara* ihre inspirierende Macht auf den menschlichen Geist ausübt, können die ‚toten‘ aber semantisch überdeterminierten *aksara modré* als geschriebene Spur Gottes in einer kosmischen Ordnung verstanden werden, oder auch als die visuelle Kommunikation der Schöpfung mit sich selbst.

Die rituelle Macht der *aksara* beruht daher nicht auf einem irrationalen Glauben an übernatürliche oder ‚magisch‘ belebende Kräfte einzelner Schriftzeichen, sie ergibt sich vielmehr – wie ein Blick auf die esoterischen Lehren zeigt – durch die visuelle Anordnung von Zeichen, die die Struktur der balinesischen Kosmologie wiedergeben. Machtvoll wirkt daran der Umstand, dass diese Arrangements von Schriftzeichen eine ästhetisch evidente – und ihrem Wesen nach göttliche – Weltordnung aktivieren, die das gesamte balinesische Dasein – von der Dorfanlage über das Körperbild bis hin zur Ritualästhetik – strukturiert und insofern praktisch habitualisiert wird.

In eben diesem Sinn manifestieren die *dasaksara* durch ihre bildhafte Darstellung tatsächlich ein machtvolles kosmisches Ordnungsmodell, das auch im balinesischen Alltag verkörpert wird, und nicht ohne Gefahr zerstört oder umgekehrt werden kann.

Diese Einheit von Kosmologie und Epistemologie, Evidenz und Reflexivität klingt mitunter vielleicht mysteriöser, als sie eigentlich gemeint ist: Ein balinesischer Priester, der mir diese Zeichenmystik näher brachte, fand nach kurzem Nachdenken auch im lateinischen Schriftgebrauch eine Analogie für die magische Macht von Zeichen, bei denen man wissen muss, wofür sie stehen:

Aus seiner Sicht sind die Abkürzungen der *dasaksara* und die machtvolle Wirkung ihrer richtigen Anordnung durchaus vergleichbar mit den mysteriösen Abkürzungen der Weltpolitik: UNO oder WTO.

Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Buchstaben des Alphabets ihre Botschaften nur menschlichen Adressaten senden und deren Handeln beeinflussen, während die visuelle Zeichensprache der *dasaksara* als Schrift verstanden werden kann, in der die göttliche Schöpfung mit sich selbst kommuniziert.

Literaturverzeichnis

- Acri (2011): Andrea Acri, „A new perspective for ‚Balinese Hinduism‘ in the light of the pre-modern religious discourse: a textual-historical approach“, in: Michel Picard u. Rémy Madinier (Hgg.), *The politics of Religion in Indonesia*, London.
- Agamben (2002): Giorgio Agamben, *Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main.

- Ali (2011): Daud Ali, „The Early Inscriptions of Indonesia and the Problem of the Sanskrit Cosmopolis“, in Pierre-Yves Manguin and A. Mani (Hgg.), *Early Interactions between South and Southeast Asia*, Singapore, 277–298.
- Bakker (1993): Frederik Lambertus Bakker, *The struggle of the Hindu Balinese intellectuals*, Amsterdam.
- Casparis, de (1975): Johannes G. de Casparis, *Indonesian palaeography*, Leiden.
- Friederich (1959): Rudolf H. Friederich, *The civilization and culture of Bali*. [Nachdr. der Ausg. 1887], Calcutta.
- Geertz (1973): Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, 360–411.
- Gupta u. a. (1979): Sanjukta Gupta, Dirk J. Hoens u. Teun Goudriaan, *Hindu Tantrism*, Leiden.
- Havelock (1963): Eric Havelock, *Preface to Plato*, Oxford.
- Havelock (1990): Eric A. Havelock, *Schriftlichkeit: das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim.
- Hobart (2005): Angela Hobart, *Healing performances of Bali*, New York.
- Hornbacher (2013): Annette Hornbacher, „A Mood of Crisis: Balinese Ritual Culture Between Creolization and Criticism“, in: Thomas Reuter u. Alexander Horstmann (Hgg.), *Faith in the Future*, Leiden, 111–140.
- Hornbacher (2014, im Druck): Annette Hornbacher, „Contested Moksa in Balinese Agama Hindu. Balinese Death Rituals between Ancestor Worship and Modern Hinduism“, in: Volker Gottowik (Hg.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia. Magic and Modernity*, Amsterdam.
- Howe (2006): Leo Howe, *The changing world of Bali: religion, society and tourism*. London.
- Hunter (2012): Thomas M. Hunter, „The poetics of Grammar in the Javano-Balinese Tradition“, in: Sergio La Porta u. D. Shulman (Hgg.), *Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden, 271–304.
- Kipp u. Rodgers (1987): Rita Smith Kipp u. Susan Rodgers, *Indonesian Religions in Transition*, Tuscon.
- Kulke u. Rothermund (2010): Hermann Kulke u. Dietmar Rothermund, *Geschichte Indiens*, München, 195–206.
- Nirmala (2012): V. Nirmala, „The concept of nada and bindu in tirumantiram“, *International Journal of Scientific and Research Publications* Vol. 2, Issue 5.
- Ong (1990): Walter J. Ong, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, Routledge.
- Picard (1999): Michel Picard, „The Discourse of Keblarian: Transcultural Constructions of Balinese Identity“, in: Raechelle Rubinstein u. Linda H. Connor (Hgg.), *Staying Local in the Global Village*, Honolulu.
- Ramstedt (2003): Martin Ramstedt (Hg.), *Hinduism in modern Indonesia*, London.
- Rubinstein (2000): Raechelle Rubinstein, *Beyond the realm of the senses*, Leiden.
- Stephen (2010): Michele Stephen, „The yogic art of dying: Kundalini Yoga and the Balinese pitra yadnya“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Leiden.
- Supomo (2006): S. Supomo, „Indic transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bharata“, in: Peter Bellwood, James J. Fox u. Darrell Tyron (Hgg.), *The Austronesians, Canberra* (Australia), 319–320.
- Weck (1986): Wolfgang Weck, *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Jakarta.
- Zieseniss (1958): Alexander Zieseniss, *Studien zur Geschichte des Sivaismus*, New Delhi.
- Zoetmulder (1974): Petrus J. Zoetmulder, *Kalangwan*, The Hague.

Vorstellung der Autorinnen und Autoren

Gereon Becht-Jördens

Studium der Geschichte, Klassischen Philologie und Lateinischen Philologie des Mittelalters und der Neuzeit an den Universitäten Göttingen und Heidelberg, wo er 1989 mit einer Arbeit über die karolingische Vita Abt Eigils von Fulda promoviert wurde. Er unterrichtet am Karl-Friedrich-Gymnasium in Mannheim.

Publikationen zur lateinischen Biographie, Geschichtsschreibung und Dichtung, zur Wissenschaftsgeschichte, zur Buchmalerei und zur christlichen Ikonographie bei Picasso.

Peter Haupt

Studium der Vor- und Frühgeschichte, der Klassischen Archäologie und der Geographie in Mainz und Wien. Promotion Mainz 1999. Archäologische Denkmalpflege Trier 2000, Postdoktorandenstipendium im DFG-Graduiertenkolleg „Raum und Ritual“ an der Universität Mainz 2001–2003, seit 2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am jetzigen Institut für Altertumswissenschaften der Universität Mainz. Habilitation 2008, Lehrstuhlvertretung an der Universität Marburg 2010–2011. Archäologische Feldprojekte in Deutschland, Frankreich und Italien.

Letzte Monographien: *Landschaftsarchäologie. Eine Einführung* (Darmstadt 2012) und: *Sagen aus Rheinhessen. Archäologie und Geschichte* (Worms 2013).

Nils P. Heeßel

Studium der Vorderasiatischen Archäologie, Assyriologie und Ägyptologie in Heidelberg und Berlin. Magister 1994. Promotion in Assyriologie Heidelberg 1999. 1998–2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Heidelberg, 2003–2005 Assistent in Heidelberg und Würzburg, 2005–2014 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 2009 Habilitation. Seit 2014 Beschäftigter im wissenschaftlichen Dienst an der Universität Würzburg und apl. Professor für Assyriologie an der Universität Heidelberg.

Letzte Monographie: *Divinatorische Texte II: Opferschau-Omina*, Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 5 (Wiesbaden 2012).

Annette Hornbacher

Studium und Promotion im Fach Philosophie. Habilitation im Fach Ethnologie/kulturelle Anthropologie, Universität München. Lecturer in Tübingen, Göttingen und München. Nach einer Vertretungsprofessur in München seit 2009 Professorin am Institut für Ethnologie, Heidelberg. Forschungsschwerpunkte: Globalisierung und religiöse Dynamiken in Indonesien; Ritual-/Performanzforschung; Wissensmodelle

und –praktiken im interkulturellen Vergleich; Menschenrechte; Mensch-Umweltbeziehungen bzw. Kulturökologien; Ethnographie der Schrift.

Diverse Forschungsprojekte: BMBF-Verbundprojekt zur Religiösen Dynamik in Südostasien; DFG-ANR Verbundprojekt: Local Traditions and World Religions; Water-scapes (Cluster of Excellence, Heidelberg), Sakrale und Heilige Schriften (SFB 933 Teilprojekt)

Letzte Monographie: (Hg. mit Volker Gottowik) *Religiöse Dynamik in Südostasien*, Berlin 2008.

Holger Kockelmann

Studium der Ägyptologie, Papyrologie und Klassischen Archäologie in Trier, Oxford und Bonn. Promotion 2005 im Fach Ägyptologie als Stipendiat der Gerda Henkel Stiftung. 2001–2005 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Totenbuch-Projekt der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften (Arbeitsstelle Bonn), 2005–2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Ägyptologie der Universität Trier in Funktion des Assistenten. Seit 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens“ (Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Arbeitsstelle Tübingen). Co-Editor und Field Director im Projekt „Edition der hieroglyphischen Tempelinschriften von Philae“ (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien). Gastprofessur am Ägyptologischen Institut der Universität Heidelberg im Sommersemester 2014.

Letzte Monographie: *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 15, hg. von B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler, G. Poethke, Berlin/New York 2008.

Hanna Liss

Studium der Altorientalistik, Bibelwissenschaft und Judaistik in (u. a.) München, Berlin und Jerusalem. Promotion 1995, Habilitation 2002 im Fach Judaistik/Jüdische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 2002 Moosnick Distinguished Professor of Hebrew Bible & Jewish Studies am Lexington Theological Seminary, Lexington, Kentucky; 2003 Harry Starr Research Fellow in Judaica, Center for Jewish Studies, Harvard University, Cambridge/MA.; seit 2003 Professorin an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg für das Fach Bibel und Jüdische Bibelauslegung. 2008/9 Alfried Krupp Senior Fellow am Alfried Krupp-Wissenschaftskolleg, Greifswald.

Letzte Monographie: *Creating Fictional Worlds: Peshat Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah*, Studies in Jewish History and Culture 25, Leiden/Boston 2011.

Daniela C. Luft

Studium der Ägyptologie, Assyriologie und Ur- und Frühgeschichte in Heidelberg. Magister 2007. 2008–2011 Stipendiat der Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg und der Graduiertenakademie Heidelberg. Promotion in Ägyptologie Heidelberg 2011. Seit 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am SFB 933 „Materiale Textkulturen“ in Heidelberg, Teilprojekt B02 „Wand, Rezitationsrolle und Grab. Wechselnde Materialisierungen religiöser Texte im Alten Ägypten“.

Letzte Monographie: *Das Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuchs*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 15, Wiesbaden 2009.

Jan Moje

Studium von Ägyptologie, Ur- und Frühgeschichte und Alte Geschichte in Münster und Köln. Promotion Münster 2005. 2005–2008 Mitarbeiter im Projekt „Multilingualism and Multiculturalism in Graeco-Roman Egypt“ am Seminar für Ägyptologie Köln. 2009–2011 PostDoc-Stipendium in Berlin, DFG Excellence Cluster 264 TOPOI, Research group B-II-2 „Regional Milieus and the Power of State in Egypt“. 2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Database and Dictionary of Greek Loanwords in Coptic“ am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig. 2012 Mitarbeiter am Ägyptologischen Seminar FU Berlin, danach Werkverträge DAI, Ägyptologisches Seminar FU Berlin. 2012 Habilitation und Erteilung der Venia Legendi für Ägyptologie an der FU Berlin. 2013–2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ägyptischen Museum und Papyrussammlung beim Projekt „Die ägyptische und orientalische Rubensohn-Bibliothek von Elephantine“.

Letzte Monographie: *Herrschaftsräume und Herrschaftswissen ägyptischer Lokalregenten. Soziokulturelle Interaktionen zur Machtkonsolidierung vom 8. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, TOPOI – Berlin Studies of the Ancient World 21 (Berlin 2013)

Bruno Reudenbach

Studium der Kunstgeschichte, Klassischen Archäologie und Philosophie an den Universitäten in Köln und Freiburg i. Br. Promotion 1977. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Mittelalterliche Bedeutungsforschung“ am SFB 7 „Mittelalterforschung“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster 1978–1986, seit 1986 Professor für Kunstgeschichte an der Universität Hamburg. Seit 2006 Wissenschaftlicher Leiter des Deutschen Bibel-Archivs, Hamburg; Associate of the International Center of Medieval Art, 2010–13; seit 2012 Mitglied im Komitee des Mediävistischen Arbeitskreises der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.

Letzte Monographien: (Hg.) *Karolingische und ottonische Kunst*, Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1 (München 2009); (Hg. mit Maike Steinkamp) *Mittelalterbilder im Nationalsozialismus*, Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 9 (Berlin 2013).

Joachim F. Quack

Studium von Ägyptologie, Semitistik und Biblischer Archäologie in Tübingen und Paris. Promotion Tübingen 1993. DFG Ausbildungsstipendium 1995–1996, Forschungsstipendium zur Rekonstruktion des Buches vom Tempel 1996–1997. 1997–2002 Assistent am Ägyptologischen Institut der FU Berlin. 2003 Habilitation. 2003–2005 Heisenbergstipendium, seit 2005 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg. Seit 2009 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2011 Leibnizpreis der DFG.

Letzte Monographie: *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3. Zweite, veränderte Auflage (Berlin 2009).

Claudia Wenzel

Studium der Ostasiatischen Kunstgeschichte, der klassischen und modernen Sinologie in Heidelberg und Beijing. Promotion in Heidelberg 2001. Seit 2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle „Buddhistische Steininschriften in Nord-China“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Der erste Band der Publikationsreihe der Forschungsstelle (mit Beiträgen der Autorin) ist kürzlich erschienen: Wang Yongbo 王永波 and Ledderose, Lothar 雷德侯, eds. *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng* 中國佛教石經: 山東省 [Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province]. Di yi juan 第一卷 [Volume 1]. Hangzhou and Wiesbaden: China Academy of Art Press and Harrassowitz Verlag, 2014.

Index

1.1 Quellen

Ägyptische Quellen

Amsterdam, Allard Pierson		49060	158
Museum 7772	141	91385	157
Berlin, Äg. Mus.		Lausanne 4727	157f.
2133	143	Lederrolle London,	
2304	146f.	BM 10281	115
7707	155f.	Leipzig, ÄMUL 1668	141
21656	158	Liverpool, World Museum	
Berlin, Gipsformerei		1977.109.45	140
Inv. 939	155	London, British Museum	
Boston, MFA 47.1705	82	379	150
Buch vom Fayum	123	10281	115
Buch vom Tempel	123f.	EA 10554	93
Chicago, Field Museum		EA 73786	86f.
31277	149	London, University	
Dakke, Graffito 30	162f.	College 2943	80
Dokument vom Atmen	115f.	Lyon, Musée des Beaux-Arts	
Durham, University		1969-176	141
Museum 1969	149	Michaelidis, Sammlung	157
Esna 199,28	127	Moskau, Pushkin Museum	
Florenz, Museo Egizio		I.1.b.268	140
4021	141	Mythos vom Sonnenauge	22
Frankfurt, Liebighaus		Papyri	
Inv. 1652c	99	Berlin, Ägyptisches Museum	
Gedicht zum Fest der Trunken-		3002	113
heit der Bastet	122f.	3014+3053	120
Heidelberg, Äg. Slg. 1931	93	3048	120
Kairo, Ägyptisches Museum		3049	120
CG		3050	120
9268	141	3055	120
9286	141	3056	120
9406	151	8351	101
22136	152	10475	115
22199	141	15749	128
27541	146f.	23031	128
31095	148f.	23032	128
31136	149f.	23051	128
31146	143	Bremner-Rhind	
31156	149	23,6	127
31175	93	24,19	127
JdÉ		26,3	127
25975	80f.	26,20	127
44048	141	28,16	127

29,13	127	10208	117
32,43	127	10337	115f.
Brooklyn		10731	128f.
47.215.48+85,		London, University	
Kol. V,8	126	College 3274	116
47.218.156		MacGregor	117
Kol. III,7	101, 126	Mag. London-Leiden	
Kol. V,8	101, 126	IV,21	126
Carlsberg		vs. XX,7	126
14 vs.	122	München, ÄS 5882	128
586	122	New York, MMA 65.9.20	117
658	122	Oxford, Bodleian	
659	122	Library a. 3 (P)	115f.
660	122	Paris, Bibliothèque	
Chester Beatty		Nationale 239	118
IV	120	Paris, Louvre	
V	120	3233 A und B	128
VII	119	3237	128
VIII	119	3239	128
IX	119	E 3229	
XI	119	IV,26	126
XVI	120	V,11	126
Deir el-Medineh		VI,15	126
I	120	E 3238	128
36	128	N 3236	117
37	128	PSI Inv. I 116	122
38	128	Ramesseum	
40	128	A	118
41	128	C	119
42	128	E	118
44	128	III	118
Greenfield	93	IV	118
Hal. Kurth Inv. 33 A–C	117	VII	118
Kairo, Ägyptisches Museum		XIII	118
CG 58027	121	XIV	119
JdÉ		Rylands 50	128
95575	113	Vandier	115
95693	113	Wien D 6951	121
Köln 3547	128	Paris, Louvre	
Leiden		C 119	149
I 384		E 2203	141
vs. I,12	126	E 25983	151f.
vs. II,3f.	126	N 328	140
rt. 13	127	N 329	140
I 353–359		N 333	140
London, British Museum		Philae, Graffito	
9997, Kol. III,		365	166
10–12	127	372	169
10098	115	376	167
10208	117	416	162

432	168
436	163f.
Saqqara, Depot	
M-1	160
M-2	160
Saqqara-Nord H5-1660	88f.
Silsile, Graffito	
24	169f.
93	167
242	168f.
278	167
Tamerit 1	120
Thebanisches Grab 82	113
Theben, Graffito 3242	166f.

Koptische Quellen

Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst,	
Inv. 9993	98
Michael, Homilie	99
Papyrus Kopt. Mon. 5	84

Mesopotamische Quellen

Akkadische Quellen

Ass.	
6721	65
13963	65
14047	65
19581	66
Berlin	
Vorderasiatisches Museum	
3477	55f.
5707	65
Vorderasiatische Abteilung, Tontafel (VAT)	
8780	65
9032	68
9481	66
9551	65
9583 et al.	66
9728	64
9961+10335	66
15568	68
Erra-Epos	60, 62, 69
Tf. III	59
Gilgameš, Tf. I,	
11.18.24–28	54
<i>iqqur ipuš</i>	69, 71

Totenbuchspruch	
19	95
100	125
101	100
129	125
133	127
134	127
149	117
162	125
163	101
Turin, Museo Egizio 1578	152f.
Urkunden VI	
5,9	127
37,8	127
Yverdon, Museum, Mumie des Nes-Schu	99

Keilschrifttexte aus Assur, religiösen Inhalts (KAR)

25	62
37	62
120	62
144	62, 64
282	62

Literarische Keilschrifttexte aus Assur (LKA)

129	62, 64
A 1104	62
London, British Museum	
78613	62
89904	69
103395	68
104410	67
118976	64, 71
118998	59
Namburbi	60f., 69
Tell Tayinat	
T 1923	68
T 1927	64, 68
Textamulette	60
Ninive K. 5984	60
Sultantepe Tablets (STT) 300	64, 67

Bibel**Altes Testament**

Genesis	
2,15–3,24	277
17,1	211
28,3	211
31,18	229
35,11	211
43,14	211
Exodus	
3,14	211
12,14	219
13,9	219
20,25	210
28	210
30,16	219
32,16	229
Levitikus	
19,2	27
19,4	220
Esther 9,27	224
Jesaja 52,1	217

Neues Testament

Matthäus 27,51	240
Markus	
15,24	272
16,15	236
Johannes	
1,1	234
1,8	234
1,14	234
3,36	288
8,6f.	229
10,9	236
Apostelgeschichte	
1,8	273
2,7	277
21,21	286
22,1	277
Römer 1,2	6
1. Korinther 13,12	271f.
Hebräer 10,19f.	240

Griechische Quellen

Aristoteles,	
<i>De Interpretatione</i>	322
Herodot, <i>Historiae</i>	
II, 35	137
II, 172	112
Papyri	
Freiburg 117d	129
Köln Inv. Nr. 5512	83
PGM	
I,233	126
II	
61	126
170	83
III	
18	126
178	126
IV	
78	126
2068	126
2363	126
2393	126
2513f.	126
3143	126
V	
160f.	126

304	126
381f.	126
VII	
193	126
219	126
300	100
359	127
581	126
703	126
940	126
969	126
XIc,1	126
XIII	
253	126
315	126
XIXb,4f.	126
XXIIa,12f.	126
XXVb	129
XXXVI	
71	126
101	126
267	126
LXIII,22	

Hebräische Quellen

Massekhet Sepher Tora	209	§ 707	216
Massekhet Sofrim	209, 211, 215	§ 709	217
Sepher Chasidim	208, 213–215	§ 710	216
§ 274	220	§ 710–712	218
§ 276	220	§ 714	215
§ 504–506	220	§ 716	215
§ 573	217	§ 719–733	215f.
§ 603	222	§ 733	219
§ 638–746	214	§ 724	215
§ 639	220	§ 799	218
§ 645	223	§ 1052	216
§ 648	219	§ 1350f.	217f.
§ 649	220, 222	§ 1353	220
§ 651	219	§ 1546–1763	214
§ 653	220	§ 1546	221
§ 654	219	§ 1741	218f.
§ 655f	220	§ 1743	216
§ 660	222	§ 1747	218, 222f.
§ 661	218, 220	§ 1748	218, 223
§ 662	220	§ 1750	216
§ 668	217	§ 1754	220
§ 681f.	217	§ 1755f	220
§ 685	220	§ 1758	215
§ 686	221	§ 1763	219
§ 687	220	Sepher Ha-Razim § 58	126
§ 691	220f.	Talmud	
§ 697	216	bMeg	
§ 699	218, 223	17a	224
§ 700	216	26a–27b	222, 225
§ 701	217	32a	120
§ 703	216	II,1	224
§ 705	216	bMen 29b	209
§ 706	216	bShevu 35a	211

Sanskrit

Bodhisattva Ozeangleiche		Sutra der Diamantgleich abschneidenen	
Weisheit	200	Vervollkommnung	
Mahabharata	318, 321	der Weisheit	192–195, 198
Steinerne Hymne	200f.	Sutra über die Weisheits-	
Steinschrift von Kutai	314	vervollkommnung der	
		barmherzigen Könige	189–193
		<i>tutur bhuvana mareka</i>	324f., 332

Lateinische Quellen

- Adacodex 288
- Armreliquiar des
Hl. Blasius 280
- Avezzano, Archivio Storico
Diocesano die Marsi,
SN, section IV 278
- Bad Säckingen,
Agneskreuz 264
- Bari, Museo Diocesano e
Cattedrale, *Exultet* I 279
- Beauvais, Sakramentar 278
- Berthold-Missale 270
- Bonn, Rheinisches Landesmuseum,
Inv.-Nr. 72.0315.01 283
- Braunschweig, Herzog Anton Ulrich
Museum, DI 35, Nr. 5 280
- Bonifatius
Epistulae 35 253
Grabstele 290
- Brüssel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire,
Inv.-Nr. 1590 280
- Cassiodor, *Institutiones* I,
30,1 289
- Cassius Dio, *Historia Romana*
LVII, 18, 9 84
- CIL XIII
5255 44
7790 44
7791 44
8810 44
8811 44
- Codex aureus*
Epternaciensis 269
- Codex aureus Escorialensis* 272
- Corbie, Sakramentar 279
- Dagulfpsalter 268, 283
- Darmstadt, Universitäts-
und Landesbibliothek,
Hs. 1948, fol. 7r 283
- Dijon, Bibliothèque
Municipale, Ms. 168,
fol. 4v 289
- Drogosakramentar 277
- Dublin, Trinity College Library, Ms. 58
fol. 8r 272
fol. 34r 252
fol. 124r 272
- Epsdorfer Weltkarte 277
- Evangelienbuch aus
Etschmiadzin 236–240
- Faddan More Psalter 291
- Florenz, Biblioteca Medicea
Laurenziana, Cat. Sala
Studio 6, fol. 5r 252
- Fulda
Dommuseum, Cod.
Bonif. II 282
Evangeliar 288
Sakramentar 275, 277, 279
- Gaius, *Institutiones* II, 9 46
- Gero-Codex 283
- Guntbald-Evangeliar 271
- Hannover, Niedersächsische Landesbibl.,
Deperditum 277
- Heilbronn
Beinkästchen 273
Städtische Museen,
Inv. 1451 273
- Hildesheim, Domschat, Nr. 33,
fol. 22v 271
- Karlsruhe, Badische
Landesbibliothek, Cod.
Aug. LXXXIV, fol. 126r 278
- Köln
Clematiusinschrift 263f.
Dombibliothek 88,
fol. 26r 275, 277
- Kremsmünster,
Schatzkammer 273
- Le Mans, Médiathèque Louis Aragon, Ms. 77
fol. 8 278
fol. 83 274
- Liber S. Crucis* 270, 283
- London, British Library
Cotton Ms. Nero D.IV,
fol. 25v 252
Ms. Edgerton 1821 241
- Mainz, Bischöfliches Dom- und
Diözesanmuseum,
Inv.-Nr. PS 00146 290
- Martial, *Epigrammaton* X,7 45
- Metz, Königssakramentar 277
- Montecassino, *Exultetrotulus*
von Avezzano 274
- München, Bayerische Staatsbibliothek
Clm 14000 250

Clm 13601, fol. 3r	283
München, Schatzkammer der	
Residenz, Giselakreuz	266, 285
New York, Pierpont Morgan Library,	
Ms. M 710, fol. 19v.	270
Nürnberg, GNM,	
Hs. 156 142	269
Ordericus Vitalis, <i>Historia</i>	
ecclesiastica III,7	289
Oxford, Bodleian Library,	
Ms. Canon. Liturg. 319,	
fol. 31v	277
Paris, Bibliothèque Nationale	
lat. 1141	
fol. 4r	279
fol. 6v	277
lat. 8850, fol. 180v	288
lat. 9389, fol. 75v	273
lat. 9428, fol. 15v	277
lat. 12048, fol. 143v	271
lat. 12051, fol. 7v	279
Plinius, <i>Naturalis Historia</i>	
XIII,69	79f.
Plinius der Jüngere,	
<i>Umbrien</i> I	46
Properz, <i>Elegiae</i> IV, 10,41	44
Ragyndrudiscodex	282, 291
Reichenau	
Altarplatte	282
Sakramentar	277
Reichskrone	285
Rom, Abbazia San Paolo fuori	
le mura, s.n., fol. 331v	250
Sakramentar von Gellone	271
Santa Monica, J. Paul Getty	
Museum, Ms. Ludwig V 1,	
fol. 2v	278
Soissons, Evangeliar	288

Arabische Quellen

Qurān, Surā 48	99
<i>tirāz</i> -Inschrift	99

St. Amand, Sakramentar	274
Stavelot, Tragaltar	280
Stockholm, Swedish Royal	
Library, Ms. A. 35,	
fol. 10r	271
Tacitus, <i>Annales</i> II, 69,3	84
Tassilokelch	273
Trier, Staatsbibliothek	
Hs. 22, fol. 15v	288
Hs. 171/1626a	252
Tyniec-Sakramentar	268, 279, 283
Uta-Codex	283f.
Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana	
lat. 124	
fol. 2v	270
fol. 10v	275
lat. 3548	
fol. 1v	279
fol. 2v	277
Vatikan, Museo Pio Cristiano,	
Inv. 31525, ex. 171	273
Warschau, NB cim. 8	268, 279
Wien	
Kunsthist. Mus. Inv.-Nr.	
KK 8399	252
Öst. Nationalbibliothek,	
Cod. 1861, Fol. 24v	268
Weltliche Schatzkammer,	
Inv. Nr. SK WA XIII 1	285
Willibrord-Sakramentar	273
Wolfenbüttel, Staatsarchiv,	
6 Urk. 11	283
Würzburg Universitäts-	
bibliothek, M.p.th.f.66,	
fol. 73v	288
Zürich, Zentralbibliothek,	
Ms. Rh. 29, S. 162	278

Washington, Library of	
Congress, Near East	
Collection, o. Inv.	99

1.2 Ortsnamen

Assur	59, 62–66, 68f.	Pharemho	168
Babylon	66	Rājagṛha	181
Borsippa	66	Ramesseum	118
Charga, Oase	138	Rom	46, 290
Dayr al-Madīna	119	Shandong	177, 186, 189, 201
Dūr-Katlimmu	55	Soknopaiou Nesos	123f.
Dūr-Šarrukīn	64	St. Pölten	44
Gang	199	Straßburg	44f.
Gṛdhrakūṭa	181, 196, 198	Swāt Tal	196
Hongding	178f., 186–193, 199	Tai	192, 196, 198
Kalḥu	65, 67, 69, 71	Tebtynis	121, 124
Kaniš	69	Tiberias	212
Mainz	46	Tie	179, 200–202
Malaya	185	Trier	46f.
Memphis	152	Vārāṇasī	196
Nimrud	63	Yi	181
Ouroux-sur-Saône	48	Zoucheng	177, 179, 181–184
Oxyrhynchus	125		

1.3 Historische Personen

Alkuin	248	Eponychos	167
Amasis	112	Eusebius	232f.
Amenemhet	133	Ēṭiur	70
Amenophis II.	114	Faxian	196f.
Amoghavajra	189f.	Gergej	159
Amurru-mā-ili	68	Gregor I. (Papst)	45, 248, 252, 288f.
Anu-šēzibanni	65f.	Grit	159
Apries	158	Harendotes	162
Aresch	157	Hieronymus	232
Arḏiom	160	Hor	95–97, 167
Arḏiš	157, 160	Hrabanus Maurus	270, 283
Aššur-nērārī V.	64	Hsiao Yü	194
Aššur-uballiṭ I.	65, 67	Huisheng	197
Assurnāṣirpal II	65	Imam Aš-Šafay	90
Augustinus	234, 248	Isaak von Stella	236f.
Bēl-aḥu-ušur	67	Isidor von Sevilla	248
Bēl-eriba	70	Jah	157
Besas	146	Jesus Christus	98, 229f., 270–280
Bonifatius	282, 290	Johannes Cassianus	249
Cassiodor	248, 289	K'aria	158
Cheops	124	Karl der Große	248, 288
Daizong	189	Karl der Kahle	252, 274
Damasus (Papst)	232	Kdorut	159
Eadburg	253	Kilian von Würzburg	290

Kitbsi	157	Salmanassar III.	67, 71
K'uoŋi	158	Salmanassar V.	64
Li Banghzen	194	Sargon II.	64
M. Claudius Marcellus	44	Šataran-mudammīq	65
Martin von Tours	270	Semphteus	139
Manetho	124	Sensneus	170
Mani	8	Sîn-šar-iškun	67
Nachtamun	113	Song Yun	197
Nb-m-tr.t	113	Stephan I.	285
Nesmeter-Achom	164	S'uc'ŋi	158
Nes-Schu	99	Ta-di-pa-hut-nefer	86
Nesmeterchem	167	T3-dj-Wsjr	159
Oppius Severus	45	Ta-ker-heb	97
Origenes	248	T3-n3-qb3w	140
Orsenouphis	167	Tang Zhongmian	195
Orses	167	Tapchois	143
Otto III	269, 283	Theopanu	269, 283
Pachom	167	Thutmosis III.	114
Pa-di-Min	97	Tut	99
P3-dj-3s.t	159	Ursk'ðe	157
P3-ḥtr-ḥm	169	Urskher	157
Paminis	146, 155	Wah-ib-re-men	86
P3-n3-ḥt.w	140	Wan Gong	194f.
Parmaš	159	Wen	194
Parmroŋ	158	Wu Cheng'en	196
Pekysios	138	Wudi	191
Philo von Alexandria	248	Viridomarus	44
Prasenajit	191	Xuanzang	196f.
Psamtik-uk'eit	158	Yehuda ben Šemue'el	213–216, 224–226
Qlwd	170	ha-Chasid	
Sa-anch-en-Ptah	80	Zhang Youguang	195
Salmanassar I.	68	Zhao Xian	195

