Metatexte

Materiale Textkulturen

Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933

Herausgegeben von
Ludger Lieb

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

Band 15

Metatexte

Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur

Herausgegeben von
Friedrich-Emanuel Focken und Michael R. Ott

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-041793-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-041794-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-042532-1
ISSN 2198-6932

Dieses Werk ist lizensiert 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 Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Einbandabbildung: Joseph von Führich, Gott schreibt Moses auf dem Berg Sinai die zehn Gebote auf zwei steinerne Tafeln (1835), © Belvedere, Wien.
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Dieser Sammelband geht auf eine Autorenkonferenz zurück, die vom 29. September bis zum 1. Oktober 2014 in Heidelberg stattfand. Unter dem Konferenztitel „Praktiken schriftlicher Kommunikation. Die Produktion und Rezeption von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur“ wurden über drei Tage hinweg die hier in überarbeiteter Form vorgelegten Aufsätze intensiv und interdisziplinär diskutiert. Geleitet wurde die Autorenkonferenz von Prof. Dr. Jan Christian Gertz (Alttestamentliche Theologie) und Prof. Dr. Ludger Lieb (Germanistische Mediävistik). Die Herausgeber danken ihnen sowie allen Verfasserinnen und Verfassern der Beiträge für die gelungene und anregende Zusammenarbeit.

Die Idee zur Autorenkonferenz ging aus der Zusammenarbeit zweier Teilprojekt des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ hervor. Jan Christian Gertz ist Leiter des Teilprojekts C02 „Erzählungen von Geschriebenem als Grundlage einer ‚Text-Anthropologie‘ des Alten Testaments“; Ludger Lieb leitet das Teilprojekt C05 „Inschriftlichkeit. Reflexionen materialer Textkultur in der Literatur des 12. bis 17. Jahrhunderts“. Innerhalb dieses Sonderforschungsbereichs sind die hier vorgelegten Beiträge von Prof. Dr. Hanna Liss, Dr. Friedrich-Emanuel Focken, Prof. Dr. Jan Christian Gertz, Prof. Dr. Ludger Lieb und Dr. Michael R. Ott entstanden. Die Organisatoren der Tagung und die Herausgeber dieses Sammelbandes danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Finanzierung der Tagung und dieses Bandes sowie den Rechteinhabern der hier wiedergegebenen Abbildungen für die Reproduktionserlaubnis. Zu danken haben die Herausgeber außerdem Dipl. Theol. Anna Krauß für die tatkräftige Unterstützung bei den Korrekturen und der Einrichtung der Beiträge.

Heidelberg, im November 2015
Michael R. Ott und Friedrich-Emanuel Focken

Inhalt

Friedrich-Emanuel Focken, Michael R. Ott
Metatexte und schrifttragende Artefakte —— 1

Regina Toepfer
Zusammenfassung der Beiträge —— 11

Schrifttragende Artefakte aus der Bildungspraxis im antiken Israel und seinem Kontext

Erhard Blum
Die altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir ʿAlla und ihr institutioneller Kontext —— 21

David M. Carr
Writing That Dares Not Speak Its Name. Writing About Orality and Inscribed Amulet Practice in Ancient Israelite Educational Texts —— 53

Daniel Stökl Ben Ezra
Bücherlesen im Jachad Qumrans. Himmlische Bücher zwischen Katechese, kollektivem Studium und esoterischer Geheimschrift —— 75

Schrifttragende Artefakte im Alten Testament

Reinhard Müller
Vom verschrifteten Orakelspruch zum Prophetenbuch. Schriftliche Übermittlung göttlicher Botschaften im Licht von Jes 8,1.16 und Jes 30,8 —— 99

Konrad Schmid
Schrift und Schriftmetaphorik in der Prophetie des Jeremiabuchs —— 123

Friedrich-Emanuel Focken
Ezechiels Schriftrolle. Die Konzeption seiner Prophetie im Berufungsbericht (Ez 1–3) —— 145

Jan Christian Gertz
Mose zerbricht die Tafeln des Bundes am Sinai – Literarhistorisch ausgereizt, aber praxeologisch unterschätzt? —— 177

Schrifttragende Artefakte in der mittelalterlichen Literatur

Andrew James Johnston
Schriftkommunikation im *Beowulf* —— 205

Robert Folger
Die Imagination der Materialität. *Das Liebesgefängnis* (*Cárcel de amor* 1492), Metatextualität und soziale Praxis —— 217

Katharina Philipowski
Schrift in Fesseln. Die steinerne Rede der Persine in Thürings von Ringoltingen *Melusine* (1456) —— 239

Kommunikation und Medialität

Ludger Lieb und Michael R. Ott
Schnittstellen. Mensch-Artefakt-Interaktion in deutschsprachigen Texten des 13. Jahrhunderts —— 265

Joachim Schaper
Anthropologie des Schreibens als Theologie des Schreibens. Ein medienarchäologischer Gang durch das Buch Exodus —— 281

Metatextualität und Notation am Beispiel mittelalterlicher Handschriften

Hanna Liss
Ein Pentateuch wie andere auch? Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuchs —— 299

Christina Lechtermann
Textherstellung in den Marienleben Philipps von Seitz, Walthers von Rheinau und Wernhers des Schweizer —— 335

Vorstellung der Autorinnen und Autoren —— 367

Index —— 371

Friedrich-Emanuel Focken, Michael R. Ott

Metatexte und schrifttragende Artefakte

Der vorliegende Band versammelt Analysen von Metatexten aus der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur. Unter „Metatexten" verstehen wir dabei, im Anschluss an Markus Hilgert, „Geschriebenes über Geschriebenes",[1] das heißt Texte, in denen – auf unterschiedliche Art und Weise – Schriftstücke, deren Materialien und/oder die an und mit ihnen vollzogenen Handlungen thematisiert werden. Das zentrale Ziel dieses Bandes besteht darin, das heuristische Potential von Metatexten darzustellen, die aus vergangenen Kulturen stammen. Dabei stehen sowohl bei den alttestamentlichen als auch bei den mittelalterlichen Metatexten vier Bereiche im Vordergrund:

1. Metatexte enthalten reichhaltige Informationen darüber, wie Schriftstücke und an ihnen vollzogene Handlungen in vergangenen Kulturen vorgestellt und bewertet wurden.
2. Metatexte können Auskunft über tatsächlich vorhandene Schriftstücke und tatsächlich vollzogene Schrifthandlungen dieser Kulturen geben.
3. In vielen Fällen werden anhand der in Metatexten dargestellten Schriftstücke bestimmte Aspekte der Metatexte selbst thematisiert. Daher können Metatexte auch selbstreflexiv sein und die Art und Weise prägen, wie sie selbst vorgestellt und bewertet werden. Dies gilt auch für Vorstellungen von Handlungen, die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an ihnen vollzogen werden.
4. Schließlich können Metatexte über Handlungen Auskunft geben, die tatsächlich an ihnen vollzogen wurden (vgl. insbesondere den Beitrag von David M. Carr).

Darüber hinaus zielt der Sammelband darauf ab, zur Diskussion über die Vorgehensweise bei der Analyse von Metatexten aus vergangenen Kulturen anzuregen. Zu diesem Zweck haben wir Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den unterschiedlichen, aber in vielerlei Hinsicht auch verwandten Disziplinen der alttestamentlichen Theologie, der Judaistik und der Mediävistik – darunter die germanistische, anglistische und romanistische Mediävistik – gebeten, exemplarische Analysen verschiedener Metatexte vorzustellen. Diese Analysen weisen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den jeweiligen Fragestellungen und Vorgehensweisen auf, die bei der Autorenkonferenz, aus der dieser Sammelband hervorging, einen intensiven interdisziplinären Austausch ermöglicht haben.

Wenn der Obertitel dieses Sammelbandes die analysierten Texte unter dem Begriff „Metatexte" zusammenfasst, ist dies keine neuartige Begriffserfindung. Unter

1 Hilgert 2010, 98.

BY-NC-ND © 2016 Friedrich-Emanuel Focken, Michael R. Ott, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

diesem Stichwort finden sich in der jüngeren Forschung konträre und in ihrer Stoßrichtung recht verschiedene Positionen:

1. *Gérard Genette*, dessen Diskussion von Text-Text-Beziehungen wohl disziplinübergreifend die bekannteste ist, unterscheidet fünf Typen von Transtextualität bzw. textueller Transzendenz voneinander. Unter diesen Begriffen versteht Genette etwa das, was einen Text „in eine manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt".[2] Den dritten der von ihm identifizierten Beziehungstypen bezeichnet er mit dem Begriff „Metatextualität". Der Begriff beschreibt das Verhältnis zwischen einem kommentierenden Text, dem Metatext, und dem Text, der durch ihn kommentiert wird:

> Den dritten Typus textueller Transzendenz bezeichne ich als *Metatextualität*; dabei handelt es sich um die üblicherweise als „Kommentar" apostrophierte Beziehung zwischen einem Text und einem anderen, der sich mit ihm auseinandersetzt, ohne ihn unbedingt zu zitieren (anzuführen) oder auch nur zu erwähnen [...]. Dies ist die *kritische* Beziehung par excellence.[3]

Genette betont, dass diese Definition keine scharfe Abgrenzung zwischen Metatexten und Texten ermöglicht, die durch andere Typen textueller Transzendenz geprägt sind. So enthielten kritisch kommentierende Metatexte oft Zitate aus den kommentierten Texten. Genette bezeichnet die Zitate als Intertexte. Sie seien durch den ersten Typus textueller Transzendenz, durch die Intertextualität geprägt, die Genette als „Beziehung der Kopräsenz zweier oder mehrerer Texte"[4] definiert. Er fasst pointiert zusammen: „Die verschiedenen Formen der Transtextualität sind zugleich Aspekte jeder Textualität".[5]

2. Während Genette mit dem Begriff „Metatextualität" in erster Linie die Art der Beziehung eines Textes zu einem anderen beschreibt,[6] bezeichnet *Zoran Kravar* mit diesem Begriff die Reflektion eines Textes über sich selbst:

> Gedacht ist an die Bezeichnung der Situation, in der ein Text über sich selbst reflektiert. In diesem Sinne ist die M[etatextualität] ein Organon dessen, was heute unter dem Begriff ‚immanente Poetik' verstanden wird. M[etatextualität] als *Autoreflexivität* oder *Autoreferentialität* ist ein Phänomen, das sich nach verschiedenen Seiten abgrenzen läßt. Als die minimale und notwendige Bedingung der M[etatextualität] kann die Situation angesehen werden, in der ein literarischer Text wenigstens *eine* Äußerung enthält, deren Gegenstand derselbe Text oder einer seiner Aspekte ist.[7]

---

2 Genette 1993, 9.
3 Genette 1993, 13 (Hervorhebungen im Original).
4 Genette 1993, 10. Vgl. a. a. O., 18.
5 Genette 1993, 19.
6 Vgl. aber Genette 2001, 167f.; s. u. S. 339.
7 Kravar 1994, 274 (Hervorhebungen im Original).

3. Wie oben bereits erwähnt, schließt sich dieser Sammelband der offeneren Beschreibung des Begriffs „Metatext“ durch Markus Hilgert an. Er bezeichnet mit ihm allgemein „Geschriebenes über Geschriebenes“[8] und verbindet mit dieser Definition ein Interesse an der materialen Gestalt[9] und spezifischen Präsenz[10] von Gegenständen, die mit Schriftzeichen versehen sind.

Zu den Gegenständen, die unter diese weite Definition fallen, gehören nicht nur diejenigen schriftlichen Texte, die von Genette und Kravar als Metatexte bezeichnet werden, denn fast jedes Schriftstück dürfte zumindest seiner Gattung nach von bestimmten Merkmalen anderer Schriftstücke geprägt sein, die in ihm aufgenommen oder transformiert sind.[11] In ihrer Offenheit und Universalität erinnert die Beschreibung des Begriffs „Metatext“ an die Begriffe „Transtextualität“ bzw. „textuelle Transzendenz“, wie sie von Gérard Genette verwendet werden. Die drei Begriffe markieren nicht näher bestimmte Beziehungen zwischen (schriftlichen) Texten – und fast jeder (schriftliche) Text weist solche Beziehungen auf. Folgt man diesem Verständnis, wird sich auf Grundlage der bloßen Begriffsdefinition von Markus Hilgert schwerlich ein Schriftstück benennen lassen, das kein Metatext ist.

Unter der Voraussetzung dieser Definition des Begriffs „Metatext“ ist nicht mehr fraglich, ob ein schriftlicher Text ein Metatext ist oder nicht, sondern ob er als solcher betrachtet wird und in welche Kategorie der Metatextualität er einzuordnen ist. In den Beiträgen dieses Sammelbands spielen unter anderem die folgenden allgemeineren Merkmale von Metatexten eine Rolle, die ihrer Kategorisierung dienen können:

- *Berichten die Metatexte von Schriftstücken oder normieren sie den Umgang mit ihnen?*
  In alttestamentlichen Texten, Handschriften aus der judäischen Wüste und mittelalterlichen Handschriften finden sich neben Berichten über Schriftstücke auch normative Metatexte, die ihre Rezipienten zu bestimmten Schrifthandlungen auffordern (vgl. die Beiträge über normative Metatexte von David M. Carr, Daniel Stökl Ben Ezra, Katharina Philipowski und Christina Lechtermann sowie den Apfel der Discordia bei Ludger Lieb/Michael R. Ott).
- *Beziehen sich die Metatexte auf andere Schriftstücke oder sind sie selbstreferentiell? Wird die Selbstreferentialität implizit oder explizit angezeigt?*
  Mit diesen Fragen können drei Gruppen von Metatexten voneinander unterschieden werden. Zum einen gibt es Metatexte, die sich explizit selbst thematisieren (vgl. insbesondere die in den Beiträgen von David M. Carr, Katharina Philipowski und Christina Lechtermann zitierten explizit selbstreferentiellen,

8 Hilgert 2010, 98.
9 Vgl. Meyer u. a. 2015.
10 Vgl. Hornbacher u. a. 2015; Dickmann u. a. 2015.
11 Vgl. Focken (in Vorbereitung); Gertz u. a. 2015, 209f.

normativen Metatexte sowie den Beitrag von Konrad Schmid). Zum anderen geben einige Metatexte deutlich zu erkennen, dass sie sich selbst thematisieren, ohne dies explizit zu kennzeichnen (vgl. unter anderem die Beiträge von Reinhard Müller und Friedrich-Emanuel Focken). Zum dritten gibt es Metatexte, die sich auf andere Schriften beziehen, ohne damit wesentliche Aussagen über sich selbst zu treffen (vgl. z. B. Ri 8,14). Die vage Formulierung dieses Kriteriums zeigt an, dass sich die beiden letztgenannten Metatextgruppen – wie mehrere andere Metatextgruppen auch – nicht eindeutig voneinander abgrenzen lassen.

– *Thematisieren die Metatexte Schriftstücke, die tatsächlich existieren oder existiert haben, oder fiktive Schriftstücke?*
  Bei dieser Frage können in vielen Fällen die Meinungen metatextinterner Stimmen von den Meinungen der Produzenten und Rezipienten von Metatexten unterschieden werden: So können Schriftträger, die in Metatexten als tatsächlich existierend beschrieben werden, modernen Rezipienten fiktiv erscheinen (vgl. den Beitrag von Jan Christian Gertz). Aber auch aus der Perspektive einzelner moderner Rezipienten lässt sich diese Frage unter Umständen nicht eindeutig beantworten: So können Texte über Schriftstücke, die heute als fiktiv beurteilt werden, trotzdem wertvolle historische Informationen über reale Schriftstücke und Schrifthandlungen vergangener Kulturen bieten (vgl. insbesondere den Beitrag von Robert Folger).
– *Enthalten die Metatexte textliche Elemente, die mit Hilfe von textlichen Elementen anderer schriftlicher Texte gestaltet sind? Sind in den Metatexten bestimmte textliche Elemente als aus anderen schriftlichen Texten übernommene Elemente gekennzeichnet?*
  Die erste Frage zielt auf die Identifizierung sprachlicher Elemente von Metatexten ab, die tatsächlich aus Vorlagen übernommen wurden. Die Art der Aufnahme kann hinsichtlich der Vorlagentreue, des Umfangs und zahlreicher weiterer Aspekte variieren. Die zweite Frage zielt auf Markierungen textlicher Elemente ab, die die Vorstellungen anzeigen, dass diese Elemente aus Vorlagen stammen. Auch diese Markierungen können variieren, beispielsweise in der Genauigkeit, mit der sie die betreffenden Elemente bezeichnen. Innerhalb einzelner Metatexte sind die durch beide Fragen bezeichneten textlichen Elemente nicht unbedingt miteinander identisch (vgl. insbesondere die Beiträge von Daniel Stökl Ben Ezra, Reinhard Müller, Konrad Schmid, Jan Christian Gertz, Robert Folger und Christina Lechtermann).
– *Sind metatextuelle Elemente einer Handschrift in ihrem Layout durch besondere graphische Merkmale gekennzeichnet?*
  Diese Frage unterscheidet sich grundsätzlich von den vorhergehenden Fragen. Sie sucht Metatexte nicht nur als textliche Phänomene wahrzunehmen, sondern berücksichtigt auch ihre materiale Gestaltung, Formen des Layouts und der Notation – also das spezifische Aufgeschriebensein der Texte (vgl. vor al-

lem die Beiträge von Hanna Liss und Christina Lechtermann, Gawans Brief bei Ludger Lieb/Michael R. Ott, aber auch die Beiträge von Erhard Blum und Daniel Stökl Ben Ezra).

Da es Markus Hilgert mit seiner Definition des Begriffs „Metatext" insbesondere um Zugänge zu Material und Präsenz von Gegenständen geht, die Schriftzeichen tragen, sowie um Handlungen, die an diesen Gegenständen vollzogen wurden, und Bedeutungen, die diesen Gegenständen zugewiesen wurden, unterscheidet sich dieses Verständnis des Begriffs „Metatext" grundlegend von den Überlegungen Gérard Genettes. Ihm geht es (von einem gewissen Interesse an Fragen des Layouts einmal abgesehen) nicht um Artefakte, sondern um abstrakte Formen textueller Beziehungen. Der vorliegende Band greift das Interesse an den Gegenständen im Untertitel auf. Dort ist von „schrifttragenden Artefakten" die Rede und diese zweibeziehungsweise dreiteilige Begriffsprägung ist nicht nur zentral für den Sonderforschungsbereich 933, sondern auch für die hier versammelten Beiträge. Indem wir ganz bewusst von Artefakten sprechen, rücken wir – ohne damit eine Subjekt-Objekt-Dichotomie unterstellen zu wollen – die Gemachtheit von Dingen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Der Artefaktbegriff bezeichnet „ein *kulturell modifiziertes Objekt*" und damit „jegliches durch direkte menschliche oder technische Einwirkung entstandene Produkt oder Phänomen".[12] Durch die Verbindung des Artefaktbegriffs mit der Formulierung „Tragen von Schrift" gerät die materielle Dimension des Geschriebenen in den Blick. Sie ist nicht schon ohne Weiteres im Schriftbegriff enthalten, insofern man Schrift traditionell als Aufzeichnung von Sprache versteht, um auf diese Weise das spezifische, immer auch materielle Aufgeschriebensein nicht weiter diskutieren zu müssen.[13] Spricht man von „schrifttragenden Artefakten", kann deshalb die konkrete Gestaltung etwa von Handschriften oder Steintafeln relevant sein, die Größe eines Schriftträgers, seine Manipulation oder auch seine spezifische Mobilität beziehungsweise Immobilität. Für die meisten Philologien und Literaturwissenschaften steckt in der Betonung der Materialität und Gemachtheit von Textträgern eine zumindest kleine Provokation und – so meinen wir – ein noch nicht ausgeschöpftes heuristisches Potential. Immerhin stehen bei der Rede von schrifttragenden Artefakten nicht die hermeneutischen Akte der Zuweisung von Bedeutung im Vordergrund, sondern etwas, das ‚vor' der Hermeneutik liegt – und dies im doppelten Sinne: es geht um eine Dimension, die hermeneutischen Akten vorausgeht und ihnen zugrunde liegt; und es geht um eine Dimension von Schriftlichkeit, die hermeneutische Akte der Zuschreibung von Bedeutung blockieren kann.[14]

12 Hilgert 2010, 87 (Hervorhebung im Original).

13 Siehe etwa Grube/Kogge 2005.

14 Zu einer solchen „blockierten Textualität" siehe Strohschneider 2006, 34f. et passim.

Ausgehend von diesen Überlegungen möchten wir einigen Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit schrifttragenden Artefakten nachgehen, um potentielle Frage- und Problemstellungen zu skizzieren, die in den hier versammelten Beiträgen in unterschiedlicher Gewichtung eine Rolle spielen. Wir beginnen mit 1. der anthropologischen Dimension, diskutieren dann 2. ein breites Konzept von Rezeption und kommen 3. auf Aspekte der Kommunikation und Medialität zu sprechen.

1. Schrifttragende Artefakte stehen in vielerlei Hinsicht in Kontakt mit menschlichen Akteuren, angefangen bei der Produktion (sofern die Artefakte überhaupt von menschlichen Akteuren produziert wurden, was den Vorstellungen des Alten Testaments zufolge nicht immer der Fall ist), über verschiedene Stationen der Rezeption, bis hin zu spezifischen Formen der Verbindung von Menschen, deren Körpern oder Körperteilen mit den beschrifteten Gegenständen. Zu dieser Körperlichkeit des Umgangs mit Textartefakten zählen etwa memoriale Körperpraktiken und deren textkulturelle Folgen (von denen im Beitrag von David M. Carr die Rede ist), aber auch das Auflösen und Trinken beziehungsweise Verspeisen von schrifttragenden Artefakten (im Beitrag von Robert Folger und vor allem im Beitrag von Friedrich-Emanuel Focken) sowie vormoderne Körperkonzepte, denen zufolge Geschriebenes am Körper Teil eines im Vergleich zu nachmittelalterlichen Vorstellungen erweiterten Körpers ist.

Die schrifttragenden Artefakte, mit denen es viele der folgenden Aufsätze zu tun haben, sind in aller Regel nicht harmlos, wenn es um eine auf menschliche Akteure bezogene, also anthropologische Wirksamkeit geht. Die Textgegenstände affizieren Menschen, erregen Affekte und bringen Sachverhalte zum Ausdruck, die ansonsten und anders nicht sagbar sind (etwa in den Beiträgen von Robert Folger und Katharina Philipowski).

2. Weil die schrifttragenden Artefakte in aller Regel in anthropologischer Hinsicht nicht harmlos sind, beschränkt sich ihre Rezeption nicht auf eine Auseinandersetzung mit Sinn und/oder Bedeutung. Im Gegensatz zu einem solchen engen Rezeptionsbegriff möchten wir eine Rezeption der Textgegenstände hinsichtlich ihres Materials und ihrer anthropologischen Wirksamkeit breiter denken, als dies im Rahmen hermeneutischer Ansätze sonst üblich ist. Breiter verstanden meint „Rezeption“ – in einer Aufzählung Markus Hilgerts – auch das „Aufschreiben, Lesen, Memorieren, Zitieren, Exzerpieren, Dramatisieren, Illustrieren, Kopieren, Kommentieren, Interpretieren, Verbergen, Re-Agieren“.[15] Gemeint sind also eine Fülle von Handlungen und Praktiken, die mit Artefakten verbunden sein können (etwa mit den mosaischen Gesetzestafeln, mit denen sich Jan Christian Gertz befasst). Dabei ist davon auszugehen, dass die spezifischen Materialien und die spezifischen Loka-

15 Hilgert 2010, 90.

lisierungen der erzählten Gegenstände einen wesentlichen Anteil an der Konfiguration ihrer Rezeption haben.

Geht man von einem solchen breiten Konzept von Rezeption aus, wird die Perspektive von den Fragen nach dem Inhalt des vorgestellten Textgegenstands und seiner narrativen Funktion ausgeweitet auf die Auswahl des Materials und die Produktion des jeweiligen Artefakts, auf die Interaktion von Beschreibstoff und Geschriebenem, auf seine räumliche Positionierung, seine soziokulturellen Kontexte und seine Zugänglichkeit sowie auf seine ‚Biographie' im Sinne einer Geschichte der an ihm vollzogenen Produktions- und Rezeptionsprozesse.

3. Texte, die die Rezeption und Produktion von schrifttragenden Artefakten erzählen, zeigen, dass solche Textgegenstände in ein breites Spektrum kommunikativer Praktiken eingebunden sind. Damit spiegeln Metatexte viele der Möglichkeiten und Schwierigkeiten wider, die sich aus kommunikativen Anordnungen und situativen Rezeptionsereignissen ergeben. Hierzu gehören Voraussetzungen der Rezeption im engeren Sinne (Sichtbarkeit, Lesefähigkeit, hermeneutisches Wissen), materiale Einschränkungen (Vergänglichkeit des Geschriebenen, [Un]Beweglichkeit des Artefakts), Begrenzungen des Rezipientenkreises (Geheimschrift, Briefe), aber auch den Objekten eingeschriebene Machtverhältnisse (etwa bei göttlichen Botschaften). Während schrifttragende Artefakte selbst bereits in vielerlei Hinsicht Auskunft geben können über Formen der Produktion und Rezeption, bilden Erzählungen von Geschriebenem einen narrativen Raum, der nicht nur einzelne Rezeptionsereignisse und komplexe Erzählungen einzelner Objekte umfassen kann, sondern etwa auch real nicht zu verwirklichende und deshalb imaginäre Textartefakte (etwa im Beitrag von Ludger Lieb/Michael R. Ott).

Die Autorinnen und Autoren reflektieren anhand konkreter Narrationen Kommunikationsformen, -möglichkeiten und -probleme, Rede- und Schweigegebote, Nah- und Fernkommunikation, Formen und Funktionen von Unverständlichkeit (etwa im Beitrag von Reinhard Müller), institutionalisierte Kommunikationsregeln, -verfahren und -rituale sowie nicht zuletzt die materialen Aspekte gelingender oder misslingender Informationsübertragung. Und mit solchen Aspekten der Kommunikation dürften dann auch Machtverhältnisse zusammenhängen, Geschlechterverhältnisse, Beziehungen zur Transzendenz und Fragen der Anthropologie, auf die bereits hingewiesen wurde. Ohne dass sich ein kohärentes Gesamtbild ergäbe, spielen die eben skizzierten Fragestellungen und Kategorien in einigen Beiträgen dieses Bandes eine einmal mehr, einmal weniger wichtige Rolle. Das Spektrum umfasst mediale Aspekte alttestamentlicher Prophetie (unter anderem Konrad Schmid), Bedingungen der Nah- und Fernkommunikation (Katharina Philipowski), Überlegungen zu Mensch-Artefakt-Schnittstellen (Ludger Lieb/Michael R. Ott) und eine medienarchäologische Lektüre des Exodus-Buches (Joachim Schaper).

Bei der Beschäftigung mit derartigen Aspekten der Kommunikation und Medialität in Metatexten der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur ist zu be-

rücksichtigen, dass wir es mit komplexen und elaborierten Narrationen zu tun haben, die – intertextuell dicht vernetzt – auf textkulturellen Traditionen aufbauen und an diesen Traditionen weiterschreiben. In allen beteiligten Disziplinen gibt es ein umfassendes Instrumentarium und ein beträchtliches Bündel an Fragestellungen, um sich der narratologischen Komplexität des Erzählens zu nähern. Immer wieder zeigen die Beiträge (wie auch die Tagungsdiskussionen) zahlreiche disziplinäre Verbindungen und Verknüpfungen. Dies reicht von Fragen der Textkonstitution, Aufführung/Performanz über die germanistische Beschäftigung mit Texten religiösen Anspruchs (Christina Lechtermann) bis hin zu einer Lektüre eines alttestamentlichen Buches unter Berücksichtigung medienwissenschaftlicher Ansätze (Joachim Schaper).

Der Sammelband ist in fünf Abschnitte gegliedert. Die dort jeweils versammelten Beiträge setzen nicht nur in vielerlei Hinsicht unterschiedliche Schwerpunkte, sondern haben es auch in unterschiedlichem Maße mit realen Artefakten zu tun. Besonders nahe an realen Artefakten arbeiten die drei Beiträge des ersten Abschnitts, die sich auf die Bildungspraxis im antiken Israel und seinem Kontext konzentrieren. Dabei fragen sie auch nach der Art und Weise, in der in erhaltenen schrifttragenden Artefakten und Metatexten verschiedene Institutionen und Praktiken des Schreibens, Lesens und weiteren Umgangs mit schrifttragenden Artefakten konzipiert werden. Im zweiten Abschnitt stehen dann Erzählungen des Alten Testaments im Vordergrund. In diesen unterschiedlich komplexen und ausführlichen Passagen spielen schrifttragende Artefakte eine wichtige, oft auch außergewöhnliche Rolle. Die Beiträge des dritten Abschnitts widmen sich dann mittelalterlichen Erzählungen und versammeln Textlektüren der mediävistischen Anglistik, Romanistik und Germanistik. Im Anschluss daran stehen mit je einem theologischen und einem germanistischen Aufsatz Aspekte der Kommunikation und Medialität im Vordergrund, die wiederum anhand von Erzählungen aus den Gegenstandsbereichen beider Fächer in den Blick genommen werden. Im letzten Abschnitt geht es – aus judaistischer und germanistischer Perspektive – um die Analyse konkreter Handschriften unter besonderer Berücksichtigung ihrer materialen Gestaltung und Verwendung. Im Vordergrund stehen die Wechselwirkungen zwischen den geschriebenen Narrationen, weiteren Texten und den konkreten Notationen der Texte in den jeweiligen Artefakten. Den Aufsätzen ist eine Zusammenfassung der Beiträge von Regina Toepfer vorangestellt. Er führt in die Themen und Gegenstände der einzelnen Beiträge ein.

Literaturverzeichnis

Dickmann u. a. (2015): Jens-Arne Dickmann, Wilfried E. Keil u. Christian Witschel, „Topologie“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 113–128.

Focken (in Vorbereitung): Friedrich-Emanuel Focken, *Erzählungen von Schriften im Alten Testament*.

Genette (1993): Gérard Genette, *Palimpseste, Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a. M.

Genette (2001): Gérard Genette, *Paratexte, Das Buch vom Beiwerk des Buches*, Frankfurt a. M.

Gertz u. a. (2015): Jan Christian Gertz, Frank Krabbes, Eva Marie Noller u. Fanny Opdenhoff, „Metatext(ualität)", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 207–217.

Grube u. Kogge (2005): Gernot Grube u. Werner Kogge, „Zur Einleitung: Was ist Schrift?", in: Gernot Grube, Werner Kogge u. Sybille Krämer (Hgg.), *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine* (Kulturtechnik), München, 9–21.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie'. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142, 87–126.

Hornbacher u. a. (2015): Annette Hornbacher, Tobias Frese u. Laura Willer, „Präsenz", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 87–99.

Kravar (1994): Zoran Kravar, „Metatextualität", in: Dieter Borchmeyer u. Viktor Žmegač (Hgg.), *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, 2. Aufl., Tübingen, 274–277.

Meier u. a. (2015): Thomas Meier, Friedrich-Emanuel Focken u. Michael R. Ott, „Material", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 19–31.

Pfeiffer (1988): K. Ludwig Pfeiffer, „Materialität der Kommunikation?" in: Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M., 15–28.

Strohschneider (2006): Peter Strohschneider, „Sternenschrift. Textkonzepte höfischen Erzählens", *Wolfram-Studien* 19, 33–58.

Regina Toepfer

Zusammenfassung der Beiträge

Der Umgang mit schrifttragenden Artefakten ist für Theologen und Literaturwissenschaftlerinnen eine Selbstverständlichkeit. Wie diese Praxis jedoch innerhalb von literarischen Texten inszeniert und reflektiert wird und welche Rückschlüsse sich daraus hinsichtlich der Produktion und Rezeption von Artefakten in der Vormoderne ziehen lassen, sucht dieser Sammelband in vierzehn Detailstudien zu beantworten. Diskutiert wurden die Beiträge auf einer Autorenkonferenz, die vom 29. September bis zum 1. Oktober 2014 am Germanistischen Seminar der Universität Heidelberg stattfand.

Der Band ist interdisziplinär angelegt und beinhaltet Beiträge aus dem Bereich des Alten Testaments, aus der Judaistik, Germanistik, Anglistik und Romanistik. Er weist ein breites Quellenspektrum auf, das sich über eine Zeitspanne vom 9. Jahrhundert v. Chr. bis zum 15. Jahrhundert n. Chr. erstreckt und eine beeindruckende Vielfalt an Sprachen und Gattungen umfasst: Untersucht werden altaramäische und jachadische Texte, der Pentateuch, drei biblische Prophetenbücher und alttestamentliche Weisheitsliteratur ebenso wie mittelalterliche Erzählliteratur. Dazu gehören das altenglische Heldenepos *Beowulf*, mittellateinische wie mittelhochdeutsche Marienleben, zwei Romane Wolframs von Eschenbach, Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg*, der frühneuhochdeutsche Prosaroman *Melusine* (1456) und die kastilische novela sentimental *Cárcel de amor* (1492). Sämtliche Texte, die aus unterschiedlichen Kulturräumen stammen und an divergierende Literaturtraditionen anknüpfen, weisen eine Gemeinsamkeit auf, die sie zu geeigneten Untersuchungsobjekten der hier verfolgten Fragestellung werden lässt: In ihnen findet sich „Geschriebenes über Geschriebenes", was sich mit Markus Hilgert als Metatext bezeichnen lässt.[1]

Gemäß der Thematik des Sonderforschungsbereichs 933 ‚Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften' wird in den Beiträgen immer wieder auf die materiale Beschaffenheit von schrifttragenden Artefakten, auf ihre kommunikative Funktion und die räumliche Dimension Bezug genommen. Die Autorinnen und Autoren beschäftigen sich mit typischen Schriftträgern wie Codices, Schriftrollen, Briefen, Schrifttafeln, Wand- und Grabinschriften, aber auch andere Artefakte wie ein Schwert, Kleidung, ein Apfel, eine Hundeleine oder der Gral und Amulette fungieren in der vormodernen Literatur als Träger von Geschriebenem. Während eine Verschriftlichung stets dazu beiträgt, dass ein Text aus seiner ursprünglichen Kommunikationssituation gelöst und längerfristig rezipiert werden kann, wird seine Ortsgebundenheit maßgeblich durch die Materialität eines Artefakts bestimmt. Das Interesse an der Entstehung,

1 Vgl. Hilgert 2010, 98.

BY-NC-ND © 2016 Regina Toepfer, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

der Bedeutung und der Wirkung dieser schrifttragenden Artefakte in der erzählten Welt wie in der Welt historischer Rezipienten eint die vierzehn Beiträge und macht das spezifische Profil des vorliegenden Sammelbandes aus.

Ludger Lieb und Michael R. Ott (Heidelberg) setzen sich grundlegend mit den Interaktionen zwischen Menschen und Artefakten auseinander und schlagen vor, die Terminologie des Sonderforschungsbereichs um den Begriff der ‚Schnittstelle' zu erweitern. Mit diesem aus den Computerwissenschaften entlehnten Begriff wollen die Autoren jene Punkte in den Fokus rücken, an denen der Sender und der Empfänger eines Textes mit dem schrifttragenden Artefakt in Berührung kommen. Kommunikation wird definiert als das, was „an und mit Schnittstellen" passiert (S. 266). Wie eine Historisierung des technologischen Konzepts erfolgen und für eine Analyse vormoderner Literatur genutzt werden kann, führen Lieb und Ott anhand von vier mittelhochdeutschen Romanen vor. Der schrifttragende Apfel der Discordia in Konrads von Würzburg *Trojanerkrieg* könne seine destruktive Wirkung nur entfalten, weil die Empfängerinnen vergäßen, nach dem Sender der Botschaft und dessen Intention zu fragen. In Wolframs von Eschenbach *Titurel* werde die Schnittstelle sogar körperlich sichtbar, indem das Brackenseil seine Leserin blutig schneide. Dass nicht nur Menschen über ein schrifttragendes Artefakt miteinander kommunizierten, sondern auch Gott ein solches Medium nutze, belegten Gawans Brief und der Gral im *Parzival*.

Einen neuen Akzent in der Thematik des Sonderforschungsbereichs setzt auch Joachim Schaper (Aberdeen), insofern er nicht von einer „Text-Anthropologie" spricht,[2] sondern eine „Anthropologie des Schreibens als Theologie des Schreibens" entwirft. Schaper setzt sich aus medienarchäologischer Perspektive mit dem Buch Exodus auseinander und führt vor, wie Schreiben, Stimme und Bild stets aufeinander bezogen sind. Zwar werde Gott nicht als Erfinder, wohl aber als Quelle des Schreibens dargestellt, wodurch das Schreiben theologisch aufgeladen werde. Während das Sehen Gottes von Beginn an als gefährlich gelte, erführen Mose und die Israeliten die göttliche Präsenz zunächst nur über das Hören. Nach und nach werde das Medium der Stimme jedoch durch das Medium der Schrift abgelöst, das die einzig akzeptierte visuelle Annäherungsmöglichkeit an Gott darstelle. Die Schrift, die dem Volk Israel in Form von Gesetzestafeln übergeben werde, ersetze gleichsam Gott selbst.

Mit der Bedeutung der Bundestafeln und dem Umgang mit ihnen beschäftigt sich ebenfalls Jan Christian Gertz (Heidelberg). Nach einer Paraphrase der Ereignisse skizziert er die literarische Topologie und Grundzüge einer Entstehungsgeschichte des Exodusbuches, bevor er sich der materialen Gestaltung der Tafeln zuwendet. Der Beitrag zeigt, wie eine Materialitätsanalyse eines schrifttragenden Artefakts zu neuen Erkenntnissen führen kann, selbst wenn der Text „literarhistorisch ausgereizt" zu sein scheint. Von der Zweizahl der Tafeln und ihrer Beschrif-

2 Vgl. Hilgert 2010, 87.

tung auf der Vorder- und Rückseite, die weitere Hinzufügungen verhindert, schließt Gertz auf den unausgesprochenen juristischen Hintergrund der Episode. Obwohl beide Gesetzestafeln Mose ausgehändigt würden, verweise ihre Zweizahl auf die beteiligten Vertragspartner. Auch das Zerbrechen der Tafeln lasse sich mit Blick auf die altorientalische Praxis als eine Aufkündigung von Vertragspflichten deuten.

Den historisch-kulturellen Kontext ziehen mehrere Beiträger als Folie heran, um ein schrifttragendes Artefakt in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur zu deuten. In zwei Fällen handelt es sich bemerkenswerterweise um ein Artefakt, das in sehr engem Kontakt zum menschlichen Körper steht und diesen selbst als Träger von Schrift erscheinen lässt. David M. Carr (New York) setzt sich mit den Appellen zur Verinnerlichung religiöser Lehren im Sprüchebuch und im Deuteronomium auseinander, die um den Hals getragen und im Herzen bewahrt werden sollen. Zwar bezögen sich die weisheitlichen Sprüche fast nie auf das Schreiben, doch knüpften sie an die im antiken Vorderen Orient bezeugte Praxis an, Amulette mit einer Textinschrift zum Schutz vor dem Bösen zu tragen. Mit seiner Interpretation bietet Carr zudem eine mögliche Erklärung dafür, weshalb der metaphorische Auftrag zur Schriftrezeption in Dtn 6,8 literal verstanden wurde und zur Ausbildung des jüdischen Brauchs führte, beim Gebet Tefillin anzulegen.

Robert Folger (Heidelberg) wiederum knüpft an die im Spätmittelalter verbreitete, höfisch-ritterliche Praxis der Devisen an. Diese paraheraldischen Zeichen, die aus einer Bildkomponente, einem Motto und aus Farben bestehen, nutzten Adlige zur Besitz- und zur Statusdemonstration. Folger sieht hierin eine Parallele zu der Fortsetzung des kastilischen Romans *Cárcel de amor* durch Nicolás Núñez, der seine Protagonisten in einer Traumvision mit Schriftzeichen bestickte Kleidung tragen lässt. Die Differenz zwischen historisch bezeugten und literarisch imaginierten Artefakten erfasst Folger, indem er eine Typologie skalierter Metatextualität entwirft. Gerade die „phantastische[n] Metatexte“ (S. 217) wertet er als bedeutsam für die Rekonstruktion historischer Materialität von Schrift, weil das Imaginäre einen Zugang zur Epistemologie einer Epoche biete. Wie zeitgenössische Vorstellungen von Geist und Körper zeigten, bilde die höfische Kleidung einen integralen Bestandteil des Selbst und würden die spätmittelalterlichen Romanfiguren demnach selbst zu Schriftträgern.

Andere Autoren stehen vor der Problematik, dass sie kaum über Informationen hinsichtlich des historischen Kontexts, der sozialen Praktiken oder der institutionellen Rahmenbedingungen verfügen. Dieser Mangel führt dazu, dass überlieferte Artefakte als entscheidende Textquelle ausgewertet werden müssen. So schließt Eberhard Blum (Tübingen) aus archäologischen Funden von altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir ʻAlla auf die Verbreitung von Schreibkunst und Schriftlichkeit im 9. Jahrhundert v. Chr. Bei den zwei Textkombinationen, die aus mehreren Fragmentgruppen rekonstruiert werden können, handelt es sich um eine Prophetenerzählung um den Seher Bilʻam bar Beʻor und um einen weisheitlichen

Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung. Vor allem der selbstreferentielle Bezug des letztgenannten Textes auf die Vermittlung von Schreibkunst weist nach Blums Ansicht auf eine Schule als institutionellen Bezugsrahmen und auf ein hohes Bildungsniveau im israelitischen Raum um 800 v. Chr. hin.

Aufgrund des hohen Alters der Artefakte und der Fragilität des Beschreibstoffs sieht sich Daniel Stökl Ben Ezra (Paris) ebenfalls einer sehr schwierigen Überlieferungssituation ausgesetzt. Er beschäftigt sich mit den in Qumran gefundenen Fragmenten des Jachad, die in die Zeit zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 1. Jahrhundert n. Chr. datiert werden. Viele jachadische Texte sprächen über Geschriebenes und zeugten von der hohen Wertschätzung, die dem Lesen in der Gemeinschaft beigemessen worden sei. Rezipienten würden zu intensivem und kontinuierlichem Studium sowie zur Katechese von Neuankömmlingen und Kindern angehalten. Neben einer riesigen Bibliothek belege auch die Entwicklung einer kryptischen Schrift den hohen Alphabetisierungsgrad, weshalb Stökl den Jachad als ein einschlägiges Beispiel für eine besonders ausgeprägte Buchreligion bezeichnet.

Wie bedeutsam schrifttragende Artefakte in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur für das Selbstverständnis von textexternen Rezipienten sind, zeigen zahlreiche Beiträge. Dass es die Dauerhaftigkeit von Schrift ermöglicht, sich zu späteren Zeiten erneut mit einem Text zu beschäftigen, sich von den ursprünglichen Adressaten abzugrenzen und sich auf diese Weise selbst zu definieren, bildet ein implizites Leitmotiv des Sammelbandes. Drei dieser Beiträge sind den alttestamentlichen Prophetenbüchern gewidmet, in denen das Spannungsverhältnis zwischen mündlicher Rede und schriftlicher Überlieferung bereits durch die Textsorte vorgegeben ist.

Konrad Schmid (Zürich) stellt klar, dass ein Prophetenbuch weder in literarischer noch in historischer Hinsicht als schriftliche Dokumentation einer mündlichen Prophetie aufzufassen ist. Zwar präsentiere sich das ‚Jeremiabuch' eher als Büchersammlung denn als Buch, doch biete Jer 36 eine Art Gesamttheorie seiner Entstehung und Rezeption. Weil die Prophetie Bundesqualität besitze, müsse sie schriftlich vorliegen, um befolgt werden zu können. Ausgehend von der Beobachtung, dass Jeremias Heilsprophetie nicht zu seinen üblichen Unheilankündigungen passt, schließt Schmid auf unterschiedliche Adressatenkreise. Den zeitgenössischen Hörern seien die Heilsaussagen verborgen geblieben, wohingegen sie von den Lesern des Buches rezipiert werden konnten. Am Übergang von der Prophetie zum Prophetenbuch zeichnet sich nach Schmids Ansicht ein Prozess ab, der von der altisraelitischen Religion zur jüdischen Schriftreligion überleitet.

Eine Entwicklung vom verschrifteten Orakelspruch zum Prophetenbuch beschreibt auch Reinhard Müller (Münster), der sich mit der schriftlichen Übermittlung der göttlichen Botschaft bei Jesaja (Jes 8,1.16; Jes 30,8) beschäftigt. Müller betont nicht nur, dass die alttestamentliche Prophetie untrennbar mit der Buchform verbunden ist, sondern nimmt auch die daraus resultierenden zeitlichen Kon-

sequenzen in den Blick. Durch die schriftliche Vermittlung werde die göttlich-menschliche Kommunikation zerdehnt, so dass die Leser einen übergeordneten Standpunkt hinsichtlich der Verkündigung einnehmen und auf das Unverständnis der primären Adressaten zurückschauen könnten. Zudem werde Jhwh selbst als Urheber des Jesajabuches präsentiert, da er die Aufzeichnung und Aufbewahrung seiner Botschaft befehle und das Buch zum Zeugnis seines göttlichen Willens erkläre.

Ein Prophetenbuch besitzt damit das Potential, jene Rezeptionshindernisse zu überwinden, vor die sich sein Namensgeber innerhalb der biblischen Erzählung gestellt sieht, wie Friedrich-Emanuel Focken (Heidelberg) anhand von Ezechiel veranschaulicht. Focken untersucht zunächst die Stellung und Struktur des Berufungsberichts (Ez 1–3) aus syn- wie aus diachroner Perspektive, bevor er eine detaillierte Metatextanalyse von Ezechiels Verspeisung einer Schriftrolle vornimmt. Dabei werden die materialen Eigenschaften der Schriftrolle, die Topologie ihres räumlichen Kontexts, die an ihr vollzogenen Handlungen und ihre symbolische Bedeutung berücksichtigt. Der Visionsbericht sei selbstreferentiell zu verstehen, insofern die Schriftrolle sowohl den Text bezeichne, den Ezechiel verkünden solle und den er wirklich verkünde, als auch das Ezechielbuch. Dass der Einfluss des Buches deutlich weiterreiche als der des Propheten, zeige sich nicht nur am Widerstand der primären Rezipienten, sondern auch daran, dass Jhwh Ezechiel immer wieder verstummen lasse.

Der Umgang mit einem schrifttragenden Artefakt ist innerhalb der erzählten Welt so vielfältig gestaltet, wie seine Materialität unterschiedlich beschaffen sein kann. Schrifttragende Artefakte werden in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur wie die Gesetzestafeln des Mose gehauen, zerschmettert und wiederhergestellt oder wie die Aufzeichnungen Jeremias verbrannt. Zudem besteht die Möglichkeit, sich ein solches Artefakt wie Ezechiel oral einzuverleiben, es wie die Protagonisten in *Cárcel de amor* auf der Haut zu tragen und mit ihm sogar um sein Leben zu kämpfen. Dies glückt dem Protagonisten des altenglischen Epos *Beowulf*, das Andrew James Johnston (Berlin) zum Untersuchungsgegenstand wählt. Auf Beowulfs Schwertgriff sind Schriftzeichen zu erkennen, die die Geschichte seiner paganen Erstbesitzer erzählen und deren Tod in die christliche Heilsgeschichte einordnen. Johnston vertritt die These, dass die Schrift auf der Handlungsebene zwar keine Reaktionen auslöse, doch in einen komplexen ekphrastisch-intertextuellen Zusammenhang eingebettet sei und auf der Rezeptionsebene eine eigene Wirkung entfalte. Durch das schriftragende Artefakt versichere sich das Epos seiner Gattung und trete in einen literaturgeschichtlichen Dialog mit der *Aeneis*. Wie bei der Beschreibung des Schildes von Aeneas richte sich der Blick im *Beowulf* nur scheinbar in die Vergangenheit, aber eigentlich in die Zukunft. Das schrifttragende Schwert mitsamt Inhalt rufe den christlichen Gelehrtendiskurs auf, der die Rezipienten des Epos von den schriftunkundigen Protagonisten unterscheide. Dieses Mehrwissen teilen die Hörer des altenglischen Epos mit den Lesern der biblischen Prophetenbü-

cher, so dass literarische Metatexte in ganz unterschiedlichen Gattungen ihren Rezipienten ermöglichen, eine eigene Identität auszubilden und sich als religiöse Gruppe zu konstituieren.[3]

Wie im *Beowulf* kommt der Lektüre eines schrifttragenden Artefakts auch im frühneuhochdeutschen Prosaroman Thürings von Ringoltingen auf der Handlungsebene kaum Relevanz zu. Dabei handelt es sich bei dem Grabmal in der *Melusine*, mit dem sich Katharina Philipowski (Mannheim) auseinandersetzt, um einen Metatext, der die Figuren- und Handlungskonzeption maßgeblich beeinflusst. Die Protagonistin, die als Fee der Anderwelt angehört und eine genealogische Zäsur markiert, erhält durch die Inschrift eine Vorgeschichte. Philipowski stellt zu Recht die Monumentalität der Inschrift heraus, deren Materialität sich von vielen anderen im Band untersuchten literarischen Artefakten unterscheidet. Zwar kann auch die „steinerne Rede" von Melusines Mutter Generationen später noch rezipiert werden, doch ist der Text immobil und an einen kaum zugänglichen Ort gebunden. Weil Monumentalinschriften Kommunikationssituationen selbst erschaffen und sich die Adressaten zu ihnen begeben müssen, spricht Philipowski von „spezifische[n] Erscheinungsformen eines Textes" (S. 252) und unterscheidet sie von anderen Überlieferungsträgern. Die Grabinschrift schwanke zwischen situationalem Sprechen und situationsabstrakter Inschriftlichkeit und werde eng mit der Person seiner Urheberin verknüpft.

Ein Exklusivitätsanspruch lässt sich nicht nur aus der Lokalisierung der fiktionalen Grabinschrift ableiten, sondern scheint auch bei realen schrifttragenden Artefakten relevant zu sein. Ein interessantes Beispiel für ein Artefakt als Träger esoterischer Information stellt Hanna Liss (Heidelberg) vor. Der um 1300 angefertigte Regensburg Pentateuch enthalte „Lese-Geheimnisse", die seine Heiligkeit konstituierten und nur von kundigen Rezipienten entschlüsselt werden könnten. Hinter der äußeren Form ließen sich halakhische Diskurse bzw. exegetisch-theologische Auslegungen erkennen; mittels Anmerkungen werde die mündliche Tora in die schriftliche Tora integriert. Wie Liss betont, ist die Semantik der Zeichen nicht immer selbst-evident. Bei den Tagin handle es sich um „textliche Entitäten, die *gesehen* werden wollen […], aber *nicht gelesen* werden können" (S. 327). Diese religiösen Anspielungen seien allein auf visueller Ebene wahrnehmbar und nur von der neuen Elite der *ḥaside ashkenas* zu entziffern, weshalb Liss mit Nachdruck dafür

3 Die christliche Vereinnahmung einer nichtchristlichen Protagonistin war auch Thema eines Beitrags, den Astrid Lembke (Berlin) auf der Autorenkonferenz in Heidelberg vorstellte. Sie untersuchte das Grabmal der Japhite in dem mittelhochdeutschen Artusroman *Wigalois* Wirnts von Grafenberg. Entscheidend für ihre Argumentation war nicht die in der Schriftlichkeit verankerte, hegemoniale Sicht des Christentums, sondern die Polyphonie der Stimmen, die in den mündlichen Figurenreden und der Mehrsprachigkeit der Grabinschrift zum Ausdruck kommen. Lembkes Beobachtungen gehören in den größeren Kontext ihres Habilitationsprojekts ‚Inschriftlichkeit und Literaturtheorie. Intertextuelle Poetiken mittelalterlicher Romane' und werden im Rahmen einer Monographie gesondert veröffentlicht.

plädiert, die zeitgenössischen Nutzer eines Manuskripts bei kodikologisch-paläographischen Untersuchungen stärker zu beachten.

Die Bedeutung der Materialität für die Interpretation und das Textverständnis einer Handschrift wird in dem letzten Beitrag ebenfalls deutlich. Christina Lechtermann (Frankfurt) beleuchtet die Textherstellung in drei mittelhochdeutschen Marienleben, die auf der um 1250 entstandenen lateinischen Hexameterdichtung *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica* basieren und ihren literarischen Geltungsanspruch auf unterschiedliche Weise artikulieren. Schon in der lateinischen Vorlage sind widersprüchliche Umgangsmöglichkeiten mit dem Text vorgezeichnet: Die Leser können das Buch abschaben und verbrennen, aber auch lesen und durch Abschrift verbreiten. Bei den deutschen Adaptationen interessiert Lechtermann nicht nur, wie Philipp von Seitz, Walther von Rheinau und Wernher der Schweizer hermeneutisch mit ihrem Prätext umgehen, sondern vor allem wie die Handschriften am Status des Textes mitarbeiten. In der mise-en-page und durch bestimmte lokaldeiktische Markierungen würden Schrift und Buch als materielle und räumliche Anordnung inszeniert. Lechtermann erweitert das Verständnis von Metatext, indem sie neben den Reden über andere Texte und den Selbstbeschreibungen von Texten auch „peritextuelle Markierungen“ einbezieht, „die den Text als solchen in Position bringen“ (S. 342). Ihren Ansatz veranschaulicht sie an der Glossierung einer Handschrift, die die Selbstaussage des Textes konterkariert. Während dieser erkläre, er wolle nur als Loblied, nicht als Lehrbuch behandelt werden, partizipiere er durch die kommentierenden Metatexte am Diskurs lateinischer Kanonizität.

Insgesamt dokumentiert der Sammelband, wie die Erforschung der Materialität und der Präsenz des Geschriebenen zu neuen Erkenntnissen über den Umgang mit Texten und das literarische Selbstverständnis in non-typographischen Gesellschaften führt. Ungeachtet des breiten Quellenspektrums und der unterschiedlichen Fachtraditionen von Theologie und Literaturwissenschaft(en) lassen sich in den vierzehn Beiträgen immer wieder Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Produktion und Rezeption schrifttragender Artefakte in der Literatur erkennen. Diese disziplinübergreifenden Parallelen helfen nicht nur, die fachliche Perspektive zu erweitern und kanonische Texte neu zu interpretieren, sondern sie tragen auch dazu bei, Spezifika vormoderner Literatur zu erarbeiten.

Literaturverzeichnis

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie‘. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142, 87–126.

Schrifttragende Artefakte aus der Bildungspraxis im antiken Israel und seinem Kontext

Erhard Blum

Die altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir ʿAlla und ihr institutioneller Kontext

1 Schriftzeugnisse und Schreibmaterial

Die Quellen zur Schriftkultur im alten Israel bieten ein scheinbar widersprüchliches Bild: Einerseits verfügen wir mit dem hebräischen Alten Testament über das einzige umfangreiche Literaturkorpus des Alten Orients, das in einer kontinuierlichen und lebendigen Überlieferung bis in die Moderne tradiert wurde. Andererseits haben die archäologischen Ausgrabungen in Israel/Palästina zwar eine begrenzte Menge an hebräischen Schriftfunden zutage gebracht, darunter jedoch kaum einen im engeren Sinne literarischen Text. Dieser negative Befund tritt vor dem Hintergrund der überaus reichhaltigen keilschriftlichen (sumerisch, akkadisch, hethitisch, ugaritisch) und ägyptischen Textfunde umso schärfer hervor. Von daher auf eine weitgehende Illiteralität der israelitischen Gesellschaft zu schließen, erwiese sich jedoch rasch als zu kurz gegriffen, nicht nur aufgrund diverser Ostraka etc. mit Gebrauchstexten, sondern auch angesichts einer eher noch dürftigeren Funddichte in der übrigen Levante, insbesondere bei den weltläufigen Phöniziern, von denen die Griechen die Alphabetschrift ‚geerbt' haben. Nicht zuletzt ist hier wiederum auf das Alte Testament zu verweisen, dessen Literatur zu einem erheblichen Teil in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. entstanden sein muss.[1]

Die entscheidenden Gründe für das Ausbleiben größerer Textfunde sind denn auch elementarer. In erster Linie ist es das vergängliche Schreibmaterial für größere Gebrauchstexte und vor allem für literarische Texte: Tintenschrift auf Papyrus und Leder, in Verbindung mit dem feuchten Klima der Regenbau-Kulturlandschaften. Steininschriften wiederum, die in erster Linie königlichen Texten vorbehalten waren, fielen leicht gezielter oder zufälliger Zerstörung zum Opfer.

> Letzteres lässt sich gleichermaßen an den Bruchstücken monumentaler Steininschriften demonstrieren, die in Samaria (Nordreich Israel) und Jerusalem (Juda) gefunden wurden, wie an der nahezu vollständig erhaltenen Siloah-Inschrift in Jerusalem, die im Dunkel des in den Felsen gehauenen Wassertunnels verborgen geblieben war, bis sie im Jahr 1880 zufällig entdeckt wurde. Der extensive Gebrauch von Papyri kann über biblisch-literarische Bezeugungen hinaus indirekt anhand von Bullen (Siegelabdrücke), mit denen Schriftrollen gesiegelt waren,

1 In der alttestamentlichen Forschung vertretene Hypothesen, wonach die hebräische Bibel schon in ihrer Substanz perserzeitlich oder hellenistisch wäre, vergrößern noch die Aporie, insofern einerseits (abgesehen von zwei Silberamuletten) keine hebräischen Texte aus der Perserzeit belegt sind, andererseits in hellenistisch-römischer Zeit (Qumran!) die Hauptteile des alttestamentlichen Kanons schon weitgehend ausgebildet sind. Zu dem Problemhorizont insgesamt vgl. auch Schmid 2011, 35–60.

BY-NC-ND © 2016 Erhard Blum, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

belegt werden. Die wichtigsten Beispiele dafür wurden bislang in Jerusalem gefunden, darunter eine Gruppe von 51 Bullen in einem Privathaus(?), die im Feuer der Zerstörung der Stadt durch die Babylonier (587 v. Chr.) gebrannt wurden und dadurch gut erhalten blieben,[2] sowie ein Hort von mehr als 170 Bullen, die etwa zur Hälfte auf der Rückseite „Papyrusmuster" aufweisen, aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bzw. der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.[3]

In gewisser Weise waren es gerade die flexiblen Möglichkeiten des ‚modernen' Schriftsystems der Alphabetschrift, die zur Folge hatten, dass die Literatur der levantinischen Kulturen des 1. Jahrtausends v. Chr. zum weitaus größten Teil verloren ist (wiederum: mit Ausnahme der hebräischen Bibel).

Seltene Ausnahmen von dieser Regel bilden – neben Ostraka und einigen Steininschriften – zwei größere Funde von Inschriften, die in Tinte auf Wandverputz aufgetragen worden waren, eine weitere Präsentationsmöglichkeit von Texten,[4] mit deren nachhaltiger Erhaltung freilich ebenfalls nur unter sehr besonderen kontingenten Bedingungen zu rechnen ist.

So konnte einer dieser sensationellen Funde bezeichnenderweise in der Sinaiwüste gemacht werden. Bei der Ausgrabung einer unscheinbaren festungsähnlichen Anlage im Nordsinai namens Kuntillet ʿAǧrūd wurden 1974–75 mehr als fünfzig Inschriften(-fragmente) gefunden, darunter sechs Texte auf Wandverputz sowie weitere auf großen Vorratskrügen (Pithoi). Der religiöse Charakter von relativ rasch entzifferten Segenswünschen führte zunächst auf die Vermutung eines Heiligtums („religious site"),[5] auch die Funktion des Ortes als „Schule" wurde (wenig überzeugend) erwogen.[6] Die Lage in der Nähe einer Route des Fernhandels zwischen Arabien und dem Mittelmeer (arabisch: *darb el-Ġazze*), der archäologische Gesamtbefund und insbesondere die vielfältigen Texte deuten dagegen klar auf eine befestigte Wegstation für Handelsreisende. Diese ‚Karawanserei' wurde um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. von dem Nordreich Israel (Samaria)[7] gegründet und mit stationiertem Personal unterhalten. Die vielfach situationsbezogenen hebräischen

2 Shiloh 1984, 18–20. Von dem sogenannten „House of the Bullae" konnte bisher nur ein schmaler Streifen ausgegraben werden.

3 Reich u. a. 2007, 156f. Vgl. zuletzt auch Finkelstein/Sass 2013, 192. Die zumeist zerbrochenen Siegelabdrücke wurden in Füllmaterial im Bereich eines Hauses nahe der Gihon-Quelle dank eines aufwendigen „wet sieving"-Verfahrens entdeckt, bei dem ausgegrabene Erde vor der Entsorgung mit Wasser geschlemmt und gesiebt wird.

4 Sie ist auch in Dtn 6,9; 27,1–4.8 (vgl. Jos 8,32f.) vorausgesetzt.

5 So noch die erst kürzlich erfolgte umfassende Publikation der Grabungen und der Inschriften in Meshel 2012.

6 Lemaire 1981, 25–32.

7 Aufgrund der geographischen Lage hätte man allenfalls einen judäischen Stützpunkt erwartet. Die Zuordnung zum Nordreich ist jedoch durch die Namensform der zahlreichen Personennamen sowie durch den wiederholten Bezug auf „JHWH von Samaria" gesichert. Als Zeitfenster für eine solche Einrichtung weit außerhalb des Territoriums von Nord-Israel kommen nur die erste Hälfte bzw. Mitte des 8. Jahrhunderts, primär unter König Jerobeam II., infrage.

Texte (Grüße für namentlich genannte Personen, Anweisungen für später erwartete ‚Kollegen', vermutlich auch Aufstellungen von Warenlieferungen) zeigen, dass die Station nicht zuletzt als ‚Kommunikationszentrum' für die Händler diente, wobei Krüge und vor allem Wände als *pinboard* genutzt wurden.[8] Das Fragment eines prominent angebrachten literarischen (narrativen) Textes in phönizischer Sprache und Schrift belegt darüber hinaus den internationalen Charakter der Einrichtung und möglicherweise auch die Kooperation des Königreiches Israel (unter Jerobeam II.) mit Phöniziern bei der Kontrolle des Fernhandels mit Arabien.[9]

In dem hier verfolgten thematischen Zusammenhang soll jedoch ein anderer Fund von Wandinschriften im Mittelpunkt stehen.

2 Die Wandverputzinschriften von Tell Deir ʿAlla

Auf dem Tell Deir ʻAlla, im östlichen Jordangraben nördlich des Flusses Jabbok gelegen und zumeist mit der biblischen Stadt Sukkot[10] gleichgesetzt, wurden bei niederländischen Ausgrabungen im Jahr 1967 Fragmente zweier umfangreicher Texte gefunden, die mit Tinte auf Wandverputz geschrieben und bei einem Erdbeben abgefallen waren. Auf der Basis einer sorgfältigen Dokumentation der Bruchstücke gelang es G. van der Kooij schon in der Erstpublikation (1976) der „Deir ʿAlla Plaster Texts" (im Folgenden: DAPT), mehrere Fragmentengruppen („Combinations") zu beschreiben.[11] Seither wurde die Rekonstruktion mit modifizierten Arrangements und substanziellen Ergänzungen weitergeführt. Der archäologische Kontext der Wandaufschrift wird von den Ausgräbern inzwischen in das ausgehende 9. Jahrhundert bzw. um 800 v. Chr. angesetzt.[12]

8 Vgl. im Einzelnen Blum 2013.

9 Blum 2013, 21–39 zur Inschrift 4.2. Vgl. auch den gleichzeitig publizierten Aufsatz von Lemaire 2013, dem ich allerdings bei seiner (sprachlichen) Bestimmung von Inschrift 4.1 als phönizisch sowie bei seiner Zuordnung des kleinen Verputzfragments von 4.2 zu 4.1 (Lemaire 2013, 88f.) nicht zustimmen kann.

10 Einschlägige Belege zu Sukkot in der israelitischen Tradition: Gen 33,17; Jos 13,27; Ri 8,5–6.8.14–16; 1Kön 7,46.

11 Für eine deutsche Übersetzung auf dieser Grundlage vgl. Hoftijzer 1986.

12 Vgl. Ibrahim/van der Kooij 1991, 27f. zum Ergebnis der C-14-Analysen für die Zerstörungsschicht des einschlägigen archäologischen Stratums IX: „All three [scil. analyses] point to a time between 770 and 880 BC, with a high probability of the date being at the end of the 9th century BC." Wenning/Zenger 1991 zeigen kritisch eine Tendenz in Publikationen zu Tell Deir ʿAlla auf, gegenläufig zu den erarbeiteten archäologischen Parametern eine relative Spätdatierung zu bevorzugen. Nach ihrer Auswertung ist „Stratum IX von TDA weitestgehend ins 9. Jh. v. Chr. zu datieren [...], besonders in die 2. Hälfte des 9. Jhs. v. Chr. Der Beginn des Stratums weist ins späte 10./frühe 9. Jh. v. Chr. Eine Herabdatierung des Zerstörungshorizonts scheint allenfalls ins frühe 8. Jh. v. Chr. noch erwägbar. Vom archäologischen Standpunkt sollte eine Datierung der Texte von TDA ins späte 9. Jh. v. Chr. vorgezogen werden" (Wenning/Zenger 1991, 186).

Kontrovers diskutiert wurde längere Zeit die Sprache der Texte, welche die Erstherausgeber als Aramäisch bestimmt hatten, insbesondere aufgrund mancher „Kanaanismen“ in der Morphosyntax der Verben, aber auch in der Lexematik. Alternativ postulierte man verschiedentlich ein regionales nordwestsemitisches Idiom,[13] ohne aber die Voraussetzungen für eine eigene Literatursprache und eigene literarische Traditionen in der peripheren Region Gilead benennen zu können. Darüber hinaus blieb unbeachtet, dass die Sprache des benachbarten Königreichs von Damaskus so gut wie unbekannt war. Letzteres hat sich erst mit der Entdeckung von Fragmenten einer unzweifelhaft damaszenisch-aramäischen Königsinschrift auf Tel Dan (Nordisrael) in den Jahren 1993–1995 geändert.[14] Insbesondere die vermeintlich ‚nicht-aramäische‘ Verbalsyntax der DAPT findet darin eine genaue Entsprechung. Überdies lässt sich mit dem Bezug auf Damaskus auch das unerwartete Vorkommen von aramäischen Texten in der traditionell israelitischen Region Gilead historisch aufklären: Es fällt nach der aktuellen Datierung in ein Zeitfenster, in dem die ostjordanischen Gebiete nach alttestamentlichen Angaben vom Aramäerkönig Hasael erobert und Damaskus unterstellt waren (2Kön 10,32f.; 13,7). Zugleich verbietet es sich auch von daher, mit einer Ansetzung der DAPT allzu tief in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts herunter zu gehen. Infolge der Schwächung von Damaskus durch den Assyrerkönig Adadnirari III. und seinen „Feldmarschall“ Šamši-ilu[15] ging nämlich die regionale Vorherrschaft schon unter Birhadad, dem Sohn Hasaels, recht deutlich auf das Nordreich Israel über, insbesondere unter Jerobeam II. (787–747).[16]

2.1 Kombination A[17]: Eine weisheitlich adaptierte Prophetenerzählung

2.1.1 Zum Layout des rekonstruierten Textes

Die unten in größeren Auszügen gebotene Übersetzung des Textes (Abschnitt 4.1) stützt sich im Wesentlichen auf eine bereits publizierte[18] Rekonstruktion, welche

13 Vgl. dazu die unterschiedlichen Vorschläge von Müller 1982, 215f.; Hackett 1984; Knauf 1985, 190f.; Weippert 1991, 158–165 oder Huehnergard 1991 und die Diskussion bei Gzella 2013.

14 So mit Tropper 2001, 215.

15 Vgl. Miller/Hayes 2006, 331–334.

16 Alttestamentlich ist dies aus mehreren unabhängigen Quellen belegt: neben Nachrichten aus den Königsannalen (vgl. 2Kön 13,25; 14,25a) auch in Spiegelungen der prophetischen Überlieferung (Am 1,3–4; 6,13). Hinzu kommt die Kontrolle des Fernhandels im Nordsinai durch das Nordreich, wie sie mit dem Zufallsfund von Kuntillet ʿAǧrūd nachgewiesen ist. So jetzt auch nachdrücklich Finkelstein 2014, 124–127 unter Einbeziehung von Tell el Ḫulēfe (= Ezion-Geber?) am Roten Meer.

17 Die übliche Bezeichnung der beiden Inschriften als „Combination/Kombination I/II“ ist nicht eindeutig, ja geradezu irreführend. Deshalb wird dafür bereits in Blum 2015 „Kombination A“ bzw. „Kombination B“ vorgeschlagen. Auch sonst basiert die folgende Präsentation der DAPT im Wesentlichen auf der in „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Band 8“.

18 Blum 2008b in Aufnahme und Weiterführung vorausgehender Lesungen von Caquot/Lemaire 1977; Rofé 1979; Weippert/Weippert 1982; Hackett 1984; Puëch 1987 und Weippert 1991.

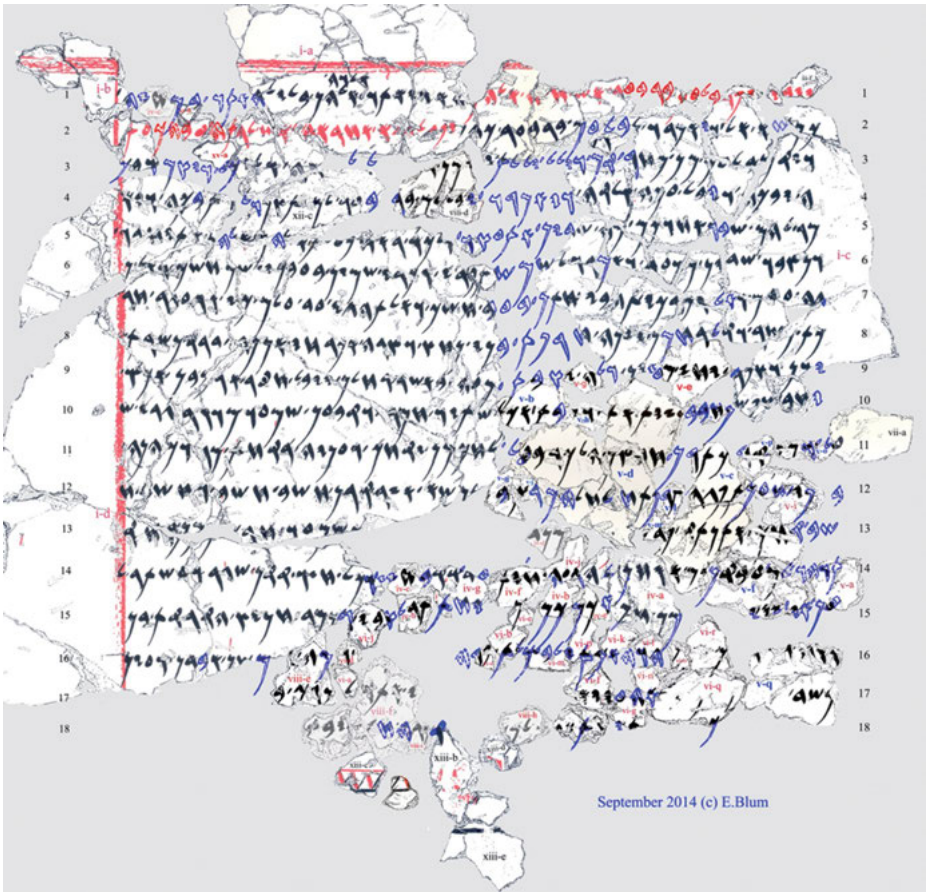


Abb. 1: Kombination A, © E. Blum.

die in der Editio princeps als „Combination i“ zusammengestellten Fragmente umfasst sowie alle Fragmente der Kombinationen iii (mit roter Tinte) und v, dazu einzelne Elemente aus den Kombinationen vii, viii, xii und xv. Abb. 1 zeigt darüber hinaus eine weitgehend noch tentative Integration der Kombinationen iv und vi in das untere Drittel des Textes.[19]

Des Weiteren veranschaulicht Abb. 1 die Zuschreibung der Fragmente xiii(b)–(e) zu einer Rahmung, die Kombination A nach unten begrenzte. Zwar bleibt die (relative) Anordnung dieser Einzelfragmente im Detail tentativ, doch lassen sich für ihre grundsätzliche Positionierung an dieser Stelle gute Gründe anführen.

> So kommt für die Fragmente xiii(b) und (d), die oben Schriftzeichen(reste) und darunter rote ornamentale Elemente aufweisen, nur eine Position bei der letzten Schriftzeile von Kombinati-

19 Sie sind in der hier wiedergegebenen Übersetzung (Abschnitt 4.1) nicht aufgenommen.

on A infrage. Aber auch für das rot-schwarze Band mit Zickzack-Muster auf den beiden Elementen von xiii(c) dürfte es zu einer entsprechenden Positionierung keine Alternative geben, ebenso für xiii(e) mit der kräftigen schwarzen Linie.[20] Hinsichtlich der *Anordnung* dieser Fragmente zeigt die auf Abb. 1 präsentierte Konstellation hingegen nur eine von mehreren Möglichkeiten.

Unter den Zeichnungen auf den Fragmenten xiii bleibt insbesondere die im Ansatz noch erkennbare gerundete Struktur in Rot rätselhaft.[21] Die Reste eines rot-schwarzen Bandes erinnern immerhin an ägyptische Darstellungen einer geschnürten Schriftrolle, womit die schon länger beobachteten Affinitäten des Layouts der beiden Deir ʿAlla-Texte zur ägyptischen Schreibertradition[22] durch eine weitere Facette ergänzt würden. Über die ornamentale Funktion hinaus wäre in diesem Falle so etwas wie eine ikonische Referenz auf die in der Inschrift repräsentierte Tätigkeit der Schreiber gegeben.[23]

Wie auch immer die graphischen Elemente zu interpretieren sind, der untere Rahmen von Text A hat mancherlei Konsequenzen für das Verständnis des Ensembles der Inschriften. So wird Kombination A damit schon formal als eigenständige Größe markiert. Inhaltliche Extrapolationen von Text A auf B oder umgekehrt, wie sie lange in der Forschung selbstverständlich waren, bedürften von daher guter Begründungen. Zugleich aber unterstützt die untere Rahmung von A die Annahme, dass Kombination A und B in einer Kolumne untereinander standen:[24] In diesem Falle lag es nahe, Text A deutlich gegenüber dem Folgenden abzugrenzen,[25] während Text B schlicht mit der letzten Schriftzeile enden konnte.

Bei der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion von Kombination A mit 18 Zeilen[26] zeigen sich darüber hinaus bemerkenswerte Symmetrien des Layouts: In

20 Die obere waagrechte Begrenzung ebenso wie die am linken Rand von Text A und B (Fragmente viii[a]–[c]; xii[a]) bestanden aus einem mehr oder weniger breiten roten Strich. Auf der rechten Seite von A wie B gab es keine Randmarkierung, auch nicht am unteren Rand von B, wo der (unbeschriebene) Verputz noch über mehr als 12 cm Höhe erhalten ist; vgl. Hoftijzer/van der Kooij 1976, Plate 31.

21 Ist etwa an eine Darstellung der Sonnenscheibe (als Referenz auf die in der Erzählung zentrale Sonnengottheit) zu denken?

22 Lemaire 1986, 89; Weippert 1991, 176f. (= 1997, 185).

23 Bis hin zu einem Bezug zu der Papyrusrolle, die vermutlich als Vorlage für die Übertragung auf die Wand diente (s. u. S. 29); vgl. auch Millard 1978, 24f. sowie Lemaire 1991, 43 mit dem Hinweis auf korrespondierende Zeilenlängen in bekannten aramäischen Papyri.

24 Vgl. dazu des Weiteren die Argumente bei van der Kooij 1991, 241f. und zur Anschauung die „schematic reconstruction" des Raumes ebd. Fig. 1 (s. u. S. 37 Abb. 3); die graphische Abgrenzung von A und B ist darin noch nicht im Blick.

25 Zusätzlich zu den ornamental-ikonischen Elementen, die vermutlich nicht über die ganze Kolumnenbreite gingen, könnte dafür ein durchgehender Strich gedient haben; vgl. die kräftige schwarze Linie auf Fragment xiii(e).

26 Bei ihrer Rekonstruktion hatte im Übrigen die Orientierung an den Informationen der Edition zu den „combinations" den Vorrang. Dementsprechend umfasst sie alle Fragmentgruppen, die in

Kombination A reicht der Rubrum-Text der ersten Zeile von deren Anfang exakt *bis* zur Mitte; in der zweiten Zeile *beginnt* das Rubrum in der Mitte und reicht bis zum Zeilenende. Des Weiteren scheint das Schriftbild der Kombination daraufhin angelegt zu sein, relativ genau ein Quadrat darzustellen. Mit dieser gewiss absichtsvollen ästhetischen Präsentation thematisiert der schriftliche Text gleichsam sich selbst in seiner visuell-medialen Gestalt.

2.1.2 Textsorte(n) und Diachronie

Die Kombination gliedert sich inhaltlich und ‚formal' in zwei Hauptteile, die in ihrer Textsorte und ihrem Gestus unterschiedlicher kaum sein könnten: Sie beginnt nach der rot geschriebenen Überschrift (V. 1), die das Ganze als „Schrift (*spr*) von Bilʿam, Sohn des Beʿor" ausweist, mit einer Erzählung um diesen Seher. Diese reicht bis V. 9, bei dem sie gleichsam ohne „Gestaltschließung" anhält. Mit V. 10 setzt stattdessen, formal nicht abgehoben, die Schilderung einer „verkehrten Welt" ein, die am Ende den mehr als 1,5-fachen Umfang der Narration einnimmt. Die Erzählung von Bilʿam zeigt ihn sogleich in seiner besonderen Funktion als Mittler zwischen Götter- und Menschenwelt: Des Nachts kommen Götterboten [in einer Vision] im Auftrag des Gottes El[27] zu ihm und tragen ihm auf, das, was er in einer (vorausgegangenen) Schauung über das bevorstehende Handeln der Götter erfahren hatte, kundzutun. Diese warnend drängende Götterrede – im Text durch Rubrum hervorgehoben – mit der Aufforderung, eine Schauung mitzuteilen, welche die Leser/Hörer noch gar nicht kennen, erzeugt eine spannungsvolle Leerstelle, die durch Bilʿams Reaktion am nächsten Morgen, sein Weinen und Fasten, nur noch verstärkt wird. Bilʿams Verwandtschaft/Volk, die daraufhin zu ihm kommen und nach dem Grund für sein Verhalten fragen, werden insofern als Platzhalter der Rezipienten in Szene gesetzt. Auf dieser irdischen Bühne erzählt Bilʿam, was sich auf der von ihm geschauten himmlischen Bühne abgespielt hat: die Versammlung der *šaddayin*, der hohen/großen[28] Götter. Sie sind zu einem schicksalsträchtigen Beschluss zusammen gekommen, in dem sie die Sonnengöttin aufforderten, Dürre, Finsternis und Schrecken über die Erde zu bringen – wenn auch nicht für immer! Dieser Beschluss der Götter war der Grund für Bilʿams Weinen und Fasten gewesen. Darauf hatten sich wohl auch die Götterboten in ihrer Botschaft für Bilʿam bezogen: Er sollte die Menschen warnen! Welche Folgen hatte diese Warnung? Davon wird nach den erhaltenen Fragmenten nichts mehr erzählt. Stattdessen folgt eine breite Schilderung der ‚Adynata' einer chaotischen Welt, in der insbesondere die *sozialen* Verhältnisse bei Tieren und Menschen auf den Kopf gestellt erscheinen.

---

der Editio princeps aufgrund äußerer Merkmale ausdrücklich dem ersten Text zugeordnet wurden. Die besonderen Proportionen von Text A kamen erst nachträglich in den Blick.

27 Der Göttervater und Schöpfergott (?) El erweist sich hier ähnlich den Menschen zugeneigt wie der Gott Ea/Enki in den mesopotamischen Flutüberlieferungen.

28 Zu dieser (tentativen) Deutung der Bezeichnung *šdyn* s. u. S. 44 FN 97 zu V. 7b.

Den Anfang machen in gleichmäßig gebauten Kola 4+1 Paare von Vogelarten, wobei die schwächeren die stärkeren provozieren bzw. angreifen (V. 10ab, 11ab, 12a). Die folgenden beiden Kola (V. 12bc) leiten mit einer weiteren Steigerung der Absonderlichkeiten über zur Welt der Landtiere, bei denen die Ordnungsgrenzen zwischen Haus- und Wildtieren ebenso aufgehoben erscheinen wie die zwischen Tier und Mensch (V. 13–15). Das Monokolon von der Erziehung (*mwsr*) von Hyänen durch Schakalwelpen in V. 15 bildet hierin gleichsam eine Fermate. Daran schließen sich drei Bikola (V. 16–18) an mit drastischen Beispielen für den *mundus inversus* unter den Menschen, die in eine Art Sinnspruch bzw. in eine direkte Anrede an die Leser (V. 19ab) münden.[29] Die weiteren, nur noch phasenweise lesbaren Zeilen handeln von teilweise katastrophischen Notlagen (V. 20–24). Darauf folgen wieder Verse zur Aufhebung der Rangordnung in der Tierwelt, nun unter den Landtieren. In den letzten beiden Zeilen sind kaum mehr einzelne Wörter zu identifizieren; nichts deutet aber auf eine Wiederaufnahme der erzählten Szenerie von V. 1–9 hin.

Die Relation dieser gleichsam ‚ausufernden' diskursiven Weiterführung ab V. 10 zur vorausgehenden Bil'am-Erzählung wird – abgesehen von dem einleitenden „Denn" bzw. „Ja!/Fürwahr!" nicht expliziert. Indizien wie das Fehlen einer narrativen Redeeinleitung und die alles in allem perfektivische Darstellung des *mundus inversus* legen aber deren Deutung als ‚Rede' des Autors nahe, der sich mit diesen Ausführungen an die Leser richtet.[30] In diesem Falle ist die Darstellung der chaotischen Verhältnisse als Begründung für das zuvor erzählte Tun der Götter zu lesen, doch eben nicht auf der Ebene der Erzählhandlung, sondern als deren erläuternde Kommentierung für die Leser. Gleichwohl bleiben im Gesamtzusammenhang Inkohärenzen bestehen.[31] Nimmt man den harten Wechsel in der Textsorte ab V. 10ff. hinzu, ebenso den Umstand, dass die einleitende Bil'am-Episode am Ende des umfangreichen Diskurses vergessen erscheint, so spricht in diachroner Perspektive viel für einen Kompositttext. Mit anderen Worten, man wird davon ausgehen dürfen, dass eine (zumindest mit ihrem Plot) tradierte Erzählung über den Götterseher Bil'am bar Be'or mit einer diskursiv-weisheitlichen Schilderung eines *mundus inversus* fortgeschrieben wurde, wobei der ursprüngliche Schluss der Erzählung wegfiel.

Dieser recht profilierte diachrone Befund einer „Fortschreibung" von älterem Material bildet das klarste Indiz dafür, dass wir es hier mit sogenannter „Traditionsliteratur"[32] zu tun haben, wie sie uns nicht zuletzt in der hebräischen Bibel entgegentritt. Damit versteht sich des Weiteren von selbst, dass die DAPT insgesamt nicht als singuläre Größen zu sehen sind, sondern lediglich Repräsentanten eines umfassenderen Literaturbetriebs darstellen. Letzteres steht freilich noch aus

29 Vgl. die Deutungsoptionen unten auf S. 45 FN 101 zu V. 19.

30 Für eine Diskussion alternativer Optionen vgl. Blum 2008a, 92–94.

31 Beispielsweise fehlt in der Erzählung von Bil'am jeder auch indirekte Hinweis auf das Bestehen chaotischer Verhältnisse; vgl. im Einzelnen Blum 2008b, 595f.

32 In Abgrenzung zu einer ‚Autorenliteratur', wie sie insbesondere aus dem griechisch-römischen Bereich bekannt ist.

weiteren Gründen außer Frage. Dazu gehören sowohl die Spannung zwischen dem formalen und inhaltlichen Gestaltungsniveau der Texte und dem peripheren Fundort als auch der textkritische Befund in Text A Zeile 1 mit der nachträglichen Korrektur einer *aberratio oculi*, die auf die Benutzung einer schriftlichen Vorlage schließen lässt.[33]

Das markante Design von DAPT A mit seiner Visualisierung textlicher Geschlossenheit leitet schließlich dazu an, unbeschadet der skizzierten Inhomogenität des Kompositextes nach seiner intendierten Gesamtausrichtung zu fragen. Trotz der starken Wirkung der anfänglichen Erzählung führt diese Frage nicht auf eine prophetische Gattung,[34] sondern im weiteren Sinne auf eine weisheitliche Pragmatik des Ganzen. So weist die anschließende Darstellung der verkehrten Welt, die am Ende auch quantitativ dominiert, eine deutliche Affinität zu weisheitlichen Anliegen auf.[35] Den Ausschlag gibt jedoch die Titulierung des Ganzen in V. 1 als „Die Lehren der Schrift von Bilʿam bar Beʿor, dem Götterseher". Mit der Voranstellung von „die Lehren/Unterweisungen/Warnungen von ..."[36] passt dieser Titel weder zur Prophetenerzählung noch zur Schilderung des *mundus inversus* jeweils für sich genommen, sehr wohl aber zur vorliegenden Verbindung beider,[37] wird darin doch die beschlossene Katastrophe mit dem alle Ordnungen verkehrenden Verhalten von Mensch und Tier begründet.[38] Textpragmatisch impliziert dieser Skopus für den Leser den Appell, derartige Störungen der sozialen Ordnung, die schließlich in eine chaotische Welt münden können, zu meiden und die guten Verhältnisse zu pflegen. Wird der Gesamttext also in diesem Sinne paränetisch rezipiert, bedarf er für seine Wirkintention auch nicht mehr notwendig einer Rückkehr zur Bilʿam-Narration im Anschluss an die diskursiven Ausführungen.

---

33 S. u. S. 44 FN 93 zu A 2a. Da unbeschadet dieses Schreibfehlers die Gestaltungssymmetrie in Z. 1f. erreicht wurde, muss man davon ausgehen, dass der Schreiber es verstand, *ad hoc* einen Ausgleich im Textbestand vorzunehmen.

34 Die von M. Weippert vorgeschlagene Bestimmung als „prophetisches Apophthegma" (Weippert 1991, 164, 177 [= 1997, 174, 186]), dürfte dagegen schon A 1*–9 kaum treffen, da hier kein (auch für sich verständliches) Logion des Propheten/Sehers die Pointe bildet, wie es nach der üblichen Gattungsdefinition zu erwarten wäre. Auch hat die Erzählung dafür zu viel Eigengewicht (vgl. nur die Gottesrede in V. 3). Ganz und gar verschieben sich die Gewichte sodann mit V. 10ff. und mit der Überschrift.

35 Vgl. dazu unten S. 37 FN 67.

36 Die Komplettierung der Überschrift durch *ysry* (Fragment iii[f]+[b] mit roter Tinte) geht auf Puëch 1987 und Levine 2000 zurück. Im jüngeren Aramäisch (*CAL* 2014 s. v.) und Hebräisch (Gesenius 2013, 471) bedeutet *yissūr* in erster Linie „Züchtigung, Leiden". Dem liegt jedoch eine semantische Verschiebung innerhalb der gleichen Bedeutungsbreite zugrunde (von „Unterweisung, Lehre" bis „Züchtigung") wie bei dem althebräischen *mūsār*; vgl. dazu Branson 1982, 688–697.

37 Darüber hinaus liegt auch die Vermutung nahe, dass *ysry* dem ansonsten vollständigen Titel erst im Zuge der oben diskutierten Fortschreibung vorangestellt wurde.

38 Bezeichnenderweise wird das Unheil durch die Sonnengottheit herbeigeführt, die im Alten Orient traditionell das Unrecht aufdeckt und ahndet.

2.1.3 Der aramäische Bilʿam-Text und das Alte Testament

Die spektakulärste Beziehung zur hebräischen Bibel besteht in der ‚Identität' der Hauptgestalt des Bilʿam, Sohn des Beʿor, mit einer im Pentateuch belegten Prophetengestalt (Nu 22–24 etc.). Darüber hinaus betreffen die Übereinstimmungen die Verbindung Bilʿams einerseits mit Aram (Num 23,7 [Dtn 23,5]) und – in anderer Weise – mit dem Ostjordanland (Num 22–24 bzw. der Standort der Inschrift) sowie seine Charakterisierung als „Götterseher" bzw. als „der die Vision Schaddajs schaut" (Num 24,4 par. 16). Andere in Anschlag gebrachte Parallelen[39] dürften dagegen gängiger Idiomatik geschuldet sein.

> Hinsichtlich der substanzielleren Bezüge ist mit unterschiedlichen Möglichkeiten zu rechnen. So könnte man mutmaßen, dass der Seher Bilʿam b. Beʿor bei Aramäern wie (Nord-)Israeliten als Gestalt der Tradition bekannt war und dass sein *spr* auch aus diesem Grund an der Wand in Sukkot angeschrieben wurde. Möglicherweise gehört aber auch die israelitische Bilʿamperikope zu den Nachwirkungen der damaszenischen Akkulturierungsbemühungen in Gilead (siehe dazu unten Abschnitt 3). Mit Letzterem wäre jedenfalls dann zu rechnen, wenn die Rede vom „Hören" der „Worte Gottes (*'el*)" und vom „Schauen der Vision des Erhabenen (*šadday*)" in den parallelen Kola von Num 24,4 (vgl. 24,16) ein spätes (und transformiertes) Echo der Erzählung von Els nächtlicher Botschaft an Bilʿam (A 2f.) und danach der Vision der *šdyn*-Versammlung (A 7–9) darstellen sollte.[40]

Weniger sensationell, aber möglicherweise von größerer Bedeutung sind Vergleichsmöglichkeiten anderer Art. Dazu gehört das Phänomen einer Unheilsprophetie, noch dazu ohne einen Bezug auf einen Herrscher, die hier erstmals im außerisraelitischen Kontext begegnet, und dies Generationen vor dem ältesten israelitischen Schriftpropheten (Amos).[41]

Weitere Aspekte der Signifikanz der DAPT beruhen auf dem literarischen Charakter dieser Texte und mögen von daher trivial erscheinen. Sie sind es jedoch eben deshalb nicht, weil DAPT A und B, wie eingangs notiert, bislang die einzigen umfangreichen Vergleichstexte zur hebräischen Bibel im levantinischen Kontext des 1. Jahrtausends v. Chr. darstellen, die im engeren Sinne als „literarisch" zu qualifizieren sind. So belegen sie übereinzelsprachliche idiomatische Wendungen/Phrasen,[42] die in diesem Sprachraum z. T. über Jahrhunderte in Gebrauch waren, eine Möglichkeit, die in exegetischen Hypothesenbildungen methodisch nicht sel-

---

39 Vgl. Num 22,9a.20 mit A 2a oder Num 22,13aα.21aα mit A 4a und dazu Müller 1978, 57f.; Weinfeld 1981/82, 141f.

40 Nach Delcor 1989, 39 kannte der Autor der Bilʿamorakel in Numeri „sans doute des traditions semblables à celles de l'inscription de Deir ʿAlla". Der biblische Tradent habe diese freilich bewusst entmythisiert, indem er die Mehrzahl der *šaddayyim* durch den einen *šadday* ersetzte.

41 Dazu eingehender Blum 2008a; siehe auch die rasche Replik in Kratz 2008, 118–120 (= 2011, 94–96), die freilich wichtige Anstöße nicht aufnimmt.

42 Neben den Phrasen, auf die oben in FN 39 referiert wird, gehören dazu die seit Längerem gesehenen Parallelen zu A 7c in Ps 46,9; 66,5, die Metaphorik in B 5(a) und Hi 8,16 oder die idiomatische Übereinstimmung von B 17(a) mit Jes 29,11 im Qere sowie V. 12.

ten ausgeblendet bleibt.[43] Auch bietet Kombination A ein gewichtiges außerbiblisches Beispiel für eine gesteigerte Prosa,[44] mitunter als „narrative poetry" (Wolters) oder als „Kunstprosa" (H. Weippert) bezeichnet, wie sie gerade auch im Alten Testament verbreitet ist,[45] dort allerdings nicht immer erkannt und dann zum Gegenstand redaktionsgeschichtlicher Scheidungen wird.

2.2 Kombination B: Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung

2.2.1 Zum Layout des rekonstruierten Textes

Die zweite Kombination (Abb. 2), die erheblich umfangreicher war als Text A, ist bedauerlicherweise nur noch zu einem kleinen Teil lesbar. Auch hier hat der Schreiber vermutlich eine symmetrische Gestaltung angestrebt: Der Rubrumtext in Z. 17 scheint bis zur Zeilenmitte gereicht zu haben und mochte auch vertikal die Mitte des Textes repräsentiert haben.[46] Jedenfalls war der linke Rand der Kolumne durch einen senkrechten roten Strich (Fragmente xii[a]; viii[a]–[c]) markiert, eventuell in direkter Weiterführung des Rahmens von Text A.

Die physische Rekonstruktion von Kombination B ist seit der Erstpublikation mit der Anordnung der großen Fragmente ii(a)–(g) in der Hauptsubstanz gesichert. Auch die spätere Positionierung von x(a)–(d), ix(a) und xii(a) zwischen ii(b), (d) und (e) konnte sich auf Angaben der Erstherausgeber zur Fundsituation stützen.[47]

2.2.2 Gattung und Thematik

Die Schwierigkeiten bei der Lesung des Textes beruhen nicht allein auf dem problematischen Erhaltungszustand, sondern auch auf der Ambiguität einzelner Formulierungen. Entsprechend disparat sind die sachlichen Deutungen, die im Anschluss an die Erstedition vorgeschlagen wurden.[48] Den entscheidenden Schlüssel für ein angemessenes Gesamtverständnis bilden meines Erachtens die wiederholt auszumachenden Rede-Elemente, zum einen in diversen Fragen, die in den Zeilen 5(a),

43 Vgl. das Beispiel in Blum 2008a, 106 FN 130.

44 Zu nennen sind hier die Tendenz zu kolometrischen Strukturen und Wiederholungen sowie die Bildung von Chiasmen und Inklusionen. Sie finden sich besonders in dem diskursiven Teil ab Z. 7 Ende und in den direkten Reden, aber auch in der Darstellung des Erzählers; vgl. dazu bes. Wolters 1991 sowie unten die Anmerkungen zur Übersetzung.

45 Vgl. bspw. die Beiträge in de Moor/Watson 1993 und zuletzt Blum 2012.

46 Dafür wäre am Anfang ein Ausfall von fünf Zeilen anzunehmen.

47 Für die Einzelfragen wie für die Gesamtdeutung ist auf Blum 2008c zu verweisen. Kleinere, aber wichtige Korrekturen der Rekonstruktion im Bereich von Fragment ix(a) sind sodann in Blum 2015, 470 notiert.

48 Blum 2008c, 40.

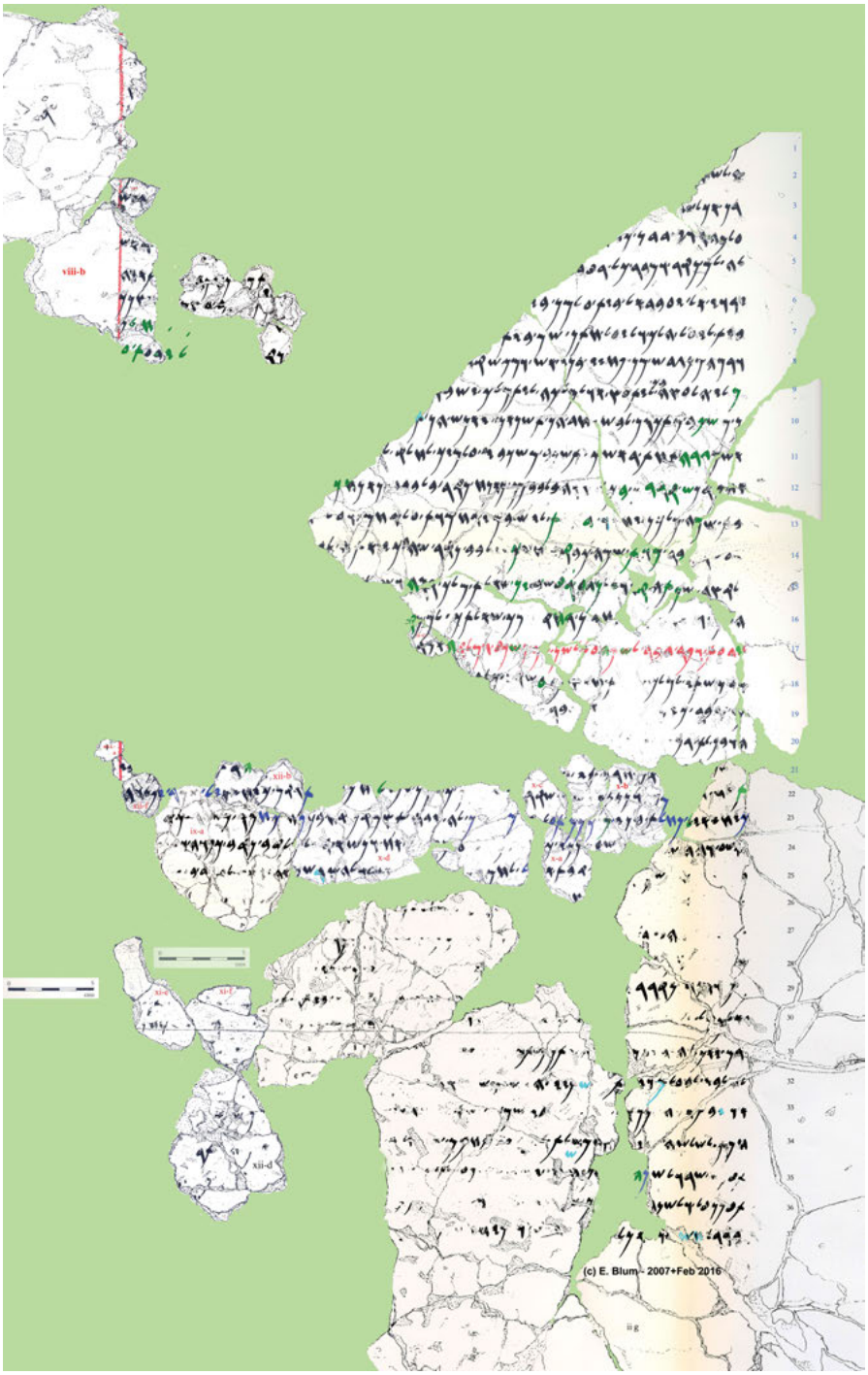


Abb. 2: Kombination B, © E. Blum.

9, 12(b), 13(d) begegnen, wobei die erste offenbar in Z. 16(cd) wieder aufgenommen wird, zum anderen in wiederholten Anreden in der 2. Person Singular (Z. 9, 10[a], 11[b], 15[c], 16[c]; 17). Grundlegende Bedeutung kommt dabei erwartungsgemäß den als Rubrum geschriebenen Sätzen in Z. 17 zu. Nach einer gegenüber der Editio princeps maßgeblich korrigierten Lesung[49] werden hier einem textinternen Gesprächspartner – vermutlich einem Meisterschüler – seine besonderen Kompetenzen in der Schreibkunst und deren Unterricht[50] sowie seine Aufgaben im öffentlichen Leben vor Augen gehalten. In Verbindung mit Aussagen wie in Z. 9 oder 16(c) drängt sich von daher das Verständnis des Textes als eines Dialogs zwischen einem Meister und seinem Schüler[51] auf.

Die Rubrum-Halbzeile bildet zugleich die Achse einer *inhaltlichen* Zweigliederung des Gesamttextes: In den anschließend noch lesbaren Fragmenten begegnen vorwiegend sozialethische Themen, zumeist konkretisiert an negativen Verhaltensweisen (Z. 22–24); diese Thematik wird im zweiten Teil des Rubrums eingeführt („Dir obliegt Rechtsprechung …"). Demgegenüber ist der vorausgehende erste Hauptteil ganz von der Sinnfrage angesichts der Vergänglichkeit des Menschen bestimmt. Vermutlich ist es der Lehrer, der mit dieser Frage in Z. 5(a) und 16(c/d) konfrontiert wird. Auch wenn die Gedankengänge nur ansatzweise zu erkennen sind, scheint eine seiner Argumentationen auf die nachhaltige, sorglose Ruhe der Verstorbenen, auf ihren andauernden „Schlaf" zu zielen (Z. 11f., 14f.). Demgegenüber wird ein ganz anderer Impuls mit Z. 17 gesetzt: Die als Rubrum hervorgehobene Reihe rhetorischer Fragen und Appelle lenkt den Blick des Fragenden von der Welt der Toten weg hin auf seine eigene Lebensgestaltung, auf seine besonderen Kompetenzen als Schriftkundiger und auf seine forensische Verantwortung in der Gesellschaft. Insofern führen auch die anschließenden Konkretionen eines lebensfördernden bzw. -schädlichen Handelns die lebensweisheitliche Grundthematik sachgemäß weiter. Im Schlussteil scheint sodann ein geradezu enkomiastischer Ton angeschlagen zu sein. Die Metaphorik lässt vermuten, dass hier das heilvolle Wirken eines Lehrers gepriesen wird (Z. 35f.).[52]

Im Kontext des Alten Orients gehört unser Text in jeder Hinsicht zu der Literatur, die gewöhnlich dem Bereich der „Weisheit/*ḥŏḵmā*" zugeordnet wird. Darauf verweisen die semantisch-pragmatischen Aspekte von Sinnreflexion, Erziehung/Bildung, Wirklichkeitserschließung („Ratgeber") und ethische Orientierung ebenso wie konstitutive Merkmale der Textsorte (dialogisch-diskursiv, paränetisch).

49 Dazu Blum 2008c, 47f.

50 Der Bezug auf die Lehrtätigkeit lässt an einen fortgeschrittenen Schüler denken, einen Famulus, wie er als sogenannter „großer Bruder" in der altmesopotamischen Schule neben dem Meister begegnet.

51 Nicht ausgeschlossen werden kann auch ein Gespräch ‚auf Augenhöhe', das heißt zwischen zwei Lehrern bzw. zwei Meisterschülern (in letzterem Falle wäre Z. 9 wohl futurisch aufzufassen).

52 Vgl. dazu Dtn 32,2 (bezogen auf das lehrhafte Lied).

Gleichwohl gibt es in den vielfältigen und umfangreichen Korpora altorientalischer, ägyptischer und biblischer Weisheitstexte nicht viele spezifische Vergleichstexte. Immerhin kann man für die Fokussierung auf das Thema der Vergänglichkeit auf die Keilschrifttafel mit den „Counsels of a Pessimist“[53] verweisen. Noch interessanter erscheint jedoch ein anderes keilschriftlich tradiertes Werk, das als „Der Dialog zwischen Šūpē-amēli und seinem ‚Vater‘“ bzw. „The Wisdom of Šūpê-amēli“ oder nach seinem Anfang als „šimâ milka“ („Höre den Rat“) bekannt geworden ist.[54] Es ist in zwei akkadischen Versionen aus Emar und Ugarit und einer hethitischen aus Boğazköy belegt (durchweg spätes 2. Jahrtausend v. Chr.). In dem größeren Teil der Schrift formuliert der Vater/Lehrer konventionelle Sentenzen und Unterweisungen. Dann repliziert der Sohn jedoch recht unvermittelt mit der Frage, was der Vater von all seinem Reichtum im Tod behalte, und er schließt mit einem Blick auf das Schattenreich der Toten. V. A. Hurowitz interpretiert dies als eine für Mesopotamien einzigartige Infragestellung der traditionellen Weisheitslehre: „It turns out, then, that death renders worthless all human accomplishment, great as it may be.“[55] Parallelen dazu fänden sich erst in der skeptischen Weisheit des Kohelet und in Psalm 49. Vergleicht man damit den Dialog von DAPT B, so fällt auf, dass hier das Vergänglichkeitsthema auf der einen Seite in großer Breite den ersten Hauptteil des Werks dominiert. Soweit man erkennen kann, wird aber auf der anderen Seite diese Thematik nicht als Infragestellung der weisheitlichen Wirklichkeitsdeutung eingeführt, sondern eher als eine Sinnfrage, an der sich die Antwortfähigkeit der Weisheit zu erweisen hat. Auf deren Demonstration erscheint denn auch die Schrift als ganze angelegt.

Unbeschadet der eminenten Schwierigkeiten bei der textlichen Rekonstruktion ist jedenfalls festzuhalten, dass sich in dem weisheitlichen Gespräch von DAPT B eine intellektuelle und politische Schreiberelite selbstbewusst spiegelt, die sich offenbar auch an schwierige Sinnfragen heranwagte. Zugleich liegt auf der Hand, dass eine derart komplexe Diskursliteratur die Pflege einer anspruchsvollen Schreiberausbildung und -bildung in Aram-Damaskus, und dies über mehrere Generationen, zur Voraussetzung hatte.

53 Lambert 1960, 107–109; vgl. Blum 2008c, 49.

54 Für eine erste Edition der Textzeugen siehe Dietrich 1991, 33–68 (mit Übersetzung und knapper Kommentierung) und Dietrich 1993, 53–62 sowie Kämmerer 1998. Vergleichend-traditionsgeschichtliche Untersuchungen im altorientalischen (und biblischen) Kontext sind Hurowitz 2007 und Sallaberger 2010 zu verdanken, bei Letzterem mit korrigierten Lesungen und mit der Klärung, dass *Šūpē-amēli* der Name des Vaters ist. Die umfassendste Neubearbeitung mit substanziellen Korrekturen (gestützt auf rezente Fragmente aus Ugarit) sowie mit hilfreichen Erläuterungen hat schließlich Cohen 2013, 81–128 vorgelegt.

55 Hurowitz 2007, 43.

3 Funktion und institutioneller Rahmen der Wandinschriften

3.1 Kultischer oder politisch-regaler Kontext?

Die Existenz derart aufwendiger aramäischer Inschriften auf dem kleinen eisenzeitlichen Tell Deir ʿAlla gibt nicht wenige Fragen auf. Neben der Klärung der Sprache betreffen diese vor allem die Funktion und Bedeutung solcher Texte an diesem Ort.

Vom Ausgräber H. J. Franken wurde die Anlage als „cult site" bzw. „sanctuary" bestimmt,[56] eine Annahme, die in diversen Modifikationen die Forschung lange dominierte.[57] Sie stützte sich vor allem auf die Existenz eines spätbronzezeitlichen Tempels (zerstört Anfang 12. Jahrhundert v. Chr.) und auf den religiösen Charakter des Bilʿam-Textes. Dabei hatte Franken schon 1976 eingeräumt: „This interpretation is not warranted by archaeological evidence [...]."[58] Tatsächlich zeigen weder architektonische Strukturen noch die Ausstattung der Räume (Raum EE335 mit den Inschriften war völlig leer)[59] noch die Inschriften ein Heiligtum oder eine sonstige institutionell-religiöse Funktion des Gebäudes an.[60]

Ebenso deutlich ausgeschlossen werden kann eine politische Abzweckung im Sinne einer Selbstdarstellung bzw. Repräsentation politischer Macht- und Geltungsansprüche, insbesondere des Königs, wie sie für die Inschriften auf Orthostaten der nordsyrischen Könige von Guzan, Sam'al, Hamat, Karatepe oder der südlevantinischen Herrscher Hasael von Damaskus (am Stadttor von Tel Dan) bzw. auf der Stele Mescha's, König von Moab, vorauszusetzen ist, oder auch im Sinne einer öffentlichen ‚Dokumentation' zwischenstaatlicher Verträge (Sfire-Stelen). König, Priester oder andere Würdenträger werden in den DAPT gelegentlich erwähnt, stehen jedoch thematisch an keiner Stelle im Fokus. In dem fehlenden Bezug zum königlichen Herrschaftssystem sind noch die Siloah-Inschrift in Jerusalem und die

56 Franken 1976, 8 und 13.

57 Vgl. noch Franken 1991 mit der Behauptung „that Deir ʿAlla is best explained as having been – probably right through its long history – a sanctuary connected with trade" (a. a. O. 10). In demselben Tagungsband formulieren dagegen Ibrahim/van der Kooij 1991, 23: „The evidence from the room of the plaster text does not indicate a cultic centre of the settlement, but allows for the reconstruction of another kind of religious centre, not yet archaeologically known." Dazu auch van der Kooij 1993, 341: „Although the plaster inscription, and perhaps the stone, suggest a religious context, the building remains show no indications of cultic use."

58 Franken 1976, 13.

59 Vgl. die eingehende Kritik bei Wenning/Zenger 1991.

60 Dies gilt auch für den Vorschlag von Wenning/Zenger 1991, 192f., in dem Inschriftenraum „das ‚Versammlungslokal' einer örtlichen Prophetengemeinschaft zu sehen" nach Art der „Prophetengruppen, die hinter 1Sam 19,18–24 stehen" bzw. entsprechend den „Prophetenjüngern" um Elischa. Dergleichen hatte zwar davor bereits A. Lemaire vorgeschlagen (siehe die folgende FN), es ist jedoch schon aufgrund der beiden DAPT-Texte (nach Inhalt und Genre) auszuschließen.

oben erwähnte phönizische Wandinschrift aus Kuntillet ʿAǧrūd vergleichbar. Die Frage drängt sich auf, ob die ausgeprägte Prädominanz königlicher Autoren in erhaltenen öffentlichen nordwestsemitischen Inschriften in gewissem Maße eine ‚optische' Täuschung darstellen könnte, wiederum bedingt durch das vorrangig verwendete regale Medium (Stein).

3.2 ‚Schule' als institutioneller Kontext

Im Rückblick kann es erstaunen, dass die von André Lemaire recht früh vorgetragene Erklärung des Raumes auf Tell Deir ʿAlla als „eine Art ‚Schule'"[61] kaum Gefolgschaft gefunden hat.[62] Dabei deutet der Gesamtbefund geradezu zwingend in diese Richtung, insbesondere unter Einbeziehung der inzwischen weitergeführten bzw. korrigierten Textrekonstruktionen:

a) *Die Funktionalität des Raumes*: Die Texte waren nach der überzeugenden Rekonstruktion van der Kooijs (Abb. 3)[63] in einer Kolumne an der schmalen Westwand des Raums (3,0 × 4,3 m) angebracht; die Kolumne begann auf einer Höhe von wenigstens 1,5 m und endete ca. 50 cm über dem Fußboden. Links davon war der Verputz zudem für eine weitere (nicht ausgeführte) Kolumne vorbereitet, wie aus der noch erkennbaren Weiterführung des oberen roten Rahmens von Kombination A nach links zu erkennen ist (s. o. S. 25 Abb. 1) sowie aus weiteren Putz-Fragmenten, die nicht nur einen entsprechenden waagrechten Strich in roter Tinte (darüber eine „Sphinx"-Zeichnung) aufweisen,[64] sondern auch zusammen mit dem Anfang von Kombination A aufgefunden wurden.[65] Vor der langen südlichen und der schmalen östlichen Wand verlief nach den Ausgräbern eine Bank.[66] Mit anderen Worten, die Konstellation deutet daraufhin, dass die verputzte Wand als eine Art Tafel diente. Sollten angeschriebene Texte durch andere ersetzt werden, war im Übrigen mit Tünche leicht *tabula rasa* hergestellt.

b) *Der Charakter der Texte*: Signifikant sind die Vielfalt und die insgesamt weisheitliche Prägung der Texte. Hinsichtlich der Genres stehen eine Narration (A, Zeilen 1–7), eine auflistende Darstellung (A, Zeilen 8–18) und ein diskursiver Dialog (B) nebeneinander. Inhaltlich mündet die Prophetenerzählung mit der

61 Lemaire 1991, 54, wenn auch zunächst mit dem Gedanken an „une sorte d'école ‚prophetique'" unter Verweis auf 2Kön 6,1f. (Lemaire 1985, 322).

62 Eine Ausnahme bildet die Anknüpfung an Lemaire in dem grundlegenden Werk von Carr 2005, 161. Ansonsten mag die Überlegung aufgrund der allzu großzügigen Identifikation von Schulen in Lemaire 1981 zurückhaltend aufgenommen worden sein; vgl. die eingehende Kritik in Haran 1988.

63 Van der Kooij 1991, 241 Fig. 1.

64 Hoftijzer/van der Kooij 1976, Plate 15; van der Kooij 1991, 243 Fig. 2.

65 Van der Kooij 1991, 240–244.

66 Für eine abweichende Deutung vgl. Wenning/Zenger 1991, 190.

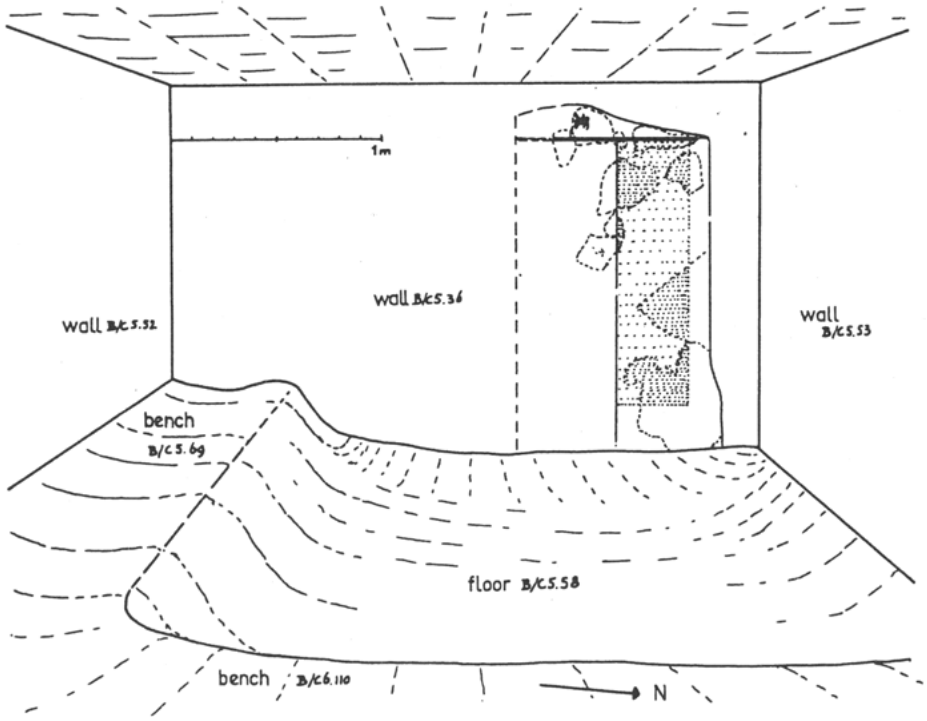


Abb. 3: Raum EE335 in Tell Deir ʿAlla, © G. van der Kooij.

Schilderung des Götterrates in die Thematik des *mundus inversus*, die hier auch im Einzelnen mit weisheitlichen Elementen ausgeführt ist.[67] Das (mutmaßliche) Lehrer-Schüler-Gespräch wiederum formuliert klassisch weisheitliche Reflexionen über elementare Sinnfragen und eine gelingende Lebensführung. Was diese verschiedenartigen Texte verbindet, ist eine *didaktisch*-paränetische Ausrichtung, die zudem sogleich in der Überschrift von Text A angezeigt wird.[68] Damit ist denn auch die (komplexe) Pragmatik angezeigt, aus der heraus die Zusammenstellung als ganze schlüssig gedeutet werden kann.

Dem inhaltlichen Profil der Texte korrespondiert formal ihre anspruchsvolle sprachlich-stilistische Gestaltung. Deren Komplexität zeigt darüber hinaus deutlich, dass sie literarisch konzipiert wurden. Ohne das Medium der Schrift wäre etwa die narrative Poetizität in Text A kaum möglich. Diese literarische Gestaltung findet sodann eine Entsprechung in dem aufwendigen Layout (mit

67 Dazu gehören die Demonstration naturkundlicher Kenntnisse (V. 10ff.), die Identifikation mit dem Weisen (V. 16b) und mit der sozialen Elite (V. 16–18) oder die Motive von Belehrung (*mwsr*) und Planen (*ḥšb*) in V. 15.19.

68 S. o. S. 29.

Rahmenbildung, Rubra etc.), das vermutlich ägyptisch inspirierte Design-Konventionen literarischer Papyri abbildete. Sollte sich die oben skizzierte Mutmaßung[69] zu dem rot-weißen Band im unteren Rahmen von Text A als Aufnahme einer Hieroglyphenform für die geschnürte Papyrusrolle bestätigen, böte das Layout darüber hinaus eine klare *ikonische* Referenz auf Schreiberwesen und Schriftkultur.

Schließlich: Das Niveau und der „Bildungscharakter" der Texte sowie der bei ihrer Wandanbringung getriebene Aufwand entheben über jeden Zweifel, dass hier nicht an eine elementare Schreibschule zu denken ist, sondern vielmehr an eine fortgeschrittene professionelle Schreiberausbildung („Meisterklasse").

c) *Die institutionelle Selbstreferenzialität von Text B*: Wie vor allem der weisheitliche Dialog zu erkennen gibt, ging diese Schreiberausbildung zugleich mit einem ‚gehobenen Bildungsanspruch' einher. Dabei spiegelt bereits die Gesprächskonstellation der textinternen Figuren die Bildungsinstitution ‚Schule'. Darüber hinaus kommt, repräsentiert durch die Dialogpartner, geradezu der Stand professioneller Schreiber in den Blick: ihre Stellung im Umkreis des Königs (Z. 9: „Berät sich denn nicht mir dir oder holt sich nicht [bei dir] einen Ratschlag der Thronende?") und ihre gesellschaftlichen Leitungsaufgaben bei der Rechtsprechung und im gewandten (politischen?) Auftreten (Z. 17c [Rubrum!]: „Dir obliegen Rechtsprechung und kunstvolle Rede!"). Werden den Studenten der Schreiberschule damit verlockende Perspektiven ihres Weges vor Augen gestellt, so spricht der Anfang des zentralen Rubrumverses (Z. 17ab) den einen Dialogpartner ausdrücklich auf seine Kompetenzen in der Schreibkunst[70] und im Unterricht[71] an, wobei letzterer insbesondere auch im Auswendiglernen durch die Schüler bestand[72]:

DAPT B, Z. 17	a)	*Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst,*
	b)	*(darauf) anzuleiten[73] den, der auswendig repetiert?*

69 S. o. S. 26.

70 Die genaue Entsprechung des aramäischen Ausdrucks *yd' spr* zu dem in Jes 29,11f. belegten althebräischen Idiom wurde überraschenderweise zumeist übersehen.

71 An die Möglichkeit, dass die Kombination mit dem Idealbild eines Lehrers abschloss (s. o. S. 33), sei ebenfalls erinnert.

72 Vgl. dazu die erhellende Erklärung des Ausdrucks „Schülerzunge" in Jes 51,4 durch Weippert 1989, 111f.: „Um dies verstehen zu können, muß man die orientalische Unterrichtsmethode kennen, die uns bereits aus der Spätantike bekannt ist, die man aber auch heute noch in arabischen und orthodox-jüdischen Elementarschulen erleben kann: Der Stoff wird vom Lehrer vor-, vom Schüler nachgesprochen." Umfassend zur Bedeutung des Memorierens im altorientalisch-antiken Schulwesen orientiert Carr 2005.

73 Die Ableitung des Ausdrucks von der aramäischen Wurzel *dbr* (anders noch Blum 2008c z. St.) findet sich auch bei Lipiński 1994, 155 (vgl. auch ders. 1998, 508), allerdings verbunden mit einer ansonsten deutlich anderen Lesung: „to call the scribe who leads away: ‚The curse is on the tongue for you, a judgement and a chastisement!'" (a. a. O., 143).

Könnte ein Text sich in seiner Pragmatik deutlicher für eine fortgeschrittene Schreiberausbildung anbieten als Kombination B in Tell Deir ʿAlla?

d) *External evidence: eine Griechischschule aus römischer Zeit*: In Amheida, dem antiken Trimithis, einer Stadt in der ägyptischen Oase Dakhla, legten Grabungen der Columbia University, New York, in den Jahren 2004–2007 einen Gebäudekomplex frei, in dem erstmals antike Schulräume archäologisch nachgewiesen werden konnten.[74] Die Schule bestand in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. und umfasste drei ‚Klassenräume' (19 × 9,5 m). Der bestkonservierte Raum (6,8 × 2,6 m)[75] ist in einer Wandhöhe bis 2,20 m erhalten. In der Antike waren die Wände rundum weiß verputzt. Vor einer der (langen) Wände stand eine gemauerte Bank. Gegenüber an der Ostwand ist der Verputz über mehrere Meter großenteils erhalten geblieben mit in roter Tinte geschriebenen Schultexten, angeordnet in fünf Kolumnen (zusammen 3,2 m breit, maximal 0,9 m hoch). Offenbar gab es in der abgelegenen Polis einen rhetorisch geschulten Lehrer, der in der Lage war, für seine fortgeschrittenen Schüler Epigramme in elegischen Distichen zu schreiben und darin deren Schulsituation appellativ aufzunehmen.[76] In einem der zuletzt freigelegten Räume (R19) fanden sich an der Westwand oberhalb der Bank zwei literarische Texte (ebenfalls in roter Tinte): Verse aus der Odyssee (IV 221–223) und ein Prosatext, mutmaßlich die Bearbeitung einer Erzählung, die aus Plutarch bekannt ist.

> While the *dipinto* in room 15 seems to refer to the level of education taught by the rhetor, literary instruction went on in this room either at the hands of the same teacher or by someone else who taught at the level of the grammarian.[77]

Alles in allem ist unübersehbar: mit der Nutzung verputzter Wände als ‚Tafeln' (und mit Wandbänken) weisen die Schulräume in Trimithis exakt die gleiche elementare Funktionalität auf wie der Raum in Tell Deir ʿAlla.

---

74 Cribiore u. a. 2008; Davoli/Cribiore 2010. Den Hinweis auf die Amheida-Grabungen verdanke ich Herrn Florian Lippke (Tübingen/Fribourg).

75 Siehe Figs. 7 und 9 in Cribiore u. a. 2008, 174, 176.

76 Siehe Color Fig. 12 in Cribiore u. a. 2008, 181. In der ersten Kolumne heißt es beispielsweise (nach Cribiore a. a. O. 183):

> αλλα θεὸς νεύσειεν επ ευχωλῆισιν / εμεῖο [[...]] / π[αντ]ας μουσάων ἔργα μελιχρὰ / μαθεῖν / συν πάση-σ Χαρίτεσσι και Ερμῆι / Μαιάδος υἱεῖ / ρητορικῆς σοφίης ἄκρον ἐλόντα[σ] / ὅλον. / παῖδες εμοι θαρσεῖτε. μέγας θεὸς / ὔμμιν οπάσσει / παντοίης αρετῆς κᾶλὸν ἔχειν / στέφανον.
> *... doch möge Gott meinen Gebeten geneigt sein, dass ihr all die süßen Werke der Musen erlernt, indem ihr mit allen Grazien und mit Hermes, dem Sohn d. Maia, den Gipfel der rhetorischen Kunst ganz erobert.*
> *Meine Knaben, seid guten Mutes! Der große Gott wird euch gewähren, den schönen Kranz mannigfacher Tugend zu tragen.*

77 Cribiore (/Davoli) 2013, 7 (Hervorhebung im Original).

Die Funktion der Bänke und des Verputzes in den „Schulräumen“ sind dabei nicht unbedingt nach dem Muster neuzeitlicher Schulen zu denken. Waren die Ausgräberinnen in Trimithis zunächst schlicht davon ausgegangen, dass die „Bänke“ von den Schülern als Sitzplätze genutzt wurden,[78] so suggerieren inzwischen schon die Positionierungen der Inschriften ein vielfältigeres Bild: „As in room 15, the new rooms (R19 and 23) have a series of benches for students along the walls. The students of R15 could sit on the benches to view the epigrams or stand on them to be able to write on the whitewashed wall behind those. In the same way, students in room 19 had to stand up on the benches there to write on the part of the wall that was plastered with white gypsum, above a board painted in purple.“[79] Dem korrespondieren die vielfältigen Proportionen der Texte: Waren die Übungsepigramme in der Schriftgröße wohl so ausgelegt, dass sie von den gegenüberliegenden Bänken aus lesbar blieben, waren die literarischen Textabschnitte wesentlich kleiner gehalten: 14 × 3 cm mit einer Buchstabenhöhe von 0,6 cm bzw. erhaltene 64 × 16 cm mit durchschnittlich 1 cm hohen Zeichen, und dies in einer beträchtlichen Höhe an der Wand.[80] Die Schriftgröße der Wandtexte in Sukkot ist am ehesten der des zuletzt genannten ‚Plutarch‘-Textes vergleichbar. Zwar waren die DAPT (im Vergleich mit Trimithis) für Leser wesentlich leichter zugänglich, von der gegenüber liegenden Bank konnten aber ihre Buchstaben kaum mehr identifiziert werden. Von daher wird man auch in Tell Deir ʿAlla eher mit einer multifunktionalen Nutzung von Wänden und Bänken zu rechnen haben: Die Wandflächen konnten Lehrern *und* Schülern dienen, die Bänke den Studenten als Sitzbänke für die Unterrichtsphasen von Vorsprechen, Repetieren, Memorieren etc.[81] wie auch für eigene Schreibübungen oder Ähnliches mehr.

Zwischen der Einrichtung und Nutzung der beiden Schulen liegen zwar mehr als 1000 Jahre, dennoch wird man nicht von einer rein zufälligen Entsprechung ausgehen können: Entweder haben wir hier glücklich erhaltene Belege für eine nachhaltige kulturelle Kontinuität im ostmediterranen Raum, oder es handelt sich um eine in verschiedenen Kontexten sich aufdrängende funktionale Lösung für die gleichen kommunikativen Erfordernisse. Beide Optionen liegen näher besehen freilich nicht weit auseinander; nach beiden bietet der Fund in Amheida/Trimithis eine mehr oder weniger direkte Bestätigung der Schulhypothese für Tell Deir ʿAlla.

3.3 Träger und Zielsetzung der aramäischen Schule zu Sukkot (Tell Deir ʿAlla)

Es bleibt gleichwohl die Frage, von wem, für wen und wozu ein solcher Schulraum gerade in Sukkot eingerichtet wurde, das nach Auskunft der Archäologen um 800 v. Chr. ein kleines Dorf darstellte und das am Rande des damaligen aramäischen

78 Davoli/Cribiore 2010, 77: „... tutte [scil. 3 Schulräume] caratterizzate dalla presenza di panche in muratura utilizzate dagli studenti come sedili.“

79 Cribiore (/Davoli) 2013, 7.

80 Cribiore (/Davoli) 2013, 7 bzw. 9 mit Figs. 9 + 10 auf S. 10. Nach Cribiore/Davoli 2013, 5 befanden sich die Texte ca. 2,8 m (!) über dem Fußboden.

81 Vgl. wieder die Charakterisierungen „orientalischer“ Schulen in der oben auf S. 38 FN 72 genannten Literatur.

Herrschaftsbereichs lag. Kultur und innere Geschichte des Königreichs Damaskus in dieser Zeit sind weitgehend unbekannt. Deshalb können wir nur von den Befunden in Tell Deir ʿAlla (und einigen Nachrichten im Alten Testament bzw. in der Hasael-Inschrift von Tel Dan) ausgehen.

Deutlich dürfte immerhin sein, dass eine solche (Hoch-)Schule für professionelle aramäische Schreiber in dieser Region mit einer privaten Initiative bzw. einem familiären Kontext nicht zureichend zu erklären wäre. Von daher wird man ihre Einrichtung und Unterhaltung letztlich auf die damaszenische Zentralgewalt zurückführen müssen. Der *maître-scribe* (Lemaire), der die umfangreichen Texte in einer eleganten Kursive auf die Wand übertragen hat, mag dafür aus Damaskus abgestellt worden sein. Politisch lässt sich an der Einrichtung jedenfalls ablesen, dass Hasael bzw. Birhadad II. von Damaskus sich nicht mit der militärischen Eroberung des Ostjordanlandes begnügte(n), sondern dort gewissermaßen in eine eigene Infrastruktur investierte(n). Konkret kommen dabei zwei Optionen infrage: Man könnte an eine Ausbildung von eigenem damaszenischem Verwaltungspersonal („im höheren Dienst") denken. Dies ist möglich, aber eher unwahrscheinlich, weil dafür eine Schulung in Damaskus bzw. im aramäischen Kernland näher gelegen hätte. Als Alternative bleibt die Ausbildung von Angehörigen der lokalen israelitisch-gileaditischen Elite im Sinne der aramäischen Herrschaft bzw. deren Verwaltung. In diesem Falle gehörte der Schulbetrieb in Sukkot zu dem Versuch einer Akkulturation der israelitischen Bevölkerung[82] (was auf nachhaltige imperiale Ziele in Damaskus hindeutete). Für eine solche Konstellation spricht auch die Lage des Ortes: tief in Gilead (von Damaskus her gesehen), zugleich aber ausgesprochen verkehrsgünstig. Schließlich mag der kleine dörfliche Charakter für die Unternehmung eher als Vorteil gegolten haben.[83]

Wie auch immer es sich im Einzelnen verhalten haben mag, werden doch zwei weitere Rückschlüsse nach Lage der Dinge nicht gewagt erscheinen: a) Eine derartige Meisterklasse im eroberten Grenzgebiet ist nur vorstellbar, wenn im Zentrum, das heißt im Umkreis des damaszenischen Hofes bzw. Haupttempels, entsprechende Strukturen bereits etabliert waren.[84] b) Die beiden hochliterarischen Texte wurden nicht für Sukkot formuliert, sondern dürften ihren primären Ort in Damaskus selbst oder in einem anderen Verwaltungszentrum gehabt haben (eventuell verbunden mit einer Rezeption internationaler Traditionen). Diese Schriftkultur mit einem entsprechenden Schulbetrieb wird weit in das 9. Jahrhundert v. Chr. zurückgereicht haben, eventuell auch darüber hinaus.

---

82 Möglicherweise war auch in dieser Hinsicht der Rückgriff auf den Bilʿam-Text durchaus absichtsvoll.

83 Die Lage in der Nähe des Jordans, das heißt nahe am Herrschaftsgebiet des Königsreichs Israel, könnte gegenüber der lokalen Bevölkerung zusätzlich auch als politisches Signal hinsichtlich des aramäischen Herrschaftsanspruchs (mit) gedacht worden sein.

84 Mit, zugegeben, plakativer Überzeichnung mag man Tell Deir ʿAlla geradezu als Beleg für ein ‚staatliches Hochschulwesen' im Königreich Damaskus betrachten.

3.4 Konsequenzen für Schriftkultur und Schulwesen in den Königreichen Israel und Juda

Aufgrund der räumlichen und zeitlichen Nachbarschaft sowie der strukturellen Vergleichbarkeit südlevantinischer Territorialstaaten sind in Israel und Juda keine grundlegend anderen Verhältnisse anzunehmen. Allenfalls könnte man für Israel/Juda mit Blick auf das frühe davidisch-salomonische Königtum im 10. Jahrhundert v. Chr. und dessen (auf die nordisraelitischen Stämme beschränkte) Vorgeschichte mit König Saul im 11. Jahrhundert mit einem gewissen Entwicklungsvorsprung gegenüber Aram-Damaskus zu rechnen haben.[85] Dafür mag auch sprechen, dass die Herausbildung einer spezifischen „Nationalschrift" aus der phönizischen Standardschrift nach gegenwärtigem Kenntnisstand (!) zuerst im hebräischen Sprachraum einsetzte.[86]

Gestützt wird diese Einschätzung durch frühe Textüberlieferungen, die diachron den Grundstock des alttestamentlichen Kanons bilden. Dazu gehören neben einzelnen Texten aus dem 10. Jahrhundert v. Chr.[87] insbesondere zentrale Überlieferungen seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts, darunter die in Jerusalem und Samaria getrennt, aber mit einer synchronistisch verschränkten Chronologie der jeweiligen Könige geführten Annalen, die in Auszügen das Grundgerüst der biblischen „Königebücher" bilden. In die frühe Königszeit verweisen aber auch Beispiele einer hochentwickelten althebräischen Erzählkunst in Überlieferungen zu Jakob, Saul und David, die ohne eine anspruchsvolle Schreiberschulung im Umkreis der Höfe bzw. der Haupttempel nicht denkbar wären. Mehr noch, die sogenannte „Thronfolgegeschichte Davids" in 2Sam *9–20; 1Kön *1–2 (um 900 v. Chr.)[88], neben der Josephgeschichte der Genesis die wohl subtilste Großerzählung der Bibel, verbindet einen realistisch-skeptischen Blick auf die Ambivalenzen des Wollens und Handelns der Akteure mit einer – narrativ artikulierten – Reflexion des Potentials und der Grenzen menschlicher Weisheit. Ihre pragmatischen Pointen zeigen darüber hinaus an, dass das ganze Werk für den Kontext der Prinzen- und Elite-Erziehung am Hof in Jerusalem ausgearbeitet wurde.

Hinsichtlich ihres literarischen Profils wie auch ihrer grundlegenden Pragmatik sind demnach zwischen den israelitischen Erzählwerken und den damaszeni-

85 Aufgrund der Quellenlage ist das Königtum von Damaskus für das 10. Jahrhundert v. Chr. bislang nicht so recht greifbar. Innerhalb der David-Überlieferungen sind (neben Aram-Zoba) in unterschiedlicher Weise kleinere aramäische Königtümer zwischen Israel und Damaskus (Tob, Geschur, Maʿacha, Beth Rechob) präsent. Die Notiz von 1Kön 11,23–25 im Zusammenhang mit Salomo scheint für dessen Zeit die Installation eines Königtums in Damaskus anzusetzen. Zu damit verbundenen Fragen vgl. Pitard 1987, 95ff., 99ff.; Lipiński 2000, 367ff.

86 So im Anschluss an J. Naveh auch Finkelstein/Sass 2013 (freilich nicht hinsichtlich der Rolle des Phönizischen). Allerdings sollte auch diese verbreitete Annahme im Licht der DAPT (die ebd. leider unberücksichtigt bleiben) kritisch geprüft werden.

87 Vgl. Carr 2005, 163f. Schon in das 11. Jahrhundert v. Chr. dürfte aufgrund seiner Sprache und Pragmatik das epische Siegeslied der Debora in Ri 5 gehören; vgl. vorläufig Weippert 1990, 454f.; Knauf 2005.

88 Vgl. Blum 2010.

schen Kompositionen des (wahrscheinlich) frühen 9. Jahrhunderts v. Chr. keine wesentlichen Unterschiede auszumachen: Sie haben hohe literarische Qualitäten, sind aber gleichwohl keine fiktionale Literatur im neuzeitlichen Sinne. Die für unsere *belles lettres* selbstverständliche Kategorie der Fiktionalität gab es vielmehr noch gar nicht, auch nicht *avant la lettre*, wie man sie bereits in Aristoteles' Poetik hat.[89] Es handelt sich bei der genannten Literatur um ‚Mitteilungstexte' mit Wahrheitsanspruch. Gleichwohl können sie durchaus absichtsvoll mit hochgradig poetischen Gestaltungsmitteln arbeiten. Poetizität ist in diesen Kulturen aber noch nicht an Fiktionalität gebunden – ebenso wenig, wie ihr Wirklichkeitsverständnis und ihr Wahrheitsanspruch etwas mit historischem Denken zu tun hätten.[90] Mit ihrer Wirk- und Mitteilungsintention sind sie häufig auf konkrete pragmatische Rezeptionskonstellationen bezogen; wie alle ‚poetischen' Werke gehen sie darin aber nicht auf, sondern bieten Anhaltspunkte für Rezeptionen, welche die Primärintentionen der Autoren hinter sich lassen. Sie mögen funktional als Unterrichtstexte im Schul-/„Hochschul"-Kontext gebraucht worden sein, doch auch in diesem Rahmen waren sie zugleich mehr. Angemessen wäre wohl die Rede von „Bildungsliteratur".

Nachbemerkung: Nimmt man solche Textzeugnisse der frühköniglichen Zeit mit dem Umstand zusammen, dass die bislang einzige räumlich belegbare Schule (mit hochkarätigem Unterrichtsmaterial) ausgerechnet in der äußersten Provinz gefunden wurde, erscheint es durchaus fraglich, ob der Schreiberunterricht, und damit die literarische Bildung in Aram bzw. in Israel/Juda tatsächlich auf die königlichen Zentren beschränkt und so kleinräumig angelegt sein mussten, wie man in der gegenwärtigen Forschung vielfach glauben will.[91]

---

89 Poetik [9] 1451b. Zur „Entdeckung" der Fiktionalität bei den Griechen siehe grundlegend Rösler 1980 und 1983, des weiteren Finkelberg 1998. Für die schlechthin elementare Distinktion zwischen semantisch definierter *Fiktivität* und textpragmatisch zu definierender *Fiktionalität* vgl. Gabriel 1975, Assmann 1980, Keller 1980.

90 Für entsprechende kulturvergleichende Profilierungen vgl. Cancik 2005 und Blum 2005, 65–86. Vgl. a. a. O., 79 FN 55 auch für die Unterscheidung zwischen einer (transparenten) Fiktionalität „ersten Grades" (in Märchen, Fabeln etc.), wie sie auch in traditionalen Erzählkulturen geläufig ist, und der Fiktionalität „zweiten Grades" (in Roman, Drama etc.), für die sich die Imitation und Fiktionalisierung wirklichkeitsabbildender Darstellung als konstitutiv erweist.

91 Damit soll nicht einer verbreiteten Literalität in diesen Gesellschaften das Wort geredet werden. Im Gegenteil, es geht darum, zwischen der Verbreitung eines funktionellen Schriftgebrauchs im Alltag, wie er sich in Ostraka etc. spiegelt, und der Ausbildung einer professionellen Schreiberkultur in verschiedenen Bereichen der „Elite" zu unterscheiden. Für Letztere ergeben die archäologischen Befunde aus den eingangs genannten Gründen kein repräsentatives Bild, eine Regel, die durch die Ausnahmen (Siloah-Inschr., DAPT, Kuntillet ʿAǧrūd) nur bestätigt wird. Für eine umsichtige Diskussion der Problematik vgl. besonders Carr 2005, Part I chap. 6. – Unter deutlich anderen Voraussetzungen ging im Übrigen auch der Befund in der Oase Dakhla über das hinaus, was man historisch erwarten mochte, wie die Schlussbemerkung von R. Cribiore in Cribiore/Davola 2013, 14 zu erkennen gibt: „All together, the house in Amheida and the school adjacent to it are wondrous testimonies of how paideia was alive and well in Egypt and not only in the Nile Valley."

4 Übersetzungen der Tell Deir ʿAlla-Texte (in Auszügen[92])

4.1 Kombination A: „Die Lehren der Schrift vom Götterseher Bilʿam“

Das Schriftbild sucht die stilistische Strukturierung in ‚kunstprosaische‘ Einheiten abzubilden. Die Untergliederung der „Verse“ (in #a, #b etc.) korrespondiert mit wenigen Ausnahmen der syntaktischen Satzgliederung.

Die Kommunikationsebenen (eingebettete Reden versus Erzählerebene etc.) werden durch Einrückungen unterschieden. Kapitälchen zeigen die Rubrumabschnitte des Originals an.

1 1Die Lehren der Schrift von [Bil]ʿam, dem So[hn des Beʿo]r, dem Götterse[h]er:
2a Zu ihm[93] kamen Götter[94] in der Nacht.
2b [Sie kamen] in [einer Visi]on 2gemäß dem Spruch Els
3a und sprachen zu [Bilʿa]m, dem Sohn des Beʿor, folgendermaßen:
3b Sie werden das tun, was der Bruder gesehen hat.
3c Keiner hatte Nachsicht. Tue [es je]tzt kund![95]
4a 3Da stand Bilʿam tags darauf auf.
... [...]
5c Und er konnte nicht ess[en und fastete],
5d und er wein4te dabei bitterlich.
6a Da kamen zu ihm seine Leute[96] [und sagten:]
6b O Bilʿam, Sohn des Beʿor,
6c warum fastest du,
6d und warum weinst du?
7a Er sag5te zu ihnen:
7b Se[tzt eu]ch! Ich teile euch mit, was die Hoh[en[97] berieten]!

---

92 Vgl. die vollständige deutsche Wiedergabe der Textrekonstruktionen in Blum 2015, 466–474.

93 Die suffigierte Präposition *ʾlwh* ist über der Zeile nachgetragen; sie war offenbar zunächst infolge eines Homoioarktons (mit dem unmittelbar folgenden *ʾlhn* = Götter) ausgelassen worden.

94 Der Handlungslogik nach gehören die hier genannten „Götter“ nicht zu der in V. 8f. genannten Versammlung der *šdyn*-Götter, sondern sind als dienstbare Götterwesen zu denken.

95 Denkbar ist auch eine alternative Lesung in V. 3c: „Keiner schreckte zurück. Tue das Gehörte kund!“

96 Aramäisch: *ʿamm*; gemeint ist ein Verwandtschaftsverband (Sippe, Stamm oder Volk).

97 Aramäisch: *šdyn*, vgl. hebräisch *ʾēl šaddāy*. Die Bedeutung „Hohe/Erhabene“ ist aus dem Zusammenhang erschlossen, in dem die *šdyn* den Götterrat repräsentieren (Hackett 1984, 85–89; Wolters 1991, 297). Zur Etymologie vgl. Weippert 1976, 873–880, hier 877–880 (anders Knauf 1999), zum biblischen Befund zuletzt Witte 2011.

7c Auf! Schaut das Tun der Götter:[98]
8a Die Götter kamen zusammen,
8b 6 indem die Hohen (*šdyn*) auftraten als Versammlung.[99]
9a Und sie sagten zur S[on]ne(ngöttin):
9b Du magst die Schleusen des Himmels mit deinem Gewölk verstopfen.
9c Dort sei Finsternis, und nicht G7lanz,
9d Dunkelheit, und ni[cht] dein Strahlen!
9e Du magst Schreck[en] bewirken [durch] finsteres [Gewö]lk.
9f Aber grolle nicht für immer![100]
10a Ja, der Mauersegler verhöh8nte den Geier
10b und die Schleiereule die Schmutzgei[er].
11a Die Zwergohreule ve[rhöhnte] die Jungen des ?,
11b und der Mauerläufer die Küken des Reihers.
12a Die Schwalbe rupfte 9den Tauber,
12b und der Spatz packte Z[ieg]enhaare(?).
12c Und … einen Stock.
13a An dem Ort von Mutterschafen
13b leitete der Stab Hasen,
13c sie aßen 10zusammen.
14a Käfer …
… …
14c Sie tranken Wein.
15a Und die Hyänen hörten Belehrung durch Welpen des Scha11ka[les].
16a Und aus der Stadt gingen Hochgestellte als Geschlagene.
16b Der Tauge[nichts] machte sich (ständig) lustig über Weise.
17a Und die arme (Frau) bereitete Myrrhe zu,
17b während die Priesterin 12durch Frevler[han]d umkam.
… …
18b den Gürtelträger feindete man andauernd an.
19a Ein Aushecken von Plänen
19b und (immerzu) ein Aushecken von P13[länen] (?).[101]

---

98 Die beiden Stichen von 7b/c nehmen die parallelen Glieder der Götterrede von 3b/c chiastisch auf, insofern die Elemente „tun“ (*pʿl*) und „sehen“ (*rʾh*) den äußeren Rahmen bilden, der die wiederum chiastisch aufgenommene Thematik vom „kundtun/mitteilen“ und „[beraten] ohne Nachsicht“ umschließt.

99 V. 7b/c und 8a/b korrespondieren einander chiastisch mit den Subjekten *šdyn* bzw. „Götter“.

100 Die Rede der Götter in 9b–e ist wieder nach dem Schema ABBA gebaut – mit 9f als Kontrapunkt (Stilfigur „4 + 1“).

101 Die Übersetzung realisiert nur eine von vielen Lesungsmöglichkeiten. Denkbar ist, dass die Adressaten hier eine geprägte Redeweise oder ein Wortspiel erkennen konnten. Ebenso könnte es sich um einen direkt an die Leser/Hörer gerichteten paränetischen Ruf handeln: „Man bedenke (dies) wohl! Man bedenke (dies) wohl!“; vgl. ähnlich auch Weippert/Weippert 1982, 99 (= 1997, 156).

... ...
21c (selbst) Taube konnten (es) von weitem hören;
...14 ...
... ...
23a Und alle sahen Bedrängnisse,
... ...15
... ...
25b Das Ferkel schlug in die Flucht das Fohlen der 16Stute.
... [...] 17 ...18 ...

4.2 Kombination B: „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst ...?“

Auch wenn diverse Anaphern und Ansätze zu Parallelismen wahrscheinlich machen, dass der Text als Versdichtung gestaltet war, erlaubt doch der fragmentarische Erhaltungszustand keine Anordnung nach „Versen“. Stattdessen wird die Übersetzung (in Auszügen) nach den Zeilen der Inschrift und in der Abfolge von Sätzen dargeboten. Sätze, deren relative Position sich nicht genau angeben lässt, sind mit den Buchstaben „x/y/z“ bezeichnet.

Zeile(Satz)
–x[102]
...
5(a) Warum ist ein Verwesender und vermodert jeder, der im Saft gestanden (= jeder Lebendige) [, wenn ...]
...
6(a) Nicht gehe er hinüber(!) ins Haus der Ewigkeit, das Hau[s ...!
...
8(a) ... und der Wurm aus dem Grabhügel, aus den Oberschenkeln von Mannsleuten und aus den Schenk[eln von ...
...
9(a) Berät sich denn nicht mit dir
(b) oder holt sich nicht (bei dir) einen Ratschlag der Thronende?
...
10(a) [die in ihrer] Gr[able]ge(?) [liegen(?)], werden mit einem einzigen Gewand bedeckt.
(b) Wenn du sie hassest, o Mensch,
(c) wenn du [...
...

102 Wie viele Zeilen am Anfang verloren gegangen sind, muss offen bleiben.

11 ...
(b) Du wirst deine ewige Ruhe liegen.
...
12(a) ...
(b) Wer stöhnt mit all seiner [Bedrängnis] im Herz?
(c) Stöhnt etwa der Vermoderte in [seinem] Herz ...?
...
13(d) Aus welchem Grund nimmt der Tod/*Mwt* den Embryo und den Säugling ...?
...
14(a) Der Säugling ..., „Kind des Todes"(?) nennt man ihn.
(b) Wie im Eis (?) wird fest das Herz des Vermoderten.
(c) Er ist matt,
(d) wenn er gekommen ist in [sein Grab ...
...
15(a) ... an seinem Ende.
(b) Sein Schlaf ...
...
16(ab)...
(c) Deine Frage:/Ich habe dich gefragt:
(d) Warum ist ein Verw[esender und vermodert jeder Lebendige, wenn ...?]
...
17(a) Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst,
(b) (darauf,) anzuleiten den, der auswendig [repe]tiert?
(c) [Di]r obliegen Rechtsprechung und kunstvolle Rede!,
(d) sprach[...
...
18–21 ...
22(a) ... Lüge...
...
(y) Bemächtigt sich ein Wid[der] eines Lamms,
(z) so bringt [er es] zum Blöken (?).
23(a) Bemächtigt sich ein Mächtiger [des Landbesit]zes von [armen] Leuten,
(b) [so ...]
...
(x) Sein Arm soll verdorren!
(y) Bestechung ist in seiner H[an]d,
...
24(x) ... ein(en) Bruder,
(y) und der klagt an.
(z) Werden wir nicht seine Hände verwünschen, ja verwünschen?
...

25–34 …
35(a) [Seine Lippen] | werden ein Lied flie[ßen] lassen
(b) und [seine] Zun[ge] …
…
36(a) [Seine Lippen] | werden Tau fließen lassen,
(b) und seine Zunge …
…
37 …

Literaturverzeichnis

Assmann (1980): Aleida Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München.

Blum (2005): Erhard Blum, „Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung“, in: Erhard Blum, William Johnstone u. Christoph Markschies (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?* (Altes Testament und Moderne 10), Münster, 65–86.

Blum (2008a): Erhard Blum, „Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen“, in: Izak Cornelius u. Louis Jonker (Hgg.), *„From Ebla to Stellenbosch“. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 37), Wiesbaden, 81–115.

Blum (2008b): Erhard Blum, „Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ʻAlla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen“, in: Ingo Kottsieper, Rüdiger Schmitt u. Jakob Wöhrle (Hgg.), *Berührungspunkte. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 350), Münster, 573–601.

Blum (2008c): Erhard Blum, „‚Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst …?‘. Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung: Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir ʻAlla“, in: Michaela Bauks, Kathrin Liess u. Peter Riede (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 33–53.

Blum (2010): Erhard Blum, „Solomon and the United Monarchy. Some Textual Evidence“, in: Reinhard G. Kratz u. Hermann Spieckermann (Hgg.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift der alttestamentlichen Wissenschaft 405), Berlin/New York, 59–78.

Blum (2012): Erhard Blum, „The Jacob Tradition“, in: Craig A. Evans, Joel N. Lohr u. David L. Petersen (Hgg.), *The Book of Genesis* (Supplements to Vetus Testamentum 152), Leiden/Boston, 181–211.

Blum (2013): Erhard Blum, „Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus Kuntillet ʿAǧrūd“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 129, 21–54.

Blum (2015): Erhard Blum, „Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir ʿAlla“, in: Bernd Janowski u. Daniel Schwemer (Hgg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 8), Gütersloh, 459–474.

Branson (1982): Robert D. Branson, „*jāsar*/*mûsār*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 3, 688–697.

CAL, „The Comprehensive Aramaic Lexicon“, http://cal1.cn.huc.edu/index.html (Stand: 22.9.2014).

Cancik (2005): Hubert Cancik, „Zur Verwissenschaftlichung des historischen Diskurses bei den Griechen“, in: Erhard Blum, William Johnstone u. Christoph Markschies (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?* (Altes Testament und Moderne 10), Münster, 87–100.

Caquot u. Lemaire (1977): André Caquot u. André Lemaire, „Les textes araméens de Deir ʻAlla“, *Syria* 54, 189–208.

Carr (2005): David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford.

Cohen (2013): Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (Writings from the Ancient World 34), Atlanta.

Cribiore u. a. (2008): Raffaella Cribiore, Paola Davoli u. David Ratzan, „A Teacher’s Dipinto from Trimithis (Dakhleh Oasis)“, *Journal of Roman Archaeology* 21, 170–191.

Cribiore u. Davoli (2013): Raffaella Cribiore u. Paola Davoli, „New Literary Texts from Amheida, Ancient Trimithis (Dakhla Oasis, Egypt)“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 187, 1–14.

Davoli u. Cribiore (2010): Paola Davoli u. Raffaella Cribiore, „Una scuola di greco del iv secolo d. C. a Trimithis (Oasi di Dakhla, Egitto)“, in: Mario Capasso (Hg.), *Leggere greco e latino fuori dai confini nel Mondo Antico. Atti del Primo Congresso Nazionale dell’Associazione Italiana di Cultura Classica. Lecce, 10–11 maggio 2008*, Lecce, 73–87.

Delcor (1989): Mathias Delcor, „Des inscriptions de Deir ʿAlla aux traditions bibliques, à propos des *šdyn*, des *šedim* et de *šadday*“, in: Manfred Görg (Hg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 33–40.

Dietrich (1991): Manfried Dietrich, „Der Dialog zwischen Šūpē-amēli und seinem ‚Vater‘. Die Tradition babylonischer Weisheitssprüche im Westen“, *Ugarit-Forschungen* 23, 33–68.

Dietrich (1993): Manfried Dietrich, „Babylonian Literary Texts from Western Libraries“, in: Johannes C. de Moor u. Willfred G. E. Watson (Hgg.), *Verse in Ancient Near East Prose* (Alter Orient und Altes Testament 42), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 41–67.

Finkelberg (1998): Margalit Finkelberg, *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Oxford.

Finkelstein (2014): Israel Finkelstein, „The Archaeology of Tell el-Kheleifeh and the History of Ezion-geber/Elath“, *Semitica* 56, 105–136.

Finkelstein u. Sass (2013): Israel Finkelstein u. Benjamin Sass, „The West Semitic Alphabetic Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA. Archeological Context, Distribution and Chronology“, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 149–220.

Franken (1976): Hendricus J. Franken, „Chapter One. Archaeological Evidence Relating to the Interpretation of the Text“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *Aramaic Texts from Deir ʻAllā* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19), Leiden, 3–16.

Franken (1991): Hendricus J. Franken, „Deir ʿAlla Re-visited“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ʻAlla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 3–15.

Gabriel (1975): Gottfried Gabriel, *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*, Stuttgart.

Gesenius ([18]2013): Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden und Johannes Renz bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner*, Berlin/Heidelberg.

Gzella (2013): Holger Gzella, „Deir ʻAllā“, in: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden u. a., 691–693.

Hackett (1984): Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir ʻAllā* (Harvard Semitic Monographs 31), Boston.

Haran (1988): Menahem Haran, „On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel“, in: John A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Jerusalem 1986*, Leiden, 81–95.

Hoftijzer (1986): Jacob Hoftijzer, „Aramäische Prophetien“, in: Manfried Dietrich u. a. (Hgg.), *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2.1), Gütersloh, 138–148.

Hoftijzer u. van der Kooij (1976): Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *Aramaic Texts from Deir ʻAllā* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19), Leiden.

Hoftijzer u. van der Kooij (1991): Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a.

Huehnergard (1991): John Huehnergard, „Remarks on the Classification of the Northwest Semitic Languages“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 282–293.

Hurowitz (2007): Victor Avigdor Hurowitz, „The Wisdom of Šūpê-amēlī – A Deathbed Debate between a Father and Son“, in: Richard J. Clifford (Hg.), *Wisdom Literature in Babylonia and Israel* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 36), Leiden, 37–51.

Ibrahim u. van der Kooij (1991): Moawiyah M. Ibrahim u. Gerrit van der Kooij, „The Archaeology of Deir ʻAlla Phase IX“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 16–29.

Kämmerer (1998): Thomas R. Kämmerer, *šimâ milka. Induktion und Reception der mittelbabylonischen Dichtung von Ugarit, Emār und Tell el 'Amārna* (Alter Orient und Altes Testament 251), Münster.

Keller (1980): Ulrich Keller, *Fiktionalität als literaturwissenschaftliche Kategorie* (Germanisch-romanische Monatsschrift. Beiheft 2), Heidelberg.

Knauf (1985): Ernst Axel Knauf, „Rezension von: Jo Ann Hackett, The Balaam Text from Deir Alla (Harvard Semitic Monographs 31), Boston 1984“, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 101, 187–191.

Knauf ([2]1999): Ernst Axel Knauf, „Shadday“, in: Karel van der Toorn, Bob Becking u. Pieter W. van der Horst (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Boston/Köln, 749–753.

Knauf (2005): Ernst Axel Knauf, „Deborah's Language. Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context“, in: Bogdan Burtea, Josef Tropper u. Helen Younansardaroud (Hgg.), *Studia Semitica et Semitohamitica, Festschrift für Rainer Voigt anläßlich seines 60. Geburtstages am 17. Januar 2004* (Alter Orient und Altes Testament 317), Münster, 167–182.

Van der Kooij (1991): Gerrit van der Kooij, „Book and script at Deir ʻAllā“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 239–262.

Van der Kooij (1993): Gerrit van der Kooij, „Deir ʻAlla, Tell“, in: Ephraim Stern (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 1, Jerusalem, 338–342.

Kratz (2008): Reinhard G. Kratz, „Chemosh's Wrath and Yahweh's No. Ideas of Divine Wrath in Moab and Israel“, in: Reinhard G. Kratz u. Hermann Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (Forschungen zum Alten Testament II 33), Tübingen, 92–121 (überarbeitete dt. Fassung in: Reinhard G. Kratz [Hg.], *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* [Forschungen zum Alten Testament 74], Tübingen 2011, 71–98).

Lambert (1960): Wilfried G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.

Lemaire (1981): André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39), Fribourg/Göttingen.

Lemaire (1985): André Lemaire, „L'inscription de Balaam trouvée à Deir ʻAlla: épigraphie“, in: *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress of Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984*, Jerusalem, 313–325.

Lemaire (1986): André Lemaire, „La disposition originelle des inscriptions sur plâtre de Deir ʻAlla“, *Studi Epigrafici e Linguistici* 3, 79–93.

Lemaire (1991): André Lemaire, „Les inscriptions sur plâtre de Deir ʻAlla et leur signification historique et culturelle“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ʻAlla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 33–57.

Lemaire (2013): André Lemaire, „Remarques sur les inscriptions phéniciennes de Kuntillet ʻAjrud“, *Semitica* 55, 83–99.

Levine (2000): Baruch A. Levine, *Numbers 21–26. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York.

Lipiński (1994): Edward Lipiński, „Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II“, *Orientalia Lovanensia Analecta* 57, Leuven, 103–170.

Lipiński (1998): Edward Lipiński, „‚Leadership‘. The Roots DBR and NGD in Aramaic“, in: Manfried Dietrich u. Ingo Kottsieper (Hgg.), *„Und Mose schrieb dieses Lied auf“. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (Alter Orient und Altes Testament 250), Münster, 501–514.

Lipiński (2000): Edward Lipiński, *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovanensia Analecta 100), Leuven/Paris/Sterling.

Meshel (2012): Zeev Meshel, *Kuntillet ʻAjrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem.

Millard (1978): Alan M. Millard, „Epigraphic Notes, Aramaic and Hebrew“, *Palestine Exploration Quarterly* 110, 23–26.

Miller u. Hayes ([2]2006): J. Maxwell Miller u. John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville/London.

De Moor u. Watson (1993): Johannes C. de Moor u. Wilfred G. E. Watson (Hgg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (Alter Orient und Altes Testament 42), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.

Müller (1978): Hans-Peter Müller, „Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr ʻAllā“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 94, 56–67.

Müller (1982): Hans-Peter Müller, „Die aramäische Inschrift von Dēr ʻAllā und die älteren Bileamsprüche“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94, 214–244.

Pitard (1987): Wayne T. Pitard, *Ancient Damascus. A Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times until its Fall to the Assyrians in 732 B. C. E.*, Winona Lake.

Puëch (1987): Émile Puëch, „Le texte ‚ammonite‘ de Deir ʻAlla. Les admonitions de Balaam (première partie)“, in: *La vie de la Parole. De l’Ancien au Nouveau Testament. Études d’exégèse et d’herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris, 13–30.

Reich u. a. (2007): Ronny Reich, Eli Shukron u. Omri Lernau, „Recent Discoveries in the City of David, Jerusalem“, *Israel Exploration Journal* 57, 153–169.

Rösler (1980): Wolfgang Rösler, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12, 283–319.

Rösler (1983): Wolfgang Rösler, „Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles“, in: Aleida Assmann u. Jan Assmann (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis* (Archäologie der literarischen Kommunikation 1), München, 109–122.

Rofé (1979): Alexander Rofé, *The Book of Balaam (Numbers 22:2–24:25)* (Jerusalem Biblical Studies 1), Jerusalem (hebr.).

Sallaberger (2010): Walther Sallaberger, „Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn“, in: Heather D. Baker, Eleanor Robson u. Gábor Zólyomi (Hgg.), *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, London, 303–317.

Schmid (2011): Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 77), Tübingen.

Shiloh (1984): Yigal Shiloh, *Excavations at the City of David I. 1978–1983. Interim Report of the First Five Seasons* (Qedem 19), Jerusalem, 18–20.

Tropper (2001), Josef Tropper, „Dialektvielfalt und Sprachwandel im frühen Aramäischen. Soziolinguistische Überlegungen“, in: Paulette M. Michèle Daviau, John W. Wevers u. Michael Weigl (Hgg.), *The World of the Arameans* 3. *Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 326), Sheffield, 213–222.

Weinfeld (1981/82): Moshe Weinfeld, „The Balaam Oracle in the Deir ʻAlla Inscription“ (hebr.), *Shnaton* 5–6, 141–147.

Weippert u. Weippert (1982): Helga Weippert u. Manfred Weippert, „Die ‚Bileam‘-Inschrift von *Tell Dēr ʻAllā*“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 98, 77–103 (= Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter* [Forschungen zum Alten Testament 18], Tübingen 1997, 131–161).

Weippert (1976): Manfred Weippert, „*Šaddaj*“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2, München/Zürich, 873–880.

Weippert (1989): Manfred Weippert, „Die ‚Konfessionen‘ Deuterojesajas“, in: Rainer Albertz, Friedemann W. Golka u. Jürgen Kegler (Hgg.), *Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag,* Stuttgart, 104–115.

Weippert (1990): Manfred Weippert, „Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məṣad Ḥăšavyāhū* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa“, in: Erhard Blum, Christian Macholz u. Ekkehard W. Stegemann (Hgg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 449–466.

Weippert (1991): Manfred Weippert, „The Balaam Text from Deir ʻAllā and the study of the Old Testament“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ʻAlla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 151–184 (= „Der ‚Bileam‘-Text von *Tell Dēr ʻAllā* und das Alte Testament“, in: Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter* [Forschungen zum Alten Testament 18], Tübingen 1997, 163–188).

Wenning u. Zenger (1991): Robert Wenning u. Erich Zenger, „Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ʿAllā“, *Zeitschrift für Althebraistik* 4, 171–193.

Witte (2011): Markus Witte, „Vom El Schaddaj zum Pantokrator. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte“, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 12/13, 211–256.

Wolters (1991): Al Wolters, „Aspects of the Literary Structure of Combination I“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ʻAlla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 294–304.

David M. Carr

Writing That Dares Not Speak Its Name

Writing About Orality and Inscribed Amulet Practice in Ancient Israelite Educational Texts[1]

Dedicated to Michael V. Fox

Learning in ancient Israel, as in most societies of its time, was first and foremost a process of internalization of traditional teaching, teaching that was hallowed by its antiquity and its authority. A main goal of such teaching was verbatim memorization such that the student was to take *into himself* (or sometimes herself) the most cherished wisdom of earlier generations.[2] Sometimes such teaching used written texts to facilitate such memorization of ancient wisdom, but very few explicitly refer to writing of any kind. This essay focuses on two sets of biblical texts, one in Proverbs and the other in Deuteronomy, that use the trope of "writing" to talk about the learning process, and even these textual references turn out to refer to a type of writing that has little to do with education – writing on jewelry and entryways.

1 Oral Authority in Ancient Educational Writings

Both biblical and other Near Eastern teaching texts, though clearly *written* texts, inclined toward metaphors associated with *orality* when describing the learning toward which they were aimed: "ear," "heart," "tongue," etc. Take, for example, the following exhortation toward learning that occurs toward the outset of the ancient Egyptian Instruction of Amenemope:

1 The title is a play on a phrase "love that dare not speak its name" that concludes a poem, "Two Loves," by Lord Alfred Douglas published in 1894 and used in the trial of Oscar Wilde in 1895. I write with gratitude for the substantial stimulation and input by both Bible and Germanist colleagues at the discussion of an earlier draft of this paper in the Heidelberg conference "Praktiken schriftlicher Kommunikation."

I dedicate this essay connecting wisdom and Torah to Michael V. Fox, who taught me so much about Song of Songs and wisdom writings. Michael Fox is, in my view, one of the most original and interesting scholars in study of Hebrew Bible, and he has been a wise and kind colleague to me and many others.

2 Carr 2005.

BY-NC-ND © 2016 David M. Carr, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

Amenemope 3:9 Give your ears, hear the sayings,
10 Give your heart to understand them;
11 It profits to put them in your heart,
12 Woe to him who neglects them!
13 Let them rest in the casket of your belly,
14 May they be bolted in your heart;
15 When there rises a whirlwind of words,
16 They'll be a mooring post for your tongue.
17 If you make your life with these in your heart,
18 You will find it a success.[3]

Thirty sections later, the same exhortation concludes with an exhortation that echoes the one with which it began, telling its reader:

Amenemope 27:13 Be filled with them, put them in your heart,
14 And become a man who expounds them,
15 One who expounds as a teacher.[4]

Nowhere do these exhortations in Amenemope more precisely specify exactly what "sayings" are meant to be "put on the heart." Instead, the passages just quoted undergird the overall teaching represented by the written text by calling on its reader, the "son/student," to "give ear," "hear" and place its teaching on his "heart." Standing at the outset and end of the text, these instructions urge upon its readers a certain kind of appropriation: internalization as part of adoption of the reading stance of "student."

The Instruction of Amenemope is a good illustration of the more general ancient Near Eastern emphasis on "hearing" and placing on the "heart" in educational literature. Nevertheless, this specific Egyptian text also happens to have served as a model for a text inside the Bible that features similar tropes of orality and memorization. The "words of the wise" found in Prov 22:17–23:11 are generally recognized by biblical scholars to be (roughly) modelled on Amenemope, and these words begin with a prologue much like the one from Amenemope quoted above:[5]

Prov 22:17 Extend your ear and hear
the words of the wise
and set your heart to my knowledge.
18 For it will be pleasant if you observe them in your belly
if they are arranged together on your lips
19 so that your trust will be in Yahweh
I have made them known to you today, even you.
20 Have I not written for you thirty things
of counsel and knowledge?

3 Lichtheim 1976, 149.
4 Lichtheim 1976, 162.
5 Translations of the Hebrew in this essay are those of the author.

21 To make known to you sayings of truth
so that you may return words, truth, to the one who sent you?

These words in Prov 22:17–21 echo some of the central terms, associated with orality, seen above in Amenemope 3:9–18: "extend your ear," "hear," "tongue," "belly." The only reference to writing comes in Prov 22:20, where the implied author of the text rhetorically asks the reader "Have I not written for you thirty things of counsel and knowledge?" (הלא כתבתי לך שלשום/שלישים במועצת ודעת). Most scholars agree that this reference to "thirty things" is an implicit reference to the thirty written sections of the Egyptian Instruction of Amenemope, so that Prov 22:20 is not only a reference to the writing of the "words of the wise," but also a reference to the dependence of this writing on another, non-biblical one, the Instruction of Amenemope.[6]

This reference to writing in Prov 22:20, however, is relatively uncommon in biblical texts explicitly associated with learning. For example, Proverbs, the Bible's most prominent wisdom text, begins with a series of ten instructional speeches in chapters 1–9, each of which starts with a call to internalization/memorization of teaching:

Prov 1:8	Hear my son, the discipline of your father; do not push away the instruction of your mother.
2:1–2	My son if you take my words, and store up my commands inside you, to attune your ear to wisdom and extend your heart to understanding …
3:1	My son do not forget my instruction, and store my commands in your heart.
3:21	My son do not let them escape from your eyes, store insight and discretion.
4:1	Listen, sons, to the discipline of father, and pay attention in order to know insight.
4:10a	Listen my son and take my sayings.
4:20	Pay attention, my son, to my words, to my words incline your ear.
5:1	My son, to my wisdom pay attention, to my understanding incline your ear.
6:20	Store up, my son, the command of your father, and do not push away the instruction of your mother.
7:1	My son, keep my words, and store my commands with you.

Though this is a written text, and the exhortations each open a separate section of the ten-part *writing*, tropes associated with orality predominate: שמע ("hear"), להקשיב לחכמה אזנך ("to attune your ear to wisdom" 2:2), הט־אזנך ("incline your ear" 4:20; 5:1), etc.

Furthermore, this purportedly oral teaching is depicted, in Proverbs and other ancient wisdom writings, as occurring within the context of a family. Every one of the introductory exhortations quoted above interpellates the reader as a learning

6 It should be noted that scholars have not succeeded in reaching a consensus on how or whether Prov 22:17ff. can itself be divided into thirty sections. For an overview of this and other issues surrounding the probable dependence of Prov 22:17ff. on Amenemope, see Emerton 2001.

"son" (בן) while the speaking "I" is a teaching "father."[7] Yet, this textual "father" twice urges the son to attend to the "mother's" instruction (תורה too; 1:8; 6:20). This is distinctive. Other ancient Hamito-Semitic teaching texts speak of teacher and student as "father" and "son," without presuming that this father-son relationship is a literal, biological one. Instead, the teaching "father" in these non-biblical instructions could be a non-relative teacher. The mention of a teaching "mother" in Prov 1:8 and 6:20, however, places this textualized teaching relationship of Proverbs more explicitly in the context of an envisioned family, a family where the "son" must attend to the wisdom of both parents.[8]

Prov 1–9, thus, is a writing that stages an interaction between the parents of the past and the "son" of the future, presenting itself as the oral instruction/command/discipline/words/sayings that a "father" addresses to the reading "son." This "son" is to "hear" the "father's" instruction. If he does, the "father" promises the "son" that these teachings will be a "headdress of grace on your head, and pendants for your neck" (1:9), "they will give you length of days" (3:2; see also 4:10), "they will invigorate your life strength" (3:22), "[wisdom] will guard you" (4:6), "you will find knowledge of God" (2:5), etc. Such promises of benefits are also typical of ancient Near Eastern teaching texts, a crucial way that such texts motivated their readers to take their contents seriously.

In sum, Amenemope, the "words of the wise" in Prov 22:17ff. (modelled on Amenemope), and the series of ten instructional speeches in Prov 1–9 rarely speak of *writing*, and instead represent a predominantly *oral*, family-oriented teaching situation, using the medium of writing to convey a purportedly oral speech of a "father" to a reading "son," who will enjoy many benefits if he "listens" to the teaching in the text. These ancient educational texts, in Egypt and Israel, draw on the authority channeled orally through familial relationships, even as they are teachings conveyed on written media. As such, these written texts reflect a world dominated by structures of oral authority.

2 Writing and Regulation of Learning in Proverbs 3:1–3; 6:20–22 and 7:1–3

Prov 1–9, however, *does* include some reflections of writing in the process of exhorting its reading student to absorb its wisdom. These reflections of writing in Proverbs, however, indirectly reveal a predominantly oral world as well. For, as we

7 The concept of interpellation here from Althusser 1970 available in accessible English form in Althusser 1971.

8 For discussion of mothers' teaching and Prov 1:8, see Fox 2000, 82f.

will see, these references to writing in Prov 1–9 reflect the semi-magical qualities that written copies of texts are often seem to have in oral-primary societies.

The third of the ten speeches, Prov 3:1–20, is the first to intimate some kind of connection to writing, albeit a tenuous one. After an initial exhortation to learning ("my son do not forget my instruction, and store my commands in your heart" 3:1) and promise of benefits ("they will give you length of days, and years of life and wellbeing" 3:2), this introductory exhortation goes on to use apparel imagery to stress the constancy with which the son/student should keep the teaching with him: "do not let loyalty and truth abandon you, bind them on your neck" (3:3a).[9]

There is some question about *what* the student is supposed to bind to his neck here. On the surface, many assume that he is supposed to bind "loyalty and truth" to his neck, but Michael Fox (among others) has argued persuasively that this couplet is urging the student to bind his father's instructions and command (3:1) to his neck. This then is a way to have loyalty and truth not "abandon" him, as was stressed in the first part of the couplet. In favor of this reading is the fact that the first speech of Prov 1 spoke of the father's discipline and mother's instruction as a "headdress of grace on your head, and pendants for your neck" (1:9) and the one following Prov 3:1–20 promises that insight and discretion will be "a charm for your neck" (3:22). In sum, Prov 3:3a is an initial call for the student to bind – in some way – his father's *teachings* to his neck.

We hear no more in Prov 3 about what this "binding to your neck" means, but the introductory exhortation in Prov 6:20–22 returns to this theme, after an initial exhortation to "store up, my son, the command of your father, and do not push away the instruction of your mother" (6:20). The teaching "I" of the text then implicitly refers to written textual copies of texts, calling on the son/student to: "bind them [your father's commandment and mother's instruction] on your heart always, tie them on your neck" (6:21). This is followed by promises of benefits: "when you walk [your father's commandment and mother's instruction] will lead you, when you lie down she will guard you, and when you awaken, she will converse with you" (6:22). The sudden interruption of a protecting "she" in these promises of benefits indicates that wisdom, envisioned as a female figure, is being invoked as a protective presence for the student. Through "binding" the father's and mother's teaching on his heart, and on his neck, the student will gain wisdom's constant protection, both when awake ("when you walk") and asleep ("when you lie

9 Most versions go on to include another command to "write them on the tablet of your heart" (3:3b), but this exhortation is missing in good Old Greek witnesses (B and S). Fox 2000, 377 argues that the Greek witnesses are an error from homeoteleuton (jumping from ך in גרגרותיך to the ך in לבך), while some others (e.g. McKane 1970, 36; Clifford 1999, 50) see the plus in non-Old Greek traditions as a harmonization with the similar saying in Prov 7:3. Fox believes the plus is necessary to complete the parallelism, but this line could also function as the third line of a triplet beginning at the outset of Prov 7:3. Given the trend toward harmonization in Proverbs and other ancient educational traditions, the non-harmonized Old Greek reading is likely the earlier one.

down"). The rest of the introductory exhortation then develops this theme of protection, describing the parental commandment and instruction as a "light," and "reproofs of discipline" a "road to life," that will preserve the son/student from a disastrous liaison with an adulterous woman (6:23–24). The son/student thematized here as the recipient of the text is thus asked to wear it in order to get the constant – day and night – protection of female wisdom, a female figure who then stands as a protective counterpart to the threatening "strange woman/adulterous" from whom the son/student is to steer clear.

There is some disagreement among exegetes about how literally to interpret these exhortations in Prov 6:21–22; 3:3 and elsewhere (especially 7:2–3). Some, building on possible Egyptian practices of students wearing texts around their necks, see Prov 6:21–22 as envisioning a student wearing a copy of a teaching text around his neck, with it always at hand to guide his behavior.[10] There is now doubt, however, about the existence of the Egyptian practices cited in comparison to these Proverbs texts, and indicators within Prov 6:20–22 suggest that the "wearing" pictured here is a metaphorical link to the well-documented Ancient Near Eastern practice of wearing inscribed jewelry – amulets, necklaces, pendants – to secure blessing for the wearer and ward off evil.[11]

Excursus: Ancient Near Eastern Inscribed Jewelry – Character and Purpose

A detour is required at this point to describe these ancient Near Eastern practices surrounding inscribed jewelry, since they will be important throughout the balance of this essay.[12] Inscribed jewelry was one of the most widely distributed forms of written textuality in the ancient world, probably more common than the possession of literary-theological texts of the sort now found in the Bible. Most people in ancient Israel and Judah, as in the rest of the ancient Near East, were non-literate, with most use of written texts confined to a royal-priestly-military minority and specific social contexts of recording, education, and communication among elites. Writing has a numinous quality within such oral-primary contexts that is difficult to appreciate in the contemporary writing-saturated world. Within oral-primary contexts a written text represents something semi-magical, an inanimate object that could "speak," at least for the minority who have/had the literacy to read it.

The practice of wearing inscribed jewelry built on that phenomenon, but linked more particularly to what is sometimes termed personal piety: sets of small-scale religious practices aimed at buttressing an individual's link to a patron deity and securing that deity's protection from evil and/or provision of goods for daily life. Multiple exemplars of such ancient inscribed jewelry show a consistent focus on the relationship between the wearer and a particular deity. An inscribed amulet from Tyre simply says: "protect, keep."[13] A more extensive inscription on a medallion from 500 BCE says: "Protect and keep the Eshmunyaton, son of Immay, prince Eshmun, day and night and

10 E.g. Couroyer 1983.

11 See the discussion in Fox 2000, 146.

12 The bulk of what follows draws on the excellent recent essay on the topic, Berlejung 2012, which explicitly builds on and modifies the classic older treatment by Othmar Keel 1981, while adding abundant new data and reflections.

13 Lemaire 2008, 526.

in all times."[14] By wearing this medallion round the clock, the wearer seeks the "day and night" protection asked for on its inscription. Or take an Aramaic inscription from the early seventh century, that says, "that you/she bring(s) wellbeing, that you/she drive(s) away catastrophe." Together, these and other inscribed, wearable artifacts share a frequent focus on "protection" and "keeping." And these themes also occur in the Ketef Hinnom silver amulets found in Jerusalem. A recent edition has the first reading:

> YHW ... the great who keeps the covenant and loyalty to those who love, those who keep his commandments, the eternal ... the blessing more than any snare and more than evil. For redemption is in him. For YHWH is our restorer and rock. May YHWH bless you and keep you. May YHWH make his face shine ... (Ketef Hinnom I)[15]

The second Ketef Hinnom amulet is read as follows:

> ... May [wearer] be blessed by Yahweh, the helper and rebuker of evil. May Yahweh bless you, keep you. May Yahweh make his face shine on you and give you wellbeing. (Ketef Hinnom II)[16]

Though particularly famous because of the partial overlap of their wording with Num 6:24–26, these amulets are significant for this study as documentation, within pre-Hellenistic Jerusalem, of an inscribed-jewelry practice seen elsewhere in the ancient Near East. And these Iron Age Jerusalem silver amulets share with their counterparts elsewhere preservation on valuable media (silver), a focus on the provision of the deity (Yahweh) for the individual ("you"), and a featuring – in that context – of themes of "blessing" and "protection."

One other common feature of most such inscribed jewelry is the fact that the items usually were unreadable. The Ketef Hinnom amulets were tightly rolled up scrolls. Worn inscriptions in Egypt often were minutely inscribed papyri rolled up and placed inside packets that could be strapped to the wearer. Mesopotamians wore their texts as small tablets inscribed with tiny signs. It was the exception rather than the rule that anyone, let alone the wearer, could actually read what was written on the worn text. The letters were too tiny, and the text itself was often hidden from view.

Now standing at a considerable chronological (and geographical) remove from the ancient producers and users of such pendants, we lack direct ethnographic data (e.g. participant interviews) to help us understand the purposes of these generally unreadable, inscribed and worn texts. Nevertheless, scholars studying them have suggested that they aimed at two purposes: a) having the text offer a constant prayer on behalf of the wearer, almost like the person with inscribed jewelry was wearing a digital player of a recorded prayer to the deity (only in this case the deity

14 Lemaire 2007.

15 Barkey et al. 2004, the translation given here is adapted from p. 61.

16 Adapted translation from Barkey et al. 2004, 68. These amulets have become particularly well known because the wording with which both conclude ("May Yahweh bless you and keep you. May Yahweh make his face shine [on you and give you wellbeing.]") is close to that given as the Aaronide blessing in Num 6:24–26: "May Yahweh bless you and keep you, may Yahweh make his face shine on you and be gracious to you. May Yahweh lift up his face to you and grant you wellbeing." They are not identical, however, to the biblical text, with the blessing given in the biblical text including elements not found in the amulets. Rather than assuming that the amulets cite the biblical text, perhaps it would be better instead to see the biblical text in Num 6:24–26 as building and expanding on a well-known and widely distributed amulet formula.

could "read" the text that was worn by the devotee); and b) the displayed fact of the text, as a sign to the wearer and others of their piety and/or attachment to a deity. The above-mentioned numinous quality of written texts (in oral-primary cultures) helped contribute to both aims, enhancing the numinous quality of the continual prayer and the luster of the displayed attachment to the deity.

Though much such inscribed jewelry was valuable (on valuable materials and/or produced by skilled artisans), this jewelry was probably the most widely distributed form, or at least one of the most widely distributed forms, of written textuality. Probably, many more people would have owned an inscribed piece of jewelry than would have owned a copy of a biblical book or analogous literary-theological work. Copies of books were generally communal property, while inscribed jewelry was highly personal: worn close to the body, indeed the parts of body seen as most important for character formation and cognition: the head, neck/throat, and breast/heart.

Prov 6:20–22 connects in multiple ways with these practices of wearing inscribed jewelry. To start, Prov 6:21 calls on the student, at least metaphorically, to "bind them [parental teachings] on your heart always, tie them on your neck." The reference to wisdom's round-the-clock protection of the student links to the implicit way in which wearable texts constituted a form of constant (day and night) textuality and explicitly parallels the emphasis in some inscribed texts on the deity's provision for the wearer day and night. In this case, the emphasis on protection in the night in Prov 6:22 may implicitly relate to the promise two verses later that the parental teaching will preserve the son/student from the sexual dangers posed by the strange woman/adulterous (6:24), whose dangers may be particularly worrisome in the night hours (Prov 7:9).

The imagery in Prov 6:20–22 then connects with the initial exhortation to "keep" the father's commandment and "not push away" the mother's instruction – keeping the parents' teaching constantly close. The text does not seem interested here in literal practices, e.g. specifying whether the parent's teaching is actually inscribed on a chest pendant or necklace. What is crucial is the idea that the constant (תמיד) "binding" of these teachings on the student's heart, the "tying" them on his neck, will mean that they then constantly "lead" him, allowing female wisdom to "protect" him while lying down and converse with him upon awakening. The introduction of female wisdom as a protective figure, indeed even when the son is sleeping, is an indicator that the "son" is not benefiting because he constantly reads these worn texts. And indeed, as emphasized previously, most items of inscribed jewelry in the ancient Near East were unreadable. Instead, the "wearing" of the father's command and mother's instruction envisioned in 6:21–22 merely means that these parental teachings provide constant, amulet-like protection, day and night, for the student who "stores up" the father's command and "does not push [the mother's] instruction away" (6,20).

The introductory exhortation for the tenth and final teaching speech in Proverbs, Prov 7:1–3, connects yet again with this imagery of wearing inscribed texts. After an initial call for the son/student (7:1) to "keep my commandments, and live, and my instruction like the pupil of your eyes" (7:2) this last speech features a third

reference to writing in Proverbs: "bind them on your fingers, write them on the tablet of your heart" (7:3). The "bind them on your fingers" again invokes the image of wearing the teaching like a piece of inscribed jewelry, but the "write them on the tablet of your heart" is something different. The metaphor of "writing" on the "heart" is cross-culturally attested in Egypt, Mesopotamia, and Greece as a trope for memorization of educational texts.[17] As mentioned above, such ancient cultures often used writing as a support for learning systems focused on memorization, and thus "writing" served in these cultures as a metaphor to stress the *precision* of the memorization of wisdom or divine teaching. A similar set of associations with writing seems to lie as well behind the indirect use of this teaching-writing metaphor in Jer 31:33, where God reassures Israel and Judah that God will make a new covenant and "place my instruction [Torah] inside of them and write it on their hearts." This promise of a new covenant is reassuring because the recipients of this promise can trust that a covenant *written* on their hearts by God will be accurately transferred and durably recorded. And it is precisely this sort of accurate transfer and durable recording that Prov 7:3 is asking of the reader of this text, that this "son" accurately and reliably "writes [the teacher's/father's commands and instruction] on the tablet of [his] heart."

In sum, a mix of images are used in Prov 7:1–3, from the eye, to the fingers, to the heart, to evoke a picture of close, unbreakable attachment of the student to the teachings advocated by the parent, teachings ultimately inscribed on the heart of the student. The text's emphasis on constant closeness of parental teaching to the student is then developed in a different way in Prov 7:4 where the son/student is told to address wisdom as his "sister," an epithet that implies an intimate love relationship with her (see Song of Songs 4:9–5:2 and Egyptian love poetry), and this then is expanded in the following command for him to call insight his "intimate friend." These calls to imagine intimacy with wisdom/insight in 7:4 evoke a different set of social practices from those in 7:2–3, but share a broader emphasis on the son forging an ongoing and intense *closeness* with the textual teaching/parent's teachings. And, as in Prov 6:24, this constant closeness is seen as an antidote to ward off the dangers of the "strange woman," who in this case is elaborately envisioned in the following speech (7:5–27).

In sum, Proverbs, though a written text, almost never itself refers to writing or reading. The main exceptions in Prov 1–9 come in three introductory exhortations (3:3a; 6:21–22; 7:3), and all three speak not of writing or reading literary texts, but instead evoke the process of wearing inscribed texts or internalizing the parent's teachings, and the benefits that then come from such *constant* contact with the text's teachings. These three exhortations in Prov 3:1–3; 6:20–22; and 7:1–3 aim to

17 From Mesopotamia, see the Edubba dialogue translated in Sjöberg 1975, 164; from Egypt Satiric Letter II,3 as translated in Fischer-Elfert 1986, 94; from Greece, Aeschylus, Prometheus Bound, 788. For discussion see Carr 2010.

regulate learning by way of imprinting it continuously on the son/student depicted as the recipient of the parental teaching of the text. The reader of Prov 3:1–3; 6:20–22; 7:1–3 and other parts of Prov 1–9 is thrust by the text into the stance of son/student, being addressed by a "father" identified with the written instruction, and this textual father urges the student not just to read the instruction, but to make it as constant and close a part of his life as a worn amulet would be, or a lover (in the case of Prov 7:4), or his own heart. If the reading student does this, the father/text promises that the "parental" teaching – embodied in this literary text – will provide a similar sort of constant protective/provision function that a worn text would, even from the nighttime dangers of the "strange woman" evoked by Prov 1–9 in the ninth and tenth teaching speeches. In this way, the teaching speeches of Proverbs lay a claim on their reading audience, attempting to insure the continued transmission of this parental teaching from generation to (reading) generation.

3 Deuteronomy 6:6–9 (and related texts)

I turn next to a biblical text with a very different implied setting, the book of Deuteronomy. This work presents itself largely as a series of speeches by Moses to the people on the edge of the promised land, rehearsing their past history in the wilderness and giving them laws to govern life in the land and help them flourish there. The generational divide that grounds the envisioned teaching relationship here is different. Moses is not the father, and the people are not his son. Instead, Moses, the founding/intermediary figure, is dying, and he is passing on *divine* instruction to the sons of Israel as his final testimony/teaching. Together Moses and the "sons of Israel" stand on the edge of an important geographic (edge of the land) and chronological (end of Moses's life) boundary. The written text of Deuteronomy presents itself as Moses's final words to the people who will survive him. And as in Prov 1–9, so also in Deuteronomy, the crucial benefits of the teaching are stressed. Where the teaching "father" of Prov 1–9 constantly promised life and success to the reading "son," now Moses of Deuteronomy repeatedly stresses to the people that their long life in the land depends on hearing and observing the divine commands that he is conveying.

In addition to this more general comparison of Deuteronomy to the teaching situation of Proverbs, Deuteronomy features two texts, Deut 6:6–9 and 11:18–21 that use a similar set of images to those seen in Prov 3:1–3; 6:20–22 and 7:1–3. Interestingly, it uses shared images to envision the reinforcement of Moses's teaching both to the Israelites hearing the message *and their children*. Thus Deuteronomy envisions a doubling of the teaching situation seen in Proverbs, where Moses teaches the people how to teach their children in turn. Deuteronomy is preoccupied, in other words, with transmission of its teaching across *multiple* generational boundaries: Moses and the Israelites, but the Israelites within their families, the latter

situation analogous to that staged in Prov 1–9. In this sense, Deuteronomy is a *meta*-teaching text, promoting itself as a text for the teaching parents.

The first of these texts in Deuteronomy, Deut 6:6–9, follows immediately on another text, Deut 6:4–5, that probably stood as the opening of an early version of the book of Deuteronomy.[18] This text, called the "Shema" in Jewish tradition, emphasizes divine unity and calls on Israel to love God exclusively:

> Deut 6:4 Hear, Oh Israel, Yahweh our God is one Yahweh,[19]
> 5 you shall love Yahweh, your God with all your heart, your life breath,[20] and your strength.

These verses in Deut 6:4–5, again manifest a trope of orality ("hear") seen above in the Proverbs texts, and they express the ideological superstructure that undergirds the rest of Deuteronomy. Over time this theological affirmation has become central far beyond Deuteronomy, in both Jewish and Christian traditions. The Shema contains the traditional words that Jewish martyrs recite in their final moments, and the Christian synoptic gospel tradition has Jesus affirm these words as the most important commandment (Mark 12:28–30; Matt 22:34–37; Luke 10:25–27).

The following verses, Deut 6:6–9, however, are those central for the purposes of this essay. These verses, along with related verses in Deut 6:12–25 a bit further on, are textual instructions about how to internalize Moses's teaching:

---

18 Indeed, the Old Greek translation of Deuteronomy features a superscription here that may have opened the book: "These are the decrees and laws which Yahweh commanded the sons of Israel in the desert, having brought them out of the land of Egypt." Such a superscription identifying the following speeches as divine would have contradicted the eventual reshaping of the law as a final speech of Moses, seen now in the chapters that precede (Deut 1:1; 4:44). This contradiction may have led to the elimination of the Old Greek superscription before Deut 6:4 in the other textual traditions for Deuteronomy. For more discussion, see Carr 2011, 147 note 110.

Also, it should be noted that a number of scholars believe that this text in Deut 6:4–9 is literarily complex, contrasting, for example, an address to the whole people in 6:4–5 with instruction to individual Israelites in 6:6–9. For an example and citation of earlier discussions, see Achenbach 1991, 104–110. Such literary-critical discussions are not relevant to the current investigation. In addition, in my view, the fine distinctions in fictional-setting and verbal formulation used as literary-critical indicators in Deut 6:4–9 can not bear the weight being put on them.

19 This verse has been traditionally rendered as "Hear, Oh Israel, Yahweh our God, Yahweh is one." This rendering, however, does not make good sense of the repeated Yahweh in the clause. Moreover, the alternative rendering here links with inscriptional evidence that multiple "Yahweh's" were worshipped in Syro-Palestine. Inscriptions call for blessings from a "Yahweh of Samaria" or "Yahweh of Teman" for example. This clause's assertion that Yahweh is "One Yahweh" would contradict such practices and conform to Deuteronomy's broader focus on worship of Yahweh at only one cult place – thus not worship at Samaria, Teman, etc.

20 This is a rendering of the Hebrew word נפש (*nephesh*), traditionally rendered "soul" (a concept alien to the Hebrew world), but which more properly renders the life breath that separates a living human being from a corpse.

Deut 6:6 These words which I command you today shall be on your heart
7 And you shall inscribe/repeat them to your sons
and speak them during your sitting in your house
and your going on the road
during your lying down and your getting up.
8 And you shall bind them as a sign on your hand,
and they shall be a *totephet* between your eyes [on your forehead].
9 And you shall write them on the doorposts of your house and on your gates.

The translation given above divides the text between an initial call that Yahweh's commands "be on your heart" and three more specific commands on means by which these words shall be reinforced: through constant repetition, wearing copies of them, and inscribing them on home doorposts and gates.

Like the above-discussed texts in Proverbs, this passage in Deut 6:7–9 resonates with ancient Near Eastern practices surrounding inscribed jewelry. Yet the passage features an additional focus on *passing on* the teaching that did not appear in Prov 1–9. We see this already in the way Deut 6:6 – "these words … shall be on your heart" – is followed by the command in 6:7, a command not regarding an inscribed object worn by the hearer, but regarding a constant *action* by the hearer: the repeating of "these words" (of command) to your sons at home and on the way, when lying down and getting up. This takes the constancy idea implicit in wearing an amulet and applies it to constant *speech* – the teaching of children ("sons") through continual recitation of the words at all times of day. Where usually an amulet helps a devotee constantly repeat a prayer to the deity, Deut 6:7 envisions its hearer as *actually* repeating Yahweh's words to his children day and night.[21] This can be thought of on analogy to the sort of immersive language learning that happens in a family. Only now Deut 6:7 envisions its hearers' children as learning a "language" of exclusive Yahweh devotion and legal obedience rather than Hebrew or another language from the parent's constant recitation of "these words."

The focus on legal teaching children here is reinforced and built out by its parallel in Deut 6:20–25, a scene where the parent is to teach the child by answering his question.

> [20] And when your son asks you later, "what are these obligations, decrees, and laws which Yahweh our God commanded you?," [21] you shall say to your son, "we were slaves to Pharaoh in Egypt, and Yahweh brought us out of Egypt with a strong hand, [22] Yahweh did before our eyes great and evil signs and wonders against Egypt, Pharaoh and his entire house. [23] But us he brought out from there so that he could bring us in to give us the land which he swore to our fathers. [24] And Yahweh commanded us to do all these statutes to fear Yahweh our God for our good all the days in order for us to live as to today. [25] And it is obligatory to us that we take care to do all of this law before Yahweh our God as he commanded us." (Deut 6:20–25)

21 Fischer/Lohfink 1987.

As Karen Finsterbusch has argued, this scene with sons in 6:20–25 concludes a broader section, Deut 6:12–25, that elaborates elements of Deut 6:4–7. This section is introduced by verses 6:10–11, which set the following laws in a future situation, well after Moses's address to Israel on the edge of the land ("when Yahweh your God brings you to the land he swore to your fathers," 6:10), and then elaborates elements of 6:4–7 with a view toward life in the land as follows:

Deut 6:4 proclamation of divine unity	Deut 6:12–13 call not to "forget" Yahweh, who led out of Egypt, only fear and serve him, swear only by his name
Deut 6:5 exclusive 'love' of Yahweh	Deut 6:14–15 not to commit adultery ("go after") with other gods of surrounding nations, because Yahweh is a "jealous" god. 6:16 no "testing" of him
Deut 6:6 words of command on heart	Deut 6:17 not just memorize laws, but obey them
Deut 6:7 speaking words to sons always	Deut 6:20–25 a specific scene of teaching a son through telling the story of exodus, conquest and lawgiving

Together, these two texts in Deut 6:7 and 20–25 develop a picture of the hearer teaching a son, whether through constant recitation of "these words" (6:6) or through answering that son's question "what are these rules, decrees and laws which Yahweh our God commanded you?" (6:20).[22]

Deut 6:8 then resumes the echo of ancient Near Eastern inscribed jewelry practices in Deut 6, commanding its hearer to "bind [these words] as a sign on your hand, and they will become a *totephet* between your eyes." Many parts of this command remain unclear. To begin, interpreters are not agreed on the meaning of טטפת, vocalized as a plural טוֹטָפֹת in traditional Hebrew manuscripts (and in one Qumran manuscript 4Q43), but interpreted by most as a singular noun, טוֹטָפֶת of unclear meaning. Judging from context, "between your eyes," it appears to be some kind of frontlet worn on the forehead, for which we have many exemplars in the amulet culture of the ancient Near East. Such inscribed frontlets, like pendants on necklaces, were highly visible and also brought the words of the devotee's petition into constant and nearby contact with his or her brain.[23]

More broadly, exegetes do not agree on whether this language in Deut 6:8 was originally literal or figurative. Within Jewish tradition, this command came to be understood literally, first with inscribed tefillin, marking the particularly devoted *haver* in the early centuries of the common era, and then later with tefillin being understood by many Jews to be obligatory for adult males to wear during prayer.

22 Finsterbusch 2002.

23 An early discussion of possible parallels is in Keel 1981, 193–212. Now see also Berlejung 2012, 133–141.

The Samaritan tradition, however, understood this command in Deut 6:8 to be figurative, in contrast to the following command in Deut 6:9 to "write [these words] on the doorposts of your house and on your gates," and this figurative understanding of Deut 6:8 has characterized Christian readings as well. Interpreters advocating a figurative understanding of Deut 6:8 often point to more evident figurative implications of analogous commands in Exod 13 and Prov 3, 6 and 7. Advocates of a literal interpretation of Deut 6:8 have argued that any figurative understandings of Exod 13 or passages in Proverbs should not be imported into Deut 6.

Few interpreters approach this question without some influence from one of these interpretive traditions, thus complicating historical inquiry into the original intent of the command in Deut 6:8 to "bind [these words] as a sign on your hand, and they will become a *totephet* between your eyes." With that qualification, I am convinced by arguments that the Jewish practice of wearing *tefillin* (often referred to as phyllacteries, more on this shortly) represents a literalization of Torah commands originally meant to more metaphorically evoke the practice of wearing inscribed texts. We first see clear evidence for Jewish tefillin in the late Second Temple period, and it post-dates the Jewish-Samaritan split. Our first references to wearing tefillin come from the Letter of Aristeas, the Gospel of Matthew, Josephus and Philo, and our earliest copies of tefillin texts likewise date from the last centuries of the Second Temple period.[24]

Moreover, the features of these early copies of Jewish tefillin texts suggest that they were selected and produced to focus on Torah texts promising long life or other blessing as a consequence of wearing the texts in question. Cohn even suggests that several striking gaps in early Second Temple tefillin texts can be explained as removals from those texts of portions that imply that obedience of *all* of Yahweh's commands are required to receive long life in the land and other blessings. Instead, Cohn suggests, the range of texts used in early Jewish tefillin seem to concentrate on sections implying a command just to wear a text (e.g. Exod 13:9, 16; Deut 6:8; 11:18), as well as sections such as Deut 11:14–15 that promise divine blessing. In the wake of the destruction of the Second Temple, this set of texts was standardized within rabbinic Judaism to include a set group of four, Exod 13:1–10, 11–16; Deut 6:4–9; 11:13–21, that were written on tiny scrolls and inserted into leather packets worn on the body – initially by unusually devout *haverim*, and eventually (at least in theory) by all adult Jewish males in prayer.[25]

This focus in Jewish tefillin practice on wearing a combination of Torah texts commanding wearing and promising blessing connect with themes seen already in the above discussion of ancient near eastern practices surrounding inscribed texts. The fact that most such tefillin included the Shema, enjoining its hearers to recognize Yahweh's unity and love only Yahweh, connects with the focus of ancient

24 For an excellent recent survey of the data, see Reed 2009.
25 Cohn 2008.

amulet practice on undergirding the devotee's close relationship with the patron deity. And the inclusion, whether in the broader spread of early tefillin texts or the standardized set later adopted by rabbinic Judaism, of Torah texts promising blessing, links with more ancient beliefs about inscribed jewelry securing blessing for the believer. Finally, some of our earliest references to Jewish tefillin (e.g. Aristeas 159, Matt 23:5 and Josephus Antiquities 4.213) call them by the Greek term φυλακτήριον (phylactery), which designates an object worn to ward off malevolent forces. This would imply a warding function for tefillin similar to those of other inscribed texts in the ancient Near East.

Turning now to Deut 6:8 itself, there are several features of this verse and its relation to its context that suggest this late Second temple Jewish practice of wearing tefillin is a result of a shift from the text's original metaphoric invocation of amulet practice to a literalization of that metaphoric invocation. As recent work by Angelica Berlejung has stressed, the command to wear texts in Deut 6:8 does not conform with practices of wearing inscribed jewelry in several ways. Ancient Near Eastern inscribed jewelry items bore prayers on behalf of the believer, and their goal was to change the behavior of the deity in the believer's favor. Deut 6:8, in contrast, bears some kind of command directed toward the believer, and its wearing is aimed at reinforcing *that believer's* belief and obedience. Put another way: the ancient practice of wearing inscribed jewelry to secure blessing and ward off evil from the wearer is understood in Deut 6 as a form of memory technology: where the believer's constant wearing and display of central texts reinforces that believer's devotion to and obedience of Israel's one true deity. There remains a focus in Deut 6:8 on the relationship of the believer to the deity, but the stress has shifted. Whereas traditional amulets aimed to secure the god's attachment to and provision for the believer, the inscribed-amulet practice invoked in Deut 6:8 aims to secure the believer's attachment to and devotion to Yahweh.[26]

The text then moves to Deut 6:9, the first and only explicit reference to *writing* in the chapter: "write [these words] on the doorposts of your house and on your gates." Within the Ancient Near East such inscriptions on doorposts served particularly to ward evil influences for impinging on the insides of dwellings. Other narratives in the Old Testament know of such doorway wards, such as the narrative of the Passover in Exodus (12:13, 23). Nevertheless, again the purpose of the inscription seems different in Deut 6. Following on the early emphasis on having "these words … on your heart" (6:6), teaching them to children through constant recitation (6:7), and fastening them to the hand and forehead (6:8), this final command in 6:9 to inscribe the commands on doorposts seems yet another way to reinforce the hearer's continual consciousness of Yahweh's holy commandments. This teaching/display function of this "writing" may be reinforced by the addition of "your gates" to the loci where laws are to be inscribed. A town's gates were its most

26 See particularly Berlejung 2008 and Berlejung 2012.

public space, where legal proceedings and meetings were conducted. The depicted inscribing of "these words" represents a vision of community life where Yahweh's most central words stand before it at all times.

Finally, it should be noted that major themes from Deut 6:4–9 are reprised several chapters later in Deut 11:18–21:

> [18] And you shall set these, my words on your heart, and on your life-strength/throat, and you shall bind them as a sign on your hand, and they will become *totephet* between your eyes. [19] And you shall teach them to your sons, speaking them in your sitting in your house and your going in the road, and in your lying down and your getting up. [20] And you will write them on the doorposts of your house and on your gates [21] so that your days and the days of your children will be multiplied in the land which Yahweh swore to your fathers to give them, as the days of the heaven above the earth. (Deut 11:18–21)

In contrast to Deut 6:4–9, the "you" addressed here is consistently a plural group, one among several signs that this text is a probable later echo of themes of Deut 6:4–9, perhaps one of its first interpretations. At the same time, Deut 11:18–21 provides significant evidence that the vision of internalized textuality given in Deut 6:4–9 was continued and extended over broader text blocks, so that it now stands not just toward the outset of Deuteronomy's call to obedience before giving the law (Deut 6:4–9), but also toward its end, just before the giving of the law in Deut 12 and following (Deut 11:18–21). Apparently this textualized vision of repeating, wearing and inscribing Yahweh's words on entryways had some *ongoing* cogency among the authors of Deuteronomy. Notably in this case, Deut 11:18–21 reorganizes the themes of Deut 6:4–9 so that metaphors of wearing are now grouped together – "set these, my words on your heart, on your throat, and bind them as a sign on your hand, and they will become a *totephet* between your eyes" (11:18) – before then moving to the trope of teaching (11:19) and inscribing on entryways (11:20). Perhaps the writer here does take the call in Deut 6:6 to have "these words on your heart" as a form of amulet practice like that of "binding" them on the hand and wearing them between the eyes. He even adds a reference to a possible inscribed necklace – on your throat (*nephesh*) – from amulet practice in an echo of the call in Deut 6:5 to love God with all your heart, life-strength (*nephesh*), and strength. In this sense, Deut 11:18–21 represents a rereading of Deut 6:4–9 that binds its themes yet more closely to the amulet practice that Deut 6 already echoed and transformed, even as Deut 11:18–21 continues the focus of Deut 6:4–9 on such amulet practice as a means of enforcing the believer's relationship to and devotion to Yahweh (as opposed to the usual amulet practice focus on influence of the deity's relationship to and provision for the believer).

One striking feature of both texts, and often noted by interpreters, is their relative vagueness about the precise contents of "these words" that are supposed to be on the believer's heart, etc. So much is focused in Deut 6:6–9 and 11:18–21 on what is to be done with "these words"/[them], and so little said about the exact

extent of these words.[27] Perhaps such clarity was not necessary when Deut 6:4–9 (or parts of it) stood originally at the outset of a set of legal stipulations, one comprising parts of Deut 12 and following. "These words" in that case meant the call to divine unity in Deut 6:4–5 and legal stipulations in Deut 12 and following that followed from that call. The relative vagueness of the reference-point for these exhortations was no more problematic than a similar vagueness typical of similar exhortations at the outset (and sometimes conclusion) of Amenemope, Prov 22:17ff., and the exhortations that introduce the ten teaching speeches of Prov 1–9.

Nevertheless, as the book of Deuteronomy grew, the potential reference for "these words" in Deut 6:6 following also grew, to include, for example, the ten commandments that precede it (Deut 5) or the paranetic divine speeches that follow and are then capped by echoes of Deut 6:6–9 in 11:18–21. The scribes who added new materials to Deuteronomy had no interest in clarifying or narrowing the potential reference of "these words" in the calls to repeat, wear and inscribe in Deut 6:6–9 and 11:18–21. If they attended at all to the implications of Deut 6:6–9 and 11:18–21, these scribes probably were happy to have their new materials potentially be included among "these words" that – as per Deut 6:6–9; 11:18–21; etc. – were to be constantly before each individual and the community as a whole.

As a result, whatever the possibly more limited original reference of "these words" in Deut 6:6–9 (to 6:4 or 6:4–5), and despite later Jewish stipulations that "these words" to be bound onto the body or inscribed on doorposts encompassed only those Torah texts commanding inscription and repetition (Exod 13:1–10, 11–16; Deut 6:4–9; 11:13–21), the potential semantic field of "these words" is left unspecified in Deut 6:6–9 itself. It could encompass as little as the theological affirmations in Deut 6:4–5 that immediately precede it, and as much as Yahweh's Torah law as a whole. To be sure, the more the potential textual scope of Deut 6:6–9 is widened, the less feasible it becomes to literally interpret its calls to wear these words and inscribe them on doorposts. Nevertheless, the broader Jewish practice of memorization of the entire Pentateuch may stand as one testimony to a broader understanding of what it means to "have these words on your heart," being able to sing any part of Torah while sitting at home or on the way, lying down or getting up.

Looking back, Deut 6:6–9 (along with related texts such as 11:18–21) is an unusually rich example of a textualized vision for relating to texts that has been acted on by historical communities, indeed in different ways by different communities. At one end of the continuum, rabbinic Judaism has developed a fairly literal understanding of most aspects of Deut 6:6–9, from memorization and teaching of commands to children and placing inscribed texts in mezzuzah boxes on doorways, to turning Deut 6:6–9; 11:18–21 and nearby texts *themselves into inscribed wearable*

27 For an overview of various possible interpretations of the scope, see Berlejung 2012, 149.

texts of the sort these texts once just metaphorically invoked. The early Samaritan community represents somewhat of a middle way, taking the call in Deut 6:8 to wear texts as metaphorical, but the call in Deut 6:9 to "write" texts on entryways to be literal. Meanwhile, Christianity – at least the Christian communities we have documentation for – followed a thoroughly metaphoric understanding of Deut 6:6–9, seeing the whole text as a call to constant devotion to God and God's commands, without any particular inscribing practices required.

Seen within this horizon Deut 6:6–9 can be viewed as a textual analogy to the reproductive system of a plant or animal. Surrounding it are "these words" "which [Yahweh] is commanding today," words conveyed on written media, probably scroll media at the time of original writing. Deut 6:6–9, also conveyed on such scroll media, makes a call to transport those words into other arenas of discourse: constant oral recitation to "sons" at home and on the way (6:7), wearing of "these words" constantly on hand and forehead wherever one goes (6:8), and inscription of "these words" at immovable, but strategic points of entry (doorposts of your house) and entry/gathering (your gates). This is a form of global textual practice to correspond to the global dimension of the initial claim that "Yahweh, our God, is one Yahweh" (6:4) and "you shall love Yahweh your God with all your heart, life-strength, and strength." (6:5) Where other texts – say treaty texts – might call for their own copying and periodic reading, or others – say inscriptions – might pronounce curses on those who efface, change or destroy them, Deut 6:6–9 envisions a world where "these words" take over the entire mental space of the reading/hearing audience: forming the content of their constant speech (sitting and going, lying down and getting up), accompanying them everywhere (as worn amulets), and prominently and permanently displayed at the most strategic architectural loci possible for everyday life (doorposts and gates). This sounds like a viral explosion of Deuteronomic theology into the consciousness of the audience, an explosion envisioned *and indeed effected* by Deut 6:6–9 and related texts as they have traveled through time.

4 Concluding Discussion of Proverbs and Deuteronomy in Relation

This study would be incomplete without at least some mention of how these two sets of texts, remarkably parallel to one another, might be related. As indicated in the chart below, the introductory exhortation in Deut 6:6–9 (and its later parallel in 11:18–21) shares a number of features with the above-discussed introductory exhortations in Prov 1–9, especially 6:20–22, but also elements of 3:1–3a and 7:1–3, a focus on attending to the teacher's "command," placing it on the "heart," keeping it present while "walking"-"lying down"-"getting up," "binding" the teaching on

the body, and "writing" it – whether on doorposts (Deut 6:9) or the tablet of the heart (Prov 7:3b).

Proverbs		Deut 6:6–9	
נצר בני **מצות** אביך	6:20	והיו הדברים האלה אשר אנכי **מצוך** היום	6:6
ואל־תטש תורת אמך			
בני תורתי אל־תשכח	3:1		
ומצותי יצר **לבך**		**על־לבבך**	
בני שמר אמרי	7:1		
ומצותי תצפן אתך			
		ושננתם לבניך	6:7
		ודברת בם בשבתך בביתך	
בהתהלכך תנחה אתך	6:22	**ובלכתך** בדרך	
בשכבך תשמר עליך		**ובשכבך**	
והקיצות היא תשיחך		**ובקומך**	
קשרם על־לבך תמיד	6:21	**וקשרתם** לאות על־ידך	6:8
ענדם על־גרגרתך		והיו לטטפת בין עיניך	
קשרם על־גרגרותיך	3:3aβ		
קשרם על־אצבעתיך	7:3		
כתבם על־לוח **לבך**		**וכתבתם על־**מזוזת ביתך ובשעריך	6:9

6:20	Observe, my son, the **commandment** of your father, and do not leave unheeded the instruction of your mother.	6:6	May these words which I **command** you today
3:1	My son, do not forget my instruction, and may my **commands** be stored in **your heart**.		be **on your heart**.
7:1	My son, keep my words, and store my **commands** with you.		
		6:7	Recite them to your sons and speak them in your sitting in your house, **in your walking** in the way,
6:22	**In your walking around** she will lead you. **In your lying down** she will guard you. When **you awake**, she will talk with you.		**in your lying down** and in **your getting up**.
6:21	**Bind them on your heart** always. Tie them around your neck.	6:8	**Bind them** as a sign on your hand. Make them a frontlet between your eyes.
3:3aβ	**Bind them** on your neck.		
7:3	**Bind them** on your fingers, **write them on** the tablet of **your heart**.	6:9	**Write them on** the doorposts of your house and on your gates.

There are enough specific similarities in both overall function (introductory exhortation to a teaching) and wording between these passages that most scholars agree

that there is some kind of genetic relationship between Deut 6:6–9 and its parallels in Proverbs. Partly because Proverbs is commonly dated later than Deut 6:6–9, the general tendency has been to see Proverbs as dependent on Deuteronomy, rather than the other way around. For a variety of reasons, however, I am inclined to see the introductory exhortation in Deut 6:6–9 as based on Proverbs instead. This essay is already long, so I will not go deeply into the reasoning. Briefly: the language of reinforcement and internalization in Prov 1–9 are at home in ancient Near Eastern teaching literature, while Deuteronomy represents an extension of that teaching imagery into an envisioned fictional situation of transition from the Moses period into occupation of the land. I find it much more likely that the author of this envisioned fictional situation drew on multiple loci in Prov 1–9, even expanding on it (with immersive learning for children and doorpost/gate inscription), than that the author of Prov 1–9 drew selectively on motifs in Deut 6:6–8 (leaving out 6:9) and scattered those elements across a few of the introductory exhortations. In particular, I find it highly unlikely that a late post-exilic author of Proverbs would have drawn on Deut 6:6–8, while stripping it of any mention of the Mosaic/divine Torah.[28]

If I am right about the dependence of Deut 6:6–9 on the speeches in Proverbs, then the exhortation in Deut 6:6–9 represents an outgrowth of the textual reproductive system already implicit in ancient wisdom instructions (e.g. Amenemope and its imitator in Prov 22:17ff.) and especially the exhortations in Prov 1–9. Indeed, it proved an effective enough adaptation of that reproductive system that we biblical scholars are still studying it, and the corpus it urged us to "put on our hearts," thousands of years later.

Written in an oral-primary environment, these texts in the Hebrew Bible testify to the particularly charged character of writing as a symbol in largely non-literate cultures like ancient Israel. There can be an ambivalence about writing in such contexts, such that tropes of oral education and transmission are privileged and images of literacy are avoided, even in written texts focused on education. At the same time writing, as a technology accessible to a minority in an oral-primary setting, also can have a numinous character in such contexts, which means that inscribed amulets and other objects are seen to have a semi-magical power to effect/embody the presence of a deity and/or push away malevolent forces. The literalization of invocations of amulet practice in Deut 6 and 11 during the Roman period testifies to the fact that these texts continued to be transmitted in cultural contexts, still largely non-literate, where writing bore this semi-magical power. It was only far later that these ancient Israelite educational texts would find their way into a writing-saturated media context like that seen frequently today. Within this writing-saturated context, the numinous associations of writing in more ancient cultures require highlighting, as does the relative absence in ancient educational liter-

28 I discuss this case in more detail in Carr 2011, 418–419.

atures of tropes of literary writing and the (written) invocation in such texts, instead, of ancient practices featuring orality and inscribed amulets.

Bibliography

Achenbach (1991): Reinhard Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11* (Europäische Hochschulschriften 422), Frankfurt a. M.

Althusser (1970): Louis Althusser, "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État", *La Pensée* 151, 3–38.

Althusser (1971): Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus (Notes Toward an Investigation)", in: Louis Althusser (ed.), *Lenin and Philosophy, and Other Essays, translated by Ben Brewster*, New York, 85–126.

Barkey et al. (2004): Gabriel Barkey, Marilyn Lundberg, Andrew G. Vaughn, and Bruce Zuckerman, "The Amulets from Ketef Hinnom. A New Edition and Evaluation", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334, 41–71.

Berlejung (2008): Angelika Berlejung, "Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22–27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom", in: Angelika Berlejung and Raik Heckl (eds.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag* (Herders Biblische Studien 53), 37–62, Freiburg im Breisgau.

Berlejung (2012): Angelika Berlejung, "Zeichen der Verbundenheit und Medien der Erinnerung. Zur Religionsgeschichte und Theologie von Dtn 6,6–9 und verwandten Texten", in: Angelika Berlejung and Raik Heckl (eds.), *Ex Oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburstag* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39), 131–165, Leipzig.

Carr (2005): David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York (= David M. Carr, *Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung. Übersetzt und redigiert von Martin Leuenberger, Wolfgang Oswald, Dominik Rößler, Annette Schellenberg, Louise Oehrli und Samuel Arnet* [Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 107], Zürich 2015).

Carr (2010): David M. Carr, "Torah on the Heart. Literary Jewish Textuality within Its Ancient Near Eastern Context", *Oral Tradition* 25, 17–39.

Carr (2011): David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York.

Clifford (1999): Richard J. Clifford, *Proverbs. A Commentary*, Louisville.

Cohn (2008): Jehudah Cohn, "Were Tefillin Phylacteries?", *Journal of Jewish Studies* 59, 39–61.

Couroyer (1983): Bernard Couroyer "La Tablette Du Coeur", *Revue Biblique* 90, 416–434.

Emerton (2001): John A. Emerton, "The Teaching of Amenemope and Proverbs XXII 17–XXIV 22. Further Reflections on a Long-Standing Problem", *Vetus Testamentum* 51, 431–465.

Finsterbusch (2002): Karin Finsterbusch, "Bezüge zwischen Aussagen von Deut 6,5–9 und 6,10–25", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114, 433–437.

Fischer and Lohfink (1987): Georg Fischer and Norbert Lohfink, "'Diese Worte sollst du summen'. Dtn 6,7 *wedibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel", *Theologie und Philosophie* 62, 59–72.

Fischer-Elfert (1986): Hans-Werner Fischer-Elfert, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. 1. Übersetzung und Kommentar* (Ägyptologische Abhandlungen 44), Wiesbaden.

Fox (2000): Michael V. Fox, *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York.

Keel (1981): Othmar Keel, "Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6:8f. und Par.", in: Pierre Casetti, Othmar Keel, and Adrian Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études Bibliques Offertes à l'Occasion de Son 60e Anniversaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 38), 159–240, Fribourg/Göttingen.

Lemaire (2007): André Lemaire, "L'Inscription Phénico-Punique de la Lamelle Magique de Moraleda de Zafayona", *Orientalia* 76, 53–56.

Lemaire (2008): André Lemaire, "Deuteronomy 6:6, 9 in the Light of Northwest Semitic Inscriptions", in: Chaim Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom Paul* 1, 525–530, Winona Lake, Indiana.

Lichtheim (1976): Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* 2. *The New Kingdom,* Berkeley, California.

McKane (1970): William McKane, *Proverbs. A New Approach* (Old Testament Library), Philadelphia.

Reed (2009): Stephen Reed, "Physical Features of Excerpted Torah Texts", in: Craig Evans and Daniel Zacharias (eds.), *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, 82–104, London.

Sjöberg (1975): Åke W. Sjöberg, "The Old Babylonian Edubba", in: Stephen J. Lieberman (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen*, 159–79, Chicago.

Daniel Stökl Ben Ezra

Bücherlesen im Jachad Qumrans

Himmlische Bücher zwischen Katechese, kollektivem Studium und esoterischer Geheimschrift

Die in den Qumranrollen bezeugte (jüdische) Jachad-Bewegung war zweifellos eine der ausgeprägtesten Formen von Buchreligion, die jemals existiert hat. Die Texte von Qumran wurden ab etwa 1947 zunächst von Beduinen, dann auch von Forschern in Höhlen nordwestlich des Toten Meeres entdeckt. Sie sind paläographisch und mit Hilfe der Radiokarbonmethode in die Zeit zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 1. Jahrhundert n. Chr. datiert worden. Nur etwa 20 Texte sind noch als Rollen erkennbar, die anderen etwa 1000 Texte sind in jahrelanger Arbeit aus zigtausenden kleineren und größeren Fragmenten mühsam zusammengepuzzelt worden.[1]

Von diesen 1000 (re?)konstruierten „Texten" kann etwa ein Viertel einer Gruppe zugeordnet werden, zu der die Sammlung(en) einmal gehörte(n). Da sich diese Gruppe „Jachad" („Einung") nennt, werden sie auch als „jachadisch" bezeichnet. Pragmatisch unterscheidet man die anderen, nicht-jachadischen Handschriften in „biblische" Handschriften – obgleich man noch nicht von Bibel sprechen kann – und nicht-biblische Handschriften. Nur diese nicht-biblischen Handschriften bezeichnet man als „nicht-jachadisch" im eigentlichen Sinne. Alle drei Gruppen umfassen etwa ein Drittel, doch sind in vielen Fällen die Grauzonen zwischen den Textgruppen jachadisch, nicht-jachadisch und nicht-jachadisch-biblisch erheblich. Außerdem ist es – auch wegen des sehr fragmentarischen Zustands der erhaltenen Texte – schwierig zu entscheiden, ob eine Handschrift eine Kopie, eine paraphrasierende Überarbeitung oder ein Exzerpt z. B. eines „biblischen" Buches ist.

Nahe der Höhlen und teilweise mit ihnen verbunden war eine Ansiedlung, heute Qumran genannt, die vom Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. bis 68 n. Chr. von einer jüdischen Gruppe besiedelt war. Diese hatte mit großem Aufwand eine umfangreiche und komplexe Reinigungsbäderanlage (Mikven) gebaut, legte nach und nach einen großen Friedhof mit ca. 1200 sehr ähnlich gearteten Gräbern an und

1 Zur Einführung siehe Stökl Ben Ezra (im Druck). Zum Referenzsystem: „xQy a b c" heißt: x = Höhle, Q = Qumran; y = rekonstruierte Rollennummer oder Name; a = Fragment; b = Spalten (in röm. Zahlen); c = Zeile(n), z. B. heißt 4Q417 1 i 8 Rolle 417 aus Höhle 4, Fragment 1, Spalte 1, Zeile 8. Besteht die Rolle nur oder hauptsächlich aus einem Fragment, kann die Fragmentnummer weggelassen werden (z. B. 1QS III 4 = Rolle S aus Höhle 1; Spalte 3; Zeile 4). Umgekehrt fällt bei Fragmenten mit nur einer Spalte die Spaltenbezeichnung weg (z. B. 4Q265 6 1 = Rolle 265 aus Höhle 4, Fragment 6, Zeile 1). Die englischen Zitate und der hebräische Text stammen, wenn nicht anders angegeben, aus Tov/Parry 2006, die deutschen Übersetzungen aus Lohse 1981 oder Maier 1995a; Maier 1995b.

BY-NC-ND © 2016 Daniel Stökl Ben Ezra, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

unterhielt unterschiedliche Werkstätten. Details im Wohnblock verraten, dass die zahlreichen Bewohner gemeinsam aßen und kaum Luxusgüter besaßen.

Nach chemisch-physikalischen Untersuchungen der Tinte ist ein Teil der Rollen in Qumran geschrieben worden, und zwar auch zentrale jachadische Texte (1QH^a), während zur Präparation der Tinte anderer Rollen (1QGenAp) Wasser verwendet worden ist, das nicht aus der Gegend Qumrans stammt. Die meisten identifizieren den Jachad mit den bei Philo, Josephus, Plinius und Dio Chrysostomus genannten Essenern. Miteinander verwandte, jedoch unterschiedliche in Qumran gefundene Lebensregeln, aber auch die antiken Zeugnisse vor allen bei Josephus deuten darauf hin, dass es unterschiedliche Lebensformen dieses Jachad gegeben hat, und zwar eine strenge Form für männliche Individuen und eine etwas weniger strenge Form für Familien in einem Verbund. Beide Formen existierten sicher auch an mehreren Orten außerhalb Qumrans. Qumran muss nicht einmal das Hauptquartier gewesen sein. Daher ist es auch besser, von jachadischen Texten zu sprechen als von qumranischen Texten.

Diese Schriftrollensammlung besaß auch in der Antike schon einen unermesslichen Wert. Dies wird dadurch ersichtlich, dass die Schatzliste der Kupferrolle neben 80 Talenten Silber und zwei Talenten Gold als einen der versteckten Schätze eigens auch zehn Bücher erwähnt.[2] In Qumran sind Reste von ca. 1000 Schriftrollen gefunden worden. Es ist unwahrscheinlich, dass selbst eine so stark auf Lektüre orientierte Gruppe wie der Jachad viele derartig große Sammlungen besaß. In jüngster Zeit sind neue Argumente dafür vorgebracht worden, dass in Qumran verschiedene Bibliotheken des Jachad zur Zeit des ersten Aufstands gegen die Römer zusammengetragen und verborgen worden sind.[3]

Viele jachadische Texte sprechen über Geschriebenes. Die jachadischen Verhaltensregeln enthalten Bestimmungen zu permanentem intensiven Studium und zur Katechese von Neuankömmlingen und Kindern. Dann tauchen immer wieder beschriebene Objekte in literarischen Texten auf. Einige von ihnen sind reell, andere klar imaginär und metaphorisch zu verstehen. Durch die physische Greifbarkeit der Fragmente können wir hier mit den Qumranrollen noch einen Schritt weiter gehen und untersuchen, wie Geschriebenes über Geschriebenes im Layout einer Schriftrolle gekennzeichnet wird.

1 *Doresch batora* und kollektives Studium der *rabbim*

Die meisten Erwähnungen von Büchern und Schriften finden sich in den jachadischen Texten in den sehr oft verwendeten und intensiv studierten Zitationsformeln

2 3Q15 VII 14–VIII 12. Neben dieser Passage der Kupferrolle als Metatext im Sinne dieser Konferenz kann man noch die Namen auf den Flaggen, Schildern und Trompeten der Kriegsrolle erwähnen.
3 Schofield 2008, 273–281.

„wie geschrieben im Buch des Jesaja“. Sie betonen nicht nur die Schriftlichkeit der Prophetenworte, sondern auch die Lokalisierung in einem bestimmten durch den Namen des Propheten identifizierten Buch.[4] Das Studium von Büchern steht im Zentrum des von den jachadischen Texten evozierten Gruppenlebens.[5] In einer berühmten, doch in allen ihren Einzelheiten schwierigen und umstrittenen Passage fordert die Gemeinschaftsregel (1QS [1Q28] par), dass sich ein Teil der Gruppe nächtlichem Studium widmet:

> [6] Und nicht soll an dem Ort, wo zehn Männer sind, einer fehlen, der im Gesetz (תורה) forscht, Tag und Nacht, [7] beständig, einer nach dem anderen. (1QS VI 6f.)[6]

Die meisten Ausleger verstehen diese Passage in der Hinsicht, dass bei Gruppen von mindestens zehn Männern zu jeder Zeit tagsüber und nachts abwechselnd mindestens einer von ihnen die Tora studieren soll. Diesem *doresch batora* lag dabei höchstwahrscheinlich eine Torarolle vor. Doch handelte es sich in der Realität wohl kaum um *eine* Rolle der *kompletten* Tora, ca. 25–30 m lang. Unter den Qumranrollen umfassen nur wenige mit Sicherheit mehrere Bücher[7] und nur eine Kopie des sogenannten „Rewritten Pentateuch“ enthielt – wenn die Rekonstruktion stimmt – alle fünf Bücher.[8] Die erhaltene oder rekonstruierte Höhe der meisten

---

4 Andere Zitationsformeln verweisen aber auf *mündliche* Worte, die Jesaja *sprach*: CD IV 13, VI 8, 11Q13 II 15 vs. CD VII 10, 4QFlor 1–2 i 15, 4QTanh 1–2 i 4; 4Q265 1 3.

5 Dazu einige schöne Einzelbeobachtungen in Lemaire 1986; Lemaire 2006a, vgl. Lemaire 2006b, ohne dass man aber dann die Funktion Qumrans auf ein Beit Midrasch beschränken müsste. Allein der Friedhof spricht dagegen.

6 Übersetzung von Lohse 1981, 22f. [6] ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה [7] תמיד עליפות {על יפות} ‹חליפות› איש לרעהו. Die meisten folgen dem Vorschlag Yalons, zu חליפות zu emendieren, da die Lesart des Textes על יפות anderenorts nicht belegt ist und das Adjektiv יפה so in Qumran auch nicht verwendet wird. Eine ganz andere Übersetzung und Interpretation findet sich bei Maier 1995a, 181f.: „[6] Und nicht weiche von einem Ort, wo sich die Zehn befinden, ein Mann, der in Bezug auf Tora (Anweisungen) erteilt, tagsüber | und nachts, [7] ständig, bezüglich des guten (Verhaltens) (על יפות) eines jeden zu seinem Nächsten.“ Nach Maiers Auslegung spricht der erste Satz von einem priesterlichen Anführer der Gruppe (vgl. 1QS VI 3f.), der als Spezialist zu jeder Tages- und Nachtzeit Tora-gemäße Weisung geben kann. *Isch doresch batora* wäre mit der in CD VI 7 und VII 18 *doresch hatora* genannten Figur zu identifizieren. Es handelt sich also nicht unbedingt um Exegese mithilfe eines physisch vorliegenden Buchs, sondern um eine autoritäre Weisung, die eventuell mündlich auf die Tora Bezug nimmt. Vgl. Josephus, Bellum Judaicum 2,136: σπουδάζουσι δ᾽ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες· ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριον καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται. „Sie bemühen sich aber in außergewöhnlicher Weise um die Schriftwerke der Alten; dabei wählen sie vor allem das aus, was Seele und Leib fördert. Aus diesen Schriften erforschen sie zur Heilung von Krankheiten heilkräftige Wurzeln und Eigenschaften von Steinen“ (Josephus 1959, 208f.).

7 Siehe die Liste von neun Qumranrollen und drei Rollen aus Wadi Murabbaat und Nahal Hever in Tov 2004, 75.

8 Vgl. die Rekonstruktion von 4QRewritten Pentateuch^{c} (4Q365) in Stegemann 1984 (unveröffentlicht), zitiert in Tov 1994, 192.

Rollen bzw. ihres Schreibblocks ist viel zu niedrig, um mehr als ein oder zwei Bücher der Tora enthalten zu haben, ohne dass der Durchmesser der Rolle ihre Höhe übertroffen hätte.[9] Hier korrigiert der archäologische Befund eine allzu wörtliche Interpretation des idealisierenden Textes.[10]

Der hohe Stellenwert der Auslegung in der Ideologie des Jachad kommt in einer berühmten Passage im Habakukkommentar besonders zum Ausdruck:

> [1] Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was kommen wird [2] über das letzte Geschlecht. Aber die Vollendung der Zeit hat er ihm nicht kundgetan. [3] Und wenn es heißt: „Damit eilen kann, wer es liest," (Hab. 2,2) [4] so bezieht sich seine Deutung auf den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott kundgetan hat [5] alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten. (1QpHab VII 1–5)[11]

Habakuk selbst wird hier zugunsten seines göttlich inspirierten Auslegers, dem Lehrer der Gerechtigkeit, der *alle* Geheimnisse der Prophetenworte kennt, zu einer Quelle zweiten Grades degradiert.[12] Die gruppenspezifische Auslegung übertrifft den Hypotext an Wichtigkeit, wird sein unverzichtbarer Schlüssel.

Kommen wir nun zurück zur Fortsetzung des oben angeführten Zitats aus der Gemeinschaftsregel:

> [7] ... Und die Vielen (הרבים) sollen gemeinsam wachen den dritten Teil aller Nächte des Jahres, um im Buch (בספר) zu lesen und nach Recht zu forschen [8] und gemeinsam Lobsprüche zu sagen. (1QS VI 7f.)[13]

Betrachten wir den zweiten Satz der Passage, hatte im Jachad über den *doresch batora* hinaus auch das „Harabbim" (hier „die Vielen" übersetzt) genannte Kollektiv Studienpflichten.[14] Drei Aktionen werden genannt: Buchlektüre, Rechtsspruchsuche und Segensspruchrezitation.

Bezüglich der Buchlektüre lässt das hebräische Verb לקרוא (*liqro'*) offen, ob gelesen oder *vor*gelesen wurde und ob eine oder mehrere Kopien des gleichen Bu-

---

9 Folglich gilt die These, dass Rollen mit der ganzen Tora in Qumran selten sind, unabhängig von der Annahme, dass Schreiberwechsel innerhalb einer Rolle öfter vorgekommen sind als bei den meisten Rekonstruktionen angenommen wird. Vgl. dazu Stökl Ben Ezra 2014.

10 Die amoräische Tradition überliefert einen Disput zwischen Galiläern, R. Helbo, Rabba und R. Joseph, ob man die Tora auch aus fünf separaten Rollen lesen darf, die nur je ein Buch enthalten, und ob Moses die Tora in einer umfassenden oder in fünf separaten Rollen erhalten hat (babylonischer Talmud, Traktat Gittin 60ab). Offensichtlich konnte das Konzept der *einen* Tora in bestimmten Kreisen auch in späterer Zeit noch physisch-real aufgespalten werden.

11 Übersetzung von Lohse 1981, 235.

12 Dieses Phänomen wurde ausgiebig in Jassen 2007 untersucht.

13 Übersetzung von Lohse 1981, 23. [7] ... והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט [8] ולברך ביחד.

14 Der Perimeter dieses Gremiums und seine Übersetzung („die Vielen", „die Großen") sind nicht ganz klar.

ches gleichzeitig benutzt wurden. Letzteres wäre interessant, da sich die biblischen Handschriften Qumrans, auch die der Tora, durchaus unterscheiden. Anderenorts (z. B. 1QM XV 4f., 1QSa [1Q28a] I 4) wird vorlesen mit לקרוא באוזניהם, wörtlich: „in ihre Ohren lesen", explizit ausgedrückt. Maier und Lohse lesen die Konsonanten בספר des zweiten Satzes einhellig als *basefer* und übersetzen mit „dem Buch" im definiten Singular.[15] Tatsächlich kann בספר in Zeile 7 auch indefinit *besefer* („ein Buch") vokalisiert werden.

Höchstwahrscheinlich dienten verschiedene Bücher den unterschiedlichen Aktionen dieser Treffen. Gemeinschaftliche Rezitation von Segenssprüchen setzt einen fixierten Text voraus. 1QM XV 4f. nennt explizit das *Vor*lesen von Gebeten.[16] Bekannterweise sind in Qumran Handschriften der unterschiedlichsten Gebetsgenres gefunden worden: Psalmen- und Hymnensammlungen, Gebete für Wochentage und Monatstage, Festgebete, Sabbathymnen und Gebete für spezielle Anlässe[17]. Tov hat gezeigt, dass liturgische Texte bevorzugt auf kleinformatigen Rollen, die einfacher zu handhaben waren, notiert wurden.[18] Nur die Sabbathymnen liegen in größerer Zahl vor, da sie so von mehreren Betern gleichzeitig verwendet werden konnten. Wo nicht einfach vorgelesen wurde, kannten viele die Gebetstexte offensichtlich auswendig.

Ist die Rechtsspruchsuche die unmittelbare Folge der Buchlektüre (also der Tora) oder hängt sie damit nur mittelbar zusammen (und wäre Diskussion mündlich überlieferter Lehren)? Wir werden darauf am Ende des zweiten Abschnittes zurückkommen.

Das gemeinschaftliche Studium findet in der Nacht statt. Vielleicht ist das Studium bei Tageslicht so selbstverständlich, dass es keiner eigenen Erwähnung bedarf; vielleicht musste die Mehrheit auch tagsüber arbeiten. Nicht jede Rolle mit kleiner Schrift kann bei flackerndem Öllampenlicht gelesen werden, ohne den Augen zu schaden. Die Buchstaben vieler Rollen sind nur ca. 2 mm hoch, wie die Kleinbuchstaben heutiger Zeitungen. Auch waren die Lesefähigkeiten der Mitglieder sicher unterschiedlich. Lesehilfen durch Layout sind begrenzt. Zwar werden Worte durch Leerräume getrennt, Satzgrenzen sind in der Regel jedoch nicht markiert. Nur wenige poetische Schriften sind stichisch gesetzt. Ganz vereinzelt gibt es Rubriken. Neue Kapitel oder Psalmen werden durch Spatien, Zeilenumbrüche mit Leerräumen in der vorherigen oder folgenden Zeile oder Leerzeilen angezeigt, manchmal auch durch Paragraphoi oder andere besondere Markierungen. Nicht

15 Vgl. Lohse 1981, 22f.; Maier 1995a, 182.

16 1QM XV 4f.: [4] Und der Hauptpriester tritt hin und seine Brüder, die P[riester] und die Leviten und alle Männer der Schlachtordnung mit ihm. Und er liest vor ihren Ohren (וקרא באוזניהם) [5] das Gebet für den Zeitpunkt des Krie[ges, wie es geschrieben steht im B]uch der Ordnung seiner Zeit (ב]ספר סרך עתו) mit allen Worten ihres Lobpreisens (עם כול דברי הודותם).

17 Siehe Falk (in Vorbereitung).

18 Vgl. Tov 2004, 90.

immer stehen diese Leerräume so, wie wir es heute gewohnt sind. Zum Beispiel trennt der Habakukkommentar den Bibelvers und seine Auslegung, die durch eine Einleitungsformel schon klar gekennzeichnet ist. Nach dem Ende der Auslegung beginnt der nächste Bibelvers hingegen übergangslos. Sein Anfang ist nur demjenigen sofort einsichtig, der den Text gut kennt. Offensichtlich wurde diese Kenntnis stillschweigend vorausgesetzt.

Lesen hatte nicht nur einen *zentralen* Ort im Leben der Gemeinschaft, sondern auch einen besonders *hohen* Stellenwert. Nach der Gemeinschaftsregel wurde derjenige mit unwiderruflichem Ausschluss bestraft, der versehentlich den Gottesnamen aussprach, z. B. auch beim Vorlesen.[19] Vielleicht wurde deshalb in manchen Handschriften der Gottesname nicht in judäischer, sondern in paläohebräischer Schrift geschrieben.[20] Diese Praxis ist besonders in den jachadischen Schriften verbreitet, die überhaupt eine Tendenz aufweisen, das Tetragramm und *Elohim* zu vermeiden und durch *el* zu ersetzen.[21] Nur wenige biblische Handschriften folgen dieser Methode. Es ist nicht klar, ob man nun umgekehrt aus der Präsenz des Gottesnamens in paläohebräischer Schrift in einer Handschrift darauf schließen kann, dass diese zu liturgischen oder pädagogischen Zwecken verwendet wurde.

Wahrscheinlich war Sprachbehinderten das Vorlesen untersagt (mit der Begründung, dass sie in einer kapitalen Rechtssache Fehler verursachen könnten),[22] doch ist die textliche Grundlage fragmentarisch.

4Q265, ein halakhischer Text, der sowohl der Gemeinschaftsregel als auch der Damaskusschrift nahesteht, droht denjenigen, die dreimal beim Lesen oder Vorlesen einnicken, mit Strafe:

> [1] ... [Und wer, während sie sitzen um zu lesen [2] aus] dem Buch, [ein]nickt, dreimal, oder [wer sie (die Gemeindeversammlung) verlässt, wird mit zehn Tagen bestraft.] (4Q265 4 ii 1f.)[23]

---

19 1QS VI 27–VII 3: [VI 27] [Wenn ein]er etwas mit dem geehrten Namen erwähnt in Bezug auf irgendein ... [VII 1] Und hat einer geflucht – sei es erschrocken aus Bedrängnis oder was immer er habe – { .... } [und] er liest in einer Buchrolle oder rezitiert Benediktionen, dann sondere man ihn ab [2] und er kehre nicht wieder zum Rat der Einung zurück. Und wenn er gegen einen ›von‹ den Priestern, die im Buch eingeschrieben sind, im Zorn geredet hat, wird er bestraft für ein [3] Jahr und für sich von der Vollmitglieder-Reinheit abgesondert (Maier 1995a, 184).

20 Eine Liste der Texte findet sich in Tov 2004, 254–256.

21 Vgl. Tov 2004, 238f.; siehe auch die Liste a. a. O. 242.

22 4Q266 (4QD-a) 5 ii 1–3 || 4Q267 (4QD-b) 5 iii 3–5: [1] [ ] And anyone w[hose speech is too soft (?) or speaks with a staccato voice] [2] not dividing his words so that [his voice] may be heard, [none of these shall read from the book] [3] [of the Law,] lest he cause error in a capital matter [ ].

Der nur bruchstückhaft erhaltene hebräische Text von 4Q266 lässt sich u. a. mithilfe des ebenfalls fragmentarischen Paralleltextes aus 4Q267 rekonstruieren, der im Folgenden unterstrichen ist:

1 [ ]ן וכול א[שר נקל בלשונו או בקול טרוד]
2 [דבר לו ו]לֹא פצל דברו להשמיע [קולו איש מאלה לא יקרא בספר]
3 [התורה]למה ישוג בדבר מות [ ]

23 Übersetzung von Stökl, vgl. Baumgarten u. a. 1999, 66. Die parallelen Straflisten aus der Gemeinschaftsregel (1QS VII 11 par) und der Damaskusschrift erwähnen zwar die Sitzung, nicht aber das Vorlesen.

Die Stelle ist extrem fragmentarisch und nach Parallelen in der Gemeinschaftsregel und der Damaskusschrift ergänzt worden. Dort wird Schlafen in der Versammlung (ohne Vorlesen!) mit 30 Tagen bestraft. Das leichtere Strafmaß für Einnicken beim Vorlesen ist in 4Q265 von den Editoren ergänzt worden. Dass man zweimal Schlummern darf, ohne gleich bestraft zu werden, und dass das Vergehen überhaupt erwähnt wird, könnte darauf hindeuten, dass es häufiger vorkam. Im parallelen Strafkodex der Gemeinschaftsregel und in den erhaltenen Bestimmungen der Damaskusschrift wird dieses Delikt allerdings nicht mehr erwähnt.

Zwei weitere halakhische Texte, 4Q251 (4QHalakha A) und 4Q264a (4QHalakha B), erwähnen Schriftstudium am Sabbat. Wie es in Qumran häufig der Fall ist, ist allerdings der Kontext so fragmentarisch, dass man nicht weiß, ob es untersagt oder ganz im Gegenteil *gefordert* wird: Einige Forscher lesen in 4Q251 1–2 5 ein Verbot für Einzelne, am Sabbat ein Buch zu lesen.[24] Andere postulieren eher ein positives Gebot. [25] Mir erscheint das Verbot individueller Lektüre wahrscheinlicher, u. a. weil das positive Gebot ohnehin für ein Drittel aller Nächte, also aller Wochentage, galt.

4Q264a hingegen erlaubt eine Art von Lesen und verbietet eine andere. Der Herausgeber Joseph Baumgarten schlug vor, dass 4Q264a das normale Lesen erlaubt und nur das Korrekturlesen verbietet,[26] weil es auch Schreibertätigkeit mit einschließt. Vor kurzem haben Vered Noam und Elisha Qimron eine völlig neue Analyse veröffentlicht, nach der 4Q264a die private *individuelle* Lektüre am Sabbat verbietet (wie 4Q251) und nur gemeinsames und öffentliches Studium erlaubt:

> [4] [Niemand soll eine Ro]lle [nehmen, um zu lese]n sein eigenes Buch am [Sabbat] [5] [Nur die Gemeinschaft darf Bücher nehmen, um sie zu] lesen [und] sie zu studieren. (4Q264a 1 4f.)[27]

Höchstwahrscheinlich spricht der erste Teil von einem einzigen Akteur (obgleich sich „sein“ auch auf ספר und damit auf die Schriftrolle beziehen könnte), während der zweite Teil klar im Plural formuliert ist. Zwar involvieren die zur Interpretation vorgetragenen Argumente notwendigerweise einen hermeneutischen Zirkel, doch

---

24 Noam/Qimron 2009, 80: „He shall [*not*] study or read a book on the [*Sabb*]ath.“

25 Larson, Lehman und Schiffman in Baumgarten u. a. 1999, 28f.: „]to it to investigate and to read in a book on [Shabb]at“]לו לדרוש ולקרא בספר ב[שב]ת.

26 4Q264a 1 4f. nach Baumgarten u. a. 1999, 54: „[4] [Let no man check the scrol]l of a book by reading its writing on the [Sabbath] day, [5] [but] they may read [and] learn from them.“

Textelemente, die auch im Paralleltext 4Q421 enthalten sind, sind im Folgenden unterstrichen:

4 [ ] אל יגיה איש מגל]ת ספר לקֿ[רוא] בכתבו ביום [השבת]

5 [ ] אך] יקֿראֿו [ו]למדו בם

27 Übersetzung nach Noam/Qimron 2009, 57–59 auf Grundlage einer von Baumgarten u. a. 1999, 54f. abweichenden Textkrekonstruktion: „[4] [No one shall take a scr]oll [to rea]d his own book on the [Sabbath] [5] [Only the public may take books to] read [and] study them.“ Man beachte die Klammern!

4 [אל יקח איש מגל]ת סֹפר [לקרו]א בכתבו ביום [השבת]

5 [רק הרבים יקחו כתבים ו]קֹראֹו [ו]לֹמדו בם

werden einige Handschriften unter den Qumrantexten (in semikursiver Schrift, oft auf Papyrus) in der Tat als Privatabschriften angesehen, die ein derartiges Verbot notwendig machen können. Zu diesen privaten Handschriften gehören einzelne Kopien von „biblischen" Texten, viele Kopien von jachadischen Texten und einige von Schriften, die dem weiteren jüdischen Umfeld zugeordnet werden können.[28] In jedem Fall steht das *kollektive* Studium im Zentrum des Lebens der Gemeinschaft an erster Stelle.

Nirgends wird spezifiziert, welches Format das jeweilige Studienbuch hatte und in welcher Schrift (judäisch, paläohebräisch, kryptisch) es geschrieben war. Da weitaus die meisten Rollen in judäischer Schrift (von Quadratschrift zu sprechen, ist bei vielen Schriftrollen noch anachronistisch) geschrieben sind (ca. 95 % nach gegenwärtiger Zählung), war Letzteres vielleicht unnötig. Nur sechzehn Rollen sind mit paläohebräischen Buchstaben geschrieben. Es ist umstritten, ob es sich hierbei um eine ununterbrochene Tradition der hebräischen Schrift aus der Zeit des ersten Tempels handelt oder um eine wiederbelebte Tradition.[29] Dieser Schrift wurde besondere Heiligkeit zugemessen, denn sie wurde quasi nur für Bücher der Tora benutzt und diente zur Hervorhebung von Gottesbezeichnungen, nicht aber anderer Worte.[30] Alle paläohebräischen Texte stehen auf Pergament. Keiner ist in kursiver Hand geschrieben. Kaum wird es sich hier um Privatkopien handeln. Nach Tov enthalten die paläohebräischen Schriftrollen Text aus unterschiedlichen Textrezensionen, sowohl präsamaritanisch als auch protomasoretisch. Tov lehnt die These ab, die paläohebräischen Schriftrollen wären von Mitgliedern des Jachad geschrieben worden, denn sie weisen keine Merkmale des von ihm postulierten Qumran-Schreibstils auf. *Faute de mieux* weist Tov sie den Sadduzäern zu.[31] Allerdings spricht ihre Uneinheitlichkeit eher gegen eine bestimmte Schule.[32] In jedem Fall war die aktive und passive Kenntnis der paläohebräischen Schrift begrenzter als die der judäischen Schrift. Dies können wir nicht nur aus ihrer seltenen Verwendung schließen, sondern auch daraus, dass der Schreiber der Psalmenrolle aus Höhle 11 Lücken für den Gottesnamen ließ, die dann vermutlich ein anderer Schreiber ausfüllte.[33]

---

28 Z. B. 4Q255, 4Q257 als Kopien der Gemeinschaftsregel, 4Q217 Jub^{b}?, 4Q398 MMT^{e}, 4Q432 Hodayot^{f} und viele Texte aus Höhle 6. Siehe Tov 2004, 32.

29 In letzterem Fall wäre übrigens die Bezeichnung „neohebräisch" angemessener.

30 Ausnahmen sind eine Kopie Hiobs (der jedoch in manchen antiken Traditionen als Moses Zeitgenosse galt, siehe den babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 14b–15a), eine biblische Paraphrase und drei unidentifizierte Bücher aus Qumran und Masada (4QpalJob^{c}; 4Qpaleo paraJosh; 4Q124, 11Q22, Mas 1 o).

31 Vgl. Tov 2004, 246–248.331–335.

32 „In sum, except for their Script, the palaeo-Hebrew biblical manuscripts from Qumran cave 4 do not appear to form a group distinguishable from the other biblical scrolls in either physical features, date, orthography, or textual character" (Ulrich 1999, 147).

33 Der Hauptschreibwinkel und die Breite bestimmter Schreibzüge sind unterschiedlich, doch ist es paläographisch immer noch unsicher, Rückschlüsse auf die in unterschiedlichen Schriften agierenden Schreiber zu ziehen.

Eine sehr begrenzte Anzahl von Schriftrollen wurde in einer Geheimschrift geschrieben, die für jeden Buchstaben ein neues Zeichen erfunden hat, welche manchmal an Buchstaben der paläohebräischen Schrift in rotierter Form erinnern. Hierbei steht klar der Wunsch im Vordergrund, den Zugang zum Text zu begrenzen, und zwar offensichtlich nicht nur nach außen, sondern auch innerhalb der Gruppe. Im Gegensatz zu den Rollen in paläohebräischer Schrift sind die kryptischen Rollen eindeutig Führerpersönlichkeiten des Jachad zuzuordnen. Die wenigsten werden Rollen in kryptischer Schrift zu entziffern gewusst haben, wie man aus den Zusätzen weniger kryptischer Schriftzeichen in 4Q259 schließen kann.[34] Titel[35] oder Incipit wurden manchmal in judäischer Schrift notiert, offensichtlich um den Bibliothekaren oder den des Kryptischen Unkundigen das Auffinden und Einsortieren der Schriftrolle zu ermöglichen.[36] Die Entwicklung einer derartigen Geheimschrift ist aber nur dann notwendig, wenn einerseits viele Gruppenmitglieder lesen konnten und andererseits der Zugang zu besonders esoterischen Traditionen begrenzt werden sollte. Die Existenz einer Geheimschrift ist also ein Zeugnis für eine hohe Alphabetenrate.

2 Katechese

Ein wichtiger Text mit Exemplaren in dieser kryptischen Schrift[37] ist die *Gemeinderegel*[38] (*Serekh ha-Eda*), eine eschatologische Regel für eine Gruppe mit Männern,

34 Puech 1998.

35 Inhalt und Genre der meisten Fragmente mit kryptischer Schrift bleiben unidentifiziert.

36 Das Incipit eines kryptischen Pergamentfragments (4Q298) ist in judäischer Schrift allgemein verständlich: „[Wort]e (?) des Gelehrten an die Kinder der Morgendämmerung“. Der Inhalt des Haupttextes, kryptisch verschriftlicht, bleibt Uneingeweihten verborgen. Bei 4Q298 handelt es sich um eine hymnische Rede einer Führungspersönlichkeit der Sekte (*maskil*), Gelehrter (vielleicht mit dem Aufseher über die Lager [mevaqer] identisch, vgl. CD XIII 7f.). Dabei ist umstritten, ob es sich um eine Ehrenbezeichnung für gelehrte Mitglieder der Gruppe oder ein spezifisches Amt handelt. Es ist nicht notwendigerweise ein Autograph, denn die Editoren glauben, einen klaren Abschreibfehler gefunden zu haben (*waw* statt *jod*), der nur in judäischer Schrift schlüssig wäre, wo sich diese Buchstaben stark ähneln, nicht aber in kryptischer Schrift. 4Q298 ist kleinformatig und enthält nur zehn relativ kurze Zeilen, wie es für Rollen mit liturgischem Sitz im Leben üblich ist, bei denen Handlichkeit im Vordergrund steht. Bezüglich des Inhalts mögen uns die hochtrabenden Worte nicht besonders geheimnisvoll vorkommen, aber 4Q298 ist sehr fragmentarisch.

Eine andere kryptische Papyrusrolle (4Q249) enthielt auf der Rückseite den Titel in judäischer Schrift: Die ursprüngliche Fassung des Titels „Buch des Moses“ (*sefer moše*) wurde später zu „Midrasch des Moses“ (*midraš {sefer} moše*) korrigiert; siehe Ben-Dov/Stökl Ben Ezra 2014.

37 Die Editio princeps ist in diesem Punkt problematisch und wird derzeit in einem von der Israel Science Foundation geförderten Programm mit Jonathan Ben-Dov, Asaf Gayer, Nachum Dershowitz und Daniel Stökl Ben Ezra überarbeitet.

38 Nicht *Gemeinschaftsregel* (*Serekh Hayahad*). In der deutschsprachigen Literatur werden diese Termini leider zumeist umgekehrt verwendet, d. h. *Gemeinschaftsregel* für *Serekh ha-Eda* (1QSa) und

Frauen und Kindern. Sie ist vollständig nur in einer Kopie in judäischer Schrift aus Höhle 1 erhalten, 1QSa (1Q28a). Gleich zu Anfang erscheint das Vorlesen eines Textes als absolut zentraler Bestandteil der rituellen kollektiven Identität:

> [1] Und dies ist die Ordnung (סרך) für die ganze Gemeinde Israels (עדת ישראל) am Ende der Tage, wenn sie sich sammeln, [in einer Einung zu wan]deln [2] nach dem Gesetz (משפט) der Söhne Zadoks, der[39] Priester, und der Männer ihres Bundes, die abgewich[en sind vom Wandel auf] dem Weg [3] des Volkes. Sie sind die Männer Seines Rats, die Seinen Bund inmitten des Frevels gewahrt haben, um [für das La]nd Sühne zu schaffen]. [4] Wenn sie kommen, sammeln (יקהילו) sie alle die Kommenden (הבאים) vom Kind bis zu Frauen (מטף עד נשים) und verlesen vor [ihren] O[hren] ([וקראו בא[וזניהמה][40] die [5] [ga]nzen Vorschriften des Bundes (חוקי הברית), und (auch) um sie zu unterweisen (ולהבינם) in all ihren Gesetzen (משפטיהמה), damit sie nicht versehentlich sündigen (פן ישגו) bei [ihre]n [Taten]. [6] [vacat] (1QSa I 1–6)[41]

Es ist unklar, warum ausgerechnet dieser Text auch in kryptischer Fassung existiert bzw. nach der gegenwärtig gültigen editio princeps sogar in neun kryptischen Kopien, eine sicher übertriebene Zahl.

Der hier geschilderte Aufnahmeritus[42] umfasst öffentliches lautes Vorlesen der Bundesgesetze und ihre Erklärung, und zwar nicht nur vor Männern, sondern gerade auch vor den explizit erwähnten Frauen und Kindern. Bei den „Vorschriften des Bundes" in 1QSa I 5 handelt es sich vermutlich um Schriftrollen der Tora oder um die Tempelrolle. Auf diese Weise sollen die Ankömmlinge davon abgehalten werden, versehentlich zu sündigen.

Beides, Vorlesen und Unterweisen, scheint unabdingbar zu sein. Der genaue Charakter der Verbindung beider Tätigkeiten ist wiederum nicht ganz klar. Das Waw vor ולהבינם spricht gegen eine direkte finale Verknüpfung. Die indikative Verwendung des Infinitivs anstatt eines finiten Verbs ist in Qumran hingegen nicht unbekannt.[43] Dann wiederum ist das Verhältnis beider Tätigkeiten zueinander offen.

Gemeinderegel für *Serekh Hayahad* (1QS), doch ist der Unterschied in der Nuance zwischen *Yahad* und *Eda* genau umgekehrt, wie es im Englischen zum Ausdruck kommt, wo *Serekh ha-Eda* mit *Rule of the Congregation* und *Serekh Hayahad* mit *Rule of the Community* übersetzt wird.

39 Oder als Apposition „die Priester, und die Männer".

40 Vgl. 1QM XV 4, s. o. S. 78f. mit FN 16.

41 Übersetzung von Maier 1995a, 241, vgl. 4Q249a 1 1–3 + 4Q249e 1 i 1–2 + 4Q249g 1 1–5 in kryptischer Schrift. Tov/Parry 2006:

1 וזה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים בה‹א›ספם [ליחד להתה]לך
2 על פי משפט בני צדוק הכוהנים ואנושי בריתם אשר סר[ו מלכת ב]דרך
3 העם המה אנושי עצתו אשר שמרו בריתו בתוך רשעה לכפ[ר בעד האר]ץ
4 בבוא{י}ם יקהילו אתכול הבאים מטף עד נשים וקראו בא[וזניהמה] את
5 [כ]ול חוקי הברית ולהבינם בכול משפטיהמה פן ישגו במ[שגותיהמ]ה

42 „Kommen" (בוא) ist in den jachadischen Texten gleichbedeutend mit dem Beitritt zur Gruppe.

43 Qimron 1986, § 400.02.

Auch „ihre Gesetze“ in 1QSa I 5 ist mehrdeutig. Das Possessivpronomen kann sich sowohl auf die Männer als auch auf die Vorschriften des Bundes beziehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Ambiguität beabsichtigt ist und „die Gesetze der Männer des Bundes“ auch die „Gesetze der Vorschriften des Bundes“ sind, so dass sich die Halakha der Gruppe aus der Tora ableitet.

Da Unterweisung erwähnt wird, ging der Autor wohl davon aus, Vorlesen allein reiche nicht aus, die Details aller hebräischen Satzformulierungen zu verstehen, um juristisch nicht mehr als Unwissender gelten zu können. Wenn der Unterweisung notwendigerweise Vorlesen vorangeht, impliziert dies, dass der Autor annahm, dass Männer, Frauen und Kinder das Vorgelesene zumindest ansatzweise verstehen konnten, also auch und vor allem die *hebräische* Schriftsprache. Anderenfalls hätte ja die Unterweisung genügt. Dies ist für die Diskussion um die Verbreitung von Hebräischkenntnissen im ersten Jahrhundert vor und nach Christus nicht unbedeutend.

Auch der diesem Passus folgende Abschnitt handelt vom Lesen:

> [6] Und dies ist {die} Ordnung für alle Heerscharen der Gemeinde (העדה) für jeden Vollbürger (האזרח) in Israel. Und (zwar), um von [seiner] Jug[end] an ([ומן נע]וריו) [7] ihn [zu un]terrichten (ל[לל]מדהו) im Buch HHGJ (בספר ההגי) und ihn entsprechend seinen (Lebens-) Tagen zu unterweisen (ישכילוהו) in den Vorschriften des Bundes (בחוקי הברית) und [ ] [8] seine [Zu]cht in ihren Gesetzen (רו במשפטיהמה[מוס]). Zehn Jahre zählt [er] als Kind.[44] Und als Zwanzigjähr[iger tritt er] [9] [zu] den Gemusterten, um in das (entsprechende) Los einzutreten innerhalb seiner Fam[il]ie für die Einung in einer Gemeinde [von] Heiligkeit. (1QSa I 6–9)[45]

Das Hauptverb (ישכילוהו) ist im Plural formuliert. Die Lehrfunktion beschränkt sich also nicht auf eine einzige Autoritätsperson. Schüler ist jedes Kind bzw. Jugendlicher (im Sg.), sicher diejenigen männlichen Geschlechts, nichts spricht aber dagegen, auch Mädchen hierin einzuschließen. Obgleich wir nicht wissen, ob diese eschatologischen Vorschriften für die Ausbildung in einer der Jachadgruppen realisiert worden sind, implizieren sie, dass Lesen lernen für Kinder von Jachadfamilien, also Mitgliedern der zweiten Form der Essener, selbstverständlich war.[46]

Jeder Vollbürger Israels[47] soll zunächst im Buch Hagi oder Hagu (ספר ההגי) gelehrt werden, dann, seinem Alter entsprechend – aber noch vor seinem 20. Lebensjahr –, in den Bundesvorschriften und „in ihren Gesetzen“ (משפטיהמה).

---

44 Die Handschrift liest בוא בטב[◦]עשר שנים. Maier 1995a, 241 FN 633 emendiert (wie andere auch) טב zu טף. Anders Lohse 1981, 46f.: „und er soll [erhalten] seine [Er]ziehung in ihren Satzungen zehn Jahre lang. Wenn er gute Fortschritte [m]acht, wenn er zwanzig Jahre alt ist, [soll er hinübergehen zu] den Gemusterten“.

45 Übersetzung von Maier 1995a, 241. Vgl. dazu 4Q249a 1 3–6 + 4Q249d 1–5 + 4Q249e 1 in kryptischer Schrift.

46 Kind und Schüler werden im Singular erwähnt. Heißt dies, dass es keinen Gruppenunterricht gab?

47 Das Wort אזרח erscheint in der nichtbiblischen Qumranliteratur sonst nur noch in 4Q423 5 4 und 4Q460 2 2 (zu fragmentarisch).

Wurde Gruppenhalakha ihrerseits in diesen Curricula auch als selbständige Quelle studiert? Es stellte sich ja schon oben im Zusammenhang mit dem Abschnitt aus 1QS VI 6–8 die Frage, ob das „Forschen nach Recht" ausschließlich eine direkte Folge aus „der Lektüre des Buches" sei. In der späteren rabbinischen Ideologie gilt die (rabbinische) Gruppenhalakha bekanntlich als mündliche Tora, die zusammen mit der schriftlichen Tora am Sinai offenbart worden ist und selbst wiederum Objekt von Auslegungen werden kann.

In 1QSa I 8 scheint sich das Possessivpronomen in der Formulierung „ihre Gesetze" eher auf die Bundesvorschriften als auf die Männer des Bundes zu beziehen. Dann wäre Gruppenhalakha Toraauslegung.

Zwar stammen einige der Qumranfragmente aus eigenständigen halakhischen Traktaten.[48] Doch auf ein *Buch* ihrer Gesetze (ספר משפטיהמה) oder Ähnliches wird in keinem Fragment verwiesen. Einige vermuten, dass das geheimnisvolle *Buch Hagu*, das auch die zehn Richter des Jachad und der Priester jeder Zehnergruppe kennen müssen (CD X 6, XIII 2, XIV 7f.), Gruppenhalakha enthielt (Ginzberg, Rabin, Yadin, J. Baumgarten, Ph. Davies), andere jedoch deuten dies als Namen für den Pentateuch (Licht, Schiffman, Stegemann) oder die Bibel bzw. jedwedes als autoritär angesehene Buch.[49]

3 Das Buch Hagu, himmlische Schriften und irdische Schriften

4QInstruction, ein erst in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts veröffentlichter Text weisheitlicher Literatur, öffnet neue Perspektiven bezüglich des Buches Hagu und himmlischen Schriften. Viele grundsätzliche Einleitungsfragen bleiben bei 4QInstruction weiterhin komplex oder ungelöst. Es ist besonders umstritten, ob der Autor dieser Schrift dem Jachad zugehörte oder nicht.[50]

> [13] Und Du, Verständiger, [14] erbe Deinen Arbeitslohn in Erinnerung an [das Ende[51], denn] es kommt![52] Eingraviert ist das {Dein} Gesetz[53] und vorbestimmt ist alle Strafe! [15] Denn eingraviert ist, was von GOTT vorbestimmt worden ist bezüglich der S[ünden] der Söhne Seths,

48 Nicht immer mögen sie speziell jachadische Halakha enthalten haben. Manchmal mögen „akzeptable" Schriften auch aus befreundeten oder ideologisch verwandten Kreisen übernommen worden sein.

49 Siehe die Übersicht über die unterschiedlichen Deutungen in Elgvin 1998, 144f.

50 Siehe nun Tigchelaar 2009, 105–116 mit Verweisen auf die Bibliographie. Im Folgenden werden noch die Lesungen von Rey 2009, 278–282 diskutiert.

51 עוז. Oder „Zeit" (עת). Rey 2009, 278f.: [הק[ץ].

52 Werman 2004, 135f. schlägt eine Emendation von בא zu בו vor, die auch von Tigchelaar 2009, 115f. wohlwollend begutachtet wird.

53 Oder „Bestimmung" (החוק).

> und das Buch der Erinnerung (ספר זכרון) ist vor IHM geschrieben [16] für die, die SEIN Wort halten. Dies ist die Vision Hagus (חזון ההגו)[54]: das Buch der Erinnerung. ER hat es[55] der Menschheit/Enosh[56] (אנוש) mit einem geistlichen Volk vererbt, d[en]n [17] ER hat (es/ihn) gemäß dem Vorbild der Heiligen geformt. Des Weiteren hat ER Hagu/Meditation (ההגו)[57] dem fleischlichen Geist nicht gegeben, weil der[58] nicht [18] nach SEINEM geistlichen Recht/Gericht (כמשפט רוחו) zwischen [Gu]t und Böse unterscheidet. (4Q417 1 i 13–18)[59]

„Geschrieben vor Gott" ist das Buch der Erinnerung, *sefer zikkaron*, offensichtlich ein himmlisches Buch. In dieses himmlische Buch sind Gesetz, die vorherbestimmten Strafen und die „Sünden der Söhne Seths"[60] und wohl auch die Erinnerungen an die guten Taten der Gottesfürchtigen eingetragen.[61] Sie werden nicht einfach geschrieben, sondern eingraviert. Der Autor stellt sich das himmlische Buch offensichtlich nicht als Papyrus oder Pergament vor, sondern aus einem harten Material: Stein, Holz oder Metall. Dies unterstreicht die Ewigkeit der Vorbestimmung.[62] Es ist nicht nur ein Buch der vorherbestimmten Geschichte, sondern auch des in ihr integrierten Gesetzes, wie der zweite Satz explizit sagt.[63] Himmlische Gesetzestafeln sind ein bekanntes Motiv in der Literatur des zweiten Tempels.[64]

Florentíno García-Martínez hat das Motiv des himmlischen Buches im *Jubiläenbuch*, wo es besonders häufig vorkommt, untersucht und unterscheidet fünf Typen: Gesetzestafeln, Tatenprotokoll, Schicksalsbuch, Kalender und Festregeln, neue Halakha.[65] In gewisser Weise ist die Unterscheidung zwischen der ersten Kategorie

---

54 Andere, u. a. Rey 2009, 279–281, schlagen ההגות (Meditation) vor, welches wegen der femininen Endung von ינחילה nun auch von Tigchelaar 2009, 111f. FN 34 als wahrscheinlich akzeptiert wird. Dies ist nach den neuesten Fotos unmöglich. Siehe http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-370823; http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-370822. Das Lamed von לספר ist durch den Mast, aber auch durch die Tintenreste seines Fußes gesichert. Der Platz zwischen den Resten des Waw und des Lamed ist nicht ausreichend für ein Tav oder selbst für ein Yod, wenn man die Abstände zwischen den Worten in dieser Zeile oder in der vorhergehenden oder nachfolgenden Zeile zum Maßstab nimmt.

55 Die schon von Milik u. a. 1996, 261 vorgeschlagene Alternative ינחילה entspricht den Buchstabenresten auf dem Foto besser, ist kontextuell aber schwierig, da alle Worte im Satz maskulin sind, wenn ההגות nicht im Vorsatz steht.

56 Siehe dazu Collins 1999 und Tigchelaar 2009, 107f.

57 Rey 2009, 279f.: החזו[ן] – nach dem Foto eine unwahrscheinliche Lesart, daher oben wie Tigchelaar 2009, 105.

58 Wörtlich „Geist des Fleisches, weil es".

59 Übersetzung von Stökl auf Grundlage des Textes in Tigchelaar 2009, 105, mit Ausnahme von ההגו.

60 Die Söhne Seths sind gewöhnlich eine Bezeichnung für positiv beurteilte Teile des Menschengeschlechts. Hier scheint der Autor eine andere Position einzunehmen.

61 Vgl. Goff 2003, 94.

62 Da dies *vor* Gott geschieht, ist nicht Gott selbst der Ausführende, sondern unbestimmte himmlische Kreaturen.

63 Tigchelaar 2009, 116 wäre hier zu nuancieren.

64 Z. B. 1Hen 81,1–4, 2Hen 50,1; 53,2 und die weiter unten angegebenen Stellen im Jubiläenbuch.

65 García-Martínez 2013.

(himmlische Gesetzestafeln) und den letzten beiden (Kalender und Festregeln sowie neue Halakha) eine etische Unterscheidung, die der Autor des Jubiläenbuches und seine Leser nicht gemacht hätten.[66]

Von den fünf Typen von García-Martínez finden sich in der Passage aus 4QInstruction die ersten drei vereint: Tora-Archetyp[67], Tatenprotokoll[68] und Schicksalsbuch[69]. Wie es uns bezüglich der Literatur einer Gruppe, bei der Prädestination und Determinismus im Zentrum der Ideologie stehen und für die das Jubiläenbuch große Bedeutung hatte, nicht weiter überraschen sollte, finden sich alle drei Formen auch in eindeutig jachadischen Texten: Die Damaskusschrift verwendet die Vorstellung des Archetyps der Tora: Statt der Tafeln der zehn Gebote liegt in der Bundeslade eine Torarolle.[70]

Nach 4QShirShabb[a] (4Q400), einem Zyklus mit Sabbathymnen, bei dem es umstritten ist, ob er jachadischer Autorenschaft ist oder nicht, ist die himmlische Gesetzessammlung für die Engel geschrieben worden.[71] Die Kriegsregel kennt die mit

66 Leslie Baynes' Analyse verweist hingegen nur auf vier Typen (das Buch des Lebens, das Buch der Taten, das Buch des Schicksals, das Buch als handelndes Buch; siehe Baynes 2011, 7f.). Erstaunlicherweise fehlen gerade die Typen, die für ein halakhisch orientiertes Judentum besonders relevant sind: Tora-Archetyp und himmlische Vorform von Kalender und Gruppengesetzgebung. Wir verwenden im Folgenden daher García-Martínez als Ausgangspunkt.

67 Jub 3,9–11; 16,3f.; 33,10–12.

68 Ex 32,32f.; Mal 3,16; Dan 10,21; 12,1; Jub 19,9; 30,19–22.

69 Jub 5,13f.; 16,9; 24,33.

70 CD V 1–5: [1] Und über den Fürsten steht geschrieben (Dtn 17,17): [2] „Und er soll sich nicht viele Frauen halten." Aber David las nicht im Buch der Torah (בספר התורה), dem versiegelten (החתום), das [3] in der Lade war, denn die wurde nicht geöffnet in Israel seit dem Tag des Todes Eleazars [4] und Josuas. Und Josua und die Ältesten, weil man den Ashterot diente, verbarg er [5] das „Offenbare" (Maier: = das publizierte Exemplar der Torah) (ויטמון נגלה) bis zum Auftreten Zadoks (Leicht modifizierte Übersetzung von Maier 1995a, 14. Die Syntax ist komplex. Es ist nicht klar, ob Josua oder Gott die Tora verbergen. Oft wird das zweite „und Josua" als Dittographie angesehen, anders Cook in Tov/Parry 2006: It lay buried [and was not] revealed until the appearance of Zadok.).

71 4QShirShabb[a] 1 i 4–15: [4] In the assembly of all the gods of [5] [ ]god-like ones. He inscribed His statutes concerning all spiritual matters and precepts of [6] [ ] knowledge, people of discernment, honoured by God. *vacat* For those who draw near to knowledge [7] [ ]of eternity and from the source of holiness of the sanctuaries of holiest [8] [holiness] pries[ts of] the inner sanctum who serve before the King of holiest [9] [holiness] His glory. And every statute they confirm for seven [10] [He es]tablished them [for] Himself as the ho[liest of the holy ones in the ho]ly of holies. [11] [ ]*rbw* among them according to the council[ ] from knowledge [12] [ ]holiest holiness, pr[iests. Th]ey are princes of [13] [ ] *bym* in the temples of the King [ ] in their territory and in their inheritance [14] [ ] [ ] *tm* They do not tolerate any [ ] the way, and there is [no]thing unclean in their holy places. [15] [Statutes of holi]ness He inscribed for them. By these all the eternally holy ones sanctify themselves.

4 ... בעדה לכול אלי
5 [ ]אלוהים חרת חוקיו לכול מעשי רוח ומשפטי
6 [ ]דעת עם בינות כבודי אלוהים *vacat* לקרובי דעת
7 [ ]עולמים וממקור הקודש למקדשי קודש
8 [קודשים]כוה[ני] קורב משרתי פני מלך קודש

dem Stylus des Lebens eingravierte Gnade, also den Lohn für die gottgemäßen Taten.[72] Nach der Hymnensammlung 1QH[a] zeichnet Gott die „Geister der Gerechten“ auf.[73] Laut dem Midrasch zu den Perioden 4Q180–181 (4QAgesCreat A–B) sind entweder die Taten (פעולות) oder Ären (קץ) in den Tafeln eingraviert.[74]

Daneben gibt es auch für den Jachad Belege, dass nach der Auffassung einiger Jachad-Autoren das himmlische Buch nicht-biblische Kalender, Liturgie[75] und Halakha[76] enthielt. In der Hymnensammlung 1QH[a] liegt Gott bereits alles vor, eingraviert mit dem Stylus der Erinnerung.[77]

> [23] What can I say that is not known and declare that is not told? Everything [24] is engraved before You with the ink of remembrance (חרת זכרון) for all the times of eternity, for the numbered seasons of eternal years in all their appointed times. [25] Nothing is hidden, nor does anything exist apart from Your presence. How shall a man explain his sin, and how shall he defend his iniquities, [26] and how can he return injustice for righteous judgement? You are God of knowledge, all righteous works and true counsel belong to You; [27] sinful service and the deceitful works belong to the sons of men. (1QH[a] IX 23–27)

9 [קודשים] כבודו וחוק בחוק יגברו לשבעה
10 [ ] י]סֹדם [ל]וֹ לקד[ושי קדושים בק]ודש קודשים
11 [ ]רֹבו בם לפי סוד[ ]°°° מדעת
12 [ ]קודש קוֹדֹשִׁים כו[הני ה]מָּה שׂרי
13 [ ]בים בהיכלי מלך [ ] בגבולם[ובנחלתם
14 [ ][ ]°[ ]°°°תם לוא יכלכלו כול° [ ] דרך וֹאֹנ[י]וֹ טֹמא בקודשיהם
15 [וחוקי קוד]שים חרת למו בם יתקדשו כול קדושי עד

72 1QM XII 3–5: [3] Mercies of [Your] blessing[s] and Your covenant of peace You engraved for them with a stylus of life (חרתה למו בחרט חיים) in order to reign [ ] for all time, [4] commissioning [ ] Your [ ] by their thousands and tens thousands together with Your holy ones [ ] Your angels, and directing them [5] in battle [ ] the earthly adversaries by trial with Your judgements.

73 1QH[a] VIII 19: You have recorded the spirit of the righteous (אתה רשמתה רוח צדיק).

74 4Q180 1 1–6: [1] Commentary concerning the times (in) which God made a time to accomplish [everything that is] [2] and that will be. Before he created them, he established the deeds [ ] [3] a time according to its time, and it was engraved upon (the) tablets [ ] [4] [for [a]][1] the times of their rule. This (is) the order of *b*[ ] [5] [unt]il he begat Isaac, the ten [ ] [6] [ ] *vacat*

1 פשר על הקצים אשר עשה אל קֵץ להתמֹ[כול הויה
2 ונֹהיה בטרם בראם הכין פעולותֹ[ ]
3 קֵץ לקצו והוא חרות על לחוֹת [ ]
4 [ל [ב][2]]קצי ממשלותם זה סרך בֹ[ ]
5 ע[ד הוליד ישחק את עשרה הֹ[ ]

75 Z. B. Jub 6,28–35.

76 Z. B. Jub 3,31; 4,32; 15,25; 28,6; 30,9.

77
23 … מה אדבר בלא נודע ואשמיעה בלא סופר הכול
24 חקוק לפניכה בחרת זכרון לכול קצי נצח ותקופות מספר שני עולם בכול מועדיהם
25 ולוא נסתרו ולא נעדרו מלפניכה ומה יספר אנוש חטאתו ומה יוכיח על עוונותיו
26 ומה ישיב ע[ל על משפט הצדק לכה אתה אל הדעות כול מעשי הצדקה
27 וסוד האמת ולבני האדם עבודת העוון ומעשי הרמיה

Die Gemeinschaftsregel qualifiziert bestimmte nicht-biblische liturgische und kalendarische Bestimmungen als „eingraviert für immer".[78] Wenn diese Interpretation stimmt – manche vokalisieren die Passage anders und lesen „Freiheitsgesetz" – ist hier zwar nicht unbedingt von einem himmlischen Buch die Rede, doch impliziert לעד eine übermenschliche, göttliche Dimension.

Ein Segensspruch in 4Q284, einem jachadischen Reinigungsritual, spricht, wahrscheinlich polemisch, von *echter* Reinheit, die Gott eingraviert habe.

> [1] [...] its fixed time intervals [...] [2] [...] at the setting of the sun of the se[venth] day [...] [3] [... water] for sprinkling, he shall respond and say, Blessed are yo[u, God of Israel] [4] [...] you engraved true purity for your people to [...] [5] [... to be] purified with them from all their uncle[an]liness to [...] [6] [...] (4Q284 3 1–6)[79]

Hier wird Gruppenhalakha in die himmlischen Tafeln projiziert. Auch im Jachad kann das himmlische Buch also analog zur rabbinischen mündlichen Tora fungieren.

Diese Annahme könnte die oben erwähnte Ambiguität zwischen dem Studium der Bundesvorschriften und „ihren" Gesetzen in 1QSa I 1–9 erklären.[80] Zwar werden in 1QSa I 6–9 die Bundesvorschriften und Gesetze nur indirekt mit HGW verbunden. Doch nach 4QInstruction handelt es sich dabei um das Gesetz (חוק), das in irdischer Form dem geistlichen Teil der Menschheit überantwortet worden ist.

---

78 1QS X 4–11: [4] Zu Anfang [5] von Festzeiten zu jeder eintretenden Zeit, am Anfang von Monaten nach ihren Terminen und heiligen Tagen nach ihrer Ordnung. Zum Gedächtnis an ihren Terminen [6] als Lippen-Hebopfer will ›ich‹ Ihn benedeien nach festgeschriebener Vorschrift für immer (כחוק חרות לעד): Am Anfang von Jahren und im Zyklus ihrer Termine, wenn sich erfüllt [7] ihre vorgeschriebene Ordnung nach jedes einzelnen Tages Gesetz: Ernteperiode zum Sommer, und Saatperiode zur Grünperiode, Jahres-Festtermine nach ihren Wochen, [8] und zu Beginn ihrer (Jahr-)Wochen bis zum Freilasstermin.

Solang ich bin, sei festgeschriebene Vorschrift auf meiner Zunge als Gebetsfrucht und Teil meiner Lippen! [ausradiert] [9] [ausradiert] Ich will spielen mit Wissen und all meine Weisen zur Ehre Gottes und die ‹Harfe› meiner Leier nach Seiner heiligen Ordnung und meiner Lippen Flöte leg ich ans Maß Seines Rechts: [10] Mit Eintritt von Tag und von Nacht will ich eintreten in Gottes Bund und mit Ausgang von Abend und Morgen spreche ich Seine Vorschriften. In ihnen setz ich mir [11] meine Grenze ohne (mich wieder) abzukehren, und Sein Gericht rechtfertige ich entsprechend meiner Verkehrtheit. Mein Vergehen liegt vor meinen Augen laut eingeschriebener Vorschrift, und zu Gott sag ich: „Meine Gerechtigkeit!" (Übersetzung von Maier 1995a, 195).

Eine alternative Vokalisation *ḥerut* statt *ḥarut* würde aber auch die Übersetzung mit „Freiheitsgesetz" ermöglichen.

79

1 [ ]°[ ]מֹועֲדֹי עֹתיה [
2 [ ]°[ ]בבוא שמש היום השׁ[ביעי
3 [מי]נָּדָה וענה ואמר ברוך אתּ[ה אל ישראל
4 [ ]ם חרתה טהרת אמת לעמכה לה[
5 [לה]טהר במה מכול טמ[את]ם לֹ[
6 [ ]לֹ[ ]°[ ]

80 S. o. S. 83–86.

Nur der Teil der Menschheit mit *geistlichem* Volk[81] hat die Vision Hagus dieses Buches ererbt. Dieser Teil ist den Engeln nachgeformt, besteht also selbst nicht aus Engeln, sondern aus Menschen.

Die oben angeführte Passage aus 4QInstruction nimmt auf Mal. 3,16 Bezug.[82] Dort führt Gott eine Liste mit den Taten der Gottesfürchtigen. Im Gegensatz zu 4QInstruction wird die Liste in Malachi *nach* (nicht vor) den Taten geführt, kennt also noch keine Prädestination. Wiederum im Gegensatz zu 4QInstruction wird hier das Verb כתב, schreiben, verwendet; die Liste ist also nicht unbedingt aus Stein.[83] Das Geschriebene kann (theoretisch) auch wieder ausgewischt werden.[84] Malachi 3,16 wird auch in der Damaskusschrift zitiert, die eindeutig die Urteilsfindung beim eschatologischen Heilsgericht thematisiert.[85]

Dieses himmlische Listenführen entspricht irdischen Verwaltungsprinzipien des Jachad.[86] Mehrere Texte erwähnen unterschiedliche Listen von Gemeinschaftsmitgliedern und werden dabei mit dem gleichen Wort für Bücher als „sefer" bezeichnet:

– CD XIII 12 verlangt vom Aufseher, alle Novizen in eine schriftliche Rangordnung einzutragen[87], und zwar nach CD XIV 3–6 in nach Priestern, Leviten, Israeliten und Gerim getrennte Rubriken.[88]

---

81 Zur Gegenüberstellung von geistlichem Volk und fleischlichem Geist siehe Tigchelaar 2009.

82 Mal 3,16: Darüber redeten die miteinander, die den Herrn fürchten. Der Herr horchte auf und hörte hin, und man schrieb vor ihm ein Buch, das alle in Erinnerung hält, die den Herrn fürchten und seinen Namen achten. (Einheitsübersetzung) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְהוָה אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְהוָה וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְהוָה וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ׃

83 Allerdings verwendet die Kriegsregel „schreiben" (כתב) für das offensichtlich harte Material der Trompeten und Schilde, z. B. 1QM III 2.

84 Bei Stein ist dies nicht unmöglich, aber schwieriger.

85 CD XX 17–21: [17] Then each will speak [18] to his fellow, vindicating his brother, helping him walk in God's way, and God shall listen [19] to what they say and *‚write a record-book [in front of him] of those who fear God and honour* [20] *his name*' (Mal 3:16) until salvation and righteousness are revealed for those who fear God. *‚And you shall again know the innocent* [21] *from the guilty, those who serve God and those who do not*' (Mal 3:18). Vgl. auch 1QH[a] IX 21–27.

17 ... אז ידברו איש
18 אל רעהו להצדיק איש את אחיו לתמוך צעדם בדרך אל ויקשב
19 אל אל ד֯בריהם וישמע ויכתב ס֯פר זכרון [לפניו] ליראי אל ולחושבי
20 שמו עד יגלה { } ישע וצדקה וירא֯ אל ושבתם ורא֯יתם בין צדיק
21 ורשע בין עבד אל לאשר לא עבדו

86 So schon Nötscher 1959, 410.

87 CD XIII 10–14: [10] He should loosen all their knots, that there be no one oppressed or crushed in his congregation. [11] *vac* He shall observe everyone who is added to his group as to his actions, his intelligence, his ability, his strength, and his wealth [12] and write him down by his place according to his share in the allotment of Light. *vac* No members of the camp are allowed [13] to bring anyone into the group except by permission of the overseer of the camp; [14] *vac* and none of the members of God's covenant should buy or sell to corrupt people.

88 CD XIV 3–6: [3] The rule for those who live in all the camps. All shall be mustered by their names: the priests first, [4] the Levites second, the children of Israel third, the proselyte fourth.

- Nach 1QS VII 2 werden Priester hingegen in eine spezielle Rolle eingeschrieben.[89]
- Nach CD XIX 33–35 werden Abtrünnige nicht in „ihre Schrift geschrieben (ובכתבם לא יכתבו), vom Todestag des Lehrers der Gerechtigkeit bis zum Auftreten eines Messias aus Aaron und aus Israel".[90]
- Laut CD IX 18 muss der Aufseher sündige Mitglieder eigenhändig in einer Vergehensliste notieren.[91]

Zumeist wird 4Q477 als (einziges erhaltenes) Exemplar einer solchen Liste angesehen. Anders als man erwarten könnte, ist sie in sauberer Buchschrift, nicht in Kursive geschrieben. Auch scheinen auf den ersten Blick die Vergehen nicht nach und nach hinzugetragen worden zu sein, wie man es von einem authentischen Dokument hätte erwarten können. Vielleicht wurde eine durch das Jahr hindurch geführte Kladde in längeren Abständen auf eine kalligraphische Rolle übertragen. Oder die Rolle war wie die Fürbittenlisten für Heilige ein über Jahrzehnte oder gar Generationen weitergegebenes Gut.

4 Schluss

Fassen wir die wichtigsten Punkte dieses skizzenhaften Mosaiks kurz zusammen: Die gigantische Bibliothek, geregeltes permanentes gemeinschaftliches Studium

---

Then they shall be recorded by name, [5] one after the other: the priests first, the Levites second, the children of Israel [6] third, the proselyte fourth. In the same order they shall sit, and in the same order they will inquire of all.

3 *vacat* וסרך מושב כל המחנות יפקדו כלם בשמותיהם הכהנים לראשונה
4 והלוים שנים ובני ישראל שלשתם והגר רביע ויכתבו בשמותיהם
5 איש אחר אחיהו הכהנים לראשונה והלוים שנים ובני ישראל
6 שלושתם והגר רביע וכן ישבו וכן ישאלו לכל

89 1QS VII 2f.: [2] If anyone speaks angrily against one of the priests who are inscribed in the book, he is to be punished by reduced rations for [3] one year and separated from the pure meals of the general membership, eating by himself.

2 ... ואם באחד מן הכוהנים הכתובים בספר דבר בחמה ונענש שנה
3 אחת ומובדל על נפשו מן טהרת רבים

90 CD XIX 33–35: [33] So it is with all the men who entered the new covenant [34] in the land of Damascus, but then turned back and traitorously turned away from the fountain of living water. [35] They shall not be reckoned among the council of the people, and their names shall not be written in their book from the day { }.

91 CD IX 16–20: [16] *vac* Anything in which a man shall violate [17] the Law and his fellow sees it, he alone, if it is a capital case, he shall tell him of it [18] to his face in a denunciation to the Overseer, who shall then personally make a written note of it, until he does it [19] again in the presence of a sole witness, who again makes it known to the Overseer. If he is caught doing it yet again by one [20] witness, his fate is sealed. *vac*.

und intensive schriftliche Katechese für Neuankömmlinge und für die Jugend sowie die Notwendigkeit für eine eigene Geheimschrift zeigen, dass der Jachad ein herausragendes Beispiel für eine besonders intensiv ausgeprägte Buchreligion ist. Himmlische Verwaltungslisten korrespondieren mit ihren irdischen Pendants. Das himmlische Gesetzbuch enthält nicht nur den Archetyp der Tora Moses, sondern wie im Jubiläenbuch auch schon spätere halakhische Bestimmungen für Liturgie und Reinheit und fungiert in dieser Hinsicht analog zur mündlichen Tora der rabbinischen Literatur. Schließlich sollte man aber trotz der großen Anzahl der Schriftrollen nicht aus den Augen verlieren, dass im Jachad wie in jeder Kultur die große Mehrheit der Texte nicht schriftlich, sondern mündlich war.[92]

Literaturverzeichnis

Baumgarten u. a. (1999): Joseph Baumgarten u. a., *Qumran Cave 4. 25. Halakhic Texts* (Discoveries in the Judaean Desert 35), Oxford.

Baynes (2011): Lesley Baynes, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE–200 CE* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 152), Leiden.

Ben-Dov u. Stökl Ben Ezra (2004): Jonathan Ben-Dov u. Daniel Stökl Ben Ezra, „*4Q249* Midrash Moshe. A New Reading and Some Implications", *Dead Sea Discoveries* 21, 131–149.

Brown u. a. (1988): Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Willard Oxtoby u. Javier Teixidor, *Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragments from Qumran II–X*, Göttingen (Privatdruck).

Collins (1999): John J. Collins, „In the Likeness of the Holy Ones. The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran", in: Donald W. Parry u. Eugene Ulrich (Hgg.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 30), Leiden, 609–618.

Elgvin (1998): Torleif Elgvin, „The Mystery to Come. Early Essene Theology of Revelation", in: Frederick H. Cryer u. Thomas L. Thompson (Hgg.), *Qumran between the Old and New Testaments*, Sheffield, 113–150.

Falk (in Vorbereitung): Daniel Falk, „Liturgical Texts" in: Charlotte Hempel u. George Brooke (Hgg.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*.

García-Martínez (2013): Florentíno García-Martínez, „The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees" in: Florentíno García-Martínez (Hg.), *Between Philology and Theology. Contributions to the Study of Ancient Jewish Interpretation*, Leiden, 51–69 (englische Übersetzung von: „Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos", in: A. Vargas Machuca u. G. Ruiz (Hgg.), *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños* [Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Series I. Estudios 58], Madrid, 1984, 333–349).

Goff (2003): Matthew J. Goff, *The Wordly and heavenly Wisdom of 4QInstruction* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 50), Leiden.

92 Viele Punkte können in einer derartigen Skizze natürlich nicht bearbeitet werden. Dazu gehören die Verwendung des Begriffes „Tora" oder die Namen auf den Flaggen, Schilden und Trompeten in der Kriegsrolle sowie die Erwähnung von Büchern als Objekt zur Vermittlung von Wissen als Macht in den nicht-jachadischen Schriften, allen voran in den Henochbüchern und in den aramäischen Schriften.

Jassen (2007): Alex Jassen, *Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 68), Leiden.

Josephus (1959): Flavius Josephus, *De bello Judaico. Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher* 1. *Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind*, Darmstadt.

Lemaire (1986): André Lemaire, „L'enseignement essénien et l'école de Qumrân", in: A. Caquot, M. Hadas-Lebel u. J. Riaud (Hgg.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain, 191–203.

Lemaire (2006a): André Lemaire, „Lire, écrire, étudier à Qoumrân et ailleurs", in: André Lemaire u. Simon C. Mimouni (Hgg.), *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (Collection de la Revue des études juives 40), Leuven, 63–79.

Lemaire (2006b): André Lemaire, „Les écrits de sagesse à Qoumrân et l'interprétation du site", *Journal Asiatique* 294, 53–65.

Lohse (1981): Eduard Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch mit masoretischer Punktation*, Darmstadt.

Maier (1995a): Johann Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 1. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11* (Uni-Taschenbücher 1862), München.

Maier (1995b): Johann Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 2. Die Texte der Höhle 4* (Uni-Taschenbücher 1863), München.

Milik u. a. (1996): Jozef T. Milik, John Strugnell u. Jean Starcky, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts form Cave Four.* 4. *Concordance of Fascicles* 1–3. *Reconstructed and Edited by Ben Zion Wacholder, Martin G. Abegg and James Bowley. Based on a Reconstruction of the Original Transcriptions*, Washington.

Noam u. Qimron (2009): Vered Noam u. Elisha Qimron, „A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakah", *Dead Sea Discoveries* 16, 55–96.

Nötscher (1959): Friedrich Nötscher, „Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran", *Revue de Qumrân* 1, 405–411.

Puech (1998): Émile Puech, „L'alphabet cryptique A en 4QSe (4Q259)", *Revue de Qumrân* 18, 429–435.

Qimron (1986): Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29), Cambridge.

Rey (2009): Jean-Sébastien Rey, *4QInstruction. Sagesse et eschatologie* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 81), Leiden.

Schofield (2008): Alison Schofield, *From Qumran to the Yahad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 77), Leiden.

Stökl Ben Ezra (2014): Daniel Stökl Ben Ezra, *Manuscripts written by (at least) two hands*, Vortrag auf der Konferenz „Material Philology in the Dead Sea Scrolls. New Approaches for New Text Editions", Kopenhagen, 3.–5. April 2014.

Stökl Ben Ezra (im Druck): Daniel Stökl Ben Ezra, *Lehrbuch Qumran*, Tübingen.

Tigchelaar (2009): Eibert J. C. Tigchelaar, „‚Spiritual people', ‚fleshly spirit', and ‚vision of meditation'. Reflections on 4QInstruction and 1 Corinthians", in: Florentino García-Martínez (Hg.), *Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 85), Leiden, 103–118.

Tov (1994): Emanuel Tov, „4QReworked Pentateuch^{b-e}. Introduction", in: Harold Attridge u. a. (Hgg.), *Qumran Cave 4. 8. Parabiblical Texts, Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert 13), Oxford, 187–196.

Tov (2004): Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 54), Leiden.

Tov u. Parry (2006): Emanuel Tov u. Donald W. Parry (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*, Leiden.

Ulrich (1999): Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*. Grand Rapids/ Leiden.

Werman (2004): Cana Werman, „What is the Book of Hagu?“ in: John J. Collins, Gregory E. Sterling u. Ruth A. Clements (Hgg.), *Sapiential Perspectives. Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 51), Leiden, 125–140.

Schrifttragende Artefakte im Alten Testament

Reinhard Müller

Vom verschrifteten Orakelspruch zum Prophetenbuch

Schriftliche Übermittlung göttlicher Botschaften im Licht von Jes 8,1.16 und Jes 30,8

Die Prophetie des Alten Testaments ist als Schriftprophetie überliefert. Das Wort der alttestamentlichen Propheten liegt meist[1] in Gestalt von mehr oder weniger umfangreichen Büchern vor, die einen großen Teil der alttestamentlichen Schriftensammlung ausmachen. Dieser Sachverhalt, der Bibellesern als Selbstverständlichkeit erscheinen mag, ist in hohem Maß erklärungsbedürftig; denn Prophetie tritt zunächst als mündliche Rede in Erscheinung. Das zeigt schon der antike griechische Begriff, der in seiner Grundbedeutung ein „Hervor-Sagen" meint (πρόφημι), was ursprünglich nicht – wie in heutiger Alltagssprache – auf die Vorhersage der Zukunft bezogen war, sondern auf die Artikulation göttlicher Botschaften durch Menschenmund.[2]

Im Alten Orient, in dessen Mitte die Ursprünge des Alten Testaments zu suchen sind, begegnete Prophetie in ähnlicher Weise: Ein Prophet oder eine Prophetin lässt sich hier als „eine Person" definieren,

> die 1. in einem kognitiven Erlebnis, einer Vision, einer Audition, einem Traum o. ä., der Offenbarung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten teilhaftig wird, und 2. sich durch die betreffende(n) Gottheit(en) beauftragt weiß, die Offenbarung in sprachlicher oder metasprachlicher Fassung zu übermitteln.[3]

Um die göttliche Botschaft an die menschlichen Adressaten weiterzugeben, bedienten sich Propheten und Prophetinnen in aller Regel der mündlichen Rede, selten einer metasprachlichen Zeichenhandlung. Natürlich wissen wir von diesem Phänomen nur durch schriftliche Überlieferungen, wobei vor allem Briefe aus altbabylonischer Zeit sowie Sammlungen prophetischer Orakel aus der neuassyrischen Epoche zu nennen sind. Es ist aber in all diesen Fällen deutlich, dass die prophetische Botschaft in keiner Weise der Verschriftlichung bedurfte, um wirksam zu sein; das

1 Daneben werden in etlichen alttestamentlichen Texten Propheten, teils auch Prophetinnen (s. u. S. 105 FN 28) erwähnt oder es wird von ihnen erzählt, wobei auch mehrfach deren Botschaften zitiert werden; dieses Phänomen ist jedoch von den Büchern, die nach Propheten benannt sind und laut der Eröffnungsverse ausschließlich die von ihnen übermittelten Worte Jahwes enthalten (Jes 1,1; Jer 1,1–3 etc.), zu unterscheiden.

2 Vgl. z. B. Pötscher 1979, 1183.

3 Weippert 2014, 88f.

BY-NC-ND © 2016 Reinhard Müller, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

Medium der Schrift wurde stets von außen an die Prophetie herangetragen,[4] etwa, um den Spruch eines in einer Provinzstadt auftretenden Propheten dem König in der Hauptstadt mitzuteilen oder um mit der Sammlung von heilvollen Orakeln, die einst in kriegerischen Auseinandersetzungen an den König ergangen waren, dessen bleibende dynastische Legitimität zu beglaubigen.

> From the point of view of the communication process, prophecy does not necessarily presuppose any literary activity at all. Every phase of the communication from the prophet to the addressee is possible without scribal involvement, even though the use of scribal assistance evidently facilitates the process and is urgently needed in some cases. However, the process can never be purely literal unless all the persons involved are fully literate, which would rarely have been the case in the ancient Near East.[5]

Die alttestamentlichen Prophetenbücher unterscheiden sich von all dem grundsätzlich. Zwar beanspruchen auch sie, Worte des Propheten zu enthalten, diese Worte sind aber solcherart in die Form des Buches eingegangen, dass sie sich von der Buchform nicht trennen lassen; das prophetische Wort ist mit dem Buch verschmolzen: „Vor dem Propheten steht das Buch. Wer zum Propheten will, ist zuerst an das Buch gewiesen."[6] Die Ursprünge dieses Phänomens sind rätselhaft.[7] Einer verbreiteten Theorie zufolge war die Zurückweisung der prophetischen Botschaft durch deren Adressaten ein entscheidender Faktor, der dazu führte, dass der Prophet selbst oder ihm nahestehende Kreise diese Botschaft das erste Mal aufzeichneten, um ihre Wahrheit festzuhalten und späteren Generationen nahezubringen.[8] Freilich ist diese Theorie nicht unumstritten.[9]

Das Buch Jesaja zählt zu den prophetischen Büchern des Alten Testaments, die ausdrücklich von der Schriftlichkeit der prophetischen Botschaft handeln.[10] Zugleich ist das Jesajabuch durch die – im Alten Testament singuläre – Paradoxie des sogenannten Verstockungsauftrags geprägt, die darin besteht, dass der Prophet laut Jes 6 von Jahwe beauftragt wurde, seine Adressaten zum Unverständnis aufzurufen: „Geh und sprich zu diesem Volk: ‚Hört, ja hört, und seht es nicht ein, und seht, ja seht, und versteht es nicht!'" (Jes 6,9) In diesen Worten scheint die Erfahrung verarbeitet zu sein, dass die Botschaft, die Jesaja im Namen Jahwes verkündet hatte, auf Unverständnis und Ablehnung gestoßen war.[11] Die schriftliche Gestalt

4 Vgl. van der Toorn 2000, 221 zur altbabylonischen Prophetie: „... the written report is just one link in the chain of transmission; it is, in a sense, accidental to the whole process."
5 Nissinen 2000, 241.
6 Steck 1996, 7.
7 Vgl. Jeremias 2013.
8 Vgl. Jeremias 2013, 100–103.
9 Vgl. Becker 2006, dagegen Jeremias 2013, 103ff. und wiederum die Replik von Kratz 2013.
10 Neben Jesaja sind das die Bücher Jeremia (v. a. in Jer 36; aber auch in Jer 29,1–3; 45,1; 51,59–64), Ezechiel (in Ez 2,8–3,3) und Habakuk (in Hab 2,1–3).
11 Vgl. Müller 2012, 88–91.

der jesajanischen Prophetie wird im Bereich des sog. Protojesaja (Jes 1–39) vor allem in drei Texten in den Blick genommen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zumindest teilweise den Ursprüngen des Jesajabuches nahe stehen (Jes 8,1.16; 30,8)[12]. In ihnen wird der komplexe Vorgang der schriftlichen Übermittlung prophetischer Worte facettenreich beleuchtet. Dabei zeigt sich, dass das Phänomen der schriftlichen Gestalt der jesajanischen Prophetie auf eigentümliche Weise mit der Paradoxie der darin enthaltenen göttlichen Botschaft verknüpft ist.

1 „Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf …“ (Jes 8,1): Verschriftlichung eines enigmatischen Orakels

Zum ersten Mal ist im Jesajabuch in Jes 8,1 von der Niederschrift einer göttlichen Botschaft die Rede; Jahwe selbst habe dazu den Auftrag erteilt:

> [1] Und Jahwe sprach zu mir: „Nimm dir eine große Tafel (?)[13] und schreibe darauf mit einem Menschen-Griffel (?)[14]: ‚Für Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut‘.“ [2] ‹Da nahm ich›[15] mir als zuverlässige Zeugen den Priester Urija und den Secharjahu ben Jeberechjahu.

12 Daneben sind drei weitere Texte zu nennen: In Jes 29,11f. wird die polemische Rede von 29,9f., die auf das (göttlich bewirkte) Unverständnis der Angeredeten bezogen ist, mit dem offenbar aus 8,16 entlehnten Motiv des versiegelten Buches illustriert. In Jes 29,18 wiederum wird 29,11f. im Rahmen einer Heilsverheißung ausgelegt und in 34,16 ist vom „Buch Jahwes“ die Rede, womit wahrscheinlich bereits das werdende Großjesajabuch im Blick ist, darüberhinaus möglicherweise zugleich eine Schriftensammlung, die „den Pentateuch und die Propheten in irgendeiner Urgestalt“ umfasste (Beuken 2010, 322). Diese Texte sind mit hoher Wahrscheinlichkeit Nachträge, die mit den Anfängen des Jesajabuches nur noch indirekt zusammenhängen.

13 Das Nomen גליון ist von der Wurzel גלה „entblößen, offenbaren“ gebildet (Gesenius 2013, 218); „als Grundbedeutung ist … etwa ‚Entblößung‘ anzusetzen; das kann sich auf eine leere/freie Schreibfläche, aber wohl auch auf die Durchsichtigkeit (eines Stoffes) beziehen“ (Krebernik/Becker 2009, 127) – so in Jes 3,23, dem einzigen weiteren Beleg. Die traditionell angenommene Bedeutung „Tafel“ fußt 1. auf der Tatsache, dass es sich um einen Schriftträger handeln muss, 2. auf der Analogie zu Jes 30,8 und Hab 2,2, wo von der Niederschrift prophetischer Botschaften auf einer bzw. mehreren Tafeln ([לוח]ות) die Rede ist, und 3. auf der Annahme, dass die Ereignisfolge von Jes 8,1–4 mit der Aufstellung einer öffentlich sichtbaren Inschrift begann. Die Septuaginta spricht dagegen von einem „Blatt“ von „neuem, großem“ Papyrus, was an eine Schriftrolle denken lässt und vielleicht andeuten soll, dass später auf diese Rolle weitere Worte hinzukamen. Krebernik und Becker haben jüngst die traditionelle Deutung „Tafel“ infrage gestellt und denken im Blick auf 8,16 an eine versiegelte Urkunde (2009, 127). Warum diese aber „groß“ sein soll, wird nicht deutlich. Vielmehr lässt das Adjektiv גדול „groß“ auf die beabsichtigte Wirkung der Aufschrift schließen: Wenn der Schriftträger groß ist, soll wohl auch die Aufschrift groß, d. h. weithin erkennbar und gut lesbar sein (vgl. Hab 2,2, wo betont wird, dass die Tafelaufschrift „deutlich“ sein soll, „damit man sie schnell lesen kann“), was wiederum zur klassischen Deutung von גליון als „Tafel“ passt (vgl. dazu auch die Hinweise bei Liss 2003, 190f. FN 3).

> [3] Und ich kam der Prophetin nahe, und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn. Und Jahwe sprach zu mir: „Nenne seinen Namen: ‚Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut'. [4] Denn bevor der Knabe zu rufen lernt ‚Mein Vater!' und ‚Meine Mutter!', wird man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria vor den König von Assur tragen." (Jes 8,1–4)

Der Abschnitt enthält eine kleine Erzählung, einen sogenannten prophetischen Selbstbericht.[16] Der Ich-Erzähler ist derselbe wie in Jes 6; dort wurde die majestätisch-unheimliche Erscheinung des Königsgottes Jahwe geschildert, gipfelnd in dem göttlichen Auftrag an den Ich-Erzähler, dieser solle dem Volk die paradoxen

---

14 חרט, hier traditionell als „Griffel" wiedergegeben, ist nicht das sonst im Alten Testament für ein Schreibwerkzeug gebrauchte Wort (vgl. עט in Jer 8,8; 17,1; Ps 45,2; Hi 19,24). Ex 32,4, der einzige weitere alttestamentliche Beleg, hilft zum Verständnis kaum weiter (dort vielleicht Verschreibung aus חריט „Beutel"); die Verwendung der Wurzel חרט im Phönizischen, Syrischen und Mittelhebräischen lässt aber darauf schließen, dass ein חרט zum Einritzen oder Meißeln in eine harte Oberfläche gedient hat (siehe Gesenius 2013, 396; Hoftijzer/Jongeling 1995, 404 s. v. *ḥrṭyt*); das würde zur Deutung von גלּיון als (steinerne?) Tafel (s. o. S. 101 FN 13) passen. Schwieriger ist der offenbar epexegetische Genitiv אנוש „(Griffel) von Menschen". Wenn mit der üblichen Deutung ein „unter Menschen gebräuchlicher, d. h. gewöhnlicher" Griffel gemeint ist, bleibt der Sinn des Ausdrucks unklar; wenn es um die allgemeine Lesbarkeit der Schrift ginge (Gesenius 2013, 80: „in Vulgärschrift"; vgl. z. B. Liss 2003, 191 mit FN 4), wäre חרט statt auf das Schreibwerkzeug auf die Schrift zu beziehen (vgl. die Kritik dieser Deutung durch Wildberger 1972, 312). Nach wie vor erwägenswert erscheint mir der auf Greßmann 1929, 239 FN 1 zurückgehende Vorschlag, אָנוּשׁ zu lesen (von ihm als „hart" übersetzt, besser aber mit Wildberger als „unheilvoll" zu verstehen), vgl. den יום אנוש „unheilvollen Tag" in Jer 17,16 und den חרט חיים „Griffel des Lebens" in 1QM XII 3, auf den Wildberger hingewiesen hat; ein „Unheils-Griffel" würde metonymisch auf den Charakter der aufgezeichneten Botschaft verweisen. Der Konsonantentext schließt dieses Verständnis nicht aus.

15 Die unvokalisierte Verbform lässt sich im Blick auf die Verbform zu Beginn von V. 3 am ehesten als Narrativ lesen, der die in V. 1aα eröffnete *narratio* (ויאמר יהוה אלי „und Jahwe sprach zu mir") fortsetzt, so bereits Vulgata, vgl. z. B. Wildberger 1972, 313; Barthel 1997, 186; die Endung *-ā* zeigt dabei möglicherweise „eine gewisse Emphase des Ausdrucks" an (Gesenius/Kautzsch 1909, § 49 e). Die Masoreten vokalisieren die Form dagegen als Kohortativ וְאָעִידָה „und ich will … als Zeugen nehmen", was die Gottesrede aus V. 1 fortsetzt und die Hinzuziehung von Zeugen auf den Willen Jahwes zurückführt. Dass V. 2 damit auch als Teil des aufzuschreibenden Orakels aus V. 1bβ gedacht ist (so Beuken 2003, 213; Schmid 2011, 99 mit FN 11), ist möglich, aber nicht zwingend: Die Form lässt sich als indirekter Kohortativ (Joüon/Muraoka 2011, § 116 b) nach den Imperativen קח … וכתב „nimm … und schreib!" lesen, was eher dafür spricht, dass die masoretische Deutung von ואעידה als „und ich will … als Zeugen nehmen" als Fortsetzung der Gottesrede *nach* der Mitteilung des aufzuschreibenden Spruches zu verstehen ist. In jedem Fall aber entbehrt die Vorstellung, dass Jahwe selbst sich die genannten Personen als Zeugen nimmt, nicht einer gewissen Künstlichkeit; vom Konsonantentext her drängt sie sich nicht auf. 1QJes[a] bietet dagegen den Imperativ והעד „und nimm … als Zeugen", was ebenfalls die Gottesrede aus V. 1 fortsetzt; diese Lesart ist auch in Septuaginta, Targum und Peschitta vorausgesetzt. Der masoretische Konsonantentext ist aber bereits durch 4QJes[e] bezeugt.

16 Das Stichwort „Bericht" ist nicht unproblematisch, da es in hohem Maß Authentizität des Erwähnten suggeriert; was hier erzählt wird, muss im Kern nicht unhistorisch sein, es ist aber zu beachten, dass „der Bericht" beträchtliche deutende Elemente enthält, die vom berichteten Sachverhalt zu unterscheiden sind.

Worte „Hört, ja hört, und seht es nicht ein, und seht, ja seht, und versteht es nicht!“ (Jes 6,9) übermitteln. Laut der Buchüberschrift in Jes 1,1 ist der Ich-Erzähler von Jes 6 und 8 mit Jesaja ben Amoz zu identifizieren, der zur Zeit der judäischen Könige Ussija, Jotam, Ahas und Hiskija all das, was im Jesajabuch mitgeteilt wird, als „Schauung … über Juda und Jerusalem schaute“.

Die kurze Erzählung in Jes 8,1–4 beginnt mit dem göttlichen Befehl, Jesaja solle die Worte למהר שלל חש בז „Für Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ niederschreiben (V. 1). Jesaja nimmt sich[17] zwei namentlich genannte Zeugen (V. 2). Anschließend ist die Rede von Jesajas Verbindung mit „der Prophetin“, was in deren Schwangerschaft und die Geburt eines Sohnes mündet (V. 3a). Nun ergeht ein zweites Gotteswort an Jesaja: Er soll seinen Sohn „Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ nennen (V. 3b); Jahwe erklärt den zeichenhaften Namen mit der Plünderung von Damaskus und Samaria durch den „König von Assur“, die in näherer Zukunft bevorsteht (V. 4).

Die Ich-Erzählung blickt auf diese Ereignisse zurück, was einen zeitlichen Abstand voraussetzt; wie groß dieser Abstand ist, lassen die Verse nicht erkennen. Deutlich ist jedoch, dass Jes 8,1–4 eine resultative Perspektive einnimmt: Die Ereignisfolge wird vom Ende her betrachtet; die erzählten Ereignisse stehen im Licht der göttlichen Ankündigung des Untergangs von Damaskus und Samaria (V. 4), auf die der Text ebenfalls zurückblickt. Dabei fällt auf, dass der kurze Text einen beträchtlichen Zeitabschnitt in den Blick nimmt: Was hier erzählt wird, umfasst mindestens neun Monate. Dieser Zeitraum ist in wenige Worte zusammengedrängt;[18] in Jes 8,1–4 wird über diese Zeit offenbar nur das Nötigste mitgeteilt.

Die Knappheit der Erzählung bringt nicht unerhebliche Leerstellen mit sich: Einige Einzelheiten in Jes 8,1–4 sind ausgesprochen rätselhaft, was durch philologische Detailprobleme noch vertieft wird.[19] Lesern, die den erwähnten Ereignissen nahe standen, vielleicht sogar den Verfasser kannten, mag der Text klarer gewesen sein; er scheint aber bald an Klarheit verloren zu haben, was sich in manchen Divergenzen in der antiken Textüberlieferung andeutet.

Erklärungsbedürftig ist etwa die Rolle der Zeugen: Was genau sollten sie bezeugen? Man wird am ehesten an den Vorgang der Niederschrift denken, auch wenn der Text das nicht ausdrücklich sagt: Der Satz „‹Da nahm ich›[20] mir als zuverlässige Zeugen den Priester Urija und den Secharjahu ben Jeberechjahu“ soll wohl bedeuten: „Da tat ich, was Jahwe mir befohlen hatte, im Beisein zuverlässiger

17 S. o. S. 102 FN 15.

18 In hebräischen Erzählungen ist das kein unübliches Phänomen; gerade der Zeitraum zwischen Schwangerschaft und Geburt ist für die hebräischen Erzähler normalerweise uninteressant, und die Wendung ותהר ותלד „und sie wurde schwanger und gebar“ ist eine Standardformel hebräischer Erzählungen, vgl. Gen 4,1.17; 21,2 etc.

19 S. o. S. 101f. FN 13, 14 und 15.

20 S. o. S. 102 FN 15.

Zeugen“. Eine gewisse Analogie bietet der andernorts erwähnte Rechtsakt, bei dem ein Kaufbrief unter den Augen von Zeugen geschrieben, versiegelt und übergeben wird (Jer 32,10–12).[21] Während freilich bei diesem Rechtsakt die Zeugen vor allem die Details des Kaufes beglaubigen, die auch im Schriftstück festgehalten sind, kann es in Jes 8,2 nicht primär um den Inhalt des Niedergeschriebenen gehen; denn der aufgezeichnete Text ist ja offenbar als sichtbar und lesbar gedacht. Stattdessen scheint die Zeugenschaft der Person des Schreibers und dem Zeitpunkt der Niederschrift gegolten zu haben; letzterer lag offenbar weit vor den Ereignissen, auf die sich das in V. 1 mitgeteilte Orakel bezog.[22]

Fragen stellen sich auch im Blick auf die als Zeugen genannten Personen:[23] Man gewinnt den Eindruck, dass „der Priester Urija“ und „Secharjahu ben Jeberechjahu“ den ursprünglichen Adressaten des Textes bekannt waren; möglicherweise soll freilich genau das den Lesern suggeriert werden. Ist es Zufall, dass im Königebuch ein Priester namens Urija (אוריה הכהן wie in Jes 8,2[24]) genannt wird, der unter dem judäischen König Ahas gewirkt haben soll (2Kön 16,10–16), und dass laut 2Kön 18,2 die Mutter des Königs Hiskija die Tochter eines gewissen Secharja war? Hier mögen literarische oder historische Zusammenhänge bestehen, ohne dass sich die Frage abschließend beantworten lässt. In jedem Fall werden die beiden Zeugen durch ihre namentliche Nennung als Personen gezeichnet, die einer gewissen Öffentlichkeit – vermutlich am Königshof oder in dessen Umfeld – vertraut gewesen sind.

Offen bleibt auch, auf welche Weise Jesaja den in V. 1 mitgeteilten göttlichen Auftrag umgesetzt hat: Schon die materialen Details von Schriftträger und Schreibwerkzeug bleiben aus philologischen Gründen unklar. Wenn mit dem Schriftträger (גליון), wie üblicherweise angenommen, eine „Tafel“ gemeint ist, drängt sich die Frage auf, wo Jesaja diese aufgestellt oder angebracht hat. Gern denkt man an den Bereich des Tempels, vielleicht dessen Eingang,[25] was freilich spekulativ bleibt. Damit verbunden ist die Frage nach den Adressaten der Aufschrift: Für wessen Augen war die „große Tafel“ bestimmt? Im Blick auf V. 2 wird man sich wohl am ehesten lesekundige Angehörige des Hofstaates als Adressaten vorstellen. Der Text jedoch schweigt zu diesen Fragen; vorausgesetzt wird lediglich, dass die Tafelaufschrift lesbar war.

---

21 Die Namen der Zeugen werden dabei freilich im Kaufbrief genannt (vgl. Jer 32,12); schon das unterscheidet Jes 8,1f. von dem genannten Rechtsakt.

22 Vgl. Wildberger 1972, 317.

23 Nach Becker 1997, 94 ist V. 2 ein „Zuwachs“, wofür sich freilich kaum triftige Gründe nennen lassen. Nach Krebernik/Becker 2009, 128 sind dagegen nur die „ein wenig nachhinkenden“ Namen in V. 2b nachgetragen, was sich immerhin nicht ausschließen lässt.

24 In Jes 8,2 LXX bleibt eigentümlicherweise das Priesteramt des Urija unerwähnt. Geschieht dies im Blick auf das negative Image des Priesters Urija in 2Kön 16,10–16, das seiner Rolle als zuverlässigem Zeugen abträglich ist?

25 Wildberger 1972, 315.

Rätselraten hat auch die in V. 3 erwähnte „Prophetin“ ausgelöst; nirgends sonst im Jesajabuch wird sie erwähnt: Wer war sie, welchen Charakter hatte ihre prophetische Tätigkeit und in welcher Beziehung stand Jesaja zu ihr? Die übliche Annahme, es habe sich um Jesajas Frau gehandelt,[26] kann sich darauf berufen, dass der Text eine eheliche Vertrautheit der beiden vorauszusetzen scheint.[27] Die Frau wird freilich gerade nicht als Jesajas Ehefrau eingeführt, sondern als „die Prophetin“ (הנביאה); der Begriff נביאה „Prophetin“ bezeichnet eine selbständige prophetische Tätigkeit.[28] Der Gedanke an die vor allem aus neuassyrischen Orakeln bekannten Prophetinnen, die an Tempeln wirkten, lässt sich nicht abweisen.[29] Freilich verliert der Text über die prophetische Wirksamkeit der Frau keine Silbe.[30] Wie bei den Zeugen in V. 2 erweckt die Darstellung lediglich den Eindruck, dass die ursprünglichen Adressaten wussten, wer mit „der Prophetin“ gemeint war.

Die entscheidende Frage zu Jes 8,1–4 lautet indes: Wie verhält sich die Niederschrift der merkwürdigen Worte למהר שלל חש בז „Für Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“, von der in V. 1 die Rede ist, zu den in V. 3f. erwähnten Ereignissen (Schwangerschaft der Prophetin, Geburt des Sohnes, zweites göttliches Orakel)? Der Zusammenhang scheint auf den ersten Blick nahe zu legen, dass die Aufzeichnung der diktierten Worte den zeichenhaften Namen des später gezeugten Kindes im Vorhinein öffentlich bekannt machen sollte. Es fällt jedoch auf, dass das weder ausdrücklich gesagt noch auf irgendeine Weise angedeutet wird: Aus den Worten למהר שלל חש בז „Für Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ ist kaum schon zu entnehmen, dass es sich um den zeichenhaften Namen für ein erst noch zu zeugendes Kind handelt.[31] Wer oder was mit מהר שלל חש בז „Schnell-

26 So etwa Wildberger 1972, 317.

27 Der Gebrauch von קרב im Qal für sexuelle Annäherung ist allerdings offenbar nicht notwendig auf ein bestehendes Eheverhältnis bezogen, vgl. Lev 18,6.14.19 und Ez 18,6 mit Gen 20,4 und Dtn 22,14.

28 Vgl. Ex 15,20; Ri 4,4; 2Kön 22,14; Neh 6,14. Wenn die fragliche Prophetin zugleich als Ehefrau eines Mannes eingeführt werden soll, geschieht dies, *nachdem* die Berufsbezeichnung נביאה „Prophetin“ genannt wurde, wie Ri 4,4 und 2Kön 22,14 zeigen.

29 Vgl. Nissinen 2003, 100.

30 Die These, hinter V. 3f. stehe ein ursprünglich selbständiger Bericht über das Wort einer Prophetin, deren Name später getilgt worden sei (Knauf 2000, passim), hat keinen Anhalt im überlieferten Text.

31 Vgl. Barthel 1997, 190: „Die Inschrift enthält noch nicht den Namen des Prophetensohnes, sondern eine Art Motto, das durch seine ungewöhnliche Form Aufmerksamkeit erregt.“ Es wirkt inkonsequent, wenn Barthel fortfährt: „Auch wenn die Deutung im literarischen Zusammenhang erst in V. 4 folgt, kann der Sinn des Spruches weder für Jesaja noch für seine Adressaten rätselhaft gewesen sein. Man wird im Gegenteil voraussetzen dürfen, daß Jesaja seinen Zeitgenossen den Sinn der Inschrift erläutert hat …“. Davon sagt der Text nichts. V. 4 deutet tatsächlich an, dass Jesaja den zeichenhaften Namen seines Sohnes auf Nachfrage mit diesen Worten erläutert hat, der Text bietet aber keinen Anhalt, dass dies auch auf V. 1 zu übertragen ist.

(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ gemeint ist,[32] bleibt in V. 1 völlig offen. Das gilt auch im Blick auf den von Jahwe angeredeten Jesaja selbst: „… der Text lässt gerade nicht erkennen, dass sich Yeshaʿyahu zum Zeitpunkt der Niederschrift über die Bedeutung des Ausdruckes im Klaren war.“[33] Im Unterschied zu der zweiten göttlichen Botschaft, die in V. 3b.4 mitgeteilt wird, fehlt in V. 1 jegliche Erklärung des rätselhaften Spruches; erst nach den retardierenden Momenten von V. 2 und V. 3a erfahren die Leser, welchen Sinn der Spruch hatte.

Auch ist die Wortfolge מהר שלל חש בז „Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ alles andere als selbsterklärend.[34] Frappierend ist die von Siegfried Morenz beobachtete Ähnlichkeit zu dem ägyptischen Ausdruck „Eile! Erbeute!“, der in Kriegsberichten begegnet;[35] seine formelhafte Prägung wird daran deutlich, dass die eigentlich imperativische Wendung auch substantiviert verwendet werden konnte („Seine Majestät erbeutete diese Stadt in einem Augenblick, all ihre Sachen … als ‚Eile-Beute‘“[36]). Es lässt sich vermuten, dass der Spruch, den Jahwe dem Jesaja diktiert hat, nicht unbeeinflusst von dem ägyptischen Ausdruck entstanden ist.[37] Zugleich fällt der synonyme Parallelismus auf („Schnell ist Beute // Eilend ist Plündergut“), der dem Spruch im Unterschied zu der ägyptischen Parallele eine poetische Qualität verleiht. Über den konkreten Sinn ist damit freilich noch nichts gesagt. Die ägyptische Formel bezeichnet „eine mühelose, rasche Beute …, die zu erlangen weder zeitraubend noch schwierig ist – ganz im Doppelsinne einer Eroberung ‚en passant‘“.[38] Die Tafelaufschrift scheint auf eine vergleichbare militärische Aktion bezogen zu sein. In welchem Zusammenhang diese Aktion steht, bleibt je-

32 Die einleitende Präposition ל „im Hinblick auf, für“ lässt sich zwar tatsächlich so lesen, dass die Aufschrift einer im Folgenden benannten Person zugeeignet wird, vgl. Jenni 2000, 71 zum sog. Lamed inscriptionis: „dieses hier vorhandene Ding/dieser hier folgende Text wird dem y zugeschrieben“. Auch unter dieser Voraussetzung bleibt aber offen, welchen Sinn diese Zuschreibung hier haben soll.

33 Liss 2003, 193.

34 Das gilt auch für die Frage, wie der Konsonantentext zu lesen ist; die masoretische Vokalisierung, der hier gefolgt wird, dürfte die stimmigste Deutung bieten, auch wenn sie für das als Partizip gelesene מהר eine Elision des anlautenden מ annehmen muss (vgl. Gesenius/Kautzsch 1909, § 52 s). Die Forschung hat noch einige weitere abweichende Lesungen durchgespielt, von denen jedoch keine überzeugen konnte, vgl. etwa die Hinweise bei Wildberger 1972, 312f.

35 Morenz 1949, 697f.

36 Zitiert nach Morenz 1949, 698.

37 So Morenz 1949, 698f.; Donner 1964, 19; Kratz 2011, 59. Kritisch dazu Schmid 2014, 435 FN 29, u. a. im Blick auf die große zeitliche Entfernung zwischen den ägyptischen Belegen aus dem Neuen Reich und Jes 8,1. Vgl. jedoch Morenz 1949, 698: „… wir besitzen … wenig genug von den Urkunden der Äthiopenzeit, die in den Jahren des Jesaja geschrieben wurden und wiederum eine Epoche vorwiegend militärischen Handelns spiegeln. Und wer möchte leugnen, daß die Aufzeichnungen des ägyptischen Heldenkönigs Thutmosis III., sei es auf Wänden, sei es auf Denksteinen im Reichsheiligtum zu Karnak, nicht zu allen Zeiten der ägyptischen Geschichte gelesen und somit lebendig erhalten worden sind?“

38 Morenz 1949, 698.

doch offen. Dass hier der assyrische Straffeldzug gegen die abtrünnigen Vasallen Damaskus und Samaria gemeint ist, drängt sich vom Wortlaut des מהר שלל חש בז „Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ her nicht notwendig auf. Für sich genommen ließe sich der Ausdruck auch auf ganz andere militärische Konstellationen beziehen, etwa auf einen Beutezug durch den judäischen König oder auf eine Plünderung, der das judäische Königreich zum Opfer fällt.[39]

Hinzu kommt, dass die Anfertigung einer öffentlich sichtbaren Tafelaufschrift (V. 1) im Verhältnis zu den Ereignissen, die in V. 3 mitgeteilt werden, als selbständige Zeichenhandlung betrachtet werden kann.[40] Das legt auch der Vergleich mit einer Formparallele nahe, die in Ez 37,16 zu finden ist:[41] Dort erhält der Prophet den göttlichen Auftrag zu einer Zeichenhandlung, der mit den auffallend ähnlichen Worten קח לך עץ אחד וכתוב עליו „nimm dir ein einziges Holzstück und schreibe darauf“ beginnt; auch diese Handlung (die im Ganzen komplexer ist als Jes 8,1) ist für sich genommen erklärungsbedürftig (vgl. Ez 37,18). In diesem Fall freilich teilt Jahwe dem Propheten sogleich mit, welchen Sinn die Handlung hat, und beauftragt ihn, diese Erklärung den Leuten zu verkünden, wenn er von ihnen gefragt wird (Ez 37,19). In Jes 8 erscheint dagegen die in V. 1 avisierte Handlung durch die Hinzuziehung der Zeugen als abgeschlossen, *bevor* Jahwe dem Propheten den Sinn der Tafelaufschrift erklärt hat.

Der Spruch, den laut Jes 8,1 Jahwe dem Jesaja diktiert hat, bleibt zunächst enigmatisch, da an dieser Stelle noch nicht gesagt wird, welchen Bezugsrahmen er hat:

> Hält man sich streng an den Text, so ist … damit zu rechnen, daß zum Zeitpunkt der Handlung von V. 1 noch niemand, auch Jesaja nicht, der Sinn dieser Handlung offenbar war.[42]

---

39 Schmid 2014, 435f. schlägt dagegen vor, dass das rätselhafte Orakel von Jes 8,1 von Jes 10,6 her abgeleitet wurde, wo im Kontext eines Wortes über Assur als göttliches Werkzeug des Gerichts an Israel die sehr ähnlichen Wendungen לשלל שלל ולבז בז „um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben“ begegnen: „Jes 8,1–4 verarbeitet Jes 10,6 unter der Maßgabe des Verstockungsauftrags“ (436). Wenn Jes 8,1 aber von einem Wort abgeleitet wurde, das gar nicht mit der Tafel verbunden ist, wäre zu fragen, was ursprünglich auf der Tafel stand bzw. welchen Realitätsgehalt Jes 8,1 beanspruchen kann: Ist es vorstellbar, dass in der schriftlichen Mitteilung der Zeichenhandlung in Jes 8,1 der Text der ursprünglichen Tafelaufschrift ausgetauscht wurde? Oder wurde die gesamte Zeichenhandlung von Jes 8,1 nachträglich konstruiert? Beides ist natürlich nicht ausgeschlossen, spräche aber gegen die Annahme, dass Jes 8,1–4 wie Jes 6* von Jesaja selbst niedergeschrieben wurde (s. u. S. 115f. FN 78). Zudem wäre in diesem Modell die Nähe von Jes 8,1/10,6 zu dem ägyptischen Ausdruck schwerer zu erklären, wenn sie nicht auf einem Zufall beruhen sollte (vgl. oben S. 106 FN 37). Die klassische Annahme, dass umgekehrt Jes 10,6 das ambivalente Orakel aus Jes 8,1 aufnimmt und vereindeutigend auslegt, erscheint mir als einfacher und wahrscheinlicher.

40 Vgl. Kratz 2011, 59.

41 In dieselbe Richtung deutet die Parallele, wenn Ez 37,16ff. von Jes 8,1 beeinflusst sein sollte (so Becker 1997, 98): Unter dieser Voraussetzung würde Ez 37,16ff. indirekt bestätigen, dass Jes 8,1 als selbständige Zeichenhandlung verstanden werden kann.

42 Steck 1982, 201.

Zu vergleichen ist eine prophetische Zeichenhandlung aus altbabylonischer Zeit, die in einem Brief aus Mari erwähnt wird (ARM 26 206): Ein Hofbeamter berichtet dem König, dass ein Prophet des Dagan vor dem Stadttor ein Lamm roh (wörtlich „lebendig") verschlungen habe; anschließend habe er in Gegenwart der Stadtältesten ausgerufen: „Ein Verschlingen wird stattfinden!"[43] – eine eindrucksvolle Ankündigung drohenden Unheils, die offen lässt, welcher Art das Unheil sein wird.[44] Nicht unähnlich mit Jes 8,1 ist auch der berühmte ambivalente Spruch, den der Lyderkönig Krösus von den Orakeln in Delphi und Oropos erhalten haben soll: Wenn er gegen die Perser ziehe, werde er ein großes Reich zerstören.[45] Der genaue Sinn von derlei Orakeln wird erst deutlich, nachdem mehr oder weniger viel Zeit verstrichen ist und sich gezeigt hat, auf welche Ereigniskonstellation das Orakel bezogen war.

Vor diesem Hintergrund könnte deutlich werden, welchen Zweck die Verschriftlichung der göttlichen Botschaft auf einer Tafel hatte:

> Daß sie [sc. die Parole „Eilebeute-Raubebald"] schriftlich fixiert wird, hat dokumentarische, vielleicht auch magische Bedeutung. Hier findet sich eine mögliche Erklärung ..., warum und auf welche Weise Prophetenworte schriftlich niedergelegt worden sind.[46]

Da der Text andeutet, die Tafelaufschrift sei gut sichtbar und lesbar gewesen, lässt sich annehmen, dass die Tafel dazu diente, das Jahwewort einem größeren Adressatenkreis, der vor allem am Königshof zu suchen ist, bekannt zu machen. Zugleich aber – und das ist entscheidend – nahm die Aufzeichnung das Orakel aus dem Moment, in dem es ergangen war, heraus. Die Übermittlung der göttlichen Botschaft an ihre Adressaten wurde zeitlich zerdehnt, wobei ihr Wortlaut durch das Medium der Tafelaufschrift fixiert blieb.[47] Anders gesagt: Die Niederschrift auf der Tafel ermöglichte, dass Jahwes Botschaft über eine längere Zeit unverändert „im Raum stand", bis sie die politische Konstellation fand, auf die sie von Seiten Jah-

---

43 Referiert nach Nissinen 2003, 38f.

44 Nach Nissinen 2003, 38f. mit Anm. f könnte eine Viehseuche oder eine größere Katastrophe gemeint sein. Zusätzlich zu der zitierten Ankündigung gibt der Prophet Anweisungen, die wohl zur Eindämmung des drohenden Unheils dienen: „Give orders to the cities to return the taboo material. Whoever commits an act of violence shall be expelled from the city" (38).

45 Herodot, Historien I, 53; zum Kontext vgl. Rosenberger 2001, 160–165.

46 Levin 2010, 44.

47 Vgl. Ehlich 1993, zum Phänomen der „zerdehnten Sprechsituation", in der ein „Text ... gespeichert" wird, „*um in eine zweite Sprechsituation hineintransportiert* zu werden" (32, Hervorhebung im Original); dieses Phänomen ist nicht auf Schriftlichkeit beschränkt: Ein Text kann auch durch einen Boten „gespeichert" werden. Durch die Verschriftlichung kommen aber weitere Dimensionen hinzu: Schrift „substituiert die akustischen Übertragungsmittel durch andere, nämlich visuelle, die ihrerseits graphisch materialisiert werden. Die schriftlichen Übertragungsmittel sind nicht mehr flüchtig ...". Zugleich wird „die Herauslösung des Texts aus der Sprechsituation zum *greifbaren, sichtbaren* Ereignis. Damit verliert die Überlieferung ihre personale Vermittlung" (38, Hervorhebung im Original).

wes von vornherein bezogen war. In dieser neuen Situation erging ein zweites Jahweorakel, das dem Jesaja den Sinn der Tafelaufschrift enthüllte.[48] Die zeichenhafte Benennung des mittlerweile geborenen Kindes diente dann offenbar dazu, denen, die die Aufschrift gelesen hatten, den erst jetzt enthüllten Sinn des rätselhaften Orakelspruchs bekannt zu machen.

Auf die politische Geschichte der Jesajazeit könnten diese Erwägungen folgendermaßen zu beziehen sein: Es ist wenig wahrscheinlich, dass der Versuch von Damaskus und Samaria, Jerusalem zur Beteiligung am Aufstand gegen Assur zu zwingen, der historisch im Hintergrund des Jahweorakels von V. 3b.4 steht, neun Monate oder länger – der Zeitraum, der in V. 3a vorausgesetzt ist – gedauert hat. Wenn diese Annahme zutrifft, muss die Tafelaufschrift von V. 1 deutlich *vor* dem (angedrohten oder tatsächlich begonnenen) „syrisch-efraimitischen Krieg" angefertigt worden sein;[49] die Geburt des Kindes und das anschließende Jahweorakel fielen dagegen offenbar in die Zeit der syrisch-efraimitischen Bedrohung Judas. Freilich lassen sich diese Vermutungen wegen des literarischen Charakters von Jes 8,1–4 – der Text hat mit einer Annalennotiz wenig gemein – kaum erhärten.

Entscheidend aber ist, dass mit dem Text von Jes 8,1–4, der irgendwann *nach* den erwähnten Ereignissen aufgezeichnet worden sein muss, eine zweite Ebene der Schriftlichkeit ins Spiel kommt. Mit ihr erhalten die einst durch Jesaja übermittelten Botschaften Jahwes eine vollkommen neue zeitliche Dimension: Die Tafel, die von Jesaja beschriftet wurde, hat sich nicht erhalten; an ihre Stelle trat der Selbstbericht von Jes 8,1–4, der Jesajas Zeit überdauert hat. Dass dieser Selbstbericht in manchen Zügen ähnlich enigmatisch ist wie die ursprüngliche Tafelaufschrift, ist vielleicht kein Zufall.

Wann und von wem Jes 8,1–4 niedergeschrieben wurde und in welchem literarischen Zusammenhang dieser Text ursprünglich stand, lässt sich hier nicht umfassend untersuchen. Es sei aber darauf hingewiesen, dass Jes 8,1 im vorliegenden Jesajabuch mittelbar auf Jes 6 folgt, dem Kapitel über Jesajas Vision des thronenden Jahwe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieser Zusammenhang von Anfang an bestand; möglicherweise stand Jes 8,1 ursprünglich sogar unmittelbar hinter Kap. 6. In jedem Fall ist Jes 8,1–4 im Licht des göttlichen Auftrags zu lesen, Jesaja solle dem Volk eine unverständliche Botschaft übermitteln:

---

48 Dieses Orakel bedeutet für sich genommen nicht Unheil, sondern Heil für Juda, wie Kratz 2011, 59f. zu Recht betont hat: Wie immer man die literarische Darstellung von Jes 8,1–4 beurteilt, eröffnet Jes 8,4 den Rückblick auf eine Phase im prophetischen Wirken des Jesaja, in der dieser den Untergang der Feinde Judas verkündete. Als schwer vorstellbar erscheint mir dagegen mittlerweile Kratz' Annahme, in Jes 8,1–4 sei eine *literarische* Ebene zu greifen, die den Umschlag zur Unheilsprophetie im Licht von Jes 6,9 noch nicht kannte (ähnlich v. a. Becker 1997, 94–109; so noch Müller 2012, 23 mit FN 65), siehe die folgenden Überlegungen.

49 Vgl. Steck 1982, 202, der dies als Möglichkeit diskutiert, sowie Kratz 2011, 59.

Jes 6,9 Und er sprach:

„Geh und sprich zu diesem Volk:

‚Hört, ja hört, und seht es nicht ein,
und seht, ja seht, und versteht es nicht!'"

Die Art und Weise, in der in Jes 8,1–4 der göttliche Befehl zur Anfertigung der Tafelaufschrift und die darauf folgenden Ereignisse dargestellt werden, lässt diese Ereignisse als Wirkung des göttlichen Auftrags in Jes 6,9 erscheinen: Laut Jes 8,1 erfuhren weder Jesaja noch die Zeugen noch die Adressaten der Aufschrift deren Sinn.

> Die Bedeutung des Zeichens bleibt in Jes 8,1–2 verborgen, und zwar nicht deswegen, weil wir diese Bedeutung heute nicht mehr verstehen, sondern weil der Text sie selbst verbirgt.[50]

Wenn wir in V. 3f. weiterlesen, erfahren wir zwar, welchen Sinn die Aufschrift hatte; V. 3f. werden aber erst nach V. 1f. mitgeteilt, und diese Abfolge legt den Gedanken nahe, dass Jesajas „prophetisches Wirken nicht auf ein uneingeschränktes Verständnis bei seiner Umwelt stoßen konnte"[51]:

> Jes 8,1–4 beschreibt … eine negative kommunikative Situation, insofern die Zeugen zwar an einer Stelle in den Handlungsablauf integriert, gleichzeitig jedoch von einem weiterführenden Verständnis des Geschehens ausgeschlossen sind … Das Unverständnis der Umwelt Yesha'yahus wird [somit] als konstitutives Moment des prophetischen Wirkens qualifiziert.[52]

Zugespitzt gesagt:

> Offenkundig will Jes 8,1–4 nicht nur nicht den Eindruck verhindern, sondern *regelrecht herstellen,* dass *Jesaja selbst* nicht als Herr, sondern als Objekt im Geschehen gilt, der erst nach bestimmter Zeit überhaupt begreifen kann, worum es geht. Das Bemerkenswerte ist …, dass sich die nächste sachliche Parallele zu diesem Konzept im Jesajabuch … *in Jes 6 findet*. Auch in Jes 6 wird der Prophet erst nach und nach der Gerichtsdimension seiner Vision gewahr und Jes 6 zeigt deutlich, dass auch hier der Prophet nachgerade nur ein Instrument Gottes ist.[53]

Dass Jes 8,1–4 im Licht von Jes 6 zu lesen ist, deutet sich auch in der Fortsetzung von 8,1–4 an. In V. 5–8 wird ein weiteres Jahweorakel zitiert, das davon spricht, „dieses Volk" habe „die ruhig fließenden Wasser des Siloah verworfen", was in die Ankündigung einer umfassenden Katastrophe für Juda mündet.[54] Dieses Unheilswort lässt sich als Deutung von Jes 8,1–4 lesen, aus der hervorgeht, wie sich Jesajas Auftrag von Jes 6,9 in seiner Verkündigung ausgewirkt hat: Trotz des für Juda heil-

50 Schmid 2014, 435.
51 Liss 2003, 193.
52 Liss 2003, 194.
53 Schmid 2014, 437 (Hervorhebungen im Original).
54 Vgl. dazu Hartenstein 2011, 8–23.

vollen Orakels von 8,4 (das vom Gang der politischen Geschichte bestätigt wurde)[55] hat „dieses Volk die ruhig fließenden Wasser des Siloah verworfen“ – eine Metapher, die wohl indirekt auf Jesajas politische Botschaft verweist. Dass Jesajas prophetisches Wirken das Volk tatsächlich zum Unverständnis geführt hat, was für Juda katastrophale Folgen hatte, wird durch den Zusammenhang von Jes 8,1–4 und 8,5–8 endgültig deutlich gemacht:[56]

> ... deshalb ist in 8,1–4 alles zunächst auf die Öffentlichkeit und Beglaubigung des Zeichens konzentriert (V. 1–2), da ja der Redegang bezüglich des Volkes vorliegt, sodann aber auf die Bekräftigung der Rettungszusage durch den Zeicheneintritt abgehoben (V. 3–4), um auch hier zu zeigen, wie sich selbst angesichts solcher Zeichen und Worte Jahwes, die Rettung in Aussicht stellen (8,1–4), das Volk verstockt gebärdet hat und so dem Gericht entsprechend Jes 6 verfallen bleibt (8,6–8a).[57]

Wer aber die drei Worte Jahwes liest, die in V. 1, V. 3b.4 und V. 5–8 aufgezeichnet sind, wird durch den Text in die Lage versetzt, auf das Unverständnis des Volkes zurückzublicken und gegenüber der göttlichen Botschaft einen Standpunkt einzunehmen, der jenseits der von Jesajas Verkündigung bewirkten Verständnislosigkeit liegt.

2 Die versiegelte Weisung (Jes 8,16): Aufbewahrung und Weiterübermittlung der prophetischen Botschaft

In Jes 8,16 ist die Rede von einer verschnürten und versiegelten Weisung, was das Bild einer zusammengebundenen und mit einem Siegel versehenen Schriftrolle

---

55 Freilich nicht so, dass Damaskus und Samaria von den Assyrern auf gleiche Weise bestraft wurden, wie hier suggeriert wird; das muss jedoch nicht dafür sprechen, dass Jes 8,4 vor dem Ausgang der assyrischen Strafexpedition von 732 niedergeschrieben wurde (so besonders Kratz 2011, 59): Im Rückblick auf die hier mitgeteilten Ereignisse verschmilzt der Untergang von Samaria (722) mit dem 732 erfolgten Untergang von Damaskus, was das Jahweorakel von V. 4 – wenn es denn tatsächlich in dieser Form während der syrisch-efraimitischen Bedrohung Jerusalems erging und von Jesaja verkündet wurde – als zutreffend bestätigt.

56 Das spricht gegen den namentlich von Becker 1997, 103–109 vertretenen und von ihm jüngst erneuerten (Krebernik/Becker 2009, 131–133) Vorschlag, Jes 8,5–8 sei eine unheilsprophetische Fortschreibung zu dem heilsprophetischen Selbstbericht von 8,1–4 (so auch Kratz 2011, 60 sowie noch Müller 2012, 23 mit FN 65); dieser Vorschlag scheitert nicht nur an der Literarkritik von Jes 6 (siehe Müller 2012, 18–22), sondern auch daran, dass die Formulierung der Redeeinleitung in 8,5 (ויסף יהוה דבר אלי עוד לאמר „Und Jahwe redete noch einmal zu mir und sprach“) kein zwingendes Argument zu einer literarkritischen Scheidung darstellt; es ist genauso gut vorstellbar, dass auf diese Weise eine weitere wörtliche Rede desselben Sprechers eingeführt wird, die vom Vortext deutlich abgesetzt werden soll (vgl. Gen 18,29; Ri 9,37): Das „Und Jahwe redete noch einmal“ impliziert, dass die Rede von V. 5–8 deutlich später als die von V. 3b.4 erging. Vgl. zum Zusammenhang von Jes 8,1–4 und 8,5–8 jüngst Schmid 2014, 439–441.

57 Steck 1982, 203.

evoziert;[58] damit wird offenbar die Aufbewahrung und Weitergabe von Jesajas Botschaft in den Blick genommen. Danach redet Jesaja über sich selbst (8,17) und seine Kinder (8,18), was wohl die Söhne und ihre zeichenhaften Namen (Jes 7,3; 8,3) meint:[59]

Jes 8,16 Verschnüre(n)[60] das Bezeugte,
versiegle/eln die Weisung in/unter denen, die von mir belehrt sind!
17 Und ich will auf Jahwe harren, der sein Angesicht verbirgt vor dem Haus Jakobs,
und auf ihn hoffen.
18 Siehe ich und die Kinder, die Jahwe mir gegeben hat, sind zu Zeichen und Wahrzeichen in Israel geworden von Jahwe der Heerscharen her, der auf dem Berg Zion wohnt.

Die Auslegung von V. 16, die hier im Mittelpunkt steht, bereitet erhebliche Schwierigkeiten: Der Vers ist eigentümlich ambivalent formuliert. Die verwendeten Verbformen (צור und חתום) lassen sich entweder als Imperative verstehen („verschnüre … versiegle!“) oder als Infinitive („verschnüren … versiegeln“).[61] Wenn es sich um Befehlsformen handelt, ist als Sprecher offenbar Jahwe vorausgesetzt.[62] Bei der

58 Wildberger 1972, 344f. verweist zwar darauf, dass die fraglichen Belege zu צרר*/צור* (s. u. FN 60) das Einbinden loser Gegenstände (v. a. Geld) in einen Beutel meinen, weshalb mit Eißfeldt 1960, 26f. „in Jes 8 16 wohl nicht an das Verschnüren einer Leder- oder Papyrusrolle, sondern eines Beutels zu denken“ sei (Wildberger 1972, 345, Hervorhebungen im Original). Der implizite Zusammenhang von 8,16 mit 8,1f. lässt gleichwohl daran denken, dass sich die Versiegelung (real oder metaphorisch) auf ein Schriftstück bezieht, was durch die Analogie zur Versiegelung des von Zeugen beglaubigten Kaufvertrags (Jer 32,10ff.) bestätigt wird.

59 Der Abschnitt wird gern als ursprünglicher Abschluss der sog. Denkschrift Jesajas verstanden, die in Jes 6–8 enthalten und von Jesaja während des syrisch-efraimitischen Krieges abgefasst worden sei; die Hypothese der Denkschrift geht zurück auf Budde 1928, bes. 118–123. Zu Jes 8,16–18 als Schluss der Denkschrift vgl. z. B. Barthel 1997, 229. Die mittlerweile stark umstrittene Hypothese (vgl. etwa die Hinweise bei Krebernik/Becker 2009, 124) kann hier nicht beurteilt werden, da dies eine umfassendere Untersuchung zu Jes 6–8 und den näheren Kontexten erfordern würde. Es sei aber darauf hingewiesen, dass eine Niederschrift von Jes 6 bereits zur Zeit des syrisch-efraimitischen Krieges schwer vorstellbar ist, da hinter der schriftlichen Fassung von Jes 6 mit hoher Wahrscheinlichkeit Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem antiassyrischen Aufstand von 705–701 v. Chr. stehen, vgl. Müller 2012, bes. 85–94.

60 צור ist entweder von צרר* abzuleiten (Gesenius/Kautzsch 1909, § 67o; Gesenius 2013, 1140) oder von der Nebenform צור* (Gesenius 2013, 1110).

61 Im Konsonantentext lässt die plene-Schreibung im Ketib חתום … צור eher den inf. abs. vermuten (siehe Duhm 1902, 59), während die Masoreten die Formen als Imperative vokalisieren. Eine der Hauptverwendungsweisen des inf. abs. ist freilich der Imperativ (vgl. Joüon/Muraoka 2011, § 123 w), wodurch sich das Problem auf der Ebene des Ketib wiederholt: Auch wenn man gegen die Masoreten annimmt, dass hier Infinitive gemeint sind, bleibt offen, wie diese syntaktisch zu verstehen sind.

62 Als Alternative wird mitunter vorgeschlagen, dass Jesaja der Sprecher der Imperative ist (Sweeney 1996, 175–181; erwogen von Williamson 1994, 97f.); dann müsste freilich בלמדי als „in meinem Lehren/meiner Lehre“ verstanden werden, und es bliebe unklar, warum hier nicht die Anrede an die 2. Ps. Pl. (V. 12f.) fortgesetzt wird.

Lesung als Infinitive muss dagegen das Ich des Propheten als Subjekt hinzugedacht werden („verschnüren [will ich] … versiegeln [will ich]“).[63] Letzteres scheint der nähere Kontext zu erfordern, da in der Fortsetzung in V. 17f. der Prophet spricht („Und ich will auf Jahwe harren …“); auch steht vor V. 16 ein Abschnitt, in dem sich der Prophet offenbar an einen Kreis von Vertrauten wendet (die sog. Jüngerlehre von V. 11–15).[64]

Die grammatische Frage hat erhebliche Konsequenzen für den Sinn des Satzes, vor allem im Blick auf die abschließende Wendung בלמדי „in/unter denen, die von mir belehrt sind“ – traditionell als „in/unter meinen Jüngern“ interpretiert:[65] Sind die Jünger des Propheten gemeint (so bei der Deutung der Verbformen als Infinitive: „verschnüren … [und] versiegeln [will ich] die Weisung in/unter meinen Jüngern“), oder geht es um die Jünger Jahwes, der hier den Propheten mit einer bestimmten Weise der Weitergabe der prophetischen Botschaft betraut („verschnüre … [und] versiegle die Weisung in/unter meinen Jüngern“)? Mit diesem komplizierten Problem verbindet sich eine weitere Frage, die das Motiv der verschnürten und versiegelten Schriftrolle betrifft: Ist an eine reale Schriftrolle gedacht, die *in Gegenwart* der genannten Jünger verschnürt und versiegelt wird?[66] Oder ist das Bild metaphorisch zu verstehen, d. h. in dem Sinn, dass die prophetische Botschaft *in* den Jüngern versiegelt wird?[67]

Die genannten Fragen werden kontrovers diskutiert.[68] Die häufig vertretene Deutung des Verses als Rede des Propheten, der davon spricht, er wolle seine Botschaft in Gegenwart seiner Schüler versiegeln bzw. durch seine Schüler weitergeben, kann sich darauf berufen, dass der so gelesene Vers sich organisch in den Kontext einzufügen scheint: Vorher hatte Jesaja einen Kreis von Vertrauten darüber belehrt, wie man sich gegenüber „diesem Volk“ verhalten solle (8,11–15); nach der Rede über die Versiegelung der Botschaft (8,16) spricht Jesaja von sich selbst und seinen Kindern (8,17f.). Aus sprachlichen Gründen bleibt diese Deutung von V. 16

63 Vgl. zu diesem Gebrauch des Inf. abs. Joüon/Muraoka 2011, § 123 w, wo zwar diese Stelle nicht genannt wird, dafür aber das instruktive Beispiel Jes 5,5 (הסר … פרץ): Im Unterschied zu Jes 8,16 ist dort allerdings das in diesen Formen implizierte „Ich“ im unmittelbaren Vortext (V. 5a) explizit genannt. Duhm 1902, 59, der V. 16 auf diese Weise versteht, nennt als Analogie indes Jer 7,9f.

64 Die in V. 12–15 angeredete Gruppe wird von „diesem Volk“ (העם הזה) unterschieden (V. 12–15). Auffällig ist allerdings, dass in V. 11 das Ganze als eine Rede Jahwes an den Propheten eingeleitet wird (כי כה אמר יהוה אלי כחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם הזה „Denn so sprach Jahwe, als die Hand [mich] ergriff und er mich davor warnte, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“); dadurch verschmilzt in der folgenden Anrede an die 2. Ps. Pl. die Rede Jahwes an den Propheten (die den Propheten und seine Vertrauten in den Blick nimmt) mit der Rede des Propheten an seine Vertrauten (vgl. die Rede über Jahwe in V. 13).

65 Vgl. Vulgata: „*in discipulis meis*“.

66 So etwa Barthel 1997, 233–236; Beuken 2003, 230f.

67 So etwa Wildberger 1972, 345 (der allerdings nicht an das Bild einer Schriftrolle, sondern eines Beutels denkt, s. o. S. 112 FN 58); Schmid 2011, 104.

68 Vgl. einerseits z. B. Barthel 1997, 228ff., andererseits Becker 1997, 114–120.

aber schwierig: Dass die Verbformen (צור und חתום) das prophetische Ich implizieren („verschnüren [will ich] … versiegeln [will ich]“), legt sich nur nahe, wenn man auf die nachfolgende Verbform am Anfang von V. 17 (וחכיתי „und ich will harren“) blickt, den Text an dieser Stelle also von hinten nach vorn liest.[69] Im unmittelbaren Vortext von V. 16 kommt das prophetische Ich nicht vor (zuletzt in V. 11).[70] Die Masoreten haben V. 16 imperativisch gedeutet, d. h. als Befehl Jahwes an den Propheten – eine Lesetradition, die schon vormasoretisch breit belegt ist:[71] „Verschnüre das Bezeugte, versiegle die Weisung …!“ So gelesen hebt sich der Vers zwar von seiner unmittelbaren Fortsetzung ab; V. 17 steht dann außerhalb der wörtlich mitgeteilten Rede Jahwes und setzt nach V. 16 neu an („Und ich will auf Jahwe harren …“).[72] Als göttlicher Befehl an den Propheten liegt V. 16 aber in der Fluchtlinie der vorausgehenden vier Reden Jahwes zu Jesaja (eingeleitet in V. 1, V. 3b, V. 5 und V. 11); im Blick darauf ist „[d]er Vers … durchaus noch zur Rede Jahwes zu ziehen, die Verbalformen als Imperative zu fassen: ‚verschnüre!‘, ‚versiegle!‘“[73]

Jes 8,1 Und Jahwe sprach zu mir: „…
3b Und Jahwe sprach zu mir: „…
5 Und Jahwe redete noch einmal zu mir und sprach: „…
11 Denn so sprach Jahwe zu mir, als die Hand (mich) ergriff …: „…
16 Verschnüre das Bezeugte, versiegle die Weisung unter/in denen, die von mir belehrt sind!“

Die von den Masoreten vertretene Interpretation von V. 16 könnte so zu erklären sein. Wenn man diesem Verständnis folgt, sind diejenigen, „die von mir belehrt sind“ (למדי), mit den Jüngern Jahwes zu identifizieren.[74]

Welchen Sinn hat dann aber das Motiv der versiegelten Weisung? Das auffällige Stichwort „das Bezeugte“ (תעודה) – ein Begriff, der eigentlich die öffentliche Beglaubigung eines privatrechtlichen Aktes bezeichnet –[75] verweist auf die in V. 2 erwähnten Zeugen zurück, unter deren Augen Jesaja einst die Tafel beschriftet hatte. Freilich dürfte V. 16 nicht allein die Tafelaufschrift im Blick haben: Der Parallelismus „Bezeugtes“ (תעודה)/„Weisung“ (תורה) lässt darauf schließen, dass es hier

69 Vgl. Becker 1997, 115f.

70 Zum grammatischen Phänomen s. o. S. 113 FN 63.

71 Durch Aquila, Symmachus und Theodotion sowie Targum und Vulgata.

72 So offenbar in der masoretischen Interpretation des Textes. Eine erwägenswerte Alternative ist indes die These, dass V. 16 durch V. 17 umgedeutet wird und sich V. 17 u. a. deshalb als Ergänzung von V. 16 abhebt (so v. a. Becker 1997, 115–119).

73 Budde 1928, 86.

74 Vgl. Jes 54,13, wo explizit von „den Jüngern Jahwes“ (למדי יהוה) die Rede ist. In Jes 50,4 ist dagegen von Jüngerschaft in einem unspezifischen Sinn die Rede. Mitunter wird die Wendung בלמדי „in/unter denen, die von mir belehrt sind“ freilich als Zusatz im Zusammenhang mit dem ebenfalls sekundären V. 17 (s. o. FN 72) erklärt: Fohrer 1967, 140–143; Becker 1997, 116; vgl. auch Hartenstein 2011, 4.

75 Zu erschließen aus Ruth 4,7, dem einzigen weiteren Beleg des Wortes.

um die Gesamtheit der Botschaft geht, die Jesaja im Auftrag Jahwes verkündet hat. Diese Botschaft soll Jesaja versiegeln, und zwar „in Gegenwart derer“ oder „in denen“, die von Jahwe „belehrt sind“. Das lässt sich am ehesten als selbstreferentielle Aussage verstehen, d. h. als Aussage, die den vorliegenden Text meint: Das „Bezeugte“ und die „Weisung“ ist ja nichts anderes als das, was hier aufgeschrieben ist. Unter dieser Voraussetzung aber legt es sich nahe, dass das Motiv der Versiegelung metaphorische Bedeutung hat:[76] Eine tatsächlich versiegelte Schriftrolle könnte niemand lesen, solange das Siegel nicht gebrochen wird. Mit der Versiegelung ist hier aber offenbar die Weitergabe der jesajanischen „Weisung“ gemeint, und eine Weisung muss zugänglich sein. Das „Siegel“ repräsentiert dabei seinen Eigentümer, also Jesaja, und garantiert, dass die übermittelte Botschaft in authentischer Form weitergegeben wird. Das eigentümliche Motiv der Jünger Jahwes („in denen, die von mir belehrt sind“) findet in diesem Horizont eine plausible Erklärung: Wer die Worte der hier vorliegenden Aufzeichnungen Jesajas liest und als Weisung annimmt, statt ihnen wie „dieses Volk“ (6,9; 8,5.11) mit Unverständnis (6,9) zu begegnen und sie zu „verwerfen“ (8,5), zählt zu denen, die von Jahwe selbst unterwiesen sind: „Sicher sind es Jesaja’s Jünger oder Vertraute, aber eben deshalb gehören sie auch Jahwe zu eigen, sodaß er sie als die seinigen bezeichnen kann.“[77]

Der so gelesene Vers nimmt implizit die Leserschaft des Jesajabuches in den Blick – gleichgültig, ob in dessen Urgestalt oder in der vorliegenden Form: In denen, die Jesajas Worte als Weisung annehmen – und das sind vornehmlich diejenigen, die das Buch lesen – „versiegelt“ Jesaja seine im Auftrag Jahwes verkündete Botschaft: Durch das Buch und seine Leser wird diese Botschaft aufbewahrt und weitertradiert, auch über die Katastrophe hinaus, von der in diesem Buch die Rede ist (vgl. v. a. Jes 6,11 und 8,5–8).[78]

3 „Für einen späteren Tag“ (Jes 30,8): die fortdauernde Zeugenschaft des Prophetenbuches

Nach Jes 8,1 wird in 30,8 ein zweiter Befehl Jahwes an den Propheten zitiert, dieser solle die ihm anvertraute Botschaft schriftlich festhalten; dabei wird ausdrücklich der Zweck der Niederschrift genannt:

76 Vgl. jüngst Schmid 2011, 104, nach dem hier freilich „die Verhältnisse einer noch nicht vollständig literarisierten Gesellschaft“ im Blick sind, in der „Information … nicht nur auf Schriftträgern, sondern auch in Personen ‚gespeichert‘ werden kann“.

77 Budde 1928, 87.

78 Die hochkomplexe Frage der Entstehung von Jes 8,16 in seinem literarischen Kontext kann hier nicht umfassend bearbeitet werden. Wie von vielen Auslegern angenommen, dürfte Jes 8,16 bereits im ältesten Jesajabuch gestanden haben (m. E. nach Jes 6,1–11* und 8,1–8*). Ich sehe nach wie vor keine triftigen Argumente, warum die Urform des Buches nicht vom Propheten selbst stammen

Jes 30,8 „Nun geh hinein, schreib es nieder auf eine Tafel bei ihnen,
und zeichne es ein in ein Buch,

damit es da sei für einen späteren Tag,
‹als ein Zeuge›[79] für immer!“

Welchen Sinn die Zeugenschaft des Aufgezeichneten hat, wird in den folgenden Versen deutlich:

Jes 30,9 Ja, es ist ein widerspenstiges Volk,
verlogene Söhne,

Söhne, die nicht hören wollen
auf die Weisung Jahwes!

10 Die sprachen zu den Sehern: „Ihr sollt nicht sehen!“
und zu den Schauern: „Schaut uns nicht die Wahrheit!

Redet zu uns Glattes,
schaut Täuschung!

11 Weicht ab vom Weg,
biegt ab vom Pfad,

hört vor uns auf
mit dem Heiligen Israels!“

In diesen Versen spricht der Prophet.[80] Er klagt, „ein widerspenstiges Volk“ habe auf seine Botschaft, hier „Weisung Jahwes“ (תורת יהוה)[81] genannt, nicht hören wollen (V. 9); stattdessen habe das Volk – wie mit einem fingierten Zitat unterstellt wird (V. 10f.) – von seinen Sehern eine „glatte“ Botschaft gefordert, um sich willentlich zu täuschen. Angesichts dessen erhält das, was der Prophet laut Jahwes Befehl in V. 8 aufgezeichnet hat, die Rolle eines „Zeugen“ (עד): Dieser rechtliche Begriff lässt an einen Prozess denken, den Jahwe gegen die Adressaten von Jesajas Botschaft führt:

---

soll; Jesaja dürfte die von ihm verkündete göttliche Botschaft, die bei „diesem Volk“ (6,9; 8,5) auf Unverständnis und Ablehnung gestoßen war, aufgezeichnet haben, um sie zu bewahren und für spätere Generationen weiterzutradieren, war er doch – wie es sich für einen Propheten gehört – von der Richtigkeit dieser Botschaft und ihrer bleibenden Geltung überzeugt.

79 Mit Aquila, Symmachus, Theodotion, Peschitta, Targum, Vulgata und zwei mittelalterlichen hebräischen Handschriften. Die Masoreten lesen dagegen לָעַד „für immer“ – eine Lesetradition, die offenbar schon in der Septuaginta vorausgesetzt ist; Vorbild dafür ist wohl לעד לעולם (Ps 111,8; 148,6), mit עד עולם wäre der Ausdruck jedoch singulär. Für die Lesung לְעֵד „als Zeuge“ spricht namentlich die sachliche Parallele Dtn 31,26 (siehe dazu unten S. 119 FN 94).

80 Vgl. Wildberger 1982, 1168.

81 Im Jesajabuch auch in 5,24; außerhalb des Jesajabuches in Ex 13,9; 2Kön 10,31; Jer 8,8; Am 2,4; Ps 1,2; 19,8; 119,1; Esr 7,10; Neh 9,3; 1Chr 16,40; 22,12; 2Chr 12,1; 17,9; 31,3f.; 34,14; 35,26.

> Dem schriftlichen Zeugnis kommt eine ‚notarielle Funktion' zu und dient somit dazu, den Vorgang im Nachhinein korrekt rekonstruieren zu können. Es erhält seine Funktion darin, dass eine der beiden im ‚Prozess' beteiligten Parteien (im Fall des ‚beklagten Volkes' auch deren ‚Erben' im ganz umfassenden Sinn) auf den Verlauf oder das Ergebnis des Vorganges nochmals zurückkommen (wollen oder müssen).[82]

Das schriftlich Festgehaltene dokumentiert, dass die göttliche Weisung „nicht gehört" wurde, weil die Adressaten dieser Botschaft sich als „widerspenstiges Volk" erwiesen haben; diese Zeugenschaft überdauert die ursprünglichen Adressaten der „Weisung Jahwes", was der verschrifteten Botschaft zeitlich unbegrenzte Geltung verleiht (עד עולם „auf immer").

Was aber ist als Inhalt der Niederschrift vorgestellt? Die zu Beginn von V. 8 angedeutete Szene (... עתה בוא כתבה „Nun, geh hinein, schreib es nieder ...") erweckt zunächst den Eindruck, dass die Aufzeichnung einem Ausspruch des Propheten gilt, den dieser vorher öffentlich („draußen") verkündet hatte. Tatsächlich wird in den vorausgehenden Versen (V. 6f.) ein – in mancher Hinsicht rätselhafter – Spruch zitiert; dieser Spruch enthält wahrscheinlich eine Polemik gegen die Außenpolitik des judäischen Königreiches am Ende des 8. Jahrhunderts: Kritisiert wird offenbar der judäische Versuch, vor oder während des Aufstands gegen die assyrische Oberherrschaft (705–701 v. Chr.) ein militärisches Schutzbündnis mit Ägypten zu schließen, „einem Volk, das nichts nützt" (V. 6).[83] Der Spruch endet mit den Worten „Darum habe ich darüber ausgerufen: Rahab sind sie? Untätigkeit!" (V. 7).[84] Die am Schluss in enigmatischer Kürze mitgeteilte Rede benennt Ägypten mit dem Namen des mythischen Drachens Rahab: Dieser könne den Judäern nicht helfen, weil er durch das assyrische Weltreich dazu verdammt sei, „untätig" dazusitzen.

Wenn der göttliche Befehl zur Niederschrift mit den Worten beginnt: „Nun, geh hinein, schreib es nieder ...", scheint sich dieses „es" (3. sg. f.) zunächst entweder auf den gesamten vorher mitgeteilten „Spruch" zu beziehen (also V. 6f.) oder nur auf den am Ende zitierten Ausruf „Rahab sind sie? Untätigkeit!", der wohl abbreviaturhaft eine entsprechende polemische Rede zusammenfasst[85]. Auf letzteres verweist auch das Motiv der Tafel (... כתבה על לוח אתם ... „... schreib es nieder auf eine Tafel bei ihnen ...!"), das an Jes 8,1 erinnert und durch das Stichwort „bei ihnen"[86] geradezu das Bild der vom Propheten beschrifteten und in der Öffentlich-

82 Liss 2003, 263.

83 Vgl. Müller 2012, 52–57.

84 Zu diesem Verständnis der dunklen und umstrittenen Stelle, das sich am überlieferten Text orientiert, vgl. Donner 1964, 158; Kaiser 1973, 229.

85 So z. B. Dietrich 1976, 142–144; Kaiser 1973, 234; Barthel 1997, 405.

86 Vgl. Beuken 2010, 163: „‚Bei ihnen' muss sich in proleptischer Weise auf diejenigen beziehen, die in V. 9 als ‚widerspenstiges Volk' bezeichnet werden." Eine häufig vertretene Alternative ist der Bezug des „bei ihnen" auf die zuvor erwähnten Personen (wohl judäische Beamte), die in Karawanen nach Ägypten ziehen, um „ihren Reichtum" (V. 6) dorthin zu tragen (so z. B. Barthel 1997, 406); dass hier freilich allein dieser kleine Personenkreis im Blick ist, lässt sich schwer vorstellen. Das

keit aufgestellten Tafel evoziert. Eine solche Tafel mit den rätselhaften Worten „Rahab sind sie? Untätigkeit!“ wäre ein recht genaues Gegenstück zu der ersten Tafel, auf der „Für Schnell-(ist-)Beute-Eilend-(ist-)Plündergut“ stand.[87]

Entscheidend ist jedoch, wie der göttliche Befehl zur Verschriftung weitergeht: „… schreib es nieder auf eine Tafel bei ihnen und zeichne es ein in ein Buch …!“ (… כתבה על לוח אתם ועל ספר חקה …) Die beschriftete Tafel scheint hier auf eigentümliche Weise mit einer Buchrolle parallelisiert zu sein, wobei sich die Vorstellung aufdrängt, auf dieser Buchrolle müsse viel mehr Text stehen als auf der Tafel. Man hat vermutet, dass das hebräische Wort, das üblicherweise „Buchrolle“, auch „Urkunde“ oder „Brief“ bedeutet (ספר),[88] hier vielmehr eine bronzene Tafel bezeichne,[89] was freilich ungesichert bleibt. Immerhin bezeichnet das an dieser Stelle gebrauchte Verb (חקק) sonst nie das Schreiben auf Papyrus, seine Grundbedeutung ist „einritzen“ oder sogar „ausmeißeln“;[90] ein instruktiver Beleg (Hi 19,23) verwendet das Verb im Zusammenhang der Anfertigung einer metallenen Inschrift.[91] Das lässt vermuten, dass das Verb hier metaphorisch gebraucht ist: Das Aufgezeichnete ist wie in eine Inschrift „eingeritzt“ – was zum Gedanken der dauerhaften Zeugenschaft passt.[92] Unter dieser Voraussetzung muss in Jes 30,8 aber nicht allein von einer Tafelinschrift die Rede sein: Das hebräische Wort ספר, das parallel zu „Tafel“ (לוח) steht, bleibt für die Deutung als „Buchrolle“ offen, gleichgültig, welchen konkreten Ursprungssinn man hier annehmen mag. Mit anderen Worten: Jes 30,8 lässt sich so verstehen, dass mit der Tafelaufschrift eine Buchrolle parallelisiert wird, in der wie in einer Inschrift die prophetische Botschaft „eingeritzt“, d. h. durch die Verschriftung für alle folgenden Zeiten aufbewahrt wird.

Damit aber kommt die gesamte von Jesaja übermittelte Gottesbotschaft als Gegenstand der Weiterübermittlung in den Blick, wodurch diese Botschaft mit dem Buch verschmilzt: „Bei 30,8 handelt es sich … um nicht weniger als die *Ätiologie des Jes-Buches*“.[93] Jes 30,8 lässt sich als Parallelaussage zu 8,16 lesen, mit der die Schriftlichkeit der jesajanischen Überlieferung programmatisch auf die im Folgenden benannte „Widerspenstigkeit“ des Volkes bezogen wird: Die von Jesaja im Auf-

ungehorsame Volk ist bereits durch das Wehewort von V. 1ff. angesprochen, womit sich leicht erklären lässt, dass „bei ihnen“ das Forum dieses Volkes meint.

87 So z. B. Barthel 1997, 405f.

88 Siehe Gesenius 2013, 900: „1. (?) Inschrift … 2. Brief … 3. Schriftstück a) Urkunde, Dokument … b) Buch, i. S. v. Buchrolle“; die – im Hebräischen nicht sicher belegte – Bedeutung „Inschrift“, die in Nachbarsprachen wie Phönizisch und Aramäisch begegnet, kommt hier wegen des Ausdrucks על ספר nicht infrage.

89 Nach akkadischem *siparru* „Erz, Bronze“ (Wildberger 1982, 1167).

90 Gesenius 2013, 389.

91 Offenbar in einer Bleiplatte (V. 24), parallelisiert mit einer Felsinschrift, die „ausgehauen“ (חצב) wird.

92 Vgl. Jes 49,16, wo Jahwe unter Verwendung dieses Verbs zu Zion spricht: „In meine Handflächen habe ich dich gezeichnet.“

93 Becker 1997, 254 (Hervorhebung im Original).

trag Jahwes aufgezeichnete Botschaft soll bleiben „für einen späteren Tag“, um ihren Lesern zu bezeugen, weshalb die Botschaft abgelehnt wurde; die durch die schriftliche Urkunde ermöglichte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit eröffnet allen, die sie lesen, in ein Gottesverhältnis jenseits der hier beklagten Widerspenstigkeit einzutreten.[94] Der „spätere Tag“ könnte dabei schon der nächste sein;[95] freilich erhält die verschriftete Prophetie zugleich eine zeitlich unbegrenzte Geltung (עד עולם „für immer“): Sie bezeugt im Auftrag Jahwes gegenüber jeder nachfolgenden Generation, warum man einst Jesajas Worte zurückgewiesen hat.

Ob Jes 30,8–11 bereits im ältesten Jesajabuch gestanden hat und auf Jesaja selbst zurückgeht, ist umstritten.[96] In jedem Fall aber bietet die Ätiologie des Phänomens Schriftprophetie, die hier gegeben wird, einen wichtigen Schlüssel zu ihrem Verständnis: Den Anstoß zur Verschriftlichung hat Jahwe selbst gegeben; nur weil er dem Propheten befahl, die Botschaft aufzuzeichnen, geriet sie nicht in Vergessenheit, und nur anhand dieser Niederschrift lässt sich in späterer Zeit nachvollziehen, weshalb die prophetischen Worte kein Gehör gefunden haben, als sie das erste Mal verkündet wurden.[97] Dieser schriftprophetische Rückblick gibt Einblicke in den göttlichen Willen und in das Verhalten der einstigen Adressaten, die für spätere Leser identitätsstiftend werden konnten. Es lässt sich nicht ausschließen, dass darin eine präzise Erinnerung an die tatsächlichen Ursprünge der Schriftprophetie enthalten ist.

4 Schluss

Die vorgestellten Texte werfen Licht auf die komplexe Frage, was das Phänomen der Verschriftlichung für die prophetische Botschaft bedeutet hat. Sie legen nahe,

94 Eine auffallende Parallele findet Jes 30,8f. in Dtn 31,26f., wo das von Mose aufgezeichnete Torabuch (ספר התורה „Buch der Weisung“) als „Zeuge“ angesichts der „Widerspenstigkeit“ des Volkes benannt wird; wahrscheinlich ist der Gedanke aus Jes 30,8f. entlehnt.

95 Vgl. ליום אחרון in Spr 31,25, wo „im Blick auf den nächsten Tag“ gemeint ist.

96 Vgl. einerseits Becker 1997, 250–257, der den Abschnitt einer nachexilischen „Ungehorsams-Redaktion“ zuschreibt, andererseits Kreuch 2011, 290–298, der in Auseinandersetzung mit Becker an der traditionellen Zuweisung zu Jesaja festhält. Gegen Kreuch scheint mir indes Jes 30,8–11 in Spannung zu Jes 6,9 (vgl. auch 6,10; 29,10) zu stehen: In Jes 30,8–11 wird das Volk bei seinem Ungehorsam behaftet, während Jes 6,9 den Grund für die mangelnde Einsicht des Volkes in Jahwes Willen sucht. Die Tatsache, dass sich das (wohl entgegen dem ursprünglichen Sinn, vgl. etwa 29,9!) als Entlastung des Volkes missverstehen lässt, könnte den Anstoß zu einer durchlaufenden Bearbeitung des ältesten Textbestands gegeben haben, die den Ungehorsam des Volkes und damit seine Verantwortung für die gescheiterte göttlich-menschliche Kommunikation hervorgehoben hat. Beckers These einer Ungehorsams-Redaktion erscheint mir daher grundsätzlich als überzeugend, auch wenn ich Beckers Annahmen zur ältesten Gestalt der jesajanischen Überlieferung (Jesaja als Heilsprophet) nicht teile, vgl. Müller 2012, 54f. FN 83.

97 Großes Gewicht hat in diesem Zusammenhang der Hinweis von Liss, dass der „Verstehensprozess … erst *im Rückblick auf die Ereignisse* das Geschehen *in toto* zu begreifen vermag“ (Liss 2003, 269, Hervorhebungen im Original).

dass die prophetische Botschaft durch die Niederschrift substantielle Veränderungen erfuhr:[98] Die verschriftete göttliche Botschaft erhielt einen neuen zeitlichen Horizont, da sie in dieser Form auch nach der Situation, in der sie ursprünglich erging, rezipiert werden konnte. Im Fall von Jesajas Prophetie eröffnete das den Adressaten, die ihr ursprünglich mit Unverständnis begegnet waren, die Möglichkeit, ein zweites Mal auf diese Botschaft zu reagieren, nachdem die von Jesaja angekündigten Katastrophen eingetroffen waren. Zugleich fand die Botschaft neue Adressaten, die zunächst wohl unter den Nachfahren der ursprünglichen zu suchen sind; später aber wurden immer weitere Kreise von der Botschaft Jesajas erfasst. Hinzu kommen neue inhaltliche Dimensionen: Die Lektüre des verschrifteten Prophetenwortes ermöglicht den Rückblick auf die vergangene kommunikative Situation, wobei der Rückblick gelenkt wird durch die Art und Weise, in der die Botschaft schriftlich festgehalten ist und im Rahmen des Schriftstückes dargeboten wird. Im Blick auf Jahwes merkwürdigen Auftrag an Jesaja, er solle dem Volk Unverständnis gegenüber seiner Botschaft befehlen (Jes 6,9), erscheint die schriftliche Gestalt, die die jesajanische Prophetie erhielt, geradezu als Notwendigkeit;[99] denn nur dank der Verschriftlichung wurde es möglich, aus der – zutiefst gestörten – Kommunikation zwischen Jahwe und dem Volk herauszutreten und den Inhalt dieser prophetischen Botschaft als göttliche „Weisung“ zu erkennen.

Literaturverzeichnis

Barthel (1997): Jörg Barthel, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31* (Forschungen zum Alten Testament 19), Tübingen.

Becker (1997): Uwe Becker, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 178), Göttingen.

Becker (2006): Uwe Becker, „Die Entstehung der Schriftprophetie“, in: Rüdiger Lux u. Ernst-Joachim Waschke (Hgg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig, 3–36.

Beuken (2003): Willem A. M. Beuken, *Jesaja 1–12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien.

Beuken (2010): Willem A. M. Beuken, *Jesaja 28–39* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien.

Budde (1928): Karl Budde, *Jesaja's Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6,1–9,6)* (Bücherei der christlichen Welt 23), Gotha.

Dietrich (1976): Walter Dietrich, *Jesaja und die Politik* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 74), München.

98 Vgl. Nissinen 2000, passim, der zeigt, dass das grundsätzlich für alle Formen schriftlicher Aufzeichnungen prophetischer Worte anzunehmen ist.

99 Vgl. Müller 2012, 91.

Donner (1964): Herbert Donner, *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda* (Vetus Testamentum Supplementum 11), Leiden.

Duhm ([2]1902): Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 3.1), Göttingen.

Ehlich ([2]1993): Konrad Ehlich, „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“, in: Aleida Assmann, Jan Assmann u. Christof Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (Archäologie der literarischen Kommunikation 1), München, 24–43.

Eißfeldt (1960): Otto Eißfeldt, *Der Beutel der Lebendigen. Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse 105.6), Berlin.

Fohrer (1967): Georg Fohrer, „Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jes 1–39“, in: Georg Fohrer (Hg.), *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949–1965)* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 99), Berlin, 113–147.

Gesenius (1909): Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Leipzig.

Gesenius ([18]2013): Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden und Johannes Renz bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner*, Berlin u. a.

Greßmann (1929): Hugo Greßmann, *Der Messias*, Göttingen.

Hartenstein (2011): Friedhelm Hartenstein, „JHWH und der ‚Schreckensglanz‘ Assurs (Jesaja 8,6–8). Traditions- und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur ‚Denkschrift‘ Jesaja 6–8*“, in: Friedhelm Hartenstein (Hg.), *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit* (Biblisch-Theologische Studien 74), Neukirchen-Vluyn, 1–25.

Hoftijzer u. Jongeling (1995): Jacob Hoftijzer u. Klaas Jongeling, *Dictionary of the North-West-Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik 1.21), 2 Bände, Leiden/New York/Köln.

Jenni (2000): Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen* 3. *Die Präposition Lamed*, Stuttgart.

Jeremias (2013): Jörg Jeremias, „Das Rätsel der Schriftprophetie“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 93–117.

Joüon u. Muraoka (2011): Paul Joüon u. Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew. Third Reprint of the Second Edition, with Corrections* (Subsidia Biblica 27), Rom.

Kaiser (1973): Otto Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 13–39* (Altes Testament Deutsch 18), Göttingen.

Knauf (2000): Ernst Axel Knauf, „Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch. Jesaja 8,3f im Kontext von Jesaja 6,1–8,16“, in: *lectio difficilior* 2, http://www.lectio.unibe.ch (Stand: 30.08.2014).

Kratz (2011): Reinhard Gregor Kratz, „Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments“, in: Reinhard Gregor Kratz (Hg.), *Prophetenstudien. Kleine Schriften* 2 (Forschungen zum Alten Testament 74), Tübingen, 49–70.

Kratz (2013): Reinhard Gregor Kratz, „Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 635–639.

Krebernik u. Becker (2009): Manfred Krebernik u. Uwe Becker, „Beobachtungen zu Jesaja 8,1–8“, in: Christiane Karrer-Grube u. a. (Hgg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 359), Münster, 123–137.

Kreuch (2011): Jan Kreuch, *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 130), Neukirchen-Vluyn.

Levin (^{4}2010): Christoph Levin, *Das Alte Testament*, München.

Liss (2003): Hanna Liss, *Die unerhörte Prophetie. Kommunikative Strukturen prophetischer Rede im Buch Yesha'yahu* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 14), Leipzig.

Morenz (1949): Siegfried Morenz, „‚Eilebeute'", *Theologische Literaturzeitung* 74, 697–699.

Müller (2012): Reinhard Müller, *Ausgebliebene Einsicht. Jesajas „Verstockungsauftrag" (Jes 6,9–11) und die judäische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts* (Biblisch-Theologische Studien 124), Neukirchen-Vluyn.

Nissinen (2000): Martti Nissinen, „Spoken, Written, Quoted, and Invented. Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy", in: Ehud Ben Zvi u. Michael H. Floyd (Hgg.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature Symposium Series 10), Atlanta, 235–271.

Nissinen (2003): Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12), Atlanta.

Pötscher (1979): Walter Pötscher, „Prophetes", in: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* 4, 1183f.

Rosenberger (2001): Veit Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt.

Schmid (2011): Konrad Schmid, *Jesaja 1–23* (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 19.1), Zürich.

Schmid (2014): Konrad Schmid, „Die Anfänge des Jesajabuchs", in: Christl M. Maier (Hg.), *Congress Volume Munich 2013* (Vetus Testamentum Supplementum 163), Leiden, 426–453.

Steck (1982): Odil Hannes Steck, „Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10–17 und 8,1–4", in: Odil Hannes Steck (Hg.), *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (Theologische Bücherei 70), München, 187–203.

Steck (1996): Odil Hannes Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tübingen.

Sweeney (1996): Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1–39. With an Introduction to Prophetic Literature* (The Forms of the Old Testament Literature 16), Grand Rapids.

van der Toorn (2000): Karel van der Toorn, „From the Oral to the Written. The Case of Old Babylonian Prophecy", in: Ehud Ben Zvi u. Michael H. Floyd (Hgg.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature Symposium Series 10), Atlanta, 219–234.

Weippert (2014): Manfred Weippert, „Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients", in: Manfred Weippert (Hg.), *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda* (Forschungen zur Religion und Theologie des Alten und Neuen Testaments 252), Göttingen, 87–103.

Wildberger (1972): Hans Wildberger, *Jesaja.* 1. *Jesaja 1–12* (Biblischer Kommentar 10.1), Neukirchen-Vluyn.

Wildberger (1982): Hans Wildberger, *Jesaja.* 3. *Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (Biblischer Kommentar 10.3), Neukirchen-Vluyn.

Williamson (1994): Hugh G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford.

Konrad Schmid

Schrift und Schriftmetaphorik in der Prophetie des Jeremiabuchs

Die folgenden Ausführungen betreffen ein zwar bekanntes, aber gleichzeitig auch sehr schwieriges Stück Weltliteratur, von dem es bereits schwerfällt, es textlich genau zu identifizieren, geschweige denn es als ein „Buch" in einem qualifizierten Sinn wahrzunehmen. Die textliche Identifizierung ist deshalb schwierig, da das Jeremiabuch in zwei Fassungen überliefert worden ist – der hebräischen und der um ein Siebtel kürzeren griechischen.[1] Die Jeremiabefunde unter den Schriftrollen vom Toten Meer haben dabei gezeigt,[2] was man schon aufgrund der wörtlichen Übersetzungsweise des griechischen Jeremiabuchs vermuten konnte, dass nämlich die abweichende griechische Version wohl auf einer entsprechenden hebräischen Vorlage beruht. Darüber hinaus deutet der Befund aus Qumran aber auch an, dass es weitere Mischformen gegeben hat. Wir können also strenggenommen nur von „Jeremiabüchern", nicht vom „Jeremiabuch" sprechen.

Nur schon aufgrund dieser komplexen Überlieferungslage ist es deshalb nicht überraschend, dass der Titan der Jeremiaauslegung, Bernhard Duhm, im Vorwort zu seinem epochemachenden Jeremiakommentar aus dem Jahr 1901 schrieb: „Ich habe mich vor dem Buch Jeremia mehr gefürchtet als vor irgendeiner anderen alttestamentlichen Schrift."[3]

Aber nicht nur die Textüberlieferung, auch die Textanordnung und Binnenkomposition des Jeremiabuchs sind so komplex, dass Duhm schon von allem Anfang an der Position zuneigte, das Jeremiabuch werde zwar als ein „Buch" angesprochen, sei aber eigentlich keines:

> Das Buch ist also langsam gewachsen, fast wie ein unbeaufsichtigter Wald wächst und sich ausbreitet, ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird; von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein.[4]

Der alttestamentlichen Wissenschaft sind in neuerer Zeit solche klaren Urteile – teils zu ihrem Vorteil, teils auch zu ihrem Nachteil – abhandengekommen. Im Falle von Jeremia kann man Duhm jedenfalls nicht einfach einer Falschaussage zeihen. Im Gegenteil, Duhms Zurückhaltung, das sogenannte „Jeremiabuch" – selbst wenn man nur einmal eine Version ansieht, etwa die hebräische – überhaupt als „Buch" gelten zu lassen, ist ein hilfreicher Katalysator, dieses Stück Literatur in seiner Eigenart wahrnehmen zu können.

1 Vgl. Stipp 1994. Zur neueren Diskussion vgl. z. B. Fischer 1997; Gesundheit 2012; Stipp 2013.
2 Vgl. Tov 1997.
3 Duhm 1901, VII.
4 Duhm 1901, XX.

BY-NC-ND © 2016 Konrad Schmid, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

Diese Eigenart beruht im Wesentlichen auf *einer* grundlegenden Eigenschaft, die die Bücher der Hebräischen Bibel insgesamt prägt, dass sie nämlich als Traditionsliteratur anzusprechen sind.[5] Eine einheitliche Autorschaft, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, kennen sie in der Regel nicht, was allerdings nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel im altorientalischen Literaturbetrieb darstellt.

Es ist vor allem das „langsame Wachstum" des Jeremiabuches gewesen, das für dessen Komplexität verantwortlich ist. Diese komplexe Genese des Buches hat den Nachteil, dass man bei nahezu allen Fragen, die man an das Jeremiabuch richtet, nicht von „der" Position des Buches zu diesem oder jenem Thema sprechen kann (so auch im Fall von Schrift und Schriftmetaphorik im Jeremiabuch), sondern nur von „Positionen", die sich in unterschiedlichen Gewissheitsgraden rekonstruieren lassen. Dieser Nachteil wird aber durch den Vorteil mehr als aufgewogen, dass sich bestimmten Themen in diachronen Tiefensondierungen in ihrer intellektuellen Entwicklung nachspüren lässt. Die alttestamentliche Wissenschaft, namentlich in ihrer protestantischen deutschsprachigen Ausprägung, hat diese Vorgänge mitunter in einer Hyperperfektion betrieben, die sie nicht nur in der Theologie und den historisch ausgerichteten Geisteswissenschaften etwas isoliert hat, sondern sie hat auch in sich oft kaum mehr konsensfähige Resultate generiert.[6] Solche Verfallserscheinungen sind aber nicht *grundsätzlich* zu kritisieren, etwa dergestalt, dass die historische Bibelkritik als solche aufzugeben sei. Denn diese ist einerseits durch die Eigenart der Texte selbst gefordert, und andererseits macht die über lange Jahre und Jahrhunderte hinweg gewachsene Dichte der biblischen Texte einen ansehnlichen Teil ihrer intellektuellen Qualität aus. *Abusus non tollit usum*.

Mein Beitrag wird sich aber nicht mit den Rekonstruktionsmöglichkeiten literarischer Vorstufen im Jeremiabuch beschäftigen, sondern behandelt die spezielle Frage: *Wo und weshalb* wird der Schriftträger von Prophetie im Jeremiabuch selbst zum Thema?[7]

Zunächst ist aber eine Vorbemerkung nötig, um einige mögliche Missverständnisse von vornherein auszuschließen.

1 Was ist ein Prophetenbuch?

Das nächstliegende Missverständnis im Umgang mit dem Jeremiabuch besteht in der Auffassung, das Jeremiabuch enthalte in schriftlicher Form die vormals mündlich verkündigten Worte des Propheten Jeremia. Das ist zwar nicht ganz unzutref-

5 Vgl. Schmid 2011a.

6 Vgl. für Jeremia etwa die Forschungsberichte von Fischer 2007; Liwak 2011a; Liwak 2011b; Liwak 2011c; Liwak 2012.

7 Vgl. dazu die Studie von Najman 2004.

fend, aber als Generalcharakterisierung des Buches auch nicht ganz richtig. Hier ist zunächst die Frage der literarischen Stilisierung von derjenigen der historischen Sachverhalte zu unterscheiden.

Doch nur schon für die literarische Stilisierung, entspreche sie nun den historischen Sachverhalten (was nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann) oder nicht, trifft diese Auffassung nicht zu, denn das Buch setzt zwar ein mit einem Incipit[8] „Die Worte (*dbry*) Jeremias", doch spätestens ab Kapitel 26, wo ausgedehnte Textstrecken einsetzen, die über Jeremia in der 3. Person erzählen, wird klar, dass das Buch nicht einfach verschriftete Prophetenworte enthält – ganz zu schweigen von dem geschichtlichen Anhang Jer 52, der den Propheten Jeremia gar nicht erwähnt, nahezu textgleich in 2Kön 24,18–20; 25 wieder begegnet und wohl von dorther – in Analogie zur Parallelüberlieferung von 2Kön 18–20 in Jes 36–39 – übernommen worden ist. Natürlich kann der hebräische Terminus *dbr* „Wort" auch „Ding, Angelegenheit, Begebenheit" heißen und entsprechend ließen sich die Erzählungen *über* Jeremia (in Jer 26–45) auch unter das hebräische Incipit subsumieren, doch damit wäre die hier zu diskutierende Auffassung des Jeremiabuchs als Archiv der vormals mündlichen Jeremiaprophetie gleichwohl gesprengt.

In historischer Hinsicht ist die Sachlage noch eindeutiger. Im Falle des Jeremiabuchs kann man aufgrund der Überlieferungslage nahezu zweifelsfrei beweisen, dass es Texte umfasst, die nicht auf Worte des historischen Propheten Jeremia zurückgehen, so etwa Jer 33,14–26, ein Abschnitt, der nur im hebräischen Text des Buches belegt ist und wohl erst nach dessen Übertragung ins Griechische im Verlauf des 3. Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist.[9] Weitere Beispiele ließen sich anführen.[10]

Allerdings ist zur literarischen Selbstpräsentation des Jeremiabuchs anzufügen, dass sich in Jer 36 eine der deutlichsten Aussagen in der alttestamentlichen Literatur findet, dass deren Texte mannigfache Fortschreibungen beinhalten.[11] In Jer 36 – auf dieses Kapitel wird noch zurückzukommen sein – ist davon die Rede, wie eine erste Buchrolle mit Jeremiaworten vom König Jojakim von Juda bei deren Verlesung abschnittweise verbrannt wird, dann aber per – wie man erschließen darf[12] – inspiriertem Diktat wieder ersetzt wird:

---

8 Vgl. u. S. 138 FN 39.

9 Vgl. ausführlich Schmid 2011b. Die manchmal vertretene These, Jer 33,14–26 sei zwar ein jeremianischer Text, aber unabhängig vom Jeremiabuch auf einem Flugblatt überliefert und dann erst spät ins Buch aufgenommen worden, scheitert einerseits an der unnötigen Komplexität dieser Annahme und andererseits vor allem an den innerbiblischen Verbindungen von Jer 33,14–26 mit dem Jeremiabuch, aber auch mit anderen alttestamentlichen Texten: Sie zeigen, dass Jer 33,14–26 nicht auf mündliche Prophetie zurückgeht, sondern ein Produkt schriftgelehrter Auseinandersetzung mit bereits bestehenden, schriftlich fixierten Prophetien darstellt.

10 Vgl. z. B. Levin 1985; Schmid 1996.

11 Zur abweichenden Fassung der LXX vgl. Stipp 1992, 81.

12 Anders Duhm 1901, 289.

> Und Jeremia nahm eine andere Rolle und gab sie Baruch, dem Sohn Nerijas, dem Schreiber, und der schrieb auf sie nach dem Diktat Jeremias alle Worte des Buches, das Jojakim, der König von Juda, mit Feuer verbrannt hatte, und es wurden zu ihnen noch viele Worte wie diese hinzugefügt. (Jer 36,32)

Der letzte Abschnitt dieses Verses („und es wurden zu ihnen noch viele Worte wie diese hinzugefügt") ist höchst bemerkenswert: Das vorliegende Jeremiabuch enthält aus der Sicht von Jer 36,32 nicht bloß *ipsissima verba* des namengebenden Propheten, sondern diesen Worten wurden noch viele ähnliche hinzugefügt. Jer 36,32 lässt zwar offen, ob es sich bei diesen noch hinzukommenden Worten um jeremianische oder nachjeremianische Texte handelt und ob deren Niederschrift noch von Baruch selbst vorgenommen worden ist oder nicht – eine Entstehung nach Jeremia und Baruch wird aber auch nicht ausgeschlossen, ja ist durch die passivische Formulierung *nwsp* sogar eher naheliegend.[13]

Ein Prophetenbuch wie das Jeremiabuch ist also weder in literarischer noch in historischer Hinsicht als schriftliche Dokumentation der ursprünglich mündlichen Prophetie des namengebenden Propheten aufzufassen. Es ist mehr und anderes. Was die Prophetenbücher sind, wird breit und kontrovers diskutiert, etwa von Jörg Jeremias[14], Reinhard Kratz[15], Odil Hannes Steck[16] und anderen[17]. Auf diese Diskussion soll hier nicht eingegangen werden. Zu verfolgen ist allein die engere Frage nach den Aufschlüssen, die sich aus den Thematisierungen von Schriften bzw. Büchern und Buch- bzw. Schriftmetaphern im Bereich der Jeremiaüberlieferung für ihr literarisches und historisches Verständnis ergeben können.

2 Die Selbstpräsentation des Jeremiabuchs als Büchersammlung

In dieser Fragehinsicht ist zunächst bemerkenswert, dass sich das Jeremiabuch selbst eigentlich eher als Büchersammlung denn als „Buch" entwirft (wenn man diesen Begriff überhaupt zulassen will).[18] Zu diesen Teilbüchern gehört zunächst das durch Jer 30,1–4 eingeleitete Buch mit Heilsworten für Israel:

---

13 Vgl. Levin 1985, 149 FN 5; Hoffman 1996, 186; Stipp 2002, 166f.

14 Jeremias 2013; Jeremias 1996; vgl. auch Jeremias 2012, 61–81.

15 Kratz 2011; Kratz 2003, 41–51; vgl. auch Kratz 2013.

16 Steck 1996.

17 Blum 1996, 549f. mit FN 15 (weitere Literatur); Becker 2004; Hardmeier 2005. Zu einem empirischen Fall verschrifteter Prophetie aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. siehe Rüterswörden 2001. Vgl. auch Nissinen 2000.

18 Der hebräische Begriff *spr* umfasst semantisch ein weites Feld und kann Schriftträger und Urkunden verschiedener Art bezeichnen, so vor allem Buchrollen, aber auch Briefe (z. B. Jer 29,1), Kaufurkunden (z. B. Jer 32,11.14), Tafeln (z. B. Jes 30,8) oder andere Schriftstücke. Zu den Realien um das alttestamentliche Buchwesen vgl. Schmid 1996, 35–43; Schmid 2014, 41–51; Carr 2005; Carr

> [1] Das Wort, das von Jhwh an Jeremia erging: [2] So spricht Jhwh, der Gott Israels: Schreibe dir alle Worte, die ich zu dir gesprochen habe, in ein Buch (*spr*). [3] Denn sieh, es kommen Tage, Spruch Jhwhs, da wende ich das Geschick meines Volkes Israel und Juda, spricht Jhwh. Dann werde ich sie zurückbringen in das Land, das ich ihren Vorfahren gegeben habe, damit sie es besitzen. [4] Und dies sind die Worte, die Jhwh gesprochen hat über Israel und Juda: (Jer 30,1–4)

Zu nennen ist weiter der Brief Jeremias an die Exulantenschaft in Babel in Jer 29, der auf Hebräisch auch als *spr* „Buch" (oder eher allgemein: „Schriftstück") eingeführt wird.

> [1] Und dies sind die Worte des Briefs (*spr*), den Jeremia, der Prophet, aus Jerusalem gesandt hat an den Rest der Ältesten der Verbannten und an die Priester und an die Propheten und an alles Volk, das Nebukadnezzar in die Verbannung geführt hatte von Jerusalem nach Babel, [2] nachdem Jechonja, der König, und die Gebieterin und die Eunuchen, die Fürsten von Juda und Jerusalem und die Handwerker und die Schlosser fortgezogen waren aus Jerusalem. [3] Er hat ihn gesandt durch Elasa, den Sohn des Schafan, und durch Gemarja, den Sohn des Chilkija, die Zidkija, der König von Juda, nach Babel gesandt hatte zu Nebukadnezzar, dem König von Babel; er lautete: [4] So spricht Jhwh Zebaot, der Gott Israels, zu allen Verbannten, die ich in die Verbannung geführt habe, von Jerusalem nach Babel: [5] Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Frucht, [6] nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter, und nehmt Frauen für eure Söhne und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären, damit ihr dort zahlreicher werdet und nicht weniger. [7] Und sucht das Wohl der Stadt, in die ich euch in die Verbannung geführt habe, und betet für sie zu Jhwh, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl liegen. (Jer 29,1–7)

Auch die Weissagungen gegen Babel in Jer 50f. bilden nach 51,59–64 ein eigenes, von Jeremia aufgezeichnetes Buch (*spr*).[19]

> [59] Das Wort, das Jeremia, der Prophet, dem Seraja, dem Sohn des Nerija, des Sohns von Machseja, gebot, als dieser mit Zidkijahu, dem König von Juda, nach Babel ging im vierten Jahr seiner Königsherrschaft. Und Seraja war Quartiermeister. [60] Und in einem Buch (*spr*) schrieb Jeremia all das Unheil auf, das über Babel kommen sollte, alle diese Worte, die über Babel aufgeschrieben sind. [61] Und Jeremia sagte zu Seraja: Wenn du nach Babel kommst, dann sieh zu und verlies alle diese Worte [62] und sprich: Jhwh, du hast dieser Stätte angekün-

2006. Zu der auffälligen Prominenz des Themas „Buch" (*spr*) im Jeremiabuch vgl. Dohmen u. a. 1986, 932, 936.

19 Außerhalb des Jeremiabuchs liegen noch weitere als Jeremiaschriften angesehene Bücher vor, so die Klagelieder; zu deren Zuschreibung (vermutlich bereits durch 2Chr 35,25) an Jeremia siehe Steck 1993, 252f. FN 42 (Literatur); oder aus dem apokryphen Bereich die Epistula Jeremiae, vgl. dazu Kratz 1995, 2f. (Literatur a. a. O., 3 FN 2), und den Briefwechsel zwischen Baruch und Jeremia in ParJer 6,17–23 und 7,23–29 (vgl. Herzer 1994, 26–29, 116–128). Ferner sind zu nennen auch die auf Jeremias Schreiber Baruch zurückgeführten Bücher wie Bar (vgl. dazu Steck 1993, 270f.) oder den in syrBar 78–86 enthaltenen Brief Baruchs. Vgl. zu diesen Schriften und ihren Interaktionsverhältnissen die Beiträge in Najman/Schmid (in Vorbereitung). Zu Baruch im Jeremiabuch siehe Ballhorn 2013.

> digt, sie zu vernichten, dass kein Bewohner in ihr bleiben soll, kein Mensch und auch kein Tier, da sie für immer in Trümmern liegen wird. [63] Und wenn du dieses Buch (*spr*) ganz verlesen hast, binde einen Stein daran und wirf es in den Eufrat [64] und sprich: So wird Babel versinken, und es wird nicht wieder auftauchen wegen des Unheils, das ich über es bringe. Und sie werden sich abmühen. So weit die Worte Jeremias. (Jer 51,59–64)

Zu nennen ist schließlich die in Jer 36 vorausgesetzte sogenannte „Urrolle" – die erste, durch König Jojakim verbrannte Rolle mit Jeremiaworten –, deren restituierter Inhalt nach Jer 36,32 zusammen mit anderen, ähnlichen Hinzufügungen in das jetzt vorliegende Jeremiabuch eingegangen sein soll.

Bei allen diesen Teilbüchern ergeben sich jedoch Probleme, wie sie textlich genau zu umgrenzen sind. Am einfachsten scheint es sich beim Jeremiabrief in Jer 29 und dem Buch mit den Weissagungen gegen Babel in Jer 50f. zu verhalten, doch auch hier zeigen sich bei näherem Zusehen Uneindeutigkeiten: Umfasst der Jeremiabrief 29,4–7, 29,4–14 oder noch mehr? Gehört die narrative Episode 51,59–64 zu dem 51,60.63 erwähnten Buch mit Weissagungen gegen Babel hinzu oder beschränkt sich dieses auf 50,1–51,58? Unklar ist auch, wie weit das Buch von 30,1–4 reicht. Endet es mit Jer 31 oder erst mit Jer 33, oder reicht es gar noch weiter? Vollends problematisch ist die Frage der Umgrenzung der „Urrolle" von Jer 36, die bis noch vor einem halben Jahrhundert ein ganzes Genre von Rekonstruktionstheorien hervorgebracht hat, heute aber zu Recht aufgegeben worden ist.

Nur schon von diesen Beobachtungen drängt sich also die Frage auf, ob man dem Selbstzeugnis des Jeremiabuchs, eine Sammlung von Teilbüchern Jeremias zu sein, trauen kann, oder ob es sich bei diesen Büchern – teilweise oder vollständig – um literarische Stilisierungen handelt.

Besonders für Jer 36 ist diese Frage von Bedeutung, denn in Jer 36 bietet die Jeremiaüberlieferung selbst eine Art Gesamttheorie ihrer Entstehung als Buch. Nach Jer 36 diktierte Jeremia seinem Schreiber Baruch alle seine Worte „über Israel (LXX: Jerusalem), über Juda und über alle Völker" (36,2), die Baruch auf eine Buchrolle aufschrieb, die vom König Jojakim aber alsbald verbrannt wurde. Auf wiederholtes Diktat von Jeremia hin schrieb Baruch eine neue, zunächst identische Rolle. Von dieser zweiten Rolle heißt es, wie bereits erwähnt, dass ihr gegenüber der ersten Rolle „noch viele ähnliche Worte hinzugefügt" wurden (Jer 36,32), wie der Leser aus dem ihm nun vorliegenden Jeremiabuch erschließen kann: Von Jer 36 aus gesehen stehen die Worte der ersten Rolle in Jer 1–25 – hinzuzurechnen sind nach 36,2 noch die Fremdvölkersprüche in Jer 46–49(.50f.) –, während Jer 26–45 als diejenigen Zusätze erscheinen, die zu der wiederhergestellten zweiten Rolle hinzugefügt wurden, die durch Jer 45 als eine Art Kolophon abgeschlossen wird[20]. Damit formuliert Jer 36 in groben Umrissen eine zweistufige Entstehungstheorie des Jeremiabuchs: Das Jeremiabuch enthielt ursprünglich nur die Kapitel 1–25

20 Vgl. Duhm 1901, 200; Levin 1985, 149.

(Worte „über Israel/Jerusalem und Juda“) und 46–49(.50f.) (Worte „über alle Völker“). Nach und nach wurde ihm noch Weiteres hinzugefügt, gedacht ist vor allem an die über Jeremia erzählenden Kapitel 26–45, bis es seine jetzige Textgestalt erreichte. Die Frage des Einbaus verschiedener eigenständiger Bücher Jeremias in die jetzige Schriftensammlung „Jeremiabuch“ wird von der Buchtheorie in Jer 36 nicht explizit angesprochen. Es fällt aber immerhin auf, dass die Bücher Jeremias in Jer 29; Jer 30ff. und wohl auch in Jer 50f. aus der Sicht von Jer 36 wie die Erzählungen über Jeremia Jer 26–28 und 36–44 erst der *zweiten* Rolle zuzurechnen sind und zu den Worten gehören, die nach Jer 36,32 den Bestand der ersten Rolle zu dem jetzt vorliegenden Jeremiabuch erweitert haben.

Versucht man, die implizite literaturgeschichtliche Theorie des Jeremiabuches mit seiner tatsächlichen Literaturgeschichte zu vermitteln, so scheint das Jeremiabuch – historisch vermutlich zu Recht – davon auszugehen, dass die Entstehung seiner „Teilbücher“ in die Phase seiner „Hinzufügungen“ nach Jer 36,32 gehört.

Doch weshalb grenzt es bestimmte Abschnitte aus seinen mannigfachen „Hinzufügungen“ als eigenständige Teilbücher aus? Man wird hier unterschiedliche Motivationen zu nennen und zu bedenken haben.

Vielleicht am einfachsten verhält es sich mit dem als *spr* „Buch“ bezeichneten Brief an die Exulantenschaft in Jer 29,4–7. Dieser im Jeremiabuch als Briefabschrift ausgegebene Text ist historisch wie ideologisch durchaus als eine Reminiszenz an ein entsprechendes Schreiben des historischen Jeremia vorstellbar, denn zum einen passt dessen Inhalt tendenzkritisch zu demjenigen, was über eine mögliche Heilsperspektive Jeremias nach dem angekündigten Gericht gegen Juda und Jerusalem aus dem Jeremiabuch erschlossen werden kann – hier ist v. a. Jer 32,6–14, die Erzählung vom Ackerkauf in Anatot, zu nennen, die wie Jer 29,4–7 eine Zeitperspektive über das Gericht hinaus in den Blick nimmt, aber keine weiteren Heilsvorstellungen expliziert –, zum anderen markiert Jer 29,4–7 den Beginn einer mehrfach gestuften Fortschreibungskette, ist also literargeschichtlich zumindest in relativer Hinsicht ein „alter“ Text. Die Gestaltung von Jer 29 als *spr* „Buch“ hat ihren Grund also möglicherweise schlicht in einer entsprechenden historischen Gegebenheit.

Von Jer 29 her lässt sich auch eine Erklärung für die Gestaltung der Heilsperspektiven in Jer 30–33 als ein eigenes „Buch“ ableiten, die in diesem Fall aber anders lauten wird. Literaturgeschichtlich gesehen gehören schon die Kerntexte von Jer 30–33 in Jer 30,5–31,26 in die Fortschreibungsgeschichte des Buches und setzen ältere Texte voraus,[21] an die sie anknüpfen, so etwa besonders deutlich in 30,5 oder in 30,18: Der Einsatz der Heilsverheißungen in Jer 30,5 nimmt Wort für Wort Gerichtsaussagen aus Jer 6,24 auf und dreht dann im Folgekontext (ab 30,7b, unten in Fettdruck hervorgehoben) die Unheilsprophetie in Heilsprophetie um.

21 Vgl. ausführlich Schmid 1996, 110–164.

[5] Fürwahr, so spricht Jhwh:
Angstgeschrei haben wir gehört!
Schrecken und kein Friede! [6] Fragt
doch und seht, ob ein Mann gebären
kann! WARUM SEHE ICH JEDEN MANN
MIT SEINEN HÄNDEN AUF DEN HÜFTEN
WIE EINE, DIE GEBIERT, und warum
werden alle Gesichter blass? [7] Wehe!
Groß ist jener Tag, keiner ist ihm
gleich! Und eine Zeit der *Not* ist es für
Jakob, **er aber wird aus ihr errettet**.
(Jer 30,5–7)

[22] So spricht Jhwh:
Sieh, aus dem Land des Nordens
kommt ein Volk, und eine große
Nation wird geweckt von den Enden
der Erde. [23] Bogen führen sie und
Sichelschwert, grausam ist es, und
sie haben kein Erbarmen. Sie tönen
wie das Meer, wenn es tost, und
reiten auf Pferden, gerüstet wie ein
Mann für den Krieg, gegen dich,
Tochter Zion.
[24] Wir haben die Kunde von ihm
gehört, UNSERE HÄNDE SIND
ERSCHLAFFT, *Not* hat uns ereilt,
WEHEN WIE DIE GEBÄRENDE.
(Jer 6,22–24)

Besonders auffällig ist der Einsatz in 30,5 nach der Botenformel, die das Nachfolgende eigentlich als Gottesrede einführt, die aber gerade nicht geboten wird: „Wir haben gehört" (30,5) wird hier als ein Anzitieren eines vorgegebenen Textes verständlich, der sich in Jer 6,24 findet. Für Jer 30f. war es offenkundig notwendig, zunächst die Gerichtsaussagen aus dem vorderen Buchteil aufzunehmen und zu bestätigen, aus denen heraus sich dann allererst Heilsperspektiven entwickeln lassen.

Doch auch Texte außerhalb des Jeremiabuches haben die Formulierungen von Jer 30–31 beeinflusst, so etwa die Aufnahme und Umkehrung von Dtn 13,17, hier ist von Strafmaßnahmen gegen eine apostatische Stadt die Rede, in Jer 30,18:

So spricht Jhwh:
Sieh, ich wende das Geschick der
Zelte Jakobs, und seiner Wohnungen
werde ich mich erbarmen. Und die
Stadt WIRD AUFGEBAUT WERDEN auf
ihrem *Schutthügel*, und der Palast
wird stehen an seinem rechtmäßigen
Platz.
(Jer 30,18)

Und alle Beute aus ihr sollst du
mitten auf ihrem Marktplatz
sammeln, und die Stadt mit ihrer
ganzen Beute sollst du im Feuer
verbrennen als Ganzopfer für Jhwh,
deinen Gott, und für immer soll sie
ein Schutthügel bleiben, niemals
darf sie wieder AUFGEBAUT WERDEN.
(Dtn 13,17)

Offenbar war es für Jer 30,18 undenkbar, die Wiederherstellung Jerusalems ohne eine gleichzeitige Abrogation von Dtn 13,17 in Aussicht zu stellen.

Man erkennt also: Jer 30–33 ist Heilsprophetie, die aber nicht zum Repertoire des historischen Jeremia zu zählen ist.[22] Die sachlichen Profile und die Textabhän-

22 Gegen Stipp 2011, der methodisch einseitig verfährt.

gigkeiten weisen für die ältesten Texte in die Zeit des babylonischen Exils.[23] Dass sie überhaupt Eingang ins Jeremiabuch gefunden haben, ein Buch, das schon dem babylonischen Talmud ausschließlich als Unheilsprophetie galt (Traktat Bava Batra 14b), hängt mit der Überlieferungsbildung des *Corpus propheticum* insgesamt zusammen. Nach dessen Logik muss natürlich auch Jeremia über das kommende Heil unterrichtet gewesen sein, von dem die anderen Prophetenbücher künden, auch wenn es in seiner öffentlichen Verkündigung nicht oder nur in der verhaltenen Weise von Jer 29,4–7 und 32,6–14 angesprochen wird.

Von eben diesen Kapiteln her dürfte sich eine erste Erklärung der Gestaltung von Jer 30–33 als „Buch" ergeben: Sowohl in Jer 29 als auch in Jer 32 sind die Heilsperspektiven Jeremias mit einem als *spr* bezeichneten Schriftstück (Jer 29: „Brief", Jer 32: „Kaufurkunde") verbunden. Auffällig ist an diesen Stellen, dass Jeremia *selbst* schreibt und diese Aufgabe nicht an seinen Schreiber Baruch delegiert. Weshalb? Möglicherweise soll hier zunächst der Eindruck erweckt werden, dass der Prophet für kleinere Schreibaufgaben – wie etwa den Brief an die babylonische Exulantenschaft – selbst zuständig ist, während sein Buch – in dessen eigener Wahrnehmung – im Wesentlichen ein Produkt Baruchs ist. Theologisch gesehen könnte aber auch im Blick sein, dass die *Heilsbotschaft* auf Jeremias eigene Niederschrift zurückgeht, während die *Gerichtsprophetie* von Baruch aufgeschrieben wird.

Mit dieser unterschiedlichen Autorschaft ist aber nicht nur ein Autoritätsgefälle impliziert, sondern vor allem der unterschiedliche Öffentlichkeitscharakter von Heils- und Unheilsprophetie hervorgehoben: Die Heilsaussagen in Jer 30–33 werden so präsentiert, dass sie nur einem Buch, das Jeremia zu schreiben hat, anvertraut werden (30,1–4), offenbar aber nicht Jeremias Zeitgenossen zu Gehör gebracht werden sollen. Das heißt: Diese Heilsaussichten sollen nur als prophetische Schrift *dokumentiert*, aber weder verkündet noch verlesen werden. Dieser verbergende Umgang mit prophetischen Heilsperspektiven ist in Grundzügen auch von anderen Prophetenbüchern her bekannt, so etwa in Jes 6,10[24] oder im Motiv der Stummheit Ezechiels, die erst nach dem Fall Jerusalems verschwindet. Das Jeremiabuch bietet aber durch die nahezu konsequente Einbettung der Heilsprophetie in ein eigenes „Buch" eine besondere Zuspitzung dieses Motivs dar.

Bemerkenswerterweise legt aber das Jeremiabuch in Jer 30–33 – in seiner eigenen Theorie – gleichwohl Wert darauf, dass die in diesem „Buch" niedergeschriebenen Worte *gerade nicht* nie anders als literarisch existiert haben (wovon man in literargeschichtlicher Hinsicht ausgehen kann)[25], sondern vielmehr Jeremia zunächst von Gott mitgeteilt und erst in einem zweiten Akt aufgeschrieben worden

23 Vgl. Schmid 1996, 212–215.

24 Vgl. dazu Müller 2012.

25 Vgl. Schmid 1996, 110–164.

sind (30,2: „Schreibe dir alle Worte, die ich zu dir *gesprochen* habe, in ein Buch“).[26] Damit soll wohl dem Missverständnis gewehrt werden, die dem Leser nun schriftlich zugängliche Heilsprophetie sei gegenüber der mündlichen Unheilsprophetie minderwertig: Auch die in Jer 30–33 gesammelten Heilsworte sind Worte, die Jeremia nicht einfach niedergeschrieben hat, sondern die Jhwh zuvor zu ihm „gesprochen“ hatte.

Das „Buch“ Jer 30–33 ist also aus mehreren Gründen als „Buch“ gestaltet worden: Zunächst scheint sich diese literarische Stilisierung von den historischen, jeremianischen Heilsprophetien her ergeben zu haben, die ausweislich von Jer 29 und 32 im Wesentlichen in Buch- bzw. Schriftform ergangen sind. Des Weiteren dürften aber auch Konsistenzgründe eine Rolle gespielt haben: Jeremia ist ein Unheilsprophet, die ihm zugeschriebene Heilsprophetie muss in einem besonderen Modus aufbewahrt werden. So kann zwei in sich widersprüchlichen Anliegen Rechnung getragen werden: Jeremia bleibt Unheilsprophet, er ist aber gegenüber anderen Propheten nicht uninformiert über Gottes künftigen Heilsplan. Anders als die Zeitgenossen Jeremias verfügen die Leser seines Buches aber über das Privileg einer „reader elevation“[27] – sie verfügen über mehr Informationen als die unmittelbaren und zeitgenössischen Hörer Jeremias –, und können sich durch die Lektüre von Jer 30–33 über die geheimen Heilsperspektiven Gottes auch im Jeremiabuch informieren.

Im Falle des zu versenkenden Buchs mit dem Babelorakel (Jer 51,59–64) wiederholt sich dieses Moment der „reader elevation“: Der Leser des Prophetenbuchs bekommt einen privilegierten Einblick in das, was Jeremia niedergeschrieben hat (Jeremia schreibt nicht nur Heilsprophetie selber, sondern auch Untergangsprophetie gegen Babel). Nach der Logik der kleinen Erzählung in Jer 51,59–64 wäre ja das Babelorakel nach der Ausführung der Zeichenhandlung – nämlich dem Versenken eben jenes Orakels im Euphrat – ein für alle Mal verloren gewesen. Aber selbstverständlich liegt das Orakel auch *post factum* noch vor, nämlich in den voranstehenden Kapiteln Jer 50,1–51,58, die mit demselben Wort enden wie die Erzählung in 51,64a, nämlich *wyʿpw* „und sie werden sich abmühen“. Diese Doppelheit der Überlieferung wird in Jer 51,59–64 auch explizit angezeigt, in dem Satz: „Und in einem Buch schrieb Jeremia all das Unheil auf, das über Babel kommen sollte“. Betont wird in V. 60a gesagt, dass Jeremia diese Worte in „einem“ Buch (*spr ʾḥd*) aufgeschrieben habe, während V. 60b mit einer passivischen Formulierung (*hktwbym*) ergänzt: „alle diese Worte, die über Babel aufgeschrieben sind.“ Die Logik der Erzählung ist höchst artifiziell: Seraja, ausweislich der identischen Filiation ein Bruder Baruchs („Sohn des Nerija, des Sohns des Machseja“), soll die Rolle verlesen (offenbar auf Hebräisch), wobei das Verlesen deutlich wichtiger ist als das Verstehen der des Hebräischen wohl unkundigen Einwohner von Babel, deren Anwesenheit oder Nichtanwesenheit gar nicht thematisiert wird, und er soll sie

26 Vgl. dazu Lohfink 1982.
27 Vgl. Sternberg 1987, 179.

dann versenken, womit das Schicksal der Rolle und dasjenige Babels sachlich koinzidieren.

In Jer 51,59–64 scheint das Motiv des Buches also noch einmal anders gelagert zu sein als in Jer 29 und 30–33. Die ganze Episode schließt eng an 50,1–51,58 an (vgl. noch einmal *wyʿpw* „und sie werden sich abmühen" in 51,58 und 51,64) und scheint im Wesentlichen eine Verstärkung des Babelorakels zu sein, das nicht „nur" als Weissagung im Raum bestehen bleiben, sondern durch eine entsprechende Symbolhandlung vor Ort noch einmal bekräftigt werden soll: Babel wird untergehen. Historisch gesehen hat man sich diese Bekräftigung vor allem nach 539 v. Chr. vorzustellen, da Babel nach der Eroberung durch die Perser gerade nicht zerstört, sondern sogar zur persischen Residenzstadt erhoben wurde. Da die Stilisierung und Präsentation als „Buch" im Jeremiabuch sonst Heilstexten vorbehalten ist, wird man zudem damit rechnen können, dass die entsprechende Wahrnehmung des Babelorakels gemäß Jer 51,59–64 eine gewisse Gleichgewichtung im Sinn hat: Der Untergang Babels ist das komplementäre Gegenstück zum Heil für Israel, wie dies das Jeremiabuch mit seiner Siebzig-Jahre-Theorie in Jer 25,11–14 und 29,10 auch explizit festhält:[28]

> [11] Und dieses ganze Land wird verwüstet, wird zur Einöde, und diese Nationen werden dem König von Babel dienen, siebzig Jahre lang. [12] *Und wenn siebzig Jahre erfüllt sind, werde ich am König von Babel und an jener Nation, Spruch Jhwhs, ihre Schuld heimsuchen, auch am Land der Kasdäer, und ich werde sie für immer verwüsten.* [13] Und über jenes Land lasse ich all meine Worte kommen, die ich darüber gesprochen habe, all das, was geschrieben steht in diesem Buch, was Jeremia geweissagt hat über alle Nationen. [14] Denn auch sie werden vielen Nationen und großen Königen dienen, und nach ihrem Tun und nach dem Machwerk ihrer Hände werde ich ihnen vergelten. (Jer 25,11–14)

> Denn so spricht Jhwh: Erst wenn siebzig Jahre erfüllt sind für Babel, werde ich mich um euch kümmern. Dann werde ich mein gutes Wort an euch einlösen und euch zurückbringen an diese Stätte. (Jer 29,10)

Wie aber ist die Buchthematik in Jeremia 36 konturiert, dem prominentesten Text zu dem hier verfolgten Thema?

3 Die Buchwerdung des Jeremiabuches nach Jer 36

Jer 36 ist die ausführlichste Darstellung einer Niederschrift von Prophetenworten, auch wenn dieser Bericht anderen als dokumentarischen Interessen folgt.[29] Zwar vertreten einzelne Forscher wie etwa Hermann-Josef Stipp aufgrund der nicht in

28 Vgl. ausführlich Schmid 1996, 220–253.

29 Das Kapitel ist außerordentlich stark beforscht worden, vgl. z. B. Hardmeier 2013; Stipp 1992; Stipp 2002; Hoffman 1996; Wahl 1998; Becker 2006; Taschner 2009; Schaper 2009.

Erfüllung gegangenen Ankündigung an Jojakim in Jer 36,30, nach seinem Tod nicht begraben zu werden, dass Jer 36 im Kern ein zeitgenössischer Text ist, der entsprechende historische Erinnerungen bewahrt hat,[30] doch vermag gerade Jer 36,30 diese Last nicht zu tragen.[31]

Hinzu kommen noch weitere Beobachtungen. Zunächst sind die zahlreichen Berührungen zu 2Kön 22f. zu nennen: Die Buchverbrennung durch den schlechten König Jojakim liest sich bis in Einzelheiten hinein als Gegenerzählung zum Buchfund durch den frommen König Josia in 2Kön 22f.[32] Besonders deutlich etwa lässt sich dies am Motiv des Nichtzerreißens der Kleider in Jer 36,24 erkennen („Und der König und alle seine Diener, die alle diese Worte hörten, erschraken nicht und zerrissen auch nicht ihre Kleider."), das in Jer 36 ein blindes Motiv darstellt, aber ein klares Gegenbild zu 2Kön 22,11 aufbaut („Und als der König die Worte des Buchs der Weisung hörte, zerriss er seine Kleider."). Auch verträgt sich die Inhaltsangabe der ersten Rolle, wie sie 36,29 formuliert, sachlich nicht ohne weiteres mit dem Inhalt der Kapitel Jer 1–25. Schließlich scheint Jer 36 mit der Niederschrift einer ersten Rolle, deren Zerstörung und der Herstellung einer zweiten Rolle auch auf das Parallelmotiv der Tafeln, ihrer Zerstörung und Wiederherstellung in Ex 32–34 anzuspielen, auch wenn hier die literarischen Abhängigkeiten schwierig zu bestimmen sind.[33]

Jer 36 dokumentiert also nicht, sondern formuliert eine Theorie des Umgangs mit dem schriftlichen Prophetenwort, die sich vor allem um das Thema seiner Normativität dreht. In Jer 36 scheint sich eine neue Form der Wahrnehmung von Prophetie anzubahnen: Prophetie umfasst nach Jer 36 nicht okkasionelle Gottesmitteilungen, sondern Prophetie ist bindendes Gotteswort mit politischer „Bundesqualität". Am Verhalten des Königs zur Prophetie entscheidet sich dessen Loyalität zu Gott. Eben diese rechtlich bindende Qualität des prophetischen Worts scheint seine dauerhafte schriftliche Fixierung zu bedingen: Wie ein Vertrag muss auch das Prophetenwort schriftlich vorliegen, damit es genau und generationenübergreifend befolgt werden kann. Dieses Aussageziel verfolgt Jer 36 mit verschiedenen Mitteln, darunter befinden sich auch Anleihen an die neuassyrische Loyalitätsideologie in den Vasallenverträgen der Großkönige.[34] Man kann dies zunächst an der Darstellung Jer 36,12–19 beobachten. Hier wird erzählt, wie der königliche Beamte Michajehu, der bei der ersten Verlesung der Jeremiaworte durch Baruch zugegen war, nun zum Palast zurückkehrt und Bericht erstattet:

> [12] Und er [sc. Michajehu] ging hinab zum Haus des Königs, in die Kammer des Schreibers, und sieh, dort saßen alle Oberen: Elischama, der Schreiber, und Delajahu, der Sohn des Sche-

30 Vgl. Stipp 1992.

31 Vgl. ausführlich Schmid 2009.

32 Vgl. etwa Wanke 2003, 338; Römer 1997, 47–48; Venema 2004, 125–127; Minette de Tillesse 1993; Lohfink 1978.

33 S. u. den Beitrag von J. C. Gertz in diesem Band.

34 Vgl. dazu Hartenstein 2016.

majahu, und Elnatan, der Sohn von Achbor, und Gemarjahu, der Sohn des Schafan, und Zidkijahu, der Sohn von Chananjahu, alle Oberen. [13] Und Michajehu berichtete ihnen alle Worte, die er gehört hatte, als Baruch dem Volk aus der Schrift vorlas. [14] Da sandten all die Oberen Jehudi, den Sohn des Netanjahu, des Sohns von Schelemjahu, dem Sohn von Kuschi, zu Baruch um zu sagen: Die Rolle, aus der du dem Volk vorgelesen hast, nimm sie in deine Hand und komm! Und Baruch, der Sohn des Nerija, nahm die Rolle in seine Hand und kam zu ihnen. [15] Und sie sagten zu ihm: Setz dich doch und lies sie uns vor. Und Baruch las sie ihnen vor. [16] Und als sie alle Worte gehört hatten, *sahen sie einander erschrocken an und sagten zu Baruch: Wir müssen dem König alle diese Worte berichten!* [17] Und Baruch baten sie: Berichte uns doch, *wie* du all diese Worte nach seinem „Mund" (*mppyw*) aufgeschrieben hast. [18] Da sagte Baruch zu ihnen: Aus seinem „Mund" (*mppyw yqr'*) hat er mir alle diese Worte vorgesagt, während ich sie mit Tinte aufgeschrieben habe. [19] *Da sagten die Oberen zu Baruch: Geh, versteckt euch, du und Jeremia, und niemand soll erfahren, wo ihr seid.* (Jer 36,12–19)

An dieser Passage fällt Folgendes auf:

Erstens: Die Fürsten „erschrecken" ob des Gehörten, anders als dies dann bei der letzten Verlesung der Rolle vor dem König der Fall sein wird: „Und der König und alle seine Diener, die alle diese Worte hörten, erschraken nicht und zerrissen auch nicht ihre Kleider" (36,24). Offenbar wird die vorgelesene Schrift als unmittelbar maßgeblich wahrgenommen, so dass man ihr natürlicherweise im Modus der Furcht begegnet, wenn man sie nicht – wie dies beim König und seiner Entourage der Fall ist – willentlich von sich weist.

Zweitens: Die Fürsten sind sofort überzeugt, dass der König diese Worte hören *muss* (V. 16b), obwohl ihnen sogleich ebenfalls klar ist, dass sie bei ihm auf Ablehnung stoßen werden. Das geht aus ihrem Auftrag an Jeremia und Baruch hervor: Jeremia und Baruch – die in ihrer eigenen Wahrnehmung lediglich die Überbringer, in des Königs Wahrnehmung aber die Urheber der Botschaft sind – müssen sich verstecken (V. 19). Offenbar ist diese Verpflichtung der Fürsten, das gehörte Wort dem König zu melden, genährt von einem Loyalitätsethos, wie er sonst aus den neuassyrischen Vasallenverträgen bekannt ist, die sogar „Propheten" (*raggimu*) explizit als mögliche Gegner des Königs nennen:

[108] Wenn ihr eine ungute, unfreundliche [109] oder unschöne Sache, [die] in bezug auf Assurbanipal, den Kronprinzen vom „Nachfolgehaus", [110] Sohn Asarhaddons, eures Herrn, nicht korrekt [111] und gut ist, aus dem Munde seines Feindes [112] oder aus dem Munde seines Freundes oder aus dem Munde seiner Brüder, [113f.] der Brüder seines Vaters, der Söhne der Brüder seines Vaters, [115] seiner Familie, (von) Mitgliedern seines Vaterhauses, oder aus dem Munde eurer Brüder, [116] eurer Söhne, eurer Töchter, oder *aus dem Munde eines Propheten,* [117] eines Ekstatikers, eines Orakelpriesters, [118] oder aus dem Munde „Schwarzköpfiger" überhaupt, soviel da sind, [119] hört und es verheimlicht, [120] nicht aber kommt zu Assurbanipal, dem Kronprinzen [121] vom „Nachfolgehaus", dem Sohne Asarhaddons, Königs von Assyrien, [122] und es ihm nicht sagt – (Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten, § 10 108–122)[35]

35 Borger 1983, 163, vgl. Parpola/Watanabe 1988, 33.

Wie in dieser neuassyrischen Denunziationsforderung gehen auch die Fürsten davon aus, dass sie Jeremia – als Königskritiker und politischen Defätisten – beim König denunzieren *müssen*.

Drittens: Die Fürsten stellen sicher, dass dasjenige, was in Baruchs Rolle steht, auch tatsächlich Jeremias prophetisches Wort ist, indem sie nachfragen, „*wie*" Baruch denn das alles aufgeschrieben habe. Baruchs Antwort darauf lässt keinen Zweifel daran, dass das geschriebene Wort genau dem entspricht, was Jeremia gesagt hat. Diese Rückfrage und die gegebene Antwort sind deshalb bemerkenswert, da aus ihnen ersichtlich wird, dass die Fürsten – naheliegenderweise – auch damit rechnen, dass bei der Niederschrift Konzentrierungen, Neuakzentuierungen, Interpretationen und Hinzufügungen erfolgen *können*, was Baruch in diesem Fall aber abweist, im Fall der zweiten Rolle dann aber bezüglich weiterer Ergänzungen explizit zugestanden wird (V. 32). Für die Überbringung der ersten Rolle an den König ist die wörtliche Übereinstimmung mit dem prophetischen Wort aber aus der Sicht der Fürsten entscheidend.

Es wird also deutlich: Das schriftliche Prophetenwort gemäß Jer 36 wird gezeichnet als verbindliche Urkunde des Gotteswillens, die in dieser Qualität von den Fürsten sogleich identifiziert wird. Jer 36,12–19 macht also klar, dass der verbindliche Charakter des ersten „Jeremiabuchs" (der sogenannten „Urrolle") gewissermaßen selbstevident ist. Wenn nun im Folgenden erzählt wird, dass der König dieses schriftliche Prophetenwort nicht nur zurückweist, sondern materiell vernichtet, dann soll damit betont werden: Der König handelt nicht aus Nachlässigkeit oder Unwissenheit, sondern er verstößt bewusst und dezidiert gegen dasjenige, was selbstevident ist: Die Jeremiaprophetie ist autoritatives Gotteswort, von dem der König aber nichts wissen will. Die Verbrennungsszene mit ihren Folgen ist in dieser Hinsicht wiederum aufschlussreich:

> [22] Und der König saß im Winterhaus, im neunten Monat, und das Kohlenbecken vor ihm war angezündet. [23] Und immer wenn Jehudi drei oder vier Spalten vorgelesen hatte, zerschnitt er sie mit dem Schreibermesser und warf sie in das Feuer, das im Kohlenbecken brannte, bis die ganze Rolle im Feuer vernichtet war, das im Kohlenbecken brannte. [...] [27] Und das Wort Jhwhs erging an Jeremia, nachdem der König die Rolle mit den Worten, die Baruch nach dem Diktat Jeremias geschrieben hatte, verbrannt hatte: [...] [29] Und über Jehojakim, den König von Juda, sollst du sagen: So spricht Jhwh: Du hast diese Rolle verbrannt [...] [30] Darum, so spricht Jhwh über Jehojakim, den König von Juda: Ihm wird niemand bleiben, der auf dem Thron Davids säße! Und sein Leichnam wird weggeworfen daliegen in der Hitze am Tag und im Frost bei Nacht. (Jer 36,22–30)

Zwar ist es genau genommen der Vorleser Jehudi, der die Jeremiarolle in Portionen von drei bis vier Kolumnen ins Feuer wirft (36,23), doch natürlich trägt der König hierfür die volle Verantwortung und er ist der *eigentlich* Ausführende, wie 36,27 festhält: „nachdem der König die Rolle mit den Worten, die Baruch nach dem Diktat Jeremias geschrieben hatte, verbrannt hatte": Mittels seines Dieners verbrennt der König die Rolle.

Das Zurückweisen eines verbindlichen Dokuments im Modus des Verbrennens ist nun auch aus den neuassyrischen Vasallenverträgen bekannt:

> § 35 [397] Wer den Eid auf dieser Tafel ändert, vernachlässigt, [398] verletzt, tilgt, ... [399] ..., lügt, ... [400] [..] dieser Vertragstafel [401] [... Assur], König der Götter, und die großen Götter, meine Herren, [402] [...] das Bild Asarhaddons, Königs von Assyrien, [403] das Bild [Assurbanipals], des Kronprinzen vom „Nachfolgehaus", [404] das Bild [...], [405] das Siegel des [großen] Fürsten, [des Vaters der Götter] [406] vom „Nachfolgehaus" [...] [407] auf dem Siegel Assurs, des Königs der Götter, [408] ... und vor euch gelegt ist, [409] (wenn) ihr gleich eurem Gott [...] nicht respektiert –
>
> § 36 [410] Wenn ihr (ihn/sie/es) entfernt, *dem Feuer* [411] *übergebt*; ins Wasser werft, [412] in der Erde [vergrabt], durch irgendeine listige Tat [413] zerstört, vernichtet oder einebnet –
>
> § 37 [414] So möge Assur, der König der Götter, der [die Geschicke] bestimmt, ein böses, ungutes Geschick [415] euch bestimmen, das Erreichen eines hohen Alters, [416] das Erlangen eines sehr hohen Alters möge er euch nicht bescheren. (Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten, § 35 397–§ 37 416)[36]

Bemerkenswerterweise betrifft die angedrohte Strafe wie in Jer 36,30 das Ableben des Delinquenten, in Jer 36 das Nichtbegrabenwerden (in Aufnahme von Jer 22,18f.), in den Vasallenverträgen den frühen Tod.

Für die Buchtheorie des Jeremiabuches nach Jer 36 lässt sich also erkennen: Die Schriftlichkeit des Prophetenworts bezieht sich ausweislich der neuassyrischen Parallelen auf dessen Deutung als vertraglich bindendes Gotteswort. Schriftliche Prophetie nach Jer 36 ist deshalb nicht einfach als okkasionelles, sondern als dauerhaft gültiges Gotteswort mit Vertragsqualität verstanden worden und muss deshalb auch als wesenhaft kodifiziert dargestellt werden.

Obgleich Jer 36 der prominenteste Text zur Buchtheorie des Jeremiabuches ist, so soll abschließend noch die implizite Buchtheorie der Überschrift 1,1 thematisiert werden, die von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die hier verfolgte Fragestellung ist.

4 Die implizite Buchtheorie der Buchüberschrift (Jer 1,1)

Nur schon der Umstand, dass die alttestamentlichen Prophetenbücher Überschriften besitzen – und zwar bis zu einem gewissen Maß vergleichbare Überschriften –, ist bemerkenswert. Die Prophetenbuchüberschriften bestehen in der Regel aus dem Namen und der Filiation der entsprechenden Gestalt sowie zumeist einer Datie-

36 Borger 1983, 169, vgl. Parpola/Watanabe 1988, 45.

rungsangabe, wann diese Gestalt in der Geschichte Israels gewirkt haben soll.[37] Obwohl dies nicht explizit statuiert wird, steht dieses System der zusammenfassenden Charakterisierung der jeweils nachstehenden Worte als Botschaft eines bestimmten Propheten zu einer bestimmten Zeit deutlich im Dienst einer theologiegeschichtlichen Gesamttheorie, die zeigt, dass das Wort Jhwhs zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedliche Propheten erging und in der durch ihre Bücher dokumentierten Form dem Studium zugänglich ist. Zu betonen ist allerdings sogleich, dass die Prophetenbücher allem Anschein nach nicht so gestaltet und auch nicht so fortgeschrieben worden sind, dass sie den hinter den einzelnen Prophetenworten erahnbaren und rekonstruierbaren Willen Jhwhs für die Zukunft *als solchen* klar und explizit ausformuliert hätten. Vielmehr verstehen sie sich so (und sind auch in ihrer innerbiblischen Rezeption so verstanden worden), dass das prophetische Material immer Gegenstand von weiterer, notwendiger Auslegung und Applikation ist und nicht diese selber schon bietet.

Eben diese Nichtexplizität und das Angewiesensein auf fortwährende Auslegung ist einer der Gründe, weshalb die Prophetenbücher verschriftet worden sind: Als schriftliche Texte waren sie für jede Generation neu studierbar, auslegbar und anwendbar.[38]

Wendet man sich der Prophetenbuchüberschrift – die gattungsmäßig wohl genauer als ein *Incipit* anzusprechen ist[39] – in Jer 1,1–4 zu, so lässt sich hier auffälligerweise eine implizite Schrifttheorie der Prophetenworte erkennen:

> [1] Die *Worte (dbry) Jeremias*, des Sohns von Chilkijahu, einem der Priester in Anatot im Land Benjamin, [2] an den das *Wort (dbr) Jhwhs* erging in den Tagen Joschijahus, des Sohns von Amon, des Königs von Juda, im Jahr dreizehn seiner Königsherrschaft, [3] und es erging auch in den Tagen Jehojakims, des Sohns von Joschijahu, des Königs von Juda, bis zum Ende des Jahres elf von Zidkijahu, des Sohns von Joschijahu, des Königs von Juda, bis zur Verbannung Jerusalems, im fünften Monat. [4] Und das *Wort (dbr) Jhwhs* erging an mich: (Jer 1,1–4)

Es fällt auf, dass die Vokabel *dbr* „Wort" innerhalb der ersten vier Verse dreimal fällt, zweimal im Singular in Verbindung mit dem Gottesnamen Jhwh, einmal im Plural in Verbindung mit dem Namen Jeremias.

Nur schon der Wechsel von der 3. in die 1. Person Singular zwischen V. 1–3 und V. 4 zeigt an, was ohnehin zu erwarten ist, dass nämlich in der Überschrift Interpretationsarbeit vorliegt. V. 4 bezieht sich als Einführung auf den nachfolgenden Berufungsbericht 1,4–9(.10) und wird – mit dem anderen Jeremia zugeschriebenen Material – aus der Sicht von 1,1–3 unter die „Worte Jeremias" in 1,1 subsumiert. Gleichzeitig macht schon 1,2 vorlaufend – mit einem syntaktisch schwierigen Anschluss an 1,1 – deutlich, dass von Jeremia gilt, dass an ihn „das Wort (*dbr*)

37 Vgl. Wahl 1994; Koch 2000.

38 Vgl. Hermisson 1981; Jeremias 2013; Jeremias 1996.

39 Vgl. ausführlich Liwak 1987, 58–103.

Jhwhs erging", offenkundig, um die Identität oder zumindest die Nähe von Gotteswort und Prophetenwort hervorzuheben.

Der Überschriftcharakter von 1,1–3 als *Incipit* bringt es nun mit sich, dass die in 1,1 erwähnten „Worte Jeremias" eine selbstreferentielle Bedeutung auf das ab 1,4 gebotene Material enthalten: 1,1–3 setzt implizit voraus, dass alles ab 1,4 Folgende gemeinsam mit 1,1–3 auf einem Schriftträger steht, dessen Inhalt als „Worte Jeremias" zu charakterisieren ist. Gleichzeitig macht 1,1–3 deutlich, dass diese Worte Jeremias sich dem Empfang des Wortes Gottes durch Jeremia verdanken, wobei das genaue Verhältnis beider zueinander offengelassen wird.

Diese implizite Buchtheorie der Überschrift hat sich möglicherweise auch in der hebräischen Fassung von Jer 2,1f. niedergeschlagen, die griechische Version bietet einen erheblich kürzeren Text:

Jer 2,1–4 hebräisch:		Jer 2,1–4 griechisch:[40]	
1	Und das Wort Jhwhs erging an mich:		
2	Geh und rufe in die Ohren Jerusalems (*qr' b^{e}'åznayim*): So spricht Jhwh: Ich erinnere mich an dich – an die Treue deiner Jugend, die Liebe deiner Brautzeit, du folgtest mir in der Wüste, im nicht besäten Land.	2	Und er sagte: Dies spricht der Herr: Ich erinnerte mich an das Mitgefühl deiner Jugend und die Liebe deiner Reifezeit, dass du dem Heiligen Israels gefolgt bist, spricht der Herr.
3	Heilig war Israel für Jhwh, das Beste seiner Ernte; alle, die davon aßen, wurden schuldig, Unheil kam über sie. Spruch Jhwhs.	3	Heilig ist Israel dem Herrn, der Erstling seiner Früchte. Alle, die ihn verzehren, werden sich vergehen, Unglück wird über sie kommen, spricht der Herr.
4	Hört das Wort Jhwhs, Haus Jakob und all ihr Sippen des Hauses Israel.	4	Hört das Wort des Herrn, Haus Jakob und jede Familie des Hauses Israel.

Der Ausdruck in Jer 2,1 ist sehr auffällig: „Die Wendung *qr' b^{e}'åznayim* ‚in die Ohren rufen' ist idiomatisch. Sie bezeichnet das Verlesen einer schriftlichen Urkunde: Ex 24,7; Dtn 31,11; 2Kön 23,2 (2Chr 34,30); Jer 29,29; 36,6.10.13.14.15.21; Neh 13,1".[41] Jer 2,1 scheint also davon auszugehen, dass die nachstehenden Worte bereits schriftlich fixiert sind und nun verlesen werden können.[42] Die im Jeremiabuch gebotenen und Jerusalem durch Jeremia bekanntgemachten Prophetenworte sind also bereits nach der Theorie des Jeremiabuchs selbst *niedergeschriebene* Worte.

40 Übersetzung entnommen aus Kraus/Karrer 2009, 1290.

41 Levin 2004, 263.

42 Vgl. in dieser Hinsicht auch Hab 2,2, siehe Toorn 2007, 179.

Insofern dürfte sich das Jeremiabuch die Schriftlichkeit der Jeremiaprophetie offenbar so vorgestellt haben, wie dies auch B. Duhm in seiner Kommentierung zu Jer 36,2 getan hat:

> Alle Worte Jahwes seit der Zeit Josias soll er [sc. Jeremia] aufschreiben; das konnte er nur, wenn er sie schon vorläufig zu Papier gebracht hatte; auch die Wiederherstellung der verbrannten Buchrolle setzt solche Aufzeichnungen voraus, und das stimmt zu der Thatsache, dass die uns überlieferten Dichtungen in originaler Frische die Zeit ihrer Entstehung reflektieren, also nicht etwa im Jahr 604 beim Diktieren improvisiert sein könnten.[43]

Ob man nun Duhm in seinen historischen Rekonstruktionen folgen will oder nicht: Literatur- und theologiegeschichtlich dürfte diese Buchtheorie von Jer 1,1–3 und 2,1 von den geistesgeschichtlichen Entwicklungen geprägt sein, die hinter Jer 36 stehen: Das Prophetenwort enthält verbindliches Gotteswort, dem Bundesqualität eignet und das deshalb in Schriftform niedergelegt sein muss.

5 Von der Prophetie zum Prophetenbuch

Weshalb man Prophetie im antiken Israel und Juda aufgeschrieben hat, wird sich wohl weder endgültig noch eindeutig klären lassen.[44] Nur schon der eigentümliche und frühe Fall des „Buchs" Bileams in Tell Deir ʿAlla widerlegt wohl die meisten Generaltheorien.[45]

Gleichwohl ist auffällig, wie stark im Jeremiabuch die Buchthematik Einzug gehalten hat. Wie oben dargestellt, mag dies zunächst mit dem historischen Zufall zusammenhängen, dass Jeremia ein *spr* („Buch", „Schriftstück") nach Babylon geschickt hatte, von dem sich dann die Vorstellung weiterer *sprym* inspirierte. Doch die Prominenz und theologische Bedeutung des Themas lässt sich nicht aus einer solchen Ursprungssituation allein erklären. Vielmehr scheint an der Buchthematik innerhalb der literarischen Genese des Jeremiabuchs ein Prozess ablesbar zu sein, der von der Entwicklung der altisraelitischen Religion zur jüdischen Schriftreligion übergeleitet hat.[46] Im Rahmen dieses – vielschichtigen und keineswegs linearen – Prozesses hat die Jeremiaüberlieferung das schriftliche Prophetenwort zum verbindlichen Buch deklariert, das im Gefäß des Prophetenworts das Wort Gottes enthält, das an den Propheten erging. So ist es nun schriftlich kodifiziert, wenn auch durch den supponierten Wortempfang nach wie vor gebrochen, was allerdings seiner Verbindlichkeit in der Sicht der Tradenten keinen Abbruch tut.

---

43 Duhm 1901, 289.
44 S. o. S. 126 FN 14–17.
45 Vgl. Blum 2008a; Blum 2008b.
46 Vgl. Schmid 2012.

Literaturverzeichnis

Ballhorn (2013): Egbert Ballhorn, „Vom Sekretär des Jeremia zum schriftgelehrten Weisen. Die Figur des Baruch und die kanonische Einbindung des Buches“, in: Thomas Hieke (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (Stuttgarter Bibelstudien 228), Stuttgart, 209–224.

Becker (2004): Uwe Becker, „Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung“, *Berliner Theologische Zeitschrift* 21, 30–60.

Becker (2006): Uwe Becker, „Die Entstehung der Schriftprophetie“, in: Rüdiger Lux u. Ernst-Joachim Waschke (Hgg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig, 3–20.

Blum (1996): Erhard Blum, „Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1–11 (Teil I)“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108, 547–568.

Blum (2008a): Erhard Blum, „Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ʿAlla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen“, in: Ingo Kottsieper, Rüdiger Schmitt u. Jakob Wöhrle (Hgg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 350), Münster, 573–601.

Blum (2008b): Erhard Blum, „‚Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst …?‘. Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung. Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir ʿAlla“, in: Michaela Bauks, Kathrin Liess u. Peter Riede (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 33–53.

Borger (1983): Rykle Borger, „Die Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten“, in: Rykle Borger u. a. (Hgg.), *Staatsverträge* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1.2), Gütersloh, 160–176.

Carr (2005): David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York/London.

Carr (2006): David M. Carr, „Mündlich-schriftliche Bildung und der Ursprung antiker Literaturen“, in: Helmut Utzschneider u. Erhard Blum (Hgg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart, 183–198.

Dohmen u. a. (1986): Christoph Dohmen, Frank Lothar Hossfeld u. Eleonore Reuter, „ספר“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 5, Stuttgart u. a., 929–944.

Duhm (1901): Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia* (Kurzer Hand Commentar 11), Tübingen/Leipzig.

Fischer (1997): Georg Fischer, „Zum Text des Jeremiabuches“, *Biblica* 78, 305–328.

Fischer (2007): Georg Fischer, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt.

Gesundheit (2012): Shimon Gesundheit, „The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis“, *Vetus Testamentum* 62, 29–57.

Hardmeier (2005): Christof Hardmeier, „Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel“, in: Christof Hardmeier (Hg.), *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel* (Forschungen zum Alten Testament 46), Tübingen, 229–242.

Hardmeier (2013): Christof Hardmeier, „Zur schriftgestützten Expertentätigkeit Jeremias im Milieu der Jerusalemer Führungseliten (Jeremia 36). Prophetische Literaturbildung und die Neuinterpretation älterer Expertisen in Jeremia 21–23“, in: Christof Hardmeier (Hg.), *Geschichtsdivinatorik in der vorexilischen Schriftprophetie. Studien zu den Primärschriften in Jesaja, Zefanja und Jeremia*, Zürich, 209–242.

Hartenstein (2016): Friedhelm Hartenstein, „Prophets, Princes, and Kings. Prophecy and Prophetic Books according to Jeremiah 36“, in: Hindy Najman u. Konrad Schmid (Hgg.), *Jeremiah’s*

Scriptures. Production, Reception, Transformation, and Interaction (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 173), Leiden, 70–91.

Hermisson (1981): Hans-Jürgen Hermisson, „Zeitbezug des prophetischen Wortes", *Kerygma und Dogma* 27, 96–110.

Herzer (1994): Jens Herzer, *Die Paralipomena Jeremiae. Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 43), Tübingen.

Hoffman (1996): Yair Hoffman, „Aetiology, Redaction and Historicity in Jeremiah XXXVI", *Vetus Testamentum* 46, 179–189.

Jeremias (1996): Jörg Jeremias, „Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie", in: Jörg Jeremias (Hg.), *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (Forschungen zum Alten Testament 13), Tübingen, 20–33.

Jeremias (2012): Jörg Jeremias, „Prophetische Wahrheit im Wandel der Geschichte", in: Stefan Beyerle, Axel Graupner u. Udo Rüterswörden (Hgg.), *Viele Wege zu dem Einen. Historische Bibelkritik – die Vitalität der Glaubensüberlieferung in der Moderne* (Biblisch-Theologische Studien 121), Neukirchen-Vluyn, 61–81.

Jeremias (2013): Jörg Jeremias, „Das Rätsel der Schriftprophetie", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 93–117.

Koch (2000): Klaus Koch, „Profetenbuchüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Profetie", in: Axel Graupner, Holger Delkurt u. Alexander B. Ernst (Hgg.), *Verbindungslinien, Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 165–186.

Kratz (1995): Reinhard G. Kratz, „Die Rezeption von Jeremia 10 und 29 im pseudepigraphen Brief des Jeremia", *Journal for the Study of Judaism* 36, 2–31.

Kratz (2003): Reinhard G. Kratz, *Die Propheten Israels* (Beck'sche Reihe 2326), München.

Kratz (2011): Reinhard G. Kratz, „Die Redaktion der Prophetenbücher", in: Reinhard G. Kratz (Hg.), *Prophetenstudien. Kleine Schriften 2* (Forschungen zum Alten Testament 74), Tübingen, 32–48.

Kratz (2013): Reinhard G. Kratz, „Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 635–639.

Kraus u. Karrer (2009): Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart.

Levin (1985): Christoph Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137), Göttingen.

Levin (2004): Christoph Levin, „Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101, 257–280.

Liwak (1987): Rüdiger Liwak, *Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 121), Stuttgart u. a.

Liwak (2011a): Rüdiger Liwak, „Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. I. Grundlagen", *Theologische Rundschau* 76, 131–179.

Liwak (2011b): Rüdiger Liwak, „Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. II. Zur Entstehungsgeschichte", *Theologische Rundschau* 76, 265–295.

Liwak (2011c): Rüdiger Liwak, „Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. III. Texte und Themen", *Theologische Rundschau* 76, 415–475.

Liwak (2012): Rüdiger Liwak, „Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. IV. Intertextualität und Rezeption", *Theologische Rundschau* 77, 1–53.

Lohfink (1978): Norbert Lohfink, „Die Gattung der ‚Historischen Kurzgeschichte' in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90, 319–347 (= Norbert Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur*

deuteronomistischen Literatur 2 [Stuttgarter biblische Aufsatzbände 12], Stuttgart 1991, 55–86).

Lohfink (1982): Norbert Lohfink, „Die Gottesworterschachtelung in Jer 30–31", in: Lothar Ruppert, Peter Weimar u. Erich Zenger (Hgg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 105–119 (= Norbert Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 2 [Stuttgarter biblische Aufsatzbände 12], Stuttgart 1991, 107–124).

Minette de Tillesse (1993): Caetano Minette de Tillesse, „Joiaqim, repoussoir du ‚pieux' Josias. Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105, 353–376.

Müller (2012): Reinhard Müller, *Ausgebliebene Einsicht. Jesajas „Verstockungsauftrag" (Jes 6,9–11) und die judäische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts* (Biblisch-Theologische Studien 124), Neukirchen-Vluyn.

Najman (2004): Hindy Najman, „The Symbolic Significance of Writing in Ancient Judaism", in: Hindy Najman u. Judith H. Newman (Hgg.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 83), Leiden/Boston, 139–173.

Najman u. Schmid (in Vorbereitung): Hindy Najman u. Konrad Schmid (Hgg.), *Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Transformation, and Interaction* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden.

Nissinen (2000): Martti Nissinen, „Spoken, Written, Quoted, and Invented. Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy", in: Ehud Ben Zvi u. Michael H. Floyd (Hgg.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature Symposium Series 10), Atlanta, 235–271.

Parpola u. Watanabe (1988): Simo Parpola u. Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria 2), Helsinki.

Römer (1997): Thomas Römer, „La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste", in: Adrian H. W. Curtis u. Thomas Römer (Hgg.), *The Book of Jeremiah and Its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 128), Leuven, 27–50.

Rüterswörden (2001): Udo Rüterswörden, „Der Prophet in den Lachisch-Ostraka", in: Christof Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig, 179–192.

Schaper (2009): Joachim Schaper, „On Writing and Reciting in Jeremiah 36", in: Hans Barstad u. Reinhard G. Kratz (Hgg.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388), Berlin/New York, 137–147.

Schmid (1996): Konrad Schmid, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 72), Neukirchen-Vluyn.

Schmid (2009): Konrad Schmid, „Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft und der Abbruch der Davidsdynastie. Innerbiblische Schriftauslegung und universalgeschichtliche Konstruktion im Jeremiabuch", in: Joachim Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (Forschungen zum Alten Testament 62), Tübingen, 150–166.

Schmid (2011a): Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 77), Tübingen.

Schmid (2011b): Konrad Schmid, „Die Verheißung eines kommenden Davididen und die Heimkehr der Diaspora. Die innerbiblische Aktualisierung von Jer 23,5f in Jer 33,14–26", in: Konrad Schmid (Hg.), *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 77), Tübingen, 207–221.

Schmid (2012): Konrad Schmid, „The Canon and the Cult. The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult", *Journal of Biblical Literature*

131, 291–307 (= Konrad Schmid, „Der Kanon und der Kult. Das Aufkommen der Schriftreligion im antiken Israel und die sukzessive Sublimierung des Tempelkultes“, in: Angelika Berlejung u. Raik Heckl [Hgg.], *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag* [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 39], Leipzig 2012, 523–546).

Schmid ([2]2014): Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt.

Steck (1993): Odil Hannes Steck, *Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration „kanonischer“ Überlieferung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 160), Göttingen.

Steck (1996): Odil Hannes Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tübingen.

Sternberg (1987): Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana.

Stipp (1992): Hermann-Josef Stipp, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und judäischer Parteien im 6. Jahrhundert* (Bonner Biblische Beiträge 82), Frankfurt a. M.

Stipp (1994): Hermann-Josef Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (Orbis Biblicus et Orientalis 136), Fribourg/Göttingen.

Stipp (2002): Hermann-Josef Stipp, „Baruchs Erben. Die Schriftprophetie im Spiegel von Jer 36“, in: Hubert Irsigler (Hg.), *„Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurður Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 72), St. Ottilien, 145–170.

Stipp (2011): Hermann-Josef Stipp, „Die Verfasserschaft der Trostschrift Jer 30–31“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123, 184–206.

Stipp (2013): Hermann-Josef Stipp, „Die Jeremia-Septuaginta als theologische Programmschrift. Zur Kommentierung des griechischen Jeremiabuches in der ‚Septuaginta Deutsch‘ (LXX.D)“, *Biblische Zeitschrift* 5, 27–45.

Taschner (2009): Johannes Taschner, „Zusammenhalt trotz inhaltlicher Differenzen. Jer 36 als Selbstvergewisserung der Beamten und Schreiber in frühnachexilischer Zeit“, *Evangelische Theologie* 69, 366–381.

Toorn (2007): Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge.

Tov (1997): Emanuel Tov, „Jeremiah“, in: Eugene Ulrich u. a. (Hgg.), *Qumran Cave 4.* 10. *The Prophets* (Discoveries in the Judaean Desert 15), Oxford, 145–207.

Venema (2004): Geert J. Venema, *Reading Scripture in the Old Testament. Deuteronomy 9–10, 31 – 2 Kings 22–23 – Jeremiah 36 – Nehemiah 8* (Oudtestamentische Studiën 48), Leiden.

Wahl (1994): Harald-Martin Wahl, *Die Überschriften der Prophetenbücher. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung* (Ephemerides Theologicae Lovanienses 70), 91–104.

Wahl (1998): Harald-Martin Wahl, „Die Entstehung der Schriftprophetie nach Jer 36“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110, 365–389.

Wanke (2003): Gunter Wanke, *Jeremia. Teilband 2. Jeremia 25,15–52,34* (Zürcher Bibelkommentare 20.2), Zürich.

Friedrich-Emanuel Focken

Ezechiels Schriftrolle

Die Konzeption seiner Prophetie im Berufungsbericht (Ez 1–3)

Der Berufungsbericht zu Beginn des Ezechielbuchs beschreibt detailliert, wie Jhwh Ezechiel zum Propheten[1] einsetzt (Ez 1–3). Dabei überreicht er Ezechiel eine Schriftrolle, die beidseitig beschrieben ist. Auf Jhwhs Anweisung hin verspeist er sie. Sie schmeckt nach Honig (Ez 2,8–3,3).

Da der Berufungsbericht den Beginn von Ezechiels prophetischer Wirksamkeit vorstellt, hat er in der Konzeption seiner Prophetie im Ezechielbuch eine Schlüsselstellung inne. Die vorliegende Studie soll zeigen, wie Ezechiels Prophetie im Berufungsbericht konzipiert wird. Dabei fokussiert sie den Bericht von der Vision seiner Schriftrolle. Ausgehend von ihm soll die Stellung des Berufungsberichts zwischen Ezechiels mündlicher und schriftlicher Prophetie beschrieben werden.

Zu diesem Zweck wird die folgende Vorgehensweise verfolgt: Erstens soll in synchroner Perspektive die Stellung und Struktur des Berufungsberichts in seinem literarischen Kontext beschrieben werden (Abschnitt 1). Zweitens wird in diachroner Perspektive die Entstehung des Berufungsberichts thematisiert (Abschnitt 2). Drittens soll der Bericht als Metatext, der von einer Schrift erzählt, analysiert werden (Abschnitt 3). Der Schlussabschnitt wird die Ergebnisse zusammenfassen (Abschnitt 4).

1 Die Stellung und Struktur des Berufungsberichts im Ezechielbuch

Das Ezechielbuch ist als autobiographischer Selbstbericht von Ezechiel stilisiert. Dies zeigt die häufige Verwendung der ersten Person Singular auf der ersten Kommunikationsebene, außerhalb von wiedergegebenen Reden, an.[2]

Das Ezechielbuch berichtet von Ezechiels Wirksamkeit als Jhwhs Prophet. Es beinhaltet im Wesentlichen Berichte von seinen Visionen, Entrückungen und an ihn gerichtete Jhwh-Reden.

Die Visionen, Entrückungen und Jhwh-Reden sind durch zahlreiche Datierungen in der erzählten Zeit verortet (Ez 1,1f.; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1). Die Datierungen sind weitgehend in chronologischer Reihenfol-

1 Zur Begriffsklärung vgl. Weippert 1988.

2 Vgl. Schöpflin 2002, 58 u. ö.; Schöpflin 2006, 23–25; Konkel 2010, 219–234.

BY-NC-ND © 2016 Friedrich-Emanuel Focken, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

ge angeordnet. Sie verweisen auf die Zeit zwischen 594 v. Chr. (Ez 1,1f.)[3] und 574 v. Chr. (Ez 40,1) bzw. 572 v. Chr. (Ez 29,17).[4] Sie beginnen in der Zeit zwischen den beiden Eroberungen Jerusalems unter dem babylonischen König Nebukadnezar II. 598/7 v. Chr. und 587/6 v. Chr., bei der jeweils Teile der judäischen Oberschicht nach Babylonien deportiert wurden. Damit beginnt die Zeit des babylonischen Exils, wo der vorgestellte Ezechiel im Wesentlichen wirkt, und das über das Ende seiner Wirksamkeit hinaus andauert.[5]

Die Datierungen gliedern das Ezechielbuch.[6] Die erzählte Zeit seines ersten Abschnitts, der auch die Erzählung von Ezechiels Schriftrolle enthält, liegt zwischen den Datierungen in Ez 1,1f., 594 v. Chr., und Ez 8,1, 593 v. Chr.[7] Die Handlung spielt in Babylonien an unterschiedlichen Orten in der Nähe des Flusses Kebar (Ez 1,1.3; 3,15.23).

Unter inhaltlichen Gesichtspunkten lassen sich Ez 1–7 in drei Teile gliedern: Ez 1–3 berichten über Visionen und Auditionen von Ezechiel. Dabei erteilt Jhwh ihm allgemeine Aufträge zu seiner prophetischen Wirksamkeit. In Ez 4f. beauftragt Jhwh Ezechiel insbesondere damit, bestimmte Zeichenhandlungen auszuführen. Ez 6f. enthalten schließlich insbesondere Aufträge zur Verkündigung bestimmter Botschaften von Jhwh.

---

3 Die Interpretation der Zeitangabe in Ez 1,1aα ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש (und es geschah im dreißigsten Jahr im vierten ‹Monat› am Fünften des Monats) ist umstritten, da explizit kein Anfangspunkt der dreißigjährigen Zeitspanne genannt wird. Vgl. die Überblicke über die verschiedenen Positionen der Forschungsgeschichte bei York 1977, 83–91; Kutsch 1985, 46–48.

Am besten lässt sich die Interpretation von Miller 1992; Odell 1998, 238f. begründen. Sie gehen davon aus, dass sich die Zeitangabe in Ez 1,1 auf Ezechiels dreißigstes Lebensjahr bezieht: Eine Konjektur des Textes ist möglichst zu vermeiden, da sie zwangsläufig sehr subjektiv geprägt wäre. Eine eventuelle literarische Uneinheitlichkeit von Ez 1,1–3 befreit nicht von der Aufgabe, diesen Text auf der Ebene des Endtextes zu interpretieren. Die identischen Formulierungen בחמשה לחדש (am Fünften des Monats) in Ez 1,1 und Ez 1,2 implizieren die Gleichsetzung der Zeitangaben in Ez 1,1 und 1,2 (בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות המלך יויכין: am Fünften des Monats, dies ist das fünfte Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin; vgl. die syntaktisch ähnlichen Formulierungen in 2Kön 25,8; Jer 52,12). Das Personalpronomen in der 1. Pers. Sg. am Beginn von Ez 1,1aβ impliziert, dass die in Ez 1,1aα angegebene Zeitspanne direkt auf Ezechiel zu beziehen ist. Wie die in diesem Sinne interpretierten Verse Ez 1,1f. entsprechen noch weitere Zeitangaben des Ezechielbuches priesterlichen Vorstellungen, die auch in Ex 29; Lev 8f.; Num 4 belegt sind: Ezechiels Wirksamkeit beginnt in seinem dreißigsten Lebensjahr (Ez 1,1f.) und endet mit der Vision eines neuen Tempels in Ezechiels fünfzigstem Lebensjahr (Ez 40,1; vgl. Num 4; vgl. allerdings auch die spätere Zeitangabe in Ez 29,17). Zu Beginn seiner Wirksamkeit ist er sieben Tage lang bestürzt bzw. starr (Ez 3,15f.; vgl. Gesenius 2013, 1380) und somit in einer besonderen Situation (vgl. Ex 29; Lev 8f.). Folglich bezieht sich die Zeitangabe in Ez 1,1f. auf das Jahr 594. Vgl. Kutsch 1985, 46 zu Ez 1,2.

4 Vgl. Schöpflin 2006, 20f.; Kutsch 1985, 71.

5 Vgl. Berlejung 2009, 120f., 154–159.

6 Vgl. Schöpflin 2006, 20f.

7 Vgl. Kutsch 1985, 71. Zu einem möglichen Zusammenhang beider Datierungen mit den in Ez 4,5f.9 gegebenen Zeitangaben vgl. Odell 1998, 234.

Nach diesen Aufträgen impliziert erst 8,1 den Beginn von Ezechiels Verkündigungstätigkeit: Ezechiel sitzt mit den Ältesten von Juda in seinem Haus, das in 3,24–27 als Ort von Ezechiels Prophetie beschrieben wird.[8] Mit 8,1 ist Ezechiels erstmalige Beauftragung abgeschlossen. Explizit berichtet erstmals 11,13 von seiner Verkündigung.

Die Kombination von Visionen und Aufträgen von Jhwh an einzelne Personen zu Beginn literarischer Werke und Werkteile, wie sie sich in Ez 1–3 findet, ist alttestamentlich häufiger belegt (vgl. Ex 3,1–4,17; Ri 6,11–24; Jes 6,1–13; Jer 1,1–19). In Anlehnung an D. Vieweger lassen sich Texte, die eine allgemeinere, umfassende und lebenslange Beauftragung einzelner Personen durch Jhwh schildern, als „Berufungsberichte“[9] bezeichnen.

> Die Einheiten Jer 1,2aβb.4–10 und Ez 1,3a; 2,3–3,3 sollten als „Berufungsberichte (zu einer umfassenden, lebenslangen Indienstnahme durch Jahwe)“ bestimmt werden. Dabei entspräche dieser Interpretation von Berufung die Deutung als Anruf Gottes, mit dem er Menschen für sein Planen und Wirken in umfassender Weise in Anspruch nimmt und sie aus ihrer bisherigen Existenz heraus in einen lebenslangen Dienst befiehlt.[10]

Der Berufungsbericht Ez 1–3 beginnt in 1,1–3 mit einer Überschrift. Sie stellt Ezechiel als Empfänger von Visionen und Auditionen von Jhwh vor und datiert die in Ez 1–7 berichteten Ereignisse. Daneben dient sie auch dem gesamten Ezechielbuch als Einleitung.[11]

Innerhalb des weiteren Berufungsberichts lassen sich zwei Gruppen unterschiedlicher Texte voneinander unterscheiden.

Zum einen erzählen vier Abschnitte in erster Linie von Ezechiels Visionen und seinen nicht-sprachlichen Auditionen (1,4–2,2a; 2,8–3,3; 3,12–15; 3,22–24a). Dazu

---

8 Vgl. ferner Ez 14,1; 20,1; 33,30f. sowie Zimmerli 1969, 108, 209; Schöpflin 2002, 172f.

9 Vieweger 1986, 135. Demnach sind die Berufungsberichte eine Untergattung innerhalb der Obergattung „ausgeführte […] Berichte über göttliche Sendungen, die auf den Widerstand der Beauftragten stoßen“ (Vieweger 1986, 135). Ez 1–3 beschreiben einen solchen Widerstand freilich nicht explizit. Nach Vieweger 1986, 73–76, 140f. wird er jedoch durch eine Jhwh-Rede zur „Überwindung des Einwandes“ (Vieweger 1986, 75) in 2,6–8 impliziert.

10 Vieweger 1986, 135. Aufgrund verschiedener signifikanter Gemeinsamkeiten, zu denen allerdings keine längeren Formulierungen zählen, werden die Berufungsberichte im Jeremia- und Ezechielbuch abhängig voneinander entstanden sein.

Die Bestimmung der Richtung des Abhängigkeitsverhältnisses ist jedoch schwierig. Vgl. die Argumentationen bei Nippert 1972, 137–140, 160–163, 172–175; Vieweger 1986, 77; Vieweger 1993, 73. Demnach müsse u. a. die einfachere Struktur in Jer 1,9, in der auf das in Jer 1,9a geschilderte Bild in Jer 1,9b seine Interpretation folge, der komplexeren Struktur von Ez 2,8–3,3 vorausgegangen sein, bei der es sich um eine „Weiterentwicklung“ (Nippert 1972, 139) handle. Die Möglichkeit der Vereinfachung eines älteren komplexer strukturierten Textes wird dabei ohne sichere Begründung ausgeschlossen. Daher scheint die Bestimmung der Richtung des Abhängigkeitsverhältnisses u. a. eine absolute Datierung des jeremianischen Berufungsberichts vorauszusetzen, die innerhalb der vorliegenden Studie allerdings nicht gegeben werden kann.

11 Vgl. Schöpflin 2002, 57–62.

gehören auch Berichte über Änderungen von Ezechiels räumlicher Position (1,28b–2,2a; 3,12–15.22–24a), die mit den Visionen und nicht-sprachlichen Auditionen eng verknüpft sind.

Zum anderen berichten vier weitere Abschnitte von Jhwh-Reden an Ezechiel. In ihnen beauftragt er Ezechiel in einem allgemeinen Sinne dazu, als Prophet zu Israel zu sprechen, genauer zu denjenigen Israeliten, die 598/7 v. Chr. nach Babylon deportiert worden sind. Dabei beurteilt Jhwh Israel als ihm gegenüber widerspenstig (2,2b–7; 3,4–11; 3,16–21; 3,24b–27; vgl. auch 3,1bβ).

Im Berufungsbericht sind die jeweils vier Abschnitte beider Textgruppen wechselweise hintereinandergestellt. Innerhalb beider Textgruppen wiederholen sich mehrere Elemente, die für jeweils eine der Textgruppen typisch sind. Dies betrifft unter anderem die Anfänge und Schlüsse der einzelnen Abschnitte der jeweiligen Textgruppen.

So wird zu Beginn des ersten und zweiten Visionsberichts die alttestamentlich häufig belegte Formulierung ואראה(ו) והנה (und ich sah und siehe; 1,4; 2,9) verwendet. Die im vierten Visionsbericht geschilderte Vision wird mit den Worten והנה (und siehe; 3,23) eingeleitet.

Der erste und vierte Abschnitt der Visionsberichte enden mit einer ähnlichen Formulierung. Der vierte Visionsbericht weist ferner explizit auf die Vision des ersten Visionsberichts am Fluss Kebar (Ez 1,1.3; 3,15.23) zurück:

Ez 1,28; 2,2 הוא מראה דמות **כבוד יהוה** ו**אראה** ו**אפל על־פני** ... **ותבא בי רוח** כאשר **דבר** אלי **ותעמדני על־רגלי** ואשמע את מ**דבר** אלי

Ez 3,23f. **והנה־שם כבוד־יהוה** עמד ככ**בוד** אשר **ראיתי** על־נהר־כבר **ואפל על־פני ותבא־בי רוח ותעמדני על־רגלי** וי**דבר** אתי

Ez 1,28; 2,2 Dies war das Aussehen der Gestalt von Jhwhs Herrlichkeit, und ich sah und fiel auf mein Angesicht. ... Und der Geist kam in mich, als er zu mir redete, und stellte mich auf meine Füße und ich hörte den, der zu mir redete.

Ez 3,23f. Und siehe, dort stand Jhwhs Herrlichkeit, wie die Herrlichkeit, die ich am Fluss Kebar gesehen hatte, und ich fiel auf mein Angesicht. Und der Geist kam in mich und stellte mich auf meine Füße, und er redete mit mir.

Das Ezechielbuch enthält keine weiteren vergleichbar engen Parallelen.

Drei der vier Berichte der sprachlichen Auditionen beginnen mit einem Auftrag von Jhwh an Ezechiel, zu den Israeliten zu gehen:

Ez 2,3f. ויאמר אלי בן־אדם **שולח** אני אותך אל־בני ישראל ... אני **שולח** אותך אליהם

Ez 3,4f. ויאמר אלי בן־אדם לך־**בא** אל־בית ישראל ודברת בדברי אליהם

כי לא אל־עם עמקי שפה וכבדי לשון אתה **שלוח** אל־בית ישראל

Ez 3,24b וידבר אתי ויאמר אלי **בא** הסגר בתוך ביתך

Ez 2,3f. Und er sagte zu mir: „Sohn eines Menschen, ich sende dich zu den Söhnen Israels ... zu ihnen sende ich dich."

Ez 3,4f. Und er sagte zu mir: „Sohn eines Menschen, geh, komm zum Haus Israels und sprich mit meinen Worten zu ihnen. Denn nicht zu einem Volk mit unverständlicher Sprache und schwieriger Sprache, du bist zum Haus Israels gesandt."

Ez 3,24b Und er redete mit mir und sagte zu mir: „Komm, schließe dich inmitten deines Hauses ein.“[12]

Dieselben drei Berichte der sprachlichen Auditionen enden mit einem Auftrag von Jhwh an Ezechiel, zu den Israeliten zu reden, auch wenn sie ihm nicht zuhören werden.

Ez 2,7 ודברת אתי־דברי **אליהם אם־ישמעו ואם־יחדלו**
Ez 3,11 **ודברת אליהם ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה אם־ישמעו ואם־יחדלו**
Ez 3,27 **ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה** השמע **ישמע** והחדל **יחדל**

Ez 2,7 Und du sollst meine Worte zu ihnen (sc. den Söhnen Israels, vgl. 2,3) reden, ob sie es hören oder lassen.
Ez 3,11 Und du sollst zu ihnen reden und zu ihnen sagen: „So hat der Herr, Jhwh, gesprochen“, ob sie es hören oder lassen.
Ez 3,27 Und du sollst zu ihnen sagen: „So hat der Herr, Jhwh, gesprochen“, der Hörende soll hören und der, der es lässt, soll es lassen.[13]

Folglich scheint der Berufungsbericht insgesamt nicht unsystematisch aufgebaut zu sein, auch wenn in weiteren Fällen in der Abfolge einzelner sich wiederholender Sätze und weiterer Elemente keine regelmäßige Struktur erkennbar ist.[14]

Die Einschätzung bestätigt sich bei der Analyse von Abweichungen einzelner sich wiederholender Elemente. Hierbei lassen sich in vielen Fällen Transformationen erkennen, die ebenfalls planvoll gestaltet scheinen:

1. Verschiedene Sachverhalte werden zunächst ausführlicher beschrieben und erläutert. Im weiteren Verlauf der Erzählung genügen kürzere Beschreibungen, da die beschriebenen Sachverhalte bei den Hörern und Lesern des Textes bereits als bekannt vorausgesetzt werden können.
   a) So nimmt die Ausführlichkeit der Berichte von Visionen und nicht-sprachlichen Auditionen mit dem Verlauf der Erzählung ab (vgl. 1,1.4–28; 2,9–3,3 mit 3,12f.; 3,23a).
   b) Auch dass Ezechiel auf sein Angesicht fällt und anschließend vom Geist wieder auf seine Füße gestellt wird, wird beim erstem Mal ausführlicher dargestellt (vgl. 1,28b–2,2a mit 3,23b.24a).

12 Vgl. auch die weiteren Aufträge, zu den Israeliten zu gehen, in 3,1bβ.11a. Vgl. ferner 3,15a.

13 Vgl. auch 2,4f.

14 Vgl. Vieweger 1986, 78f. Anders Fuhs 1984, 19f., der in 1,1–3,15 u. a. eine konzentrische Struktur mit der Schriftrollenvision (2,8–3,3) als Mittelpunkt erkennt. Überraschend ist u. a. die angebliche Entsprechung von 1,28b–2,2 und 3,12. 1,28–2,2 haben in 3,23f. eine wesentlich engere Parallele. Da 3,16–27 noch *allgemeine* Aufträge an Ezechiel vor Beginn seiner Wirksamkeit enthalten, sind 3,16–27 noch als Teil des Berufungsberichts anzusehen. Er ist u. a. von allgemeineren Aufträgen geprägt. Diese Abgrenzung des Berufungsberichts (1,1–3,27) scheint auch aufgrund der weiteren engen Parallelen von 3,16–27 zu 1,1–3,15 angemessen. Vgl. 3,26b.27bβ mit 2,5aβ.6bβ.7b.8αβ; 3,9bβ; vgl. 3,27aβγ mit 2,4b; 3,11aβγ und vgl. 3,27bα mit 2,5aα.7aβ; 3,11b. Anders auch Sedlmeier 2002, 93f., 104; Markter 2013, 64–66.

c) Israels Verfehlung wird bei ihrer ersten Erwähnung gründlicher erläutert und nur an dieser Stelle mit dem Verhalten früherer Generationen begründet (vgl. 2,3.4a[15] mit 2,5aβ u. a.).

d) Jhwhs erste Aufforderung an Ezechiel, sich nicht vor den Israeliten zu fürchten und sich nicht wegen ihnen zu erschrecken, ist wesentlich länger als die zweite (vgl. 2,6abα mit 3,9bα).

e) Die Formulierung aus Jhwhs Rede ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה והמה אם־ישׁמעו ואם־יחדלו (und du sollst zu ihnen sagen: So hat der Herr, Jhwh, gesprochen, und sie [sc. die Söhne Israels, vgl. 2,3], ob sie es hören oder lassen; 2,4f.) wird später ohne die Konjunktion und das selbständige Personalpronomen והמה (und sie) wiederholt (3,11). Das Personalpronomen hebt die Israeliten hervor, wodurch es das Personengefüge des Textes deutlicher konturiert.[16]

2. Verschiedene Abweichungen von ähnlichen Formulierungen innerhalb von Ez 1–3 lassen sich aus dem spezifischen inhaltlichen Kontext der abweichenden Texte erklären.

a) 1,3; 3,22 berichten mit der Formulierung שׁם יד־יהוה (ו)תהי עלי (und Jhwhs Hand war dort auf ihm/mir) von Jhwhs Hand auf Ezechiel. Abweichend formuliert 3,14 ויד־יהוה עלי חזקה (und Jhwhs Hand war stark auf mir). Dies passt dazu, dass Ezechiel anschließend als sieben Tage lang bestürzt bzw. starr beschrieben wird (3,15).[17]

b) Ez 1–3 enthalten formal unterschiedliche Angaben darüber, was Ezechiel den Israeliten verkündigen soll. Ez 2,4; 3,11.27 nennen lediglich die oben bereits zitierte Botenformel, die üblicherweise eine durch einen Propheten übermittelte Jhwh-Rede einleitet: ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה (und du sollst zu ihnen sagen: „So hat der Herr, Jhwh, gesprochen“). Ez 2,7; 3,4 verweisen hingegen direkt auf die eigentlich zu übermittelnde Jhwh-Rede: ודברת את־דברי/בדברי אליהם (und du sollst meine Worte/mit meinen Worten [sc. Jhwhs Worte] zu ihnen sprechen). Nicht zufällig rahmen diese beiden Stellen den Bericht von der Schriftrolle in Ez 2,8–3,3, die die eigentlich zu übermittelnden Reden von Jhwh symbolisiert.[18]

c) Die pluralischen Verben der teilweise bereits mehrfach zitierten Formulierung ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה והמה אם־ישׁמעו ואם־יחדלו כי בית מרי

---

15 Ez 2,4a ist in der Septuaginta nicht bezeugt. Vgl. Ziegler 1952, 97. Da eine Beurteilung des textgeschichtlichen Verhältnisses zwischen den Lesarten des masoretischen Textes und der Septuaginta ohne eine umfassendere Betrachtung des Verhältnisses zwischen den Versionen des Ezechielbuchs im masoretischen Text und in der Septuaginta nicht möglich scheint, kann sie an dieser Stelle nicht gegeben werden.

16 Vgl. auch 2,7; 3,27.

17 Vgl. auch die weiteren Belege der Wurzel חזק (stark sein) in 2,4; 3,7.8(2×).9 und in Ezechiels Namen (יחזקאל: El/Gott hat gestärkt; 1,3; 24,24; vgl. Richter 1996, 144).

18 S. u. S. 165–167. Vgl. auch die Verkündigungsaufträge in 3,1.17–21.

המה (und du sollst zu ihnen sagen: „So hat der Herr, Jhwh, gesprochen“, und sie, ob sie es hören oder lassen, denn sie sind ein widerspenstiges Haus) in 2,4f.[19] sind in 3,27 im Singular gehalten: ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה השמע ישמע והחדל יחדל כי בית מרי המה (und du sollst zu ihnen sagen: „So hat der Herr, Jhwh, gesprochen“, der Hörende soll hören und der, der es lässt, soll es lassen, denn sie sind ein widerspenstiges Haus). Dies entspricht dem vorher in 3,24 wiedergegebenen Auftrag an Ezechiel, sich in seinem Haus einzuschließen. Damit haben nur noch einzelne Personen Zugang zu Ezechiel.

3. Schließlich werden bestimmte Begriffe, die für die Beschreibung der Israeliten zentral sind, auch auf Ezechiel angewandt. Auch in diesem Fall lassen sich planvolle Transformationen wiederholter Textelemente erkennen.
   a) Ezechiel soll Jhwhs Worte hören, auch wenn die Israeliten es nicht tun werden (vgl. 1,24.28; 2,2.5.7.8; 3,6.7.10.11.12.17.27).
   b) Im Gegensatz zu ihnen soll er nicht widerspenstig sein (vgl. 2,5.6.7.8; 3,9.26.27).
   c) In der Stärke des Gesichts und der Härte der Stirn entsprechen sich die Israeliten und Ezechiel hingegen (vgl. 2,4a[20]; 3,7–9).

Die in zahlreichen Fällen offenbar gezielt gestalteten Transformationen wiederholter Textelemente zeigen Textstrukturen, die dem ersten Blick verborgen bleiben, sich jedoch bei einer genaueren Analyse des Textes aufweisen lassen. Wie kann nun das Entstehen dieser Strukturen erklärt werden? Diese Frage wird bei der näherungsweisen Rekonstruktion der Textgenese zu berücksichtigen sein.

2 Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse

Im Folgenden soll zunächst die literarische Einheitlichkeit der Grundschicht des älteren Berufungsberichts in Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 wahrscheinlich gemacht werden. Sie stellt die früheste rekonstruierbare Fassung des Berichts von Ezechiels Berufung dar (Abschnitt 2.1). Sodann soll gezeigt werden, dass die Grundschicht in Ezechiels Beauftragung als Wächter über die Israeliten in 3,16–21 eine jüngere Ergänzung enthält (Abschnitt 2.2). Schließlich wird das Verhältnis der Grundschicht zur sogenannten golaorientierten Version des Ezechielbuchs in den Blick genommen (Abschnitt 2.3).

19 Vgl. auch 2,7; 3,11.

20 Zur textkritischen Problematik von 2,4a s. o. S. 150 FN 15.

2.1 Der ältere Berufungsbericht (Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27)[21]

Die Frage, ob der Berufungsbericht in Ez 1–3 eine literarische Einheit darstellt oder sukzessive entstanden ist, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Im vorliegenden Zusammenhang lassen sich zwei Richtungen voneinander unterscheiden. Einige Forscher halten größere Textbereiche von Ez 2f. für literarisch einheitlich.[22] Andere vermuten innerhalb von Ez 2f. mehr literarische Brüche und halten größere Textbereiche für sekundäre Einfügungen.[23]

Entsprechende literargeschichtliche Thesen haben u. a. R. Liwak und K.-F. Pohlmann entwickelt. Bei ihnen fällt auf, dass sie Wiederholungen als wichtiges Kriterium zum Nachweis literarischer Brüche einschätzen.[24] Da allerdings die ge-

21 Die Frage, welche Textteile von Ez 1; 3,12f. Bestandteile des älteren Berufungsberichts waren, kann in der vorliegenden Studie nicht beantwortet werden. Vgl. Schöpflin 2002, 57–62 zu 1,1–3; a. a. O., 130f., 170 mit Fußnote 211 zu 3,12f. und Wagner 2013 zu 1,4–28. Die Studien verweisen auf weitere literarkritische und redaktionsgeschichtliche Literatur zu Ez 1; 3,12f.

22 Vgl. Herrmann 1924, 27; Zimmerli 1969, 13–38, 87f., 100–111, 135–137; Nippert 1972, 42–47; Greenberg 2001, 81f. u. ö.; Sedlmeier 2002, 93, 105; Markter 2013, 64f. Vgl. hier und im Folgenden auch den Forschungsüberblick von Pohlmann 2008.

23 Vgl. Liwak 1976, 50–69; Vieweger 1986, 56–89; Pohlmann 1992, 24–27, 89–95, 122; Pohlmann 1996, 50–56, 69, 76f.; Behrens 2002, 183–209.

Die These von A. Behrens scheint aufgrund einiger Voraussetzungen für die literarkritische Trennung von 2,3–8a; 2,8b von 2,9–3,9 problematisch. 1. So nutzt A. Behrens die Beobachtung, dass Jhwh als Subjekt von 2,10aα zwar aus inhaltlichen Gründen offensichtlich ist, allerdings in 2,10 und dem nächsten Kontext dieses Verses nicht explizit genannt wird, als Argument für einen literarischen Bruch zwischen 2,8 und 2,9. Vgl. a. a. O., 200: „Aus dem Zusammenhang kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich bei dem Subjekt zu וַיִּפְרֹשׂ [sic! und er breitete aus; 2,10aα] um Jahwe handelt. […] Auffällig ist dabei, daß das Subjekt des Satzes aus dem näheren Kontext nicht erkennbar ist. Die ‚Subjekte' der beiden in V. 9 unmittelbar vorangehenden Nominalen Mitteilungen […] tragen aber feminines Genus, so daß sie als Referenten von V. 10 nicht in Frage kommen. So ist die unvermutete maskuline Verbform וַיִּפְרֹשׂ Hinweis auf eine spätere Bearbeitung der Buchrollenvision." Die dieser Argumentation vorausgesetzte Annahme, dass ein Verfasser ein aus inhaltlichen Gründen offensichtliches Subjekt im Nahkontext explizit nennen muss, lässt sich freilich kaum begründen. 2. A. Behrens findet im Unterschied zu 3,4–9 in 2,3–8a keinen stringenten Gedankengang, sondern einen assoziativen Stil. Dieser Unterschied weise wiederum darauf hin, dass 2,3–8a und 3,4–9 verschiedene Verfasser hätten. Vgl. a. a. O., 204f. Die genaue Abgrenzung eines stringenten Stils von einem assoziativen Stil bleibt unklar. Auch im Fall einer Zustimmung zu dieser Beurteilung der genannten Texte scheint die dieser Argumentation vorausgesetzte Annahme fraglich, dass ein antiker Verfasser in der Stringenz des Gedankengangs innerhalb eines Textes nicht variieren kann. 3. Diese Kritik lässt sich auch auf den Unterschied im Grad der Formelhaftigkeit des Sprachgebrauchs anwenden, die A. Behrens zwischen 2,3–8a und 3,4–9 diagnostiziert. Vgl. ebd. Wieso sollte einem antiken Verfasser diese Variation nicht möglich sein?

24 Vgl. Liwak 1976, 50–54; Pohlmann 1996, 50f.: „Daß 1,3–3,15 insgesamt nicht von einer Hand konzipiert worden sein kann, dürfte allerdings schon daraus hervorgehen, daß dem Visionär eine mehrfache Beauftragung widerfährt. […] Versucht man 3,4–9 als direkte Weiterführung von 2,3–7 einzustufen, so sprechen gegen eine solche Textfolge die zahlreichen, nahezu wörtlich übereinstim-

samte Textstruktur des Berufungsberichts von Wiederholungen geprägt ist, können sie innerhalb des Berufungsberichts kaum als Kriterium zum Nachweis literarischer Brüche dienen. Im Gegenteil zeigen die Wiederholungen in diesem Fall aufgrund ihrer häufigen Verwendung die Kohärenz dieses Textbereichs an. Auch vor dem Hintergrund der aus methodischen Gründen gebotenen Bevorzugung einfacherer literargeschichtlicher Thesen macht die Kohärenz die literarische Einheitlichkeit dieses Textbereichs wahrscheinlich.[25]

Dementsprechend lassen sich die oben im Abschnitt 1 aufgezeigten planvollen Transformationen wiederholter Textelemente am einfachsten durch die Annahme erklären, dass jeweils sämtliche Belege der wiederholten Textelemente aufeinander abgestimmt und somit in einem Zuge entstanden sind. Ebenso lassen sich auch die unterschiedlichen Transformationsmuster, die innerhalb weiter Teile des Berufungsberichts aufgezeigt worden sind, am einfachsten durch die Annahme erklären, dass die von einem Transformationsmuster betroffenen Stellen literarisch einheitlich sind. Die abweichende These, dass ein Redaktor in einer älteren Fassung des Berufungsberichts verschiedene Transformationsmuster erkannt und in von ihm ergänzten Texten fortgeführt habe, erscheint demgegenüber schwieriger.

Für die Interpretation der Wiederholungen ist das erstgenannte Transformationsmuster von besonderer Bedeutung, nach dem verschiedene, zunächst ausführlicher erläuterte Dinge im weiteren Verlauf der Erzählungen kürzer beschrieben werden, da sie als bekannt vorausgesetzt werden. Das Transformationsmuster zeigt eine Orientierung bestimmter Aspekte der Textstruktur an einer möglichst guten Vermittelbarkeit der Textinhalte an die intendierten Rezipienten. Dasselbe Ziel wird auch durch die übrigen Wiederholungen erreicht. Wiederholungen in entsprechenden Texten, die den intendierten Rezipienten Inhalte vermitteln, die im vorausgehenden Kontext nicht dargestellt oder in der Erzählzeit nicht gängig sind, sind im Alten Testament häufiger belegt.[26]

Auch weitere Aspekte der Textstruktur zeigen die literarische Einheitlichkeit größerer Teile des Berufungsberichts an. Insbesondere die ähnliche Gestaltung der Anfänge und Abschlüsse des ersten, zweiten und vierten Berichts der sprachlichen Auditionen in 2,2b–7; 3,4–11; 3,24b–27 machen wahrscheinlich, dass diese Texte gleichzeitig verfasst worden sind und die so gerahmten Visionsberichte zumindest in deren Grundbestand von Anfang an enthalten haben.[27]

---

menden Doppelaussagen (vgl. 3,4 mit 2,7; 3,9 mit 2,6; 3,7b mit 2,4), die bei Herleitung aus einer Hand äußerst merkwürdig wirken. […] Da die durch die Anrede Jahwes autorisierte Beauftragung in 2,3–3,16 auffällig überschüssig wirkt, ist hier mit nachträglichen Erweiterungen zu rechnen."

25 Vgl. Sedlmeier 2002, 93, 102. Zur Bevorzugung einfacherer literargeschichtlicher Thesen vgl. Focken 2014, 38–44.

26 Vgl. Ri 2,17–3,6; 13,3–14 und dazu Focken 2014, 43f. sowie a. a. O., 63f. mit der Fußnote 55.

27 Vgl. die Einschätzung von Pohlmann 1996, 51: „Die Verweise auf das Widerfahrnis der Jahwevision allein wirken funktionslos, die Aussagen über den Auftrag ohne den Kontext der Jahwevision uneingeleitet und unvermittelt."

2.2 Der Bericht von Ezechiels Beauftragung als Wächter über die Israeliten (Ez 3,16–21)

Schon bei der Analyse der Textstruktur ist deutlich geworden, dass der dritte Auditionsbericht in 3,16–21, in dem Ezechiel als Wächter über die Israeliten beauftragt wird, kaum Gemeinsamkeiten mit seinem Kontext aufweist. Der Beginn dieses Abschnitts ist unter anderem durch die „Wortereignisformel“[28] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר (und Jhwhs Wort geschah zu mir folgendermaßen) in 3,16b markiert. Innerhalb des Kontextes in 1–3 ist sie in ähnlicher Form noch in 1,3 belegt.[29] Das Ende des Abschnitts ist durch den Themen- und Ortswechsel in 3,22 markiert. Wie der 3,16–21 vorausgehende Kontext, so ist auch der nachfolgende Kontext wieder durch Elemente geprägt, die in 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 häufiger verwendet sind.[30]

Insbesondere die im Folgenden genannten formalen Unterschiede und inhaltlichen Spannungen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass 3,16–21 sekundär in den Kontext eingefügt worden sind:

1. Sowohl 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 als auch 3,16–21 thematisieren die Bosheit der Israeliten, benutzen dazu aber unterschiedliche Begriffe. 3,16–21 verwenden רשׁע (Frevel, frevelhaft; 3,18[4×].19[3×]), עון (Sünde, Schuld; 3,18.19), עול (Unrecht; 3,20), חטא (Sünde, Schuld, sündigen; 3,20.21[2×]). Diese Begriffe sind in 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 nicht belegt. Dort finden sich zur Beschreibung der Bosheit der Israeliten stattdessen unter anderem die Begriffe מרד (sich gegen jemanden auflehnen; 2,3[2×]), פשׁע (hier: von jemandem abfallen; 2,3), קשׁה (hier: frech, verhärtet; 2,4; 3,7), חזק (stark, hart, verstockt; 2,4; 3,7.8[2×].9.14), מרי (Widerspenstigkeit; 2,5.6.7.8[2×]; 3,9.26.27). Diese Begriffe sind wiederum in 3,16–21 nicht belegt.
2. Nach 3,16–21 soll Ezechiel durch prophetische Reden Frevler zur Umkehr bewegen und verhindern, dass Gerechte von ihrer Gerechtigkeit abkehren. Zur Warnung dienen offenbar Ankündigungen von individuellen zukünftigen Unheilsereignissen wie dem Tod eines Frevlers (3,18aα). Das angekündigte individuelle Unheil wird unter den Bedingungen, dass der Frevler seine frevelhaften Handlungen aufgibt bzw. der Gerechte auch weiterhin nicht sündigt, jedoch nicht eintreffen (3,18–21). Somit beauftragt Jhwh Ezechiel in 3,16–21 zur individuellen und bedingten Unheilsprophetie bei den exilierten Israeliten.

   Dementsprechend thematisiert Ez 3,21 den Fall eines Gerechten, den Ezechiel warnt und der daraufhin nicht sündigt: „Und du, wenn du ihn, einen Gerechten, gewarnt hast, damit der Gerechte nicht sündigt, und er nicht gesün-

28 Zimmerli 1969, 36* u. ö.

29 Ez 3,16 hat in Jer 42,7 eine sehr ähnliche Parallele. Auch aufgrund dieses weiteren Belegs einer entsprechenden Formulierung erscheint die Annahme eines literarischen Bruchs innerhalb von Ez 3,16 aus syntaktischen und stilistischen Gründen nicht notwendig. Anders Zimmerli 1969, 86, 88.

30 S. o. S. 148–151 mit FN 14.

digt hat, wird er wahrlich leben, denn er hat sich warnen lassen, und du hast deine Seele gerettet“. Die hier implizierte Möglichkeit, dass ein Gerechter auf Ezechiel hört, steht in inhaltlicher Spannung zur Jhwh-Rede in 3,7, nach der die Israeliten weder auf Ezechiel noch auf Jhwh hören wollen.

3. Im Rahmen der vorgestellten Konzeption der individuellen bedingten Unheilsprophetie in Ez 3,16–21 ist es entscheidend, ob die Israeliten nach Ezechiels Unheilsankündigungen frevelhaft oder gerecht handeln. Demgegenüber impliziert die Formulierung אם־ישמעו ואם־יחדלו (והמה) ([und sie,] ob sie es hören oder lassen) in 2,5.7; 3,11 und die ähnliche Wendung in 3,27, dass es im Großen und Ganzen unerheblich ist, wie die Israeliten auf Ezechiels Prophetie reagieren. Sie sollen lediglich erkennen, dass er als Prophet bei ihnen ist (2,5b).[31]
4. Wie oben beschrieben, wird Ezechiel in 3,16–21 von Jhwh dazu beauftragt, die Israeliten zu warnen. Wenn er diesen Auftrag nicht ausführt, wird er sterben. In 3,24–27 verlangt Jhwh von Ezechiel jedoch, dass er sich in seinem Haus einschließt, wo er von Israeliten gefesselt werden wird und Jhwh ihn verstummen lassen wird. Explizit hält Jhwh fest, das Ezechiel folglich nicht zu den Israeliten reden wird: „Und du wirst für sie niemand sein, der zurechtweist“ (3,26). Eine Ausnahme bilden lediglich diejenigen Situationen, in denen Jhwh Ezechiels Verstummung aufheben wird (3,27).[32] Somit scheint Ezechiel zahlreiche Israeliten aufgrund des Befehls von Jhwh und der Handlungen von Israel und Jhwh nicht erreichen zu können. Ob Ezechiel trotzdem dafür verantwortlich bleibt, mit seinen Worten die Israeliten zu warnen und in der Konsequenz eines offensichtlich fremdverschuldeten Scheiterns sterben wird oder nicht, thematisiert der Text nicht.

Die beobachteten formalen Unterschiede und inhaltlichen Spannungen lassen sich am einfachsten durch die Annahme erklären, dass der Bericht von Ezechiels Beauftragung als Wächter in 3,16–21 sekundär in seinen Kontext eingefügt worden ist.[33]

2.3 Das Verhältnis zwischen dem älteren Berufungsbericht (Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27) und dem golaorientierten Ezechielbuch

Wie insbesondere K.-F. Pohlmann gezeigt hat, sind wesentliche Teile des Ezechielbuchs an den Interessen der Israeliten orientiert, die 598/7 v. Chr. nach Babylon

31 Vgl. Schöpflin 2002, 154–158.

32 Vgl. Herrmann 1924, 27; Block 1997, 150–162; Greenberg 2001, 127f., 137f.; Sedlmeier 2002, 107–109; Schöpflin 2006, 22f.; Schöpflin 2002, 171–179; Konkel 2010, 230–234.

33 Ähnlich schon Herrmann 1924, 25–27; Zimmerli 1969, 87f.; Schöpflin 2002, 131f., 170f., 190–198.

exiliert worden sind und die sogenannte erste Gola bilden. Diese Teile stellen zusammen mit älteren Texten eine golaorientierte Version des Ezechielbuchs dar.[34]

Die golaorientierten Texte zeichnen sich unter anderem durch die im Folgenden genannten Merkmale aus: Die erzählinternen Datierungen der erzählten Ereignisse richten sich nach der Exilierung der ersten Gola 598/7 v. Chr. Ezechiel wirkt unter den Exilierten in Babylon. Zwischenzeitlich wird er nach Jerusalem entrückt. Die Handlungen der in Jerusalem verbliebenen Bevölkerung werden negativ bewertet. Jhwh versieht sie mit kollektiven unbedingten Unheilsankündigungen, deren Erfüllung vom weiteren Verhalten der Jerusalemer Bevölkerung unabhängig ist. Aufgrund ihrer Verfehlungen verlässt Jhwhs Herrlichkeit, die Ezechiel in verschiedenen Visionen wahrnimmt, den Jerusalemer Tempel. Nach Jerusalems Eroberung und Zerstörung 587/6 v. Chr. soll Israel auf Grundlage der 598/7 v. Chr. Exilierten wiederhergestellt werden. Dabei soll auch die davididische Monarchie restituiert werden. Jhwhs Herrlichkeit wird in den wiedererbauten Tempel einziehen.[35]

Anhand einiger Textmerkmale kann gezeigt werden, dass auch die Grundschicht des Berufungsberichts in Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 zu der golaorientierten Version des Ezechielbuchs gehört. Im Zusammenhang der vorliegenden Studie können die möglichen Argumente allerdings nur kurz angedeutet werden.

Die Datierungen nach der ersten Gola sind fraglos ein entscheidendes Merkmal der golaorientierten Version des Ezechielbuchs.[36] Auch der ältere Berufungsbericht könnte in Ez 1,2 eine entsprechende Datierung enthalten haben. Ihre Zugehörigkeit zum älteren Berufungsbericht wird sich allerdings kaum mit Sicherheit nachweisen lassen. Wichtiger erscheint daher im vorliegenden Zusammenhang die Beobachtung, dass in den nahen literarischen Kontexten der weiteren golaorientierten Datierungen wiederholt auf Begriffe, Formulierungen und Motive zurückgegriffen wird, die auch im älteren Berufungsbericht belegt sind:

– Auf die Datierung in 8,1aα folgt die Notiz, dass Ezechiel in seinem Haus sitzt (8,1aβ, vgl. 3,24),[37] und ein Bericht von seiner Entrückung (8,3, vgl. 3,12–15)[38]. Dabei sieht Ezechiel in einer Vision eine ausgestreckte Hand (8,3; vgl. 2,9)[39]. Schließlich sieht er Jhwhs Herrlichkeit. Der Visionsbericht weist explizit auf den letzten Visionsbericht des Berufungsberichts zurück, der wiederum expli-

34 Vgl. den Überblick bei Pohlmann 1996, 27–39.

35 Vgl. Pohlmann 1992, 129–131; Pohlmann 1996, 27–33; Schmid 2009, 365–368; Nihan 2013, 421–425 mit zahlreichen Unterschieden im Detail.

36 Vgl. Pohlmann 1996, 21, 28; Schmid 2009, 365; Nihan 2013, 421.

37 Beide Stellen verwenden den Begriff בית (Haus; 3,24; 8,1) mit einem auf Ezechiel bezogenen Personalsuffix.

38 Gemeinsame Begriffe sind das Verb נשׂא (erheben; 3,12.14; 8,3) mit dem Subjekt רוח (Geist, 3,12.14; 8,3) sowie das Verb בוא (hier: kommen, bringen; 3,15; 8,3).

39 Gemeinsame Begriffe sind das Verb שׁלח (ausstrecken; 2,9; 8,3) und das Substantiv יד (Hand; 2,9; 8,3).

zit auf den ersten Visionsbericht des Berufungsberichts zurückverweist (8,4, vgl. 3,22–24a).[40]
- Als Aufenthaltsort von Ezechiel kann auch im Anschluss an die Datierung in 20,1aα sein Haus vorausgesetzt werden, in dem er aufgesucht werden kann (20,1aβb.2.3a, vgl. 3,24b).[41]
- Nach der Datierung in 33,21a wird berichtet, dass Ezechiels Stummheit zu Ende geht, indem Jhwh seinen Mund öffnet, damit er Jhwhs Worte zu den Israeliten sprechen kann. Jhwhs Worte soll er mit der Botenformel einleiten (33,22–29, vgl. 3,26f.).[42]
- Auf die Datierung in 40,1 folgt die Formulierung עצם היום הזה (ebendieser Tag; 40,1; vgl. 2,3; 24,2[2×]). Sie wird zur Datierung von Ezechiels erneuter Entrückung verwendet (40,1–4, vgl. 3,12–15).[43]

Wie gezeigt wurde, sind zahlreiche Begriffe, Formulierungen und Motive aus dem weiteren Ezechielbuch auch im älteren Berufungsbericht belegt. Der ältere Berufungsbericht führt bestimmte formale und inhaltliche Elemente ein, die im weiteren Verlauf des Ezechielbuchs wieder aufgegriffen werden. Somit leitet er das Ezechielbuch ein.

Nun werden sich die genannten Datierungen der golaorientierten Version des Ezechielbuchs von den genannten Begriffen, Formulierungen und Motiven aus ihren Nahkontexten in vielen Fällen nicht literarkritisch trennen lassen. Auch die genannten Nahkontexte der Datierungen werden somit in vielen Fällen Teil der golaorientierten Version des Ezechielbuchs gewesen sein.

Aufgrund der zahlreichen formalen und inhaltlichen Parallelen zwischen dem älteren Berufungsbericht und den aufgeführten golaorientierten Texten des weiteren Ezechielbuchs scheint der ältere Berufungsbericht insbesondere in die golaorientierten Texte des Ezechielbuchs einzuleiten. Die Beobachtung lässt sich am ein-

---

40 Gemeinsame Elemente sind die Ortsbezeichnung בקעה (Tal; 3,22.23; 8,4) und die Formulierungen והנה־שם כבוד (und siehe, dort … die Herrlichkeit; 3,23; 8,4) sowie כ … אשר ראיתי (wie …, die ich gesehen hatte; 3,23; 8,4). Siehe auch oben S. 148.

41 Vgl. Zimmerli 1969, 108, 209; Pohlmann 1996, 77; Schöpflin 2002, 172f.

42 Gemeinsame Elemente beider Stellen sind das Verb אלם (stumm sein; 3,26; 33,22) und die Formulierung ואמרת/אמר/תאמר אל(י)הם כה(־)אמר אדני יהוה ([und] du sollst zu ihnen sagen/sage zu ihnen: „So spricht der Herr, Jhwh“; 3,27; 33,25.27). Die Formulierung ויפתח את־פי (und er [sc. Jhwh] öffnete meinen [sc. Ezechiels] Mund; 33,22a, vgl. auch 33,22b) weist auf die Formulierung אפתח את־פיך (ich [sc. Jhwh] werde deinen [sc. Ezechiels] Mund öffnen; 3,27) zurück.

43 Gemeinsame Elemente beider Stellen sind die Formulierung יד־יהוה (Hand Jhwhs; 3,14; 40,1), die auf Ezechiel ist (עלי: auf mir; 3,14; 40,1), und das Verb בוא (kommen; 3,15, 40,1.2.3.4).

fachsten durch die Annahme erklären, dass der ältere Berufungsbericht zusammen mit der golaorientierten Version des Ezechielbuchs verfasst worden ist.[44]

Die Datierung der golaorientierten Version des Ezechielbuchs ist in der neueren Forschung umstritten. Im Anschluss an die Position von R. Albertz kann die golaorientierte Version des Ezechielbuchs etwa in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. datiert werden. R. Albertz geht davon aus, dass große Teile des Ezechielbuchs literarisch einheitlich und zwischen 560 bzw. 545 v. Chr. und 515 v. Chr. entstanden sind.[45] Er widerspricht späteren Datierungen größerer Teile des Ezechielbuchs unter anderem unter Verweis auf den sogenannten Verfassungsentwurf in Ez 40–48, der auch differenzierte Angaben zur baulichen Konzeption eines neuen Tempels enthält:

> Da die teilweise utopischen Konzepte von Ez 40–48 [...] nur zum geringsten Teil mit der ab 520 geschaffenen Realität übereinstimmen, ist es ganz unwahrscheinlich, daß sie noch nach Abschluß des Tempelbaus 515 entwickelt sein sollten. Abgesehen von den deutlich nachgetragenen Kapiteln Ez 38f. spricht nichts dafür, mit der Datierung weiter über diesen *terminus ad quem* hinabzugehen.[46]

---

44 Im gesamten Ezechielbuch ist die Bedeutung des Begriffs „Israel" nicht eindeutig festgelegt, sondern aus seinen jeweiligen Kontexten zu erschließen. Nach T. Renz bezeichnet der Begriff entweder diejenigen Personen, die in der Vergangenheit Teil des Gottesvolks waren, oder diejenigen Exilierten, die dies in Zukunft sein werden. Trotz dieser Verheißung können im Ezechielbuch beide Gruppen aufgrund ihres widerspenstigen Verhaltens gegenüber Jhwh kritisiert werden. Vgl. Renz 1999, 221f.

Nun geht Pohlmann 1992, 93f. im Rahmen seiner literargeschichtlichen Überlegungen zu Ez 1–3 davon aus, dass in der golaorientierten Version des Ezechielbuchs die erste Gola nicht als widerspenstig bezeichnet worden ist. Demzufolge könnten diejenigen Teile des ersten Berufungsberichts, die auch die erste Gola als widerspenstig bezeichnen, nicht zur golaorientierten Version des Ezechielbuchs gehören.

In Ez 1–33,20 wird die erste Gola jedoch *nicht* als gehorsam gegenüber Jhwh in der Zeit bis zu Jerusalems Zerstörung 587/6 v. Chr. beschrieben. Deshalb besteht in der Beschreibung der ersten Gola als widerspenstig in 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f. 22–27 *kein* Widerspruch zwischen dem älteren Berufungsbericht und der übrigen golaorientierten Version des Ezechielbuchs, mit dem eine literarkritische Trennung von Bestandteilen des älteren Berufungsberichts von der golaorientierten Version des Ezechielbuchs hinreichend begründet werden könnte.

45 Vgl. Albertz 2001, 261–270; Albertz 2010, 8f.

46 Albertz 2001, 264 (Hervorhebung im Original). Siehe die vergleichbare Argumentation von Konkel 2001, 286 zur Datierung der ersten Redaktionsschicht von Ez 40–48* und die ähnliche Datierung des golaorientierten Ezechielbuchs von Nihan 2013, 428 in das ausgehende 6. Jahrhundert v. Chr.

Abweichend von dieser Position datiert Pohlmann 1996, 34 die golaorientierte Version des Ezechielbuchs in das ausgehende 5. Jahrhundert v. Chr. Dabei greift er auf Überlegungen von Levin 1985, 167f. zurück. Ch. Levin argumentiert u. a. wie folgt: „Der Einsatz der golaorientierten Bearbeitungen kann wegen der Verzeichnung des tatsächlichen Geschichtsverlaufs, die mit ihnen verbunden war, erst beträchtliche Zeit nach Nehemia angesetzt werden, dürfte aber, gemessen an der umfangreichen Nachgeschichte im Jeremia- und namentlich im Ezechielbuch, noch in das ausgehende 5. Jh. gehören" (Levin 1985, 168). Die Frage, wieso den Verfassern des Ezechielbuchs eine frühere tendenziöse „Verzeichnung des tatsächlichen Geschichtsverlaufs" wider ihr besseres Wissen nicht zugetraut werden kann, bleibt bei dieser Argumentation freilich offen. Levin 1985, 208 be-

Der literarische Grundbestand von der Konzeption des wiedererbauten Tempels wird in der gegenwärtigen Forschung wiederum als Teil der golaorientierten Version des Ezechielbuchs angesehen.[47]

3 Metatextanalyse des älteren Berufungsberichts (Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27)

Der ältere Berufungsbericht erzählt im Visionsbericht 2,8–3,3 von einer Schriftrolle. Dieser Bericht ist nach der Definition von M. Hilgert als „Geschriebenes über Geschriebenes“[48] ein Metatext. Wie sich zeigen wird, handelt es sich bei dem Visionsbericht genauer um einen implizit selbstreferentiellen Metatext, der die Rezeption eines schrifttragenden Artefakts berichtet.[49] Im Folgenden soll er im Kontext des älteren Berufungsberichts analysiert werden.

Im Anschluss an M. Hilgert wird die Metatextanalyse zunächst auf die drei Bereiche Materialprofil, Topologie und Praxeographie aufgeteilt. Das Materialprofil fokussiert auf die materialen Eigenschaften der beschriebenen Schrift (s. u. Abschnitt 3.1), die Topologie auf ihren räumlichen Kontext (Abschnitt 3.2) und die Praxeographie auf die Handlungen, die an und mit ihr vollzogen werden (Abschnitt 3.3).[50] Anschließend wird die symbolische Bedeutung der Schriftrolle in den Blick genommen (Abschnitt 3.4). Schließlich soll die Bedeutung der vorgestellten Schriftrolle für die Konzeption von Ezechiels Prophetie aufgezeigt werden (Abschnitt 3.5).

3.1 Die materialen Eigenschaften der Schriftrolle

Bei 2,8–3,3 handelt es sich um einen autobiographisch stilisierten Visionsbericht. Die Vision wird in 2,9 durch die Wendung ואראה והנה (und ich sah und siehe) eingeleitet, die bei Ezechiel häufiger im Kontext von Visions- und Entrückungsberichten belegt ist (vgl. Ez 1,4; 8,2.7.10; 10,1.9; 37,8; 44,4).[51] Das, was Ezechiel im Folgenden sieht und schmeckt, ist somit als etwas gekennzeichnet, das ungewöhnlich ist und die normale Wirklichkeitswahrnehmung übersteigt. Entsprechendes

schreibt das Ezechielbuch schließlich „stark vereinfacht“ als Buch „des 4. Jh.s“. Der Position von Ch. Levin schließt sich auch Klein 2008, 403 an.

47 Vgl. Rudnig 2000, 343–351 u. ö.; Schmid 2009, 363, 365–368; Nihan 2013, 414, 425.

48 Hilgert 2010, 98.

49 Zur Kategorisierung von alttestamentlichen Metatexten vgl. Focken (in Vorbereitung).

50 Vgl. die Begriffe „Materialitätsprofil[…]“, „Topologie[…]“ und „Praxeographie[…]“ bei Hilgert 2010, 115 (mit Hervorhebungen im Original); Hilgert 2014, 159f. Vgl. ferner Focken u. a. 2015.

51 Vgl. Schöpflin 2002, 162.

gilt für Ezechiels Handlungen: Jhwh breitet vor Ezechiel eine Schriftrolle aus, die Ezechiel von Jhwhs Hand gereicht wird. Ezechiel isst die ausgebreitete Rolle. Sie schmeckt wie Honig.

Der in diesem Sinne insgesamt transzendente Inhalt des Visionsberichts besteht jedoch auch aus einzelnen Elementen, die gewöhnlich scheinen, insofern sie die normale Wirklichkeitswahrnehmung nicht grundsätzlich übersteigen. Zu diesen Elementen gehören bestimmte Aspekte der geschilderten Schriftrolle.

So waren Schriftrollen im antiken Israel des 6. Jahrhunderts v. Chr. eine gängige Form von Schriften, die umfangreichere literarische Werke beinhalteten. Die Schriftrollen waren aus Leder oder Papyrus hergestellt[52] und grundsätzlich nicht essbar.

Die Vorstellungen, dass die Schriftrolle in nur einer Hand gehalten wird (2,9) und von Jhwh in Ezechiels geöffneten Mund gegeben wird (3,2), könnten auf eine nicht übermäßige Größe hindeuten. Jhwh entrollt und wendet die Schriftrolle (2,10). Jüngere Schriftrollen, die kürzer als die Armspanne eines Menschen sind und somit von einzelnen Menschen problemlos vollständig entrollt und gewendet werden können, sind in der judäischen Wüste gefunden worden.[53]

Im Visionsbericht hält Ezechiel *explizit* fest, dass die Schriftrolle von beiden Seiten beschrieben ist, es sich bei ihr somit um ein Opisthograph handelt. Demgegenüber setzt die Schilderung der Verbrennung der Schriftrolle, die Baruch mit Worten des Propheten Jeremia beschrieben hat, in Jer 36,21–23 *stillschweigend* voraus, dass sie nur einseitig beschrieben ist. Jer 36,21–23 beschreiben, dass im Zuge der fortlaufenden Lektüre der gesamten Schriftrolle nach und nach die gerade gelesenen Textabschnitte verbrannt werden. Dies ist bei einer opisthographen Schriftrolle jedoch unmöglich. Folglich scheint es sich in der Entstehungsphase der alttestamentlichen Schriften bei der einseitigen Beschreibung um den Normalfall und bei der doppelseitigen Beschreibung um die Ausnahme gehandelt zu haben. Dementsprechend sind Opisthographen auch unter den Schriften der judäischen Wüste nur selten belegt. In der Regel sind die auf der Vorder- und Rückseite notierten Texte inhaltlich nicht miteinander verbunden,[54] was die Ausnahmestellung der in Ez 2,8–3,3 vorgestellten Schriftrolle nochmals bestätigen könnte. 2,10 fasst den Inhalt der Texte beider Seiten unter denselben Begriffen קנים והגה והי[55] zusammen.

Abweichend von der hier vertretenen These vermutet M. Greenberg, dass auf der Außenseite der Schriftrolle lediglich die in 2,10 zitierte Zusammenfassung gestanden habe.

---

52 Vgl. Tov 2004, 39f.; Schmid 2011, 35–37.

53 Vgl. Tov 2004, 74–79. Die in der judäischen Wüste gefundenen Schriften stammen im Wesentlichen aus der Zeit vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. Vgl. Webster 2002.

54 Vgl. Tov 1999; Tov 2002, 211–213; Tov 2004, 68–73, 295–297.

55 Siehe dazu unten S. 163f.

> Der Inhalt dieser Rolle, der sicherlich umfangreicher war, als daß er mit einem Blick hätte erfaßt werden können, wurde offensichtlich in den Begriffen „Totenklage usw." durch ihren Vermerk zusammengefasst, der sich wie bei ägyptischen aramäischen Papyri auf der Außenseite des zusammengerollten Dokuments befand.[56]

Diese auch in Schriftrollen der judäischen Wüste belegte materiale Form ist für die in Ez 2,8–3,3 vorgestellte Schriftrolle jedoch unwahrscheinlich. Denn in dem autobiographisch gefassten Visionsbericht scheint Ezechiel die beidseitige Beschriftung erst nach dem Entrollen der Schriftrolle zu erkennen. Erst daraufhin fasst er ihren Inhalt mit den in 2,10 genannten Begriffen קִינִים וְהֶגֶה וְהִי zusammen. Im Falle eines außen notierten Titels auf einer ansonsten einseitig beschriebenen Schriftrolle scheint jedoch die Lektüre des Titels vor dem Entrollen der Schriftrolle üblich zu sein.[57]

Die Frage, wieso die Schriftrolle als Opisthograph geschildert wird, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Unter Aufnahme älterer Interpretationen geht u. a. K. Schöpflin davon aus, dass dadurch ein umfangreicher Text impliziert wird:

> [E]s zeigt sich, daß sie [sc. die Schriftrolle] beidseitig beschriftet ist (10aβ); da antike Schriftrollen meistens nur einseitig, nämlich auf der Innenseite beschrieben sind, ist dies eine Besonderheit, die auf eine große (doppelte) Textmenge hinweist.[58]

Für die Textmenge, die sich auf einer Schriftrolle befinden kann, ist freilich insbesondere die Frage nach ihrer Höhe und Länge wesentlich entscheidender als die Frage, ob es sich bei ihr um ein Opisthograph handelt. Wie gezeigt worden ist, impliziert der Visionsbericht insgesamt eine nicht übermäßig große Schriftrolle. Will der Verfasser des Visionsberichts somit den Eindruck erwecken, dass sich trotz dieses kleineren Formats des Materials, das die Vorstellung ihrer Verspeisung immerhin erleichtert, mehr Text als üblich auf der Schriftrolle befindet, der Ezechiel daher genügen wird?[59]

---

56 Greenberg 2001, 95.

57 Vgl. Schöpflin 2002, 162, Fußnote 176; Tov 2004, 118–121.

58 Schöpflin 2002, 162. Ähnlich Herrmann 1924, 21; Zimmerli 1969, 76; Gertz 2014, 18.

59 D. I. Block vermutet, dass die Beschreibung der beidseitig beschriebenen Schriftrolle impliziere, dass eine vollkommene, abgeschlossene Botschaft vorliege, die weder Ezechiel noch Gott Raum für Änderungen und Kommentare lasse: „[T]he scroll *was full of writing, front and back*, implying not only a well-defined but also a complete message. Ezekiel may not modify it with his own comments, nor does God allow himself any room for adjustments" (Block 1997, 124; Hervorhebungen im Original).

Die These, dass die Möglichkeit der Änderung und Kommentierung des Textes der Schriftrolle durch die Vorstellung ihrer beidseitigen Beschreibung verneint wird, lässt sich freilich kaum am Text des Visionsberichts begründen. Auch bei beidseitig beschriebenen Schriftrollen sind an den Rändern der Kolumnen und zwischen den Zeilen nachträgliche Kommentierungen und Änderungen ihres Textes grundsätzlich möglich. Stattdessen wird die Möglichkeit der Änderung und Kommentierung durch die sofortige Zerstörung der Schriftrolle ausgeschlossen.

Auch die Frage, wieso im antiken Israel beidseitig beschriebene Schriftrollen selten waren, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Möglicherweise war dies darin begründet, dass einseitig beschriebene Schriftrollen die traditionell übliche Form waren. Im Falle von Papyrus weist die Rückseite (*verso*) senkrecht verlaufende Fasern auf, die der Vorderseite (*recto*) verlaufen hingegen horizontal. Üblicherweise wurde Papyrus nur auf dieser Seite beschrieben. Eventuell bestand die Gefahr, dass die empfindlicheren Papyrusrollen bei einer beidseitigen Beschreibung beschädigt wurden. Im Fall der stabileren Lederrollen gab es vermutlich keinen wesentlichen Unterschied in der Praktikabilität der üblichen Beschreibung der Haarseite (*recto*) und der selteneren Beschreibung der Fleischseite (*verso*). Allerdings könnte die Vorbereitung der Fleischseite zur Beschreibung aufwendiger gewesen sein.[60]

Bei einigen Lederrollen der judäischen Wüste wurde noch ein anderes Phänomen beobachtet, das ihrer Nutzung als Opisthograph entgegenstehen könnte: In einigen Fällen von vermutlich eng aufgerollten und feucht gewordenen Lederrollen hat die Tinte der Schrift auf das in der Rolle anliegende Leder zum Teil sehr deutlich abgefärbt, sodass die Schrift dort spiegelverkehrt erscheint.[61] Im Falle eines Opisthographs wäre die Lesbarkeit dieser Texte stark erschwert. Die Frage, ob dieses Phänomen auch im antiken Israel schon beobachtet wurde, ist offen. Die Schilderung der Schriftrolle in Ez 2,8–3,3 als Opisthograph ist unter diesem Gesichtspunkt jedenfalls unproblematisch, da nicht ihre Aufbewahrung, sondern ihre Verspeisung intendiert war.

Das gilt auch hinsichtlich eines weiteren Aspekts, der die Haltbarkeit von beidseitig beschriebenen Schriftrollen eingeschränkt haben könnte: Im Zuge ihrer Rezeption mussten die Beschreibstoffe auch an den Stellen, an denen sie Tinte tragen, angefasst und festgehalten werden. Unter Umständen wurden ferner teilweise oder ganz entrollte Schriftrollen auf den Oberschenkeln der sitzenden Schreiber[62] und anderen Materialien abgelegt, wobei wiederum ihre Schriftseite mit weiteren Materialien in Berührung kam. Dadurch konnte es eher als bei lediglich einseitig beschriebenen Schriftrollen zu Abrieb an ihren beschriebenen Teilen kommen. Auch in diesem Fall mag die gewöhnliche Rezeption einer solchen Schriftrolle ihre Lesbarkeit und Haltbarkeit beeinträchtigt haben. Wiederum scheinen diese Aspekte für Ez 2,8–3,3, die die gezielte Zerstörung des Opisthographen beschreiben, zunächst irrelevant. Ihre Beobachtung könnte jedoch die Kohärenz des Visionsberichts unterstreichen. Entsprechend der gezielten Zerstörung der Schriftrolle kann ein Opisthograph beschrieben werden, der zwar weniger haltbar als andere Schriftrollen erscheint, aber eben außergewöhnlich ist.

60 Vgl. Tov 1999, 11f.; Tov 2004, 68–70.

61 Vgl. die bei Tov 2004, 40 angegebenen Rollen.

62 Vgl. Schlott 1989, 52–70 zur Körperhaltung der Schreiber im antiken Ägypten.

Bei den schon genannten Begriffen קנים והגה והי, mit denen Ezechiel den Text der Schriftrolle beschreibt (2,10), handelt es sich im weitesten Sinne um Gattungsbezeichnungen, die die Gattungen der auf der Schriftrolle enthaltenen Texte angeben.

Das Substantiv קנים ist eine Pluralbildung zum femininen Substantiv קינה („Leichenklagelied“[63]). Die Pluralendung ים- ist für maskuline Substantive typisch, kann bei femininen Substantiven jedoch dazu verwendet werden, eine Mehrzahl von Dingen in einer Gruppe zusammenzufassen.[64] Der in קינה enthaltene Buchstabe ה fällt aus. Dies entspricht pluralischen Formen vergleichbarer maskuliner Substantive, bei denen er ebenfalls entfallen kann.[65] Der Begriff קינה (Leichenklagelied) wird innerhalb des Ezechielbuchs noch in 19,1.14(2×); 26,17; 27,2.32; 28,12; 32,2.16 verwendet. An diesen Stellen verweist er auf unterschiedliche Texte, die von der Gattung des Leichenklageliedes geprägt und in den jeweiligen Kontexten der genannten Stellen enthalten sind.[66]

Die Interjektion הי ist eine verkürzte Form der Interjektion הוי („ach“, „wehe“[67]). Eine entsprechende Verkürzung findet sich innerhalb des Alten Testaments bei der formal ähnlichen Interjektion אוי (wehe) mit der Kurzform אי (wehe; Pred 4,10; 10,16). Auch im jüngeren Aramäisch ist die Form הי mit der Bedeutung „wehe“[68] belegt. Dementsprechend ist in den Handschriften der Septuaginta in Ez 2,10 in der Regel οὐαί (wehe) als Äquivalent für הי belegt.[69] Im Ezechielbuch ist der Begriff הוי als Teil von drohenden Weheworten belegt (13,3.18; 34,2). Vergleichbar wird אוי (wehe) in Ez 16,23(2×); 24,6.9 verwendet.[70] Analog zum Begriff קנים (Leichenklagelied) handelt es sich in 2,10 vermutlich auch bei dem Begriff הי um eine Gattungsbezeichnung, die als *pars pro toto* drohende Weherufe bezeichnet.

Die Wurzel הגה$_1$ hat ein weites Bedeutungsspektrum. Sie bezeichnet unter anderem Lautäußerungen von Löwen und Tauben (Jes 31,4; 38,14; 59,11[2×]), das Grollen von Donner (Hi 37,2), menschliche Lautäußerungen einschließlich des Sprechens sowie menschliches Nachdenken.[71] Darunter befinden sich klagende

63 Gesenius 2013, 1166.

64 Michel 2004, 34–62.

65 Vgl. nur die Pluralform בתים (Häuser; Ez 11,3 u. ö.) des maskulinen Substantivs בית (Haus).

66 Vgl. Hardmeier 2013, 245f., 261f.

67 Gesenius 2013, 271.

68 Dalman 1938, 111. Vgl. Jastrow 1950, 343.

69 Vgl. Ziegler 1952, 98. Entsprechende Interpretationen des Begriffs הי finden sich u. a. bei Koehler/Baumgartner 1967, 233; Zimmerli 1969, 3, 10f.; Pohlmann 1996, 45.

Aufgrund dieses Befunds erscheint eine Ableitung des Begriffs הי von dem Substantiv נהי (Wehklage) unwahrscheinlich. So aber Gesenius 1962, 72; Gesenius 2013, 72. Innerhalb des Ezechielbuchs werden auch נה (7,11) und ני (27,32) als Kurzformen des Substantivs נהי (Wehklage) interpretiert. Vgl. Gesenius 2013, 787, 814 und die dort angegebene Literatur.

70 Hardmeier 2013, 262.

71 Vgl. Gesenius 2013, 266f.

(Jes 16,7; Jer 48,31) und drohende Lautäußerungen (Jes 31,4; Ps 2,1[72]). Aufgrund der Stellung von הגה in 2,10 zwischen קנים (Leichenklagelied) und dem im Kontext des Ezechielbuches drohenden Begriff הי (wehe) scheint es wahrscheinlich, dass sich auch הגה auf sprachliche klagende und bzw. oder drohende Äußerungen bezieht. Als Übersetzung bietet sich „Zetern" an, da dieser Begriff Reden sowohl mit klagenden als auch mit drohenden Aspekten bezeichnen kann. Der hebräische Begriff הגה könnte somit ebenfalls eine Gattung sprachlicher Äußerungen bezeichnen, die allerdings kaum genauer bestimmbar ist.[73]

קנים והגה והי (Leichenklagelieder und Zetern und Wehe; 2,10) scheinen folglich Gattungen der Texte zu bezeichnen, die auf die Vorder- und Rückseite der vorgestellten Schriftrolle geschrieben sind.

3.2 Die räumlichen Kontexte der Schriftrolle

Ezechiel erhält die Schriftrolle im Zuge einer Vision, bei der er u. a. Jhwhs Hand wahrnimmt. Die Jhwh-Visionen des Berufungsberichts sind mit Jhwh-Heiligtümern bzw. dem Jerusalemer Tempel konnotiert.

So hat R. Bartelmus darauf hingewiesen, dass nach den Vorstellungen alttestamentlicher Texte Jhwh in der Regel entweder an einem Heiligtum erscheint oder der Ort, an dem Jhwh erscheint, zu einem Heiligtum wird. Dies geschieht etwa durch die Errichtung eines Altars oder die Aufstellung einer Mazzebe.[74]

Zwar bilden Ez 1–3 auf den ersten Blick eine Ausnahme von dieser Regel. Ein Heiligtum wird nicht explizit erwähnt. Allerdings enthält der Visionsbericht in Ez 1,4–2,2a einige Motive, die sonst mit Heiligtümern verbunden sind.[75] Ferner repräsentiert Ezechiel als Priester[76] ein Heiligtum. Schließlich passt die Erwähnung der Schriftrolle zu diesen impliziten Anspielungen auf ein Heiligtum, da Schriften in alttestamentlichen Texten häufig in Heiligtümern lokalisiert werden (vgl. nur 1Sam 10,25; 1Kön 8,6–9; 2Kön 19,14; 22,8–20; 23,1–3.21–25; Jes 37,14; Jer 36,9–14; 2Chr 5,7–10; 2Chr 34,14–35,19).

Wie bei der Vorstellung von Jhwhs Anwesenheit in einem Heiligtum wird auch mit den im Berufungsbericht geschilderten Visionen die Vorstellung von Jhwhs macht- und heilvollem Wirken in der Gola verbunden sein. Auch hier zeigt sich die Orientierung des Berufungsberichts an der – ersten – Gola.[77]

---

72 Vgl. die in den folgenden Versen wiedergegebene Rede der Könige und Fürsten (Ps 2,2f.).

73 Vgl. Schöpflin 2002, 163.

74 Vgl. Bartelmus 1995, 21–25. Eine Mazzebe ist ein naturbelassener oder behauener Stein, der zu religiösen Zwecken aufgerichtet ist. In der Regel trägt er keine Inschriften oder Bilder. Vgl. Schmitt 2008.

75 Vgl. Metzger 1985, 344; Podella 1996, 200–210; Schöpflin 2002, 142–144.

76 Vgl. dazu Odell 1998; Sweeney 2005.

77 Vgl. Zimmerli 1969, 84f.; Vieweger 1986, 83–86, 115f.; Pohlmann 1992, 129f.; Bartelmus 1995, 31–33; Schmid 2009, 366f.; Konkel 2010, 221f. Vgl. ferner Ruwe 1999 mit dem Fokus auf Ez 8–11.

Die Visionen erlebt Ezechiel jedoch scheinbar alleine (vgl. insbes. 3,22f.), und auch die von Jhwh überreichte Schriftrolle scheint nur er wahrzunehmen. Er informiert die Exulanten scheinbar nicht über die Erscheinungen. Diese Tendenz der Isolierung Ezechiels von der übrigen ersten Gola wird durch das Bild der verspeisten Schriftrolle verstärkt:

Das Bild von Worten, die Jhwh einem Propheten oder ein Mensch einem anderen Sprecher in den Mund legt, ist im Alten Testament weit verbreitet. Vgl. Ex 4,15; Num 22,38; 23,5.12.16; Dtn 18,18; 31,19; 2Sam 14,19; Jes 51,16; 59,21; Jer 1,9; Ps 40,4; Esr 8,17. Vgl. auch Jer 5,14 sowie 1Kön 22,23; 2Chr 18,22. In der Tendenz stimmen diese Stellen darin überein, dass sie mit diesem Bild die Tätigkeit des Sprechens verbinden. Die Worte liegen im Mund des Sprechers, um ausgesprochen zu werden.

Ezechiel hingegen verspeist Jhwhs Worte, um mit ihnen seinen Bauch bzw. seine Eingeweide (Ez 3,3) zu füllen, wo sie schon der räumlichen Vorstellung nach den Sprechorganen nicht mehr zur Verfügung stehen. Dementsprechend berichtet auch Jer 15,16f. bildlich davon, dass Jeremia Jhwhs Worte durch Essen in einer Situation aufnimmt, in der er allein ist und sie nicht verkündigt. Ferner werden in Spr 18,8; 26,22 die Worte eines Verleumders bzw. Ohrenbläsers mit Leckerbissen verglichen und bildlich im Bauch seiner Rezipienten lokalisiert. Auch an diesen Stellen wird kein weiteres Aussprechen dieser Worte berichtet.

Ebenso ist das Bild des Honigs für Texte bzw. Weisheit innerhalb des Alten Testaments ausschließlich an Stellen verwendet, die auch im unmittelbar nachfolgenden Kontext keine weitere Verkündigung dieser Texte durch ihre Rezipienten thematisieren (vgl. Ps 19,10f.[78]; 119,103; Spr 16,24[79]; 24,13f.). Stattdessen sind mit diesem Bild der Gehorsam gegenüber Gottes Wort und das Erkennen der Weisheit verbunden (vgl. insbes. Ps 19,8–12; 119,97–106; Spr 24,13f.).[80]

Somit wird die Verkündigung des Textes der Schriftrolle bildlich verneint. Dem stehen jedoch die Verkündigungsaufträge entgegen, die Jhwh Ezechiel gibt. Sie sind vor dem Beginn, inmitten und nach dem Ende des Visionsberichts wiedergegeben (Ez 2,7aα; 3,1bβ.4bβ vgl. auch 2,4; 3,11.27).

Diese scheinbare Spannung wird im Folgenden jedoch erklärt. Ezechiel verkündet Jhwhs Worte nicht von sich aus, sondern sitzt zunächst sieben Tage lang bestürzt bzw. starr zwischen den Exulanten (3,15). Anschließend lässt Jhwh ihn verstummen. Allerdings ermöglicht Jhwh Ezechiel in bestimmten Situationen, Jhwhs Worte zu verkünden (Ez 3,26f.). Diese grundsätzliche Verstummung hält bis nach Jerusalems Zerstörung 587/6 v. Chr. an (24,25–27; 33,21f.).[81] Ezechiel soll Jhwhs

78 Auch der Fokus von Ps 19,12 liegt auf der Textrezeption.

79 Vgl. aber Spr 16,23.

80 Vgl. Schöpflin 2002, 164f.

81 Vgl. Herrmann 1924, 27; Block 1997, 150–162; Greenberg 2001, 127f., 137f.; Sedlmeier 2002, 107–109; Schöpflin 2006, 22f.; Schöpflin 2002, 171–179; Konkel 2010, 230–234.

Worte verkünden (vgl. insbes. 2,7; 3,4). Die Worte, die Ezechiel verkündigen soll, werden nicht explizit mit dem Text der Schriftrolle gleichgesetzt. So hält D. Vieweger fest:

> Wenn auch nur negative Bestimmungen auf ihr [sc. Ezechiels Schriftrolle] zu finden sind, so fehlt doch […] jeder konkrete inhaltliche Bezug auf einen klar umrissenen Auftrag des Propheten. Völlig allgemein wie vorher die […] Aufforderung in 2,7aα […] bleibt schließlich auch der wiederholte Befehl in 3,1 „Iß die Schriftrolle, mache dich auf und rede zum Haus Israel."[82]

Stattdessen gibt der letzte allgemeine Verkündigungsauftrag der Berufungserzählung an: ובדברי אותך אפתח את־פיך ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה („Und wenn ich [sc. Jhwh] mit dir reden werde, werde ich deinen Mund öffnen, und du sollst zu ihnen sagen: ‚So spricht der Herr, Jhwh'"; 3,27). Demzufolge soll Ezechiel nicht den Text der Schriftrolle verkünden, auch wenn sie die zu verkündigenden Texte, die Jhwh Ezechiel gibt, freilich symbolisiert.[83] Sondern Jhwh wird die Jhwh-Reden, auf die Ezechiel mit der Botenformel כה אמר אדני יהוה (So spricht der Herr, Jhwh) verweisen soll, während der jeweiligen Unterbrechungen von Ezechiels Verstummung zu ihm sprechen. Dies soll Ezechiel ermöglichen, die Jhwh-Reden unverzüglich zu verkündigen. Innerhalb des zitierten Textes weist die Botenformel somit auf Jhwhs Ankündigung, zu reden, zurück: ובדברי אותך („Und wenn ich [sc. Jhwh] mit dir reden werde"). Diese angekündigten Jhwh-Reden soll Ezechiel mit der Botenformel einleiten und verkündigen. Eine entgegengesetzte Interpretation von 3,27, derzufolge Jhwh Ezechiel etwas sagen würde, woraufhin dieser einen anderen schriftlichen Text, nämlich den Text der Schriftrolle, als Jhwh-Rede angeben würde, erscheint indes kaum begründbar.

Folglich ereignet sich nach der Vorstellung des Ezechielbuchs Jhwhs Wort, das Ezechiel verkündigen soll, immer wieder neu zu ihm. Dies wird bereits durch die etwa fünfzig Wortereignisformeln des Ezechielbuchs festgehalten. Ihr Text lautet in der Regel ויהי דבר־יהוה אלי לאמר (Und Jhwhs Wort geschah zu mir folgendermaßen). Sie sind an verschiedenen Stellen mit konkreten Verkündigungsaufträgen und den Datierungen des Ezechielbuchs verknüpft. Diesen Zusammenhang interpretiert W. Zimmerli wie folgt:

Anders Pohlmann 1992, 24–27, 32–34, der in 3,22–27 eine Suspendierung von Ezechiel erkennt; Pohlmann 1996, 30f., 69–72, 76f. sowie Konkel 2010, 230–234. M. Konkel lehnt die These einer dauerhaften Aufhebung der Verstummung in Ez 33,21f. unter Verweis auf die Annahme ab, dass die Verfasser des Ezechielbuches den Propheten in diesem Fall im nachfolgenden Kontext anders gezeichnet hätten als im vorausgehenden Kontext. Diese Annahme scheint indes kaum begründbar zu sein.

Vgl. auch das inhaltlich abweichende Redeverbot, das sich auf Ezechiels Klagen über seine verstorbene Frau bezieht, in Ez 24,16f.

82 Vieweger 1986, 103.

83 Vgl. Schöpflin 2002, 163: „Der Kontext läßt keinen Zweifel daran, daß diese Rolle Gottes Worte *versinnbildlicht*, die Ezechiel ausrichten soll. […] D]er geforderte Vorgang des Verzehrens der Rolle [entspricht] – *in bildhaft programmatischer Weis*e – der Übergabe bzw. dem Eingeben des göttlichen Wortes […], das Ezechiel dann Israel gegenüber aussprechen soll" (Hervorhebungen von mir, F.-E. F.).

> Die häufige Verbindung der Formulierung [sc. der Wortereignisformeln] mit Datumsangaben gerade bei Ez macht deutlich, wie wenig das „Wort Jahwes" ein zeitlos gewußtes Wissen ist und wie sehr es sich in Einbrüchen aktualisiert.[84]

Die zahlreichen Wortereignisformeln des Ezechielbuchs widersprechen somit der Vorstellung eines nur einmalig an Ezechiel ergangenen Jhwh-Wortes in Form der von Jhwh überreichten Schriftrolle.[85]

3.3 Die an der Schriftrolle vollzogenen Handlungen

In den obigen Abschnitten 3.1 und 3.2 sind bereits einige an der Schriftrolle vollzogene Handlungen thematisiert worden, die in engem Zusammenhang mit ihren vorgestellten materialen Eigenschaften und ihrer Verortung im erzählten Raum stehen. Im Folgenden sollen einige weitere Handlungen und mit ihnen verbundene Aspekte in den Blick genommen werden.

An und mit der Schriftrolle handeln lediglich Ezechiel und Jhwh. Ezechiel sieht die Schriftrolle, bestimmt ihre materiale Form als Rolle und Opisthograph und die Gattungen ihrer Texte (2,9f.).[86] Dabei erweist sich der vorgestellte Prophet als schriftgelehrt.[87] Anschließend öffnet Ezechiel seinen Mund, um die Schriftrolle zu essen (3,2f.). Damit signalisiert er innerhalb des Berufungsberichts erstmals Zustimmung zu dem Verkündigungsauftrag, den Jhwh ihm unmittelbar vorher gegeben hat (3,1).[88]

Jhwh hält die Schriftrolle in seiner Hand, entrollt die Schriftrolle,[89] befiehlt ihre Verspeisung und überreicht sie Ezechiel (2,8–3,3)[90]. Vor dem Hintergrund der These, dass Ezechiel den Text der Schriftrolle nicht verkündigen soll,[91] stellt sich die Frage nach der erzählinternen Funktion dieser Übergabe. Sie erhellt sich durch einen Blick auf den nachfolgenden Kontext, in dem Ezechiel als genauso stur und starr wie die Israeliten geschildert wird, die gegenüber Jhwh widerspenstig sind

84 Zimmerli 1969, 89. Vgl. ferner Schöpflin 2002, 57–68.

85 Dementsprechend gehen auch Herrmann 1924, 21f.; Nippert 1972, 125–128; Vieweger 1986, 103; Odell 1998, 242 u. ö. davon aus, dass der Text der vorgestellten Schriftrolle und die Texte, die der im Ezechielbuch vorgestellte Prophet verkündigen soll, nicht identisch sind. Anders Wilson 1987, 165f.; Gertz 2014, 18f.

86 S. o. S. 159–164. Ezechiel beschreibt den Text der Schriftrolle lediglich allgemein und fasst seinen konkreten Inhalt nicht zusammen. Eine in dieser Allgemeinheit vergleichbare Beschreibung einer Schrift findet sich auch in 2Kön 22,8.

87 Vgl. die Überlegungen von Davis 1989, 37–58.

88 Vgl. Greenberg 2001, 84–86; Odell 1998, 243.

89 Ein Ausbreiten von Schriftstücken wird innerhalb des Alten Testaments noch in 2Kön 19,14; Jes 37,14 berichtet.

90 Die Vorstellung, dass Jhwh Schriften an Menschen übergibt, ist innerhalb des Alten Testaments auch in Ex 31,18; Dtn 10,4; Jer 3,8 belegt.

91 S. o. S. 165–167.

(3,7–9a). Mit der Übertragung des Motivs der Stärke von der Stirn und dem Herz der Israeliten (2,4; 3,7) auf Ezechiels Stirn und Gesicht (3,8.9a)[92] provoziert der Erzähler die Frage, ob Ezechiel den Israeliten auch in ihrer Widerspenstigkeit gegenüber Jhwh entsprechen könnte. Auch mit dem Bericht, dass Ezechiel zuvor Jhwhs Worte in Form der Schriftrolle wie Honig in sich aufgenommen hat, stellt der Erzähler gegenüber den Rezipienten der Erzählung jedoch sicher, dass Ezechiels Sturheit eine qualitativ andere als die der widerspenstigen Israeliten ist. Seine Stärke, an die auch sein Name יחזקאל (El/Gott hat gestärkt[93]; 1,3; 24,24) erinnert, ist von Jhwh schon vor Beginn seiner Verkündigungstätigkeit bewirkt, damit Ezechiel gegenüber den widerspenstigen Israeliten bestehen kann (3,9b). Ezechiels Stärke ist durch die Internalisierung der von Jhwh überreichten Schriftrolle qualifiziert. Auch insofern verkörpert Ezechiel Jhwhs Worte.[94]

3.4 Die Schriftrolle als Symbol

Oben ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Ezechiels Schriftrolle die Texte symbolisiert, die Jhwh ihm während seiner prophetischen Tätigkeit zur Verkündigung mitteilt. Dabei stimmt der Text der Schriftrolle nicht zwingend mit dem Text überein, den Jhwh Ezechiel während seiner prophetischen Tätigkeit zur Verkündigung mitteilt.[95] Die symbolischen Implikationen der Schriftrolle sind damit allerding noch nicht erschöpft.

Als Symbol für den Text, den Ezechiel verkündigen soll, symbolisiert die Schriftrolle auch den Text, den er tatsächlich verkündigt. Beide Texte sind nicht unbedingt miteinander identisch, wie Jhwhs Drohungen gegen eine etwaige fehlerhafte Prophetie von Ezechiel in 3,16–21; 14,9–11; 33,1–9 zeigen.

Die Schriftrolle symbolisiert ferner als Symbol für den Text, den Ezechiel verkündigen soll und verkündigt, schließlich auch das Ezechielbuch. Es enthält sowohl Texte, die Ezechiel verkündigen sollte, als auch Texte, die Ezechiel – nach der Vorstellung der Erzählung – verkündigt hat (vgl. nur 24,20f.). Das Ezechielbuch intendiert keine Übereinstimmung mit diesen beiden Größen, da es zum einen Texte wie den Berufungsbericht enthält, die Ezechiel nach Auskunft des Ezechielbuchs weder verkündigen sollte noch verkündigt hat.[96] Zum anderen beansprucht das Ezechielbuch nicht, alle Texte zu enthalten, die der vorgestellte Ezechiel verkündigen sollte oder verkündigt hat.

In einem schriftgelehrten Milieu, dem das Ezechielbuch zweifelsohne entstammt, erinnern Schriftrollen, die Personen vor ihrer Tätigkeit erhalten, schließ-

92 S. o. S. 151.
93 Vgl. Richter 1996, 144.
94 Vgl. Block 1997, 126.
95 S. o. S. 165–167.
96 Vgl. Schöpflin 2002, 128.

lich an deren Ausbildung zu Schreibern, die mittels Schriften vollzogen wurde. Wie D. Carr gezeigt hat, lernten die Schüler im Zuge ihrer Ausbildung klassische Texte und Gattungen ihrer Kultur auswendig, die sie später frei verwenden konnten.[97] Auch in dieser symbolischen Funktion der vorgestellten Schriftrolle wird somit keine Identität zwischen den Texten, an denen die Verfasser des Ezechielbuchs ausgebildet wurden, und den Texten, die im Ezechielbuch enthalten sind, impliziert.

Die im Visionsbericht vorgestellte Schriftrolle symbolisiert implizit das Ezechielbuch, sie erinnert implizit an die schriftgelehrte Ausbildung seiner Verfasser und symbolisiert dabei auch die Texte, die die Verfasser rezipiert und im Ezechielbuch verwendet haben. Damit erweist sich der Visionsbericht als implizit selbstreferentiell.

Die Texte, an denen Schreiber ausgebildet wurden, der Text, den Jhwh Ezechiel zu Beginn seiner Wirksamkeit mittels der Schriftrolle übergeben hat, der Text, den Ezechiel von Jhwh während der prophetischen Tätigkeit zur Verkündigung erhält und verkündigt, und der Text, den das Ezechielbuch enthält, überschneiden sich untereinander. Sie sind jedoch nicht deckungsgleich. Die Unterschiede ermöglichen eine situationsgemäße mündliche und schriftliche Prophetie, die weder durch die Ausbildung schriftgelehrter Personen an Schriften noch durch frühere Jhwh zugeschriebene, schriftliche oder mündlich verkündigte Texte inhaltlich festgelegt ist. Dadurch, dass das Ezechielbuch die genannten, teils nur implizierten Texte und Textgruppen nicht gleichsetzt, konzipiert es eine mündliche und schriftliche Prophetie, die nicht statisch ist, sondern in der Jhwh und mit ihm Ezechiel sich entsprechend diverser situativer Kontexte verhalten können, die u. a. durch die Datierungen des Ezechielbuchs benannt werden.[98]

3.5 Der ältere Berufungsbericht zwischen mündlicher und schriftlicher Prophetie

Ein prophetischer Berufungsbericht scheint auf den ersten Blick dazu zu dienen, die Berufung eines Propheten durch Jhwh zu schildern, sodass der Prophet mit

97 Vgl. Carr 2005, 111–173; Gertz 2014, 18–21.

98 Wie bereits in einigen Aspekten angedeutet worden ist, enthält und ist das Ezechielbuch in einem mehrfachen Sinne Schriftprophetie: 1. Ezechiel soll im Rahmen seiner prophetischen Tätigkeit schrifttragende Artefakte herstellen und mit ihrer Hilfe Jhwhs Botschaften vermitteln. Vgl. Ez 24,1f.; 37,15–17; 43,10f. Vergleichbare Aufträge von Jhwh an Propheten zur Herstellung von Schriften bzw. Berichte von schreibenden Propheten sind auch in weiteren alttestamentlichen Schriften enthalten. Vgl. Jes 8,1; 30,8; Jer 29; 30,2; 32; 36; 51,60; Hab 2,2 und dazu Römer 2013, 86. 2. Im Ezechielbuch sind u. a. Texte verschriftet, die Ezechiel nach der Vorstellung des Ezechielbuchs in Jhwhs Auftrag zunächst mündlich verkündigen sollte bzw. verkündigt hat. 3. Schließlich kann das Ezechielbuch als autobiographisch stilisierte Schrift eines Propheten insgesamt als Schriftprophetie gelten.

seiner Tätigkeit, insbesondere dem Verkündigen von Jhwh-Worten an andere Menschen (2,4.7; 3,1.4.11.27), beginnen kann. Dieses Ziel wird innerhalb des älteren Berufungsberichts in 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 jedoch nur sehr eingeschränkt erreicht.

Jhwh stellt von vornherein fest, dass die exilierten Israeliten Ezechiel kein Gehör schenken werden, weil sie Jhwh gegenüber widerspenstig sind (2,3–8; 3,7–9.26f.).[99] Für Jhwh ist es unerheblich, ob sie Ezechiel zuhören werden (2,5.7; 3,11.27). Allerdings scheint es für Jhwh relevant zu sein, dass die Israeliten der ersten Gola erkennen, dass ein Prophet unter ihnen ist (2,5). Jhwh beordert Ezechiel in sein Haus (3,24). Indem Jhwh ankündigt, dass die Israeliten Ezechiel dort fesseln werden (3,25), impliziert er, dass diese Ezechiel immerhin als Störenfried wahrnehmen werden. Aber auch Ezechiels Verkündigungstätigkeit in seinem Haus scheint von Jhwh weiter beschränkt zu werden, indem er Ezechiel verstummen lässt und ankündigt, ihn nur in bestimmten Situationen dazu zu befähigen, Jhwhs Worte weiterzugeben (3,26f.). Dementsprechend wird, wie oben in Abschnitt 3.2 gezeigt worden ist, im Bericht von der Vision der Schriftrolle (2,8–3,3) einer mündlichen Verkündigung dieses von Jhwh an Ezechiel gegebenen Textes bildlich widersprochen.

Der Berufungsbericht scheint Jhwhs Worte in Ezechiel geradezu verbergen zu wollen. Die vorgestellten Einschränkungen der mündlichen Verkündigung lassen sich aber gut vor dem Hintergrund der These erklären, dass der ältere Berufungsbericht nach dem Ende eines eventuellen mündlichen Verkündigungsgeschehens als Teil des schriftlichen golaorientierten Ezechielbuchs verfasst worden ist. Mit dem schriftlichen Ezechielbuch sind die vorgestellten Einschränkungen von Ezechiels Verkündigung bereits durchbrochen. Mit ihm erhalten Jhwhs Worte, die der vorgestellte Ezechiel mündlich verkündigen sollte, potentiell zahlreiche spätere Rezipienten, die zeitlich nach dem Entstehen der golaorientierten Version des Ezechielbuchs in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert v. Chr. zu verorten sind.

Aus diesem zeitlichen Unterschied zwischen den potentiellen erzählinternen und -externen Rezipienten des Berufungsberichts resultiert auch ein unterschiedliches Verhältnis beider Rezipientengruppen zu den Ereignissen, die das Ezechielbuch thematisiert. Der vorgestellte Ezechiel soll seinen erzählinternen Rezipienten u. a. die zunächst noch ausstehende Zerstörung Jerusalems 587/6 v. Chr. ankündigen und deuten. Die erzählexternen Rezipienten des erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. entstandenen golaorientierten Ezechielbuchs blicken auf Jerusalems Zerstörung hingegen bereits zurück. Das schriftliche Ezechielbuch kündigt diese Ereignisse aus der erzählexternen Perspektive seiner Rezipienten nicht mehr an, behält aber als Deutung der geschehenen Ereignisse seinen Wert.

99 Vgl. zum Motiv der Ablehnung eines Propheten, das in den alttestamentlichen Prophetenbüchern häufiger begegnet, und zur Frage nach der Historizität dieser Vorstellung Jeremias 2013, 101–106 und die berechtigten Einwände von Kratz 2013, 637–639.

Da das Eintreffen der in der erzählinternen Perspektive vorab angekündigten Ereignisse durch die erzählexternen Rezipienten des golaorientierten Ezechielbuchs bestätigt werden konnte, mag Ezechiels Verkündigung diesen Rezipienten ab der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. glaubhafter gewesen sein als den im Berufungsbericht vorgestellten Rezipienten, die seine Botschaft ablehnten.[100] Somit kann auch diese Einschränkung in der vorgestellten mündlichen Verkündigung von Ezechiel in der späteren Rezeption des schriftlichen Ezechielbuchs überwunden werden.[101]

So hat das schriftliche Ezechielbuch das Potential, die im Berufungsbericht vorgestellten Einschränkungen in Ezechiels mündlicher Verkündigung und ihrer Rezeption zu überwinden. Daher ist es nur scheinbar die Hauptintention des Berufungsberichts, den Beginn von Ezechiels mündlicher Verkündigung zu beschreiben. Sie wird in der vorgestellten Situation, in der sich Ezechiel befindet, eher verhindert als ermöglicht. Stattdessen leitet der Berufungsbericht mit dem Bericht von der Vision von Ezechiels Schriftrolle das schriftliche Ezechielbuch ein. Er mag seine ersten Leser mit der Vorstellung, bisher kaum zugängliche und verkannte Jhwh-Worte erstmals zu erfahren, gelockt haben. Er mag ihre Neugierde geweckt haben, indem er den Inhalt der Schriftrolle, die allein Ezechiel rezipiert und dann zerstört hat, mit dramatischen Gattungsbezeichnungen, allerdings nur schemenhaft, umreißt.

4 Zusammenfassung

Der ältere Bericht von Ezechiels Berufung zum *mündlich* verkündigenden Propheten in Ez 1*; 2; 3,1–11.12f.*.14f.22–27 ist als Teil des *schriftlichen* golaorientierten Ezechielbuchs in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. verfasst worden, um es einzuleiten. Der Berufungsbericht lässt sich entsprechend der Wechsel zwischen Visions- und Auditionsberichten gliedern. Sie sind von zahlreichen Wiederholungen geprägt, die zunächst ungeordnet erscheinen, bei genauerer Betrachtung aber elaborierte Strukturen zu erkennen geben.

Ezechiels Schriftrolle lässt sich als Symbol verschiedener Texte im Kontext von Ezechiels vorgestellter mündlicher Prophetie deuten. Schließlich symbolisiert sie

100 Vgl. die Überlegungen von Schöpflin 2002, 107–124 sowie, u. a. zu Dtn 18,21f. und Ez 2,5b, a. a. O., 156–158. Zu Bestätigungen prophetischer Verkündigungen in Israel und im weiteren antiken Vorderen Orient vgl. Weippert 1988, 315–318.

101 Vgl. die Überlegungen von Davis 1989, 59, 61: „It would seem that Ezekiel was moving prophecy in the direction of archival speech, marking and filing the evidence, documenting the case that the divine word was indeed delivered in due time, though the warning was not heeded. […] Preserved as text, God's word is no longer frustrated by the intransigence of any generation; it can wait until such time as it may be heard."

das Ezechielbuch. Innerhalb seiner Einleitung ist die Schriftrolle der Appetizer, der die Rezipienten zur Lektüre der gesamten Schrift anregen soll. Was Anspruch und Dramatik betrifft, steht der Bericht von der Vision der Schriftrolle dem Ezechielbuch in nichts nach. Jhwh selbst überreicht Ezechiel den außergewöhnlichen Opisthograph. Die Texte, mit denen Jhwh u. a. Jerusalems Eroberung und Zerstörung 587/6 v. Chr. deutet, sind in klagenden und drohenden Gattungen zusammengefasst. Leichenklagelieder, Zetern und Wehe – süß wie Honig.

Literaturverzeichnis

Albertz (2001): Rainer Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart/Berlin/Köln.

Albertz (2010): Rainer Albertz, „How Radical Must the New Beginning Be? The Discussion between the Deutero-Isaiah and the Ezekiel School", in: Jill Middlemas u. a. (Hgg.), *The Centre and the Periphery. A European Tribute to Walter Brueggemann* (Hebrew Bible Monographs 27), Sheffield, 7–21.

Bartelmus (1995): Rüdiger Bartelmus, „Begegnung in der Fremde. Anmerkungen zur theologischen Relevanz der topographischen Verortung der Berufungsvisionen des Mose und des Ezechiel (Ex 3,1–4,17 bzw. Ez 1,1–3,15)", *Biblische Notizen* 78, 21–38.

Behrens (2002): Achim Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung* (Alter Orient und Altes Testament 292), Münster.

Berlejung (^{3}2009): Angelika Berlejung, „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels", in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. In Zusammenarbeit mit Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte* (Uni-Taschenbücher 2745), Göttingen, 59–192.

Block (1997): Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids/Cambridge.

Carr (2005): David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford/New York.

Dalman (^{3}1938): Gustav H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abbreviaturen von G. H. Händler und einem Verzeichnis der Mischna-Abschnitte*, Göttingen.

Davis (1989): Ellen F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 78. Bible and Literature Series 21), Sheffield.

Focken (2014): Friedrich-Emanuel Focken, *Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richtererzählungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 258), Göttingen/Bristol.

Focken (in Vorbereitung): Friedrich-Emanuel Focken, *Erzählungen von Schriften im Alten Testament*.

Focken u. a. (2015): Friedrich-Emanuel Focken, Friederike Elias, Christian Witschel u. Thomas Meier, „Material(itäts)profil – Topologie – Praxeographie", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 129–134.

Fuhs (1984): Hans Ferdinand Fuhs, *Ezechiel 1–24* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg.

Gertz (2014): Jan Christian Gertz, „Altes Testament. Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive“, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Schriftauslegung* (Themen der Theologie 8. Uni-Taschenbücher 3991), Tübingen.

Gesenius ([28]1962): Wilhelm Gesenius, „Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. Facsimile der Siloah-Inschrift beigefügt von J. Euting, Schrifttafel von M. Lidsbarski. Reprografischer Nachdruck der 28. Auflage Leipzig 1909“, in: *Gesenius – Kautzsch – Bergsträsser. Hebräische Grammatik*, Hildesheim, I–613.

Gesenius ([18]2013): Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rüterswörden und Johannes Renz bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner*, Berlin/Heidelberg.

Greenberg (2001): Moshe Greenberg, *Ezechiel 1–20. Mit einem Vorwort von Erich Zenger* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien.

Hardmeier (2013): Christof Hardmeier, „Artikel Totenklage. Leichenklage, Leichenlied, Wehe/Weheruf“, in: Christof Hardmeier (Hg.), *Geschichtsdivinatorik in der vorexilischen Schriftprophetie. Studien zu den Primärschriften in Jesaja, Zefanja und Jeremia*, Zürich, 243–264.

Herrmann (1924): Johannes Herrmann, *Ezechiel. Übersetzt und erklärt* (Kommentar zum Alten Testament 11), Leipzig/Erlangen.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie‘. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.

Hilgert (2014): Markus Hilgert, „Praxeologisch perspektivierte Artefaktanalysen des Geschriebenen. Zum heuristischen Potential der materialen Textkulturforschung“, in: Friederike Elias u. a. (Hgg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften* (Materiale Textkulturen 3), Berlin/Boston, 149–164.

Jastrow (1950): Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotations* 1. א – כ, New York.

Jeremias (2013): Jörg Jeremias, „Das Rätsel der Schriftprophetie“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 93–117.

Klein (2008): Anja Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin/New York.

Koehler u. Baumgartner ([3]1967): Ludwig Koehler u. Walter Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Neu bearbeitet von Walter Baumgartner unter Mitarbeit von Benedikt Hartmann und E. Y. Kutscher. Lieferung I.* א – טבח, Leiden.

Konkel (2001): Michael Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels* (Bonner biblische Beiträge 129), Berlin/Wien.

Konkel (2010): Michael Konkel, „Ezechiel – Prophet ohne Eigenschaften. Biographie zwischen Theologie und Anthropologie“, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Quaestiones disputatae 237), Freiburg/Basel/Wien, 216–242.

Kratz (2013): Reinhard Gregor Kratz, „Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 635–639.

Kutsch (1985): Ernst Kutsch, *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches* (Orbis Biblicus et Orientalis 62), Freiburg/Göttingen.

Levin (1985): Christoph Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137), Göttingen.

Liwak (1976): Rüdiger Liwak, *Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches. Eine Studie zu postezechielischen Interpretationen und Kompositionen*, Bochum.

Markter (2013): Florian Markter, *Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderen Berücksichtigung des Motivs „Herz"* (Forschung zur Bibel 127), Würzburg.

Metzger (1985): Martin Metzger, *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament. Text* (Alter Orient und Altes Testament 15.1), Neukirchen-Vluyn.

Michel ([2]2004): Diethelm Michel, *Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 1. Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens*, Neukirchen-Vluyn.

Miller (1992): James E. Miller, „The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1", *Revue Biblique* 99, 499–503.

Nihan (2013): Christophe Nihan, „Ezechiel", in: Thomas Römer u. a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen. Aus dem Französischen übertragen von Christine Henschel, Julia Hillebrand und Wolfgang Hüllstrung*, Zürich, 412–430.

Nippert (1972): Christoph Nippert, *Der Ruf Gottes. Berufungen im Alten Testament*, Wittenberg.

Odell (1998): Margaret S. Odell, „You Are What You Eat. Ezekiel and the Scroll", *Journal of Biblical Literature* 117, 229–248.

Podella (1996): Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (Forschungen zum Alten Testament 15), Tübingen.

Pohlmann (1992): Karl-Friedrich Pohlmann, *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 202), Berlin/New York.

Pohlmann (1996): Karl-Friedrich Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19* (Das Alte Testament Deutsch 22.1), Göttingen.

Pohlmann (2008): Karl-Friedrich Pohlmann, *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt.

Renz (1999): Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (Supplements to Vetus Testamentum 76), Leiden/Boston/Köln.

Richter (1996): Wolfgang Richter, *Materialien einer althebräischen Datenbank. Die bibelhebräischen und -aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert. Unter Mitarbeit von Hans Rechenmacher und Christian Riepl* (Münchener Universitäts-Schriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 47), St. Ottilien.

Römer (2013): Thomas Römer, „From Prophet to Scribe. Jeremiah, Huldah and the Invention of the Book", in: Philip R. Davies u. Thomas Römer (Hgg.), *Writing the Bible. Scribes, Scribalism and Script* (Bible World), Durham/Bristol, 86–96.

Rudnig (2000): Thilo Alexander Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287), Berlin/New York.

Ruwe (1999): Andreas Ruwe, „Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11", in: Beate Ego u. a. (Hgg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. In Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen, 3–18.

Schlott (1989): Adelheid Schlott, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten* (Beck's Archäologische Bibliothek), München.

Schmid ([3]2009): Konrad Schmid, „Hintere Propheten (Nebiim)", in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. In Zusammenarbeit mit Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte* (Uni-Taschenbücher 2745), Göttingen, 313–412.

Schmid (2011): Konrad Schmid, „Schriftgelehrte Arbeit an der Schrift. Historische Überlegungen zum Vorgang innerbiblischer Exegese“, in: Konrad Schmid (Hg.), *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 77), Tübingen, 35–60.

Schmitt (2008): Rüdiger Schmitt, „Mazzebe“, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet,* http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/ (Stand: 8.9.2014).

Schöpflin (2002): Karin Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (Forschungen zum Alten Testament 36), Tübingen.

Schöpflin (2006): Karin Schöpflin, „Ezechiel – das Buch eines Visionärs und Theologen“, *Biblische Notizen* 130, 17–29.

Sedlmeier (2002): Franz Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21.1), Stuttgart.

Sweeney (2005): Marvin A. Sweeney, „Ezekiel. Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile“, in: Marvin A. Sweeney (Hg.), *Form and Intertextutality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (Forschungen zum Alten Testament 45), Tübingen, 125–143.

Tov (1999): Emanuel Tov, „Opisthographs from the Judean Desert“, in: Benjamin G. Wright (Hg.), *A Multiform Heritage. Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft* (Homage Series 24), Atlanta, 11–18.

Tov (2002): Emanuel Tov, „Lists of Specific Groups of Texts from the Judaean Desert“, in: Emanuel Tov (Hg.), *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (Discoveries in the Judaean Desert 39), Oxford, 203–282.

Tov (2004): Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 54), Leiden/Boston.

Vieweger (1986): Dieter Vieweger, *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 6), Frankfurt a. M./Bern/New York.

Vieweger (1993): Dieter Vieweger, *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 26), Frankfurt a. M. u. a.

Wagner (2013): Thomas Wagner, „Ez 1 – verständlich unverständlich. Zu Syntax, Form und Kohärenz“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125, 234–248.

Webster (2002): Brian Webster, „Chronological Index of the Texts from the Judaean Desert“, in: Emanuel Tov (Hg.), *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (Discoveries in the Judaean Desert 39), Oxford, 351–446.

Weippert (1988): Manfred Weippert, „Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients“, in: Gerlinde Mauer u. Ursula Magen (Hgg.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (Alter Orient und Altes Testament 220), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 287–319.

Wilson (1987): Robert R. Wilson, „Prophecy in Crisis. The Call of Ezekiel“, in: James Luther Mays u. Paul J. Achtemeier (Hgg.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia, 157–169.

York (1977): Anthony D. York, „Ezekiel I. Inaugural and Restoration Visions?“, *Vetus Testamentum* 27, 82–98.

Ziegler (1952): Joseph Ziegler (Hg.), *Ezechiel* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 16.1), Göttingen.

Zimmerli (1969): Walther Zimmerli, *Ezechiel. 1. Teilband, Ezechiel 1–24* (Biblischer Kommentar Altes Testament 13/1), Neukirchen-Vluyn.

Jan Christian Gertz

Mose zerbricht die Tafeln des Bundes am Sinai – Literarhistorisch ausgereizt, aber praxeologisch unterschätzt?

1 Einleitung

Die Szene dürfte zumindest in den von der Bibel geprägten Kulturen Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses sein: Mose auf dem Gottesberg, in der Hand die beiden von Gott selbst beschrifteten Tafeln, in der Ferne das Volk, erst furchtsam, dann abtrünnig, woraufhin Mose zornentbrannt die Tafeln am Fuß des Berges zertrümmert. Das seit frühchristlicher Zeit zum festen Repertoire der Ikonographie Moses gehörende Motiv der Tafeln vom Sinai[1] ist so sehr mit dem Vorstellungskreis von dem schriftgewordenen Gotteswort verbunden, dass eine Beschäftigung mit dem Thema Schrift, Schriftträger und Schriftgebrauch im Alten Testament kaum an diesen mutmaßlich wirkmächtigsten Schriftträgern und ihrem Geschick vorbeigehen kann. Dabei soll vorab mit Blick auf die umfangreiche Forschungsliteratur und den daran gemessen vergleichsweise geringen Forschungsertrag nicht unerwähnt bleiben, dass das „spektakuläre Motiv, das die Aufmerksamkeit der Exegeten über Gebühr auf sich gelenkt hat",[2] außerhalb der Erzählungen von der Offenbarung am Gottesberg in den alttestamentlichen Schriften nahezu keinen Niederschlag gefunden hat. Selbst in seinem ureigenen Kontext der Erzählung vom „Tanz um das Goldene Kalb" wirkt das Motiv fast wie ein Nebenzug, dessen Kernaussage gerne auf die lakonische Bemerkung reduziert wird: „Die Tafeln haben … keinen anderen Sinn und keine andere Funktion als die, zerbrochen zu werden."[3] Sollte damit zu den an und mit den Tafeln vollzogenen Handlungen[4] und ihrer materialen Gestaltung das Wichtigste schon gesagt sein? Auf den ersten Blick entzieht sich ein nach Zeit, Ort, Situation und Akteuren singulärer Vorgang einer praxeologischen Analyse, die auf Handlungen fokussiert, die mehrere Personen einer Gesellschaft routiniert vollziehen. Es könnte freilich sein, dass derartige Praktiken den Verstehenshintergrund des Motivs von den Tafeln am Gottesberg bilden und sich insofern auf dem Weg der praxeologischen Spurensicherung die Bedeutung des Motivs präziser beschreiben lässt.

Ich beginne die vom Tagungsthema her geforderte Systematisierung der spärlichen Angaben zur Produktion, Handhabung und Rezeption dieser besonderen

1 Für einen ersten Überblick siehe Dohmen (zusammen mit I. Baumgart-Dohmen) 2011, 173–190.
2 Levin 1993, 369.
3 Perlitt 1969, 210.
4 Vgl. den Artikel Praxeologie von Dickmann u. a. 2015.

BY-NC-ND © 2016 Jan Christian Gertz, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

Schriftträger mit einer etwas ausführlicheren Paraphrase der Darstellung der Ereignisse am Gottesberg im Buch Exodus (Abschnitt 2). Sie nimmt gewissermaßen die Rolle einer literarischen Topologie ein und beleuchtet den Kontext, in dem die Tafeln zu sehen sind. Wie die Topologie für ein Artefakt nach dem besonderen Arrangement fragt, in dem es zu stehen kommt, so gilt es, die Tafeln wenigstens in Umrissen in das Arrangement „Offenbarung am Gottesberg" einzuzeichnen. Dabei zeigt sich, dass das Motiv der Tafeln in ein kompliziertes Geflecht von Mitteilungen des göttlichen Wortes, seiner Übermittlung und schriftlichen Niederlegung eingebunden ist, was vielleicht auch zu der Einschätzung führt, dass die Tafeln mehr als nur die *eine* Funktion haben, zerbrochen zu werden. Es folgen einige wenige Hinweise zur literarischen Genese der Kapitel und insbesondere zu den Notizen über die Tafeln (Abschnitt 3), bevor ich mich den Angaben zu ihrer materialen Gestaltung (Abschnitt 4) und zu den an und mit ihnen vollzogenen Handlungen (Abschnitt 5) zuwende. Ich schließe mit der Frage, inwiefern es sich bei den Passagen mit dem Tafelmotiv um Metatexte handelt (Abschnitt 6).

2 Die literarische Topologie der Tafeln am Gottesberg

Nach dreimonatiger Wanderung durch die Wüste erreichen die Israeliten unter Moses Führung den Gottesberg in der Wüste Sinai (Ex 19). Die Israeliten schlagen ihr Lager gegenüber dem Gottesberg auf und es beginnt eine lange Folge von Offenbarungsszenen, in deren Verlauf Mose mehrfach den Berg besteigt (Ex 19–34). Bei seinem ersten Aufstieg erfährt Mose von der Absicht Gottes, mit den Israeliten in einen Bund zu treten (Ex 19,3–6). Wieder vom Berg herabgestiegen, übermittelt Mose den Israeliten diese Absicht und die Israeliten willigen ein, sich den Verpflichtungen des Gottesbundes zu unterwerfen, worauf Mose wohl abermals den Berg besteigt und Gott das Einverständnis des Volkes mitteilt (Ex 19,7–13). Es folgt eine Bundesschlussszene (19,14–24,8), in der Mose, der inzwischen wieder im Lager der Israeliten weilt, diese nach dreitägiger Heiligung an den Berg führt. Dort werden sie in einer Theophanie gewahr, wie Gott auf den Berg herabfährt, Mose zu sich auf den Gipfel des Berges ruft (19,14–25) und ihm dort zunächst die Zehn Gebote mitteilt, die auch die Israeliten hören (Ex 20,1–17). Doch das Tremendum überwiegt das Faszinosum der Gotteserscheinung und das Volk zieht sich zurück und bittet Mose, er möge fortan allein mit Gott reden und dem Volk dann die göttlichen Worte mitteilen (Ex 20,18–20). So tritt Mose in das Wolkendunkel (Ex 20,21) und empfängt die göttlichen Rechtssatzungen (Ex 20,22–23,33). Es handelt sich im Wesentlichen um das sogenannte Bundesbuch, eine Zusammenstellung religiöser und profaner Rechtssätze (Ex 21,1–22,19). Mose übermittelt die Rechtssatzungen dem Volk (Ex 24,3) und schreibt sie daraufhin nieder (Ex 24,4). In der folgenden Bundes-

schlussszene liest Mose dann dem Volk seine Niederschrift vor und das Volk verpflichtet sich, den Rechtssatzungen Folge zu leisten (Ex 24,7). Im Anschluss an den Bundesschluss ruft Gott Mose abermals auf den Berg, um ihm „die steinernen Tafeln, das Gesetz und das Gebot" zu geben:

> Und JHWH sprach zu Mose: Steig zu mir herauf auf den Berg und sei dort, damit ich dir die steinernen Tafeln, das Gesetz und das Gebot gebe, das ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen! (Ex 24,12)

So verbringt Mose 40 Tage und Nächte auf dem Berg (Ex 24,18) und wird mit den Anweisungen zum Bau des Heiligtums vertraut gemacht (Ex 25,1–31,17). Im Anschluss daran empfängt er die angekündigten Tafeln:

> Und als er auf dem Berg Sinai mit Mose zu Ende geredet hatte, gab er ihm die zwei Tafeln des Zeugnisses, steinerne Tafeln, beschrieben mit dem Finger Gottes. (Ex 31,18)

Während Mose noch auf dem Berg weilt, nötigt das ob der langen Abwesenheit des Mose ungeduldig gewordene Volk Aaron, ein Götterbild anzufertigen, das berüchtigte Goldene Kalb. Es folgt eine Szene, die das Bisherige auf den Kopf stellt, insofern der „Tanz um das Goldene Kalb" bis in die Einzelheiten hinein dem Bundesschluss entspricht und diesen pervertiert.[5] Wie Mose baut Aaron einen Altar (Ex 24,4aγ; 32,5). Gleich Israels erstem Gottesdienst findet das von Aaron vor dem Kalb ausgerufene Fest, bei dem wieder Brandopfer aufsteigen (Ex 24,5; 32,6), früh am Morgen statt (Ex 24,4aβ; 32,6[6]). Wird der Dekalog mit den Worten eröffnet „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus der Knechtschaft, geführt hat" (Ex 20,2), so wird vor dem Kalb ausgerufen „Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben" (Ex 32,4). Es ist also mehr als deutlich, dass „der Gottesdienst vor dem Stierbild … den ersten wahren Gottesdienst konterkariert".[7] In alldem handelt es sich um einen massiven Bruch der zuvor eingegangen Verpflichtungen, in denen die Verbote der Verehrung fremder Götter[8] und vor allem der Herstellung von Kultbildern als Auftaktbestimmungen von Dekalog und Bundesbuch eine prominente Rolle einnehmen (Ex 20,2–6; 20,22–23). Entsprechend fällt die Reaktion des Gottes JHWH aus. Er unterrichtet Mose von den Ereignissen, stellt den Bundesbruch fest und kündigt an, das Volk zu vertilgen und stattdessen Mose zum Volk zu machen und zum Bundespartner zu erheben (Ex 32,7–10). Doch Mose

5 Siehe dazu Aurelius 1988, 68–75; Blum 1990, 54–56, 73–75; Gertz 2001, 88–91.

6 Die Reihenfolge ist allerdings unterschiedlich. Anders als Mose baut Aaron den Altar schon am Abend vorher.

7 Aurelius 1988, 70.

8 Nach Ex 32,5 ruft Aaron den „Tanz um das Goldene Kalb" als „Fest für JHWH" aus. Insofern liegt der Ton eindeutig auf dem Verstoß gegen das Bilderverbot, auch wenn sich das Gebot der ausschließlichen Verehrung JHWHs und das Verbot der Herstellung von Kultbildern nicht streng scheiden lassen.

gelingt es, JHWH mit einer rhetorisch geschickt formulierten Fürbitte von diesen Plänen abzubringen (Ex 32,11–14). Darauf steigt Mose mit den Tafeln in der Hand vom Berg herab und es kommt zur bekannten Szene vom Zerbrechen der Tafeln:

> [15] Und Mose wandte sich um und stieg vom Berg hinab, die beiden Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand, Tafeln, beschrieben auf ihren beiden Seiten; vorn und hinten waren sie beschrieben. [16] Diese Tafeln waren Gottes Werk, und die Schrift, sie war Gottes Schrift, auf den Tafeln eingegraben. [17] Als nun Josua die Stimme des Volkes bei seinem Lärmen hörte, sagte er zu Mose: Kriegslärm ist im Lager! [18] Der aber antwortete: Es ist kein Schall von Siegesgeschrei und kein Schall vom Geschrei bei einer Niederlage; den Schall von Gesang höre ich. [19] Und es geschah, als Mose sich dem Lager näherte und das Kalb und die Reigentänze sah, da entbrannte der Zorn Moses, und er warf die Tafeln aus seinen Händen und zerschmetterte sie unten am Berg. (Ex 32,15–19)

Die folgenden Passagen sind den Strafaktionen Moses, der Neujustierung des Gottesverhältnisses nach dem „Sündenfall" des Volkes und der Vorbereitung der Restitution des Bundes gewidmet, bei denen das uns interessierende Thema der Tafeln noch einmal aufgegriffen wird. JHWH fordert Mose auf, Tafeln wie die ersten zurechtzuhauen und mit diesen auf den Berg zu kommen. Dort will er die neuen Tafeln selbst mit den Worten beschriften, wie sie auf den ersten Tafeln gestanden haben:

> [1] Da sprach JHWH zu Mose: Haue dir zwei steinerne Tafeln wie die ersten zurecht! Dann werde ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, die du zerschmettert hast. ... [4] So hieb er denn zwei steinerne Tafeln wie die ersten zurecht. Und Mose stand früh am Morgen auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm JHWH geboten hatte, und nahm die zwei steinernen Tafeln in seine Hand. (Ex 34,1.4)

Doch bevor die Tafeln beschriftet und Mose ausgehändigt werden, teilt ihm JHWH in lockerer Anlehnung an Dekalog und einzelne Passagen des Bundesbuches die Bundesverpflichtungen mit (Ex 34,10–26), von denen es abschließend heißt, dass Mose sie aufschreiben soll (Ex 34,27). Daraufhin werden die Tafeln beschrieben und Mose steigt mit den erneuerten Tafeln vom Berg herab, wobei erstmals explizit festgehalten wird, dass die Tafeln die Zehn Worte, mithin den Dekalog enthalten haben (Ex 34,28f.):

> [27] Und JHWH sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf! Denn nach diesen Worten schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund.
> [28] Und er [Mose] blieb dort vierzig Tage und vierzig Nächte mit JHWH. Brot aß er nicht, und Wasser trank er nicht. Und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.
> [29] Es geschah aber, als Mose vom Berg Sinai herabstieg – und die beiden Tafeln des Zeugnisses waren in Moses Hand, als er vom Berg herabstieg –, da wusste Mose nicht, dass die Haut seines Gesichtes strahlend geworden war, als er mit ihm geredet hatte. (Ex 34,27–29)

Über das weitere Schicksal der Tafeln verlautet in der Erzählung des Buches Exodus nichts. Anders im Buch Deuteronomium, in dem Mose die Ereignisse am Ho-

reb, wie der Gottesberg in der deuteronomischen Literatur heißt, am Tage seines Todes rekapituliert (Dtn 5–10). Moses Rückblick, der den Inhalt der Tafeln von vornherein auf den Dekalog festlegt (Dtn 4,13; 5,22; 9,10; 10,4), endet mit dem Hinweis, er habe die erneuerten Tafeln in die Bundeslade gelegt, wo sie auch verblieben seien:

> [1] In jener Zeit sprach JHWH zu mir: Haue dir zwei steinerne Tafeln aus wie die ersten und steige zu mir auf den Berg herauf! Und mache dir eine Lade aus Holz! [2] Und ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen hast. Und du sollst sie in die Lade legen. [3] Und ich machte eine Lade aus Akazienholz und hieb zwei steinerne Tafeln aus wie die ersten. Und ich stieg auf den Berg, die zwei Tafeln in meiner Hand. [4] Und er schrieb auf die Tafeln, wie die erste Schrift, die zehn Worte, die JHWH auf dem Berg mitten aus dem Feuer zu euch geredet hatte am Tag der Versammlung. Und JHWH gab sie mir. [5] Und ich wandte mich und stieg vom Berg herab. Und ich legte die Tafeln in die Lade, die ich gemacht hatte; und dort blieben sie, wie JHWH mir geboten hatte. (Dtn 10,1–5)

Schließlich weiß die Darstellung der Tempeleinweihung zu berichten, wie die Lade mit den beiden Tafeln in der inneren Cella des Tempels aufgestellt worden ist:

> [6] Und die Priester brachten die Lade des Bundes JHWHs an ihren Platz in den Hinterraum des Hauses, in das Allerheiligste, unter die Flügel der Cherubim; [7] denn die Cherubim breiteten die Flügel aus über den Platz der Lade, und die Cherubim beschirmten die Lade und ihre Stangen von oben her. [8] Und die Stangen waren so lang, dass die Enden der Stangen vom Heiligen aus, vor dem Hinterraum, zu sehen waren; aber nach außen waren sie nicht sichtbar. Und sie sind dort bis zum heutigen Tag. [9] Nichts war in der Lade als nur die beiden steinernen Tafeln, die Mose am Horeb dort hineingelegt hatte, als JHWH mit den Söhnen Israels einen Bund schloss, als sie aus dem Land Ägypten zogen. (1Kön 8,6–9; par 2Chr 5,7–10)

Es ist dies im Übrigen die einzige weitere (explizite) Erwähnung der Tafeln vom Sinai in der hebräischen Bibel.[9]

3 Die literarische Genese des Tafelmotivs und seiner Erzählkontexte

Die notwendig harmonisierende Paraphrase der Erzählung, in der eine Reihe von wichtigen Erzählzügen ausgespart wurde, dürfte einen ersten Eindruck davon vermitteln, wie der Gottesberg im Lauf der Entstehungsgeschichte des vorliegenden Erzählzusammenhangs ein immer größeres theologisches Gewicht bekommen hat. Die Komplexität der zum Teil sehr verschlungenen Handlungsfolge sowie die offen-

9 Sehr wahrscheinlich spielt die Rede von der Tafel des Herzens in Prov 3,1–4; 7,1–3 auf die „Gesetzestafeln“ vom Sinai/Horeb an, da beide Texte die Weisheit mit der Gabe der Tora zu verbinden suchen.

kundigen sprachlichen und inhaltlichen Brüche bezeugen, wie die Autoren, Redaktoren und Tradenten des Alten Testaments in der langen literarischen Genese des Textes zunehmend alles von Bedeutung am Sinai gegründet lassen sein wollten,[10] weshalb sie den immerhin 80-jährigen Mose wiederholt auf den Berg geschickt und mitunter dort auch vergessen haben (vgl. Ex 23,33; 24,1–3). Nicht umsonst gilt die Analyse des von den Ereignissen am Gottesberg handelnden Abschnitts als „Hauptproblem der Pentateuchkritik",[11] ist doch der Boden der entstehungsgeschichtlichen Rekonstruktion in der „Sinaiperikope … schwankend: von Satz zu Satz, von Forscher zu Forscher. Zeitbestimmungen unterscheiden sich hier oft um ein halbes Jahrtausend oder mehr".[12] Erschwert wird die Analyse nicht zuletzt dadurch, dass sich im Deuteronomium eine ausführliche, ebenfalls in mehreren Schritten entstandene Rekapitulation der Ereignisse am Gottesberg findet, die in ihrem Grundbestand sicher den literarhistorischen Kern der Exodusfassung oder der ihr vorliegenden Traditionen voraussetzt, dann aber ihrerseits auf die Ausgestaltung der Exodusfassung eingewirkt hat, was wiederum zu Rückwirkungen auf die Darstellung im Deuteronomium geführt haben dürfte.[13]

Mit Blick auf das Folgende seien wenigstens die Grundzüge der eigenen Sicht der Entstehungsgeschichte genannt. Nach einem gut begründeten Forschungskonsens lassen sich in der Exodusfassung zwei literarische Strata unterscheiden. Zum einen handelt es sich um die priester(schrift)lichen Texte mit den Anweisungen zum Bau des Heiligtums und den entsprechenden Ausführungsberichten (Ex 24,15–31,17; 35,1–40,38). Sie sind Teil einer größeren Komposition, die von der Schöpfung bis mindestens zur Etablierung des Kultes am Sinai reicht. Die strittige Frage, ob es sich bei dieser Komposition um ein ehedem selbständiges Literaturwerk gehandelt hat („Priesterschrift") oder ob die Komposition von vornherein (auch) als profilierte, „priesterliche" Bearbeitung und Neuedition des übrigen Textmaterials konzipiert worden ist, mag hier auf sich beruhen.[14] Historisch wird die Priesterschrift bzw. die priesterliche Kompositionsschicht in das ausgehende Exil oder (wahrscheinlicher) in die früh-nachexilische Zeit, also in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. eingeordnet. Die literarhistorische Einordnung des verbleibenden Textbestandes ist sehr umstritten und variiert je nach dem zugrunde liegenden Modell zur Entstehung des Pentateuchs bis hin zur Bezeichnung dieses Textbestandes. Aus diesem Grund bietet es sich an, rein formal vom nicht-priester(schrift)li-

10 Zum Alten Testament als Traditionsliteratur und zum Ineinander von Tradierung und Traditionsbildung durch Autoren, Redaktoren und Tradenten vgl. Gertz 2014 (mit weiterer Literatur).

11 Smend 1978, 66. Beifällig aufgenommen von Blum 1990, 72, der a. a. O., 45f. weitere einschlägige Äußerungen zitiert. Zur Forschungsgeschichte vgl. Schmid 2001.

12 Perlitt 1969, 156.

13 Die jüngste, sehr profilierte Analyse der Darstellung der Ereignisse im Deuteronomium bietet Otto 2012a; Otto 2012b (mit ausführlichen Hinweisen zur Literatur). Vgl. ferner Lohfink 2001; Gertz 2001.

14 Vgl. dazu die Beiträge in Hartenstein/Schmid 2014.

chen Text zu sprechen. Mit einem gewissen Konsens der Forschung ist die prägende Kompositionsschicht des nicht-priester(schrift)lichen Textes als deuteronomistisch anzusprechen, das heißt, sie ist einer literarischen Strömung zuzurechnen, die ihren Ausgangspunkt im Deuteronomium hatte. Dessen Anfänge liegen im Juda/Jerusalem der ausgehenden staatlichen Zeit, also in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. Der Deuteronomismus selbst ist ein literaturgeschichtliches Phänomen der exilischen und nachexilischen Epoche. Unbestritten ist auch die literarhistorische Komplexität des nicht-priester(schrift)lichen Textes, was mit der Aufnahme älterer Überlieferungen sowie späteren Bearbeitungen zusammenhängt. Letztere stehen häufig in einem genetischen Zusammenhang mit der Rekapitulation der Ereignisse am Gottesberg im Deuteronomium, zum Teil scheinen sie auch das priester(schrift)liche Material vorauszusetzen.

Blicken wir auf den uns vornehmlich interessierenden Abschnitt der Erzählung vom Bundesbruch, vom „Tanz um das Goldene Kalb“ und von der Restituierung des Bundes in Ex 32–34[15], so scheint die nicht- und zugleich vor-priester(schrift)liche Grundschicht dieser Kapitel von der Darstellung von Jerobeams Etablierung eines „Stierkultes“ in Beth-El und Dan (1Kön 12) und der deuteronomistischen Reflexion über den Untergang des Nordreichs (2Kön 17) angeregt worden zu sein. Inhaltlich geht es ihr darum, Israels und Judas geteiltes Schicksal des politischen Untergangs als eigenständige Staaten rückblickend mit dem Urbild des kultischen Abfalls des Volkes Israel am Sinai zu erklären. Die Grundschicht und ihre ersten Erweiterungen (v. a. Ex 32,7f.10–12.14.15*) haben dann als Vorbild von Dtn 9f. gedient. Ihrerseits wurden sie wiederum im Lichte von Dtn 9f. und zum Teil unter Berücksichtigung des priester(schrift)lichen Kontextes fortgeschrieben (u. a. Ex 31,18*; 32,9.13.15*.16; 33,1–6.7–11; 34,8–11.29).

Auffällig ist, dass sich die Notizen zu den Tafeln zum Teil an Nahtstellen zwischen den priester(schrift)lichen und nicht-priester(schrift)lichen Blöcken finden (Ex 24,12; 31,18) und dass sie auch sonst stets in Passagen erwähnt werden, die in literarkritischer Hinsicht höchst umstritten sind. Das hat immer wieder die Frage aufgeworfen, ob die Tafeln ihren Ursprung in der Version des Deuteronomiums, genauer in Dtn 5,22 gehabt haben, und erst nachträglich in die Exodusfassung eingefügt worden sind.[16] Zwei Punkte der Diskussion sind für unsere Fragestellung von besonderem Interesse: die Verbindung der Tafeln mit dem Dekalog und die unterschiedlichen Bezeichnungen der Tafeln in der Exoduserzählung. Im Vorgriff auf die Überlegungen zum Inhalt der Tafeln ist zunächst festzuhalten, dass sich die Tafeln nicht vom Dekalog trennen lassen: „Die Tafeln gehören nach Alter und Zweck mit dem zusammen, was auf ihnen steht.“[17] Das ist nach einhelliger Mei-

15 Zur Begründung des Folgenden vgl. Gertz 2001, wo die Frage nach der literarhistorischen Einordnung des Tafelmotivs jedoch offen gelassen wird. Vgl. a. a. O., 97 FN 43.

16 Vgl. jüngst Koch 2015, 30–37; Otto 2012b, 754; Konkel 2008, 237–243.

17 Perlitt 2013, 424.

nung der expliziten Äußerungen zum Inhalt der Dekalog.[18] Da in der Erzählung des Deuteronomiums die Wiederholung des Dekalogs in Dtn 5,6–21 ohne den Rahmen in Dtn 5,1–5.22f.; 6,1–3 unverständlich bliebe[19] und sich für die literarkritische Ausscheidung des Tafelmotivs in Dtn 5,22 aus dem Rahmen keine hinreichenden Gründe angeben lassen,[20] ist die Frage nach den Ursprüngen des Tafelmotivs untrennbar mit der höchst strittigen und hier nicht zu diskutierenden Frage verbunden, ob der Dekalog seine literarische Heimat zunächst am Horeb des Deuteronomiums oder am Sinai der Exoduserzählung gefunden hat.[21] Insofern in der Exoduserzählung erst bei der Wiederherstellung der Tafeln eindeutig gesagt wird, dass der Dekalog auf ihnen gestanden hat (Ex 34,28), während im Deuteronomium von vornherein der Tafeltext auf den Dekalog festgelegt ist (vgl. Dtn 4,13; 5,22; 9,10; 10,4), bietet das Deuteronomium jedenfalls ein stimmigeres Gesamtbild.

Das trifft auch für die Terminologie zu. Ist im Deuteronomium stets von den „steinernen Tafeln" (*luḥot* [*hā*]*ʾᵃbānîm*) und ergänzend von den „Tafeln des Bundes" (*luḥot hābᵉrît*; vgl. Dtn 9,9.11.15) die Rede, so werden die Tafeln in der Exoduserzählung als „Steintafeln" (*luḥot* [*hā*]*ʾæbæn*; vgl. Ex 24,12; 31,18), „Tafeln des Zeugnisses" (*luḥot hāʾedut*; Ex 31,18; 32,15; 34,29), „steinerne Tafeln" (*luḥot ʾᵃbānîm*; Ex 34,1.4) und zuweilen ohne nähere Kennzeichnung nur als „Tafeln" bezeichnet. Diese Beobachtungen ließen sich so auswerten, dass die Verfasser der Horeberzählung des Deuteronomiums das heterogene Material ihrer Vorlage auf eine einheitliche terminologische und sachliche Linie gebracht haben. Es ließe sich aber auch argumentieren, dass das Motiv ausgehend von Dtn 5,22 in den bereits sehr komplexen und durch die Verbindung der nicht-priester(schrift)lichen Sinaiperikope mit den priester(schrift)lichen Texten terminologisch nicht mehr eindeutig festgelegten Kontext eingeschrieben wurde. Schließlich ist auch eine Kombination aus beiden Modellen möglich. Es ist nämlich nicht ausgemacht, dass sämtliche Tafelbelege im Deuteronomium auf ein und derselben literarischen Ebene liegen. Anlass für entsprechende Überlegungen gibt die Auskunft in Dtn 10,1–5, wonach die Tafeln in die Lade gelegt werden sollen. Die Erwähnung der „Lade aus Akazienholz" ist kaum von den priester(schrift)lichen Texten der Sinaiperikope zu trennen, was jedoch zu einer entsprechenden Spätdatierung des Textes führt.[22] Es ist daher vor-

18 Zur vermeintlichen Ausnahme Ex 24,12 s. u.

19 Vgl. Perlitt 2013, 409.

20 Vgl. Perlitt 2013, 422; Otto 2012b, 754; Koch 2015, 32. Anders Hossfeld 1982, 226; Veijola 2004, 135, 140.

21 Vgl. den abwägenden Überblick bei Perlitt 2013, 473–476.

22 Vgl. für eine nach-priester(schrift)liche Datierung Porzig 2009, 46–49. Zu erwägen bleibt freilich, ob sich die Näherbestimmung „aus Akazienhholz" der Retusche eines späteren Schreibers verdankt (Hinweis von E. Blum). In diesem Fall könnte die Erwähnung der Lade durchaus zum vorpriester(schrift)lichen Bestand der Horeberzählung gehören. Für diese weder veri- noch falsifizierbare Annahme spricht, dass sich der Erzählzug vom Verbringen der Tafeln in die Lade nahtlos in die Erzählung fügt und ihren (einzig) sinnvollen Abschluss bildet. Problematisch ist indessen,

geschlagen worden, die Erwähnung der Lade in Dtn 10,1–5 als Nachtrag zu betrachten,[23] doch gibt es hierfür im Grunde genommen keine stichhaltigen Indizien.[24] Vor allem verlöre der Abschnitt seine Kernaussage, nämlich zu erklären, was mit den Tafeln nach den Ereignissen am Gottesberg geschehen ist.[25] Gehört die Erwähnung der Lade zum Grundbestand des Abschnitts Dtn 10,1–5, dann wird zwischen den Tafeln des Dekalograhmens in Dtn 5,22f. und ihrem Schicksal in der Nacherzählung der Episode vom Goldenen Kalb literarhistorisch zu differenzieren sein. Die Tafeln könnten ihren Ursprung in Dtn 5,22f. gehabt haben, von dort in die nicht-priester(schrift)liche Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32–34 gelangt sein, die ihrerseits samt Tafelmotiv der Rekapitulation der Ereignisse in Dtn 9f. zugrunde gelegen hat.[26]

Dass eine Entscheidung zwischen den genannten Optionen nicht leicht ist, lässt sich am Beispiel von Ex 24,12 und Ex 31,18 zeigen. Die beiden Belege sind deswegen von Interesse, weil die Übergabe der ersten Tafeln für alles Folgende, ihre Zerstörung und Wiederherstellung, grundlegend ist. Im vorliegenden Kontext rahmen die beiden Notizen – Mose soll den Berg besteigen, um die Tafeln in Empfang zu nehmen (Ex 24,12) und der entsprechende Ausführungsbericht (Ex 31,18) – die priester(schrift)lichen Anweisungen zum Bau des Heiligtums. Dem entspricht die Bezeichnung „Tafeln des Zeugnisses" in Ex 31,18. Diese Bezeichnung ist im Gefälle der priester(schrift)lichen Komposition zu verorten, die in sekundären Partien mehrfach den göttlichen Rechtswillen mit dem Begriff des Zeugnisses zusammenfasst (vgl. Ex 16,34; 25,16.21.22 u. ö.). Ist in Ex 31,18 (und 32,15; 34,29) von den „Tafeln des Zeugnisses" die Rede, so steht dahinter das Bemühen, das „Zeugnis" der priester(schrift)lichen Tradition mit den Tafeln der nicht-priester(schrift)lichen Texte zu identifizieren. Freilich ist nicht auszuschließen, dass die Formulierung in Ex 31,18 in diesem Sinne überarbeitet worden ist.[27] Hierfür lässt sich anführen, dass die Bezeichnung „Tafeln des Zeugnisses" neben dem nicht-priester(schrift)lichen Begriff „Steintafeln" zu stehen kommt. Nun wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass die Doppelung nicht notwendig auf eine Überarbeitung schließen lässt,

---

dass die Lade in der Horeberzählung ohne den priester(schrift)lichen Vorkontext „wie Zieten aus dem Busch" (L. Perlitt) auftaucht.

23 Vgl. Otto 2012b, 988f.

24 Mit Koch 2015, 32–35.

25 Siehe dazu schon Perlitt 1969, 211.

26 Für eine Aufteilung von Dekalog und Dekalograhmen in Dtn 5 einerseits und der Rekapitulation der Episode vom Goldenen Kalb in Dtn 9f. andererseits auf verschiedene Hände könnte auch sprechen, dass in Dtn 5,22 und in Dtn 9,11 von der Übergabe der Tafeln gesprochen wird.

27 Dass sich der vermutete Grundbestand von Ex 31,18 nicht durch ein bloßes Streichen des Ausdrucks *luḥot hāʾedut* ergibt, zeigt schon der kataphorische Gebrauch des Artikels bei der ersten Erwähnung der Tafeln in Ex 24,12 (*ʾæt luḥot hāʾæbæn*), auf den keine indeterminierte Erwähnung der Tafeln folgen kann, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, dass in Ex 24,12 eine immer wieder vermutete Zufügung der explikativen Doppelformulierung „die Weisung und das Gebot" mit dem davon abhängigen Relativsatz die Einfügung des Artikels provoziert hat. Vgl. Dohmen 1989b, 18.

insofern die Bezeichnung „Steintafeln“ eine Apposition zu „Tafeln des Zeugnisses“ ist, welche das Material der Tafeln näher bestimmt.[28] Es bleibt aber auffällig, dass die erste der beiden Notizen in Ex 24,12, die mutmaßlich von vornherein auf die priester(schrift)lichen Anweisungen zum Bau des Heiligtums hinweist, den Ausdruck „Tafeln des Zeugnisses“ nicht gebraucht.[29] Wäre bei der Annahme, dass beide Verse in ihrer vorfindlichen Gestalt auf ein und denselben nach-priester(schrift)lichen Redaktor zurückgehen, nicht mehr editorische Stringenz zu erwarten? Hinzu kommt, dass die beiden anderen Belege für den Ausdruck „Tafeln des Zeugnisses“ (Ex 32,15; 34,29) im Kontext deutlich in nachgetragenen Passagen stehen. Die Fürbittenszene in Ex 32,7–14(.15aα*) gilt weithin als nachgetragen, weil Mose im Widerspruch zu V. 19f. bereits auf dem Berg durch JHWH von der Anfertigung des Goldenen Kalbes erfahren hat und in Konkurrenz zu V. 30–34* bereits hier erfolgreich Fürbitte gleistet hat.[30] Die Josuaszene in V. 17f. setzt die Unterrichtung Moses über das Goldene Kalb und damit die nachgetragene Fürbittenszene in V. 7–14(.15aα*) voraus, was die Vermutung nahelegt, dass auch die zwischen beiden Nachträgen stehende Erwähnung der Tafeln eine spätere Ergänzung ist. Die mit Ex 31,18 übereinstimmende Titulatur legt es nahe, einen Zusammenhang mit den dortigen Ausgleichsbemühungen anzunehmen. Hingegen kann die Erwähnung der Tafeln in V. 19 zum Grundbestand oder zumindest einer älteren Fassung der Erzählung gehören. Hier ist schlicht von den Tafeln die Rede, was bei einer unmittelbaren Textfolge von Ex 31,18*; 32,1*.2–5a.6 (Steintafeln) und Ex 32,19f. (Tafeln) eine durchaus zu erwartende Formulierung ist (vgl. Dtn 10,3b.4.5 [Tafeln] nach Dtn 10,3a [steinerne Tafeln]). Auch für den dritten Beleg der „Tafeln des Zeugnisses“ in Ex 34,29 ist eine Beeinflussung durch die priester(schrift)liche Komposition sehr wahrscheinlich, insofern der Abschnitt vom strahlenden Angesicht des vom Berg herabsteigenden Mose (Ex 34,29–35) insgesamt deutliche Spuren einer Überarbeitung im Sinne der priester(schrift)lichen Komposition zeigt.[31]

Die verbleibenden Belege des Tafelmotivs im Exodusbuch weisen nun zum Teil ebenfalls Überarbeitungsspuren auf oder stehen in Spannung zu ihren Kontexten, doch lässt sich anders als in den diskutierten Belegen der Wendung „Tafeln des Zeugnisses“ nicht wahrscheinlich machen, dass sich die beobachteten Spannungen und Bearbeitungsspuren einer Orientierung an der priester(schrift)lichen Komposition verdanken. Zu Ex 24,12 wird zumeist bemerkt, dass die Worte „die Weisung und das Gebot“ (*w^{e}hatôrāh w^{e}hamiṣwāh*) syntaktisch und sachlich aus dem Rahmen fallen.[32] Mit dieser Formulierung hängt sodann der folgende Relativsatz

28 Vgl. Konkel 2008, 239.

29 Vgl. Dohmen 1989b, 19.

30 Vgl. Gertz 2001, 96 (mit weiterer Literatur und einer Differenzierung des mehrstufigen Nachtrags).

31 Den entsprechenden Konsens formuliert kurz und bündig Konkel 2008, 243.

32 Vgl. statt vieler Aurelius 1988, 68.

samt seiner finalen Bestimmung „die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen“[33] zusammen. Unabhängig davon, ob die etwas schwerfällig formulierte Explikation des Tafelinhalts als spätere Erweiterung begriffen wird oder nicht, ist ein Einfluss der priester(schrift)lichen Komposition nicht zu erkennen. Die Formulierung „die Weisung und das Gebot“ ist in literarhistorischer Hinsicht völlig unspezifisch.[34] Die Formulierung des Relativsatzes könnte Ex 34,1 entlehnt sein. Allerdings ist hier im Unterschied zu Ex 24,12 direkt vom Beschreiben der Tafeln durch JHWH die Rede (*ktb* + *ʿal*), während sich in Ex 24,12 das Schreiben auf „die Weisung und das Gebot“, mithin den Inhalt der Tafeln bezieht.

Auch der vorliegende Textzusammenhang über die wiederhergestellten Tafeln in Ex 34 ist nicht spannungsfrei. In Ex 34,1.4 kündigt JHWH an, er wolle die von Mose zurechtgehauenen Tafeln erneut selbst beschreiben. Doch zwischen der Ankündigung und der entsprechenden Ausführungsnotiz in Ex 34,28 wird berichtet, dass JHWH Mose nochmals die Bundesverpflichtungen mitteilt (Ex 34,10–26). Bei diesen Bundesverpflichtungen handelt es sich um einen bunten Reigen vornehmlich kultrechtlicher Bestimmungen, von denen es abschließend in Ex 34,27 heißt, Mose solle sie niederschreiben. Dadurch ergibt sich im vorliegenden Textzusammenhang von Ex 34,1–28 die Unklarheit, wer eigentlich die Tafeln beschreibt, JHWH oder Mose, und was der Inhalt der Tafeln ist, die in Ex 34,10–27 genannten Bundesverpflichtungen oder der in Ex 34,28 genannte Dekalog. Sehr wahrscheinlich ist diese Unklarheit durch die nachträgliche Erweiterung um die Bundesverpflichtungen und den dazugehörigen Verschriftungsauftrag an Mose entstanden.[35] Die literarhistorische Einordnung dieses Nachtrags ist umstritten. Hier genügt der Hinweis, dass sich ein Zusammenhang mit der priester(schrift)lichen Komposition nicht nachweisen lässt.

Fassen wir den Befund zusammen, so lassen sich Retuschen des Tafelmotivs im Sinne der priester(schrift)lichen Komposition („Tafeln des Zeugnisses“ in Ex 31,18) bzw. die Notizen von den Tafeln, die von vornherein mit Blick auf die priester(schrift)liche Komposition formuliert sind (Ex 32,15; 34,29), von solchen Bearbeitungen des Tafelmotivs unterscheiden, die sich wahrscheinlich (noch) nicht an der priester(schrift)lichen Komposition ausgerichtet haben. Bedenkt man ferner, dass diese Belege des Tafelmotivs zusammen mit der überarbeiteten Notiz in Ex 31,18 einen stimmigen Handlungsablauf ergeben, so spricht dies – mit einiger Unsicherheit hinsichtlich der Rekonstruktion des mutmaßlich ursprünglichen Textes von Ex 24,12; 31,18 – gegen die Annahme, dass sich sämtliche Belege des Tafelmotivs einer an der priester(schrift)lichen Komposition ausgerichteten Redaktion

33 Wie Konkel 2008, 240f. gezeigt hat, lässt sich der Relativsatz „die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen“ nicht direkt auf die Tafeln beziehen, da in diesem Fall eine passivische Formulierung oder eine Formulierung mit der Präposition *ʿal* zu erwarten wäre.

34 Siehe dazu unten S. 195.

35 Grundlegend Blum 1990, 67–70.

verdanken. Dennoch bleibt es möglich, dass das Tafelmotiv seinen Ursprung im Deuteronomium gehabt hat, nur dass die Vorlage und die Aufnahme des Motivs literarhistorisch sehr eng zusammenrücken, insofern es sich in beiden Fällen um das Werk deuteronomistischer Schriftgelehrsamkeit handelt. Dass die Ursprünge des Tafelmotivs eher in Dtn 5,22 (vermutlich unter Absehung von Dtn 9f.) zu suchen sind, ist schließlich auch deshalb wahrscheinlich, weil das Tafelmotiv im Dekalograhmen des Deuteronomiums fest eingebunden ist, während es in der Exoduserzählung beiläufig und verzichtbar wirkt. Dies lässt sich unschwer an Ex 24,12 zeigen:[36] Nach Ex 24,12 soll Mose den Berg besteigen, um „dort zu bleiben", worauf Mose den Berg besteigt und 40 Tage in der Gottesgegenwart verbringt (V. 15a.18). Thema dieses Aufenthaltes ist die lange Verweildauer auf dem Berg, insofern sie die erzähllogische Voraussetzung für die Episode vom Goldenen Kalb ist, die damit einsetzt, dass das Volk wegen der langen Abwesenheit Moses ungeduldig wird (Ex 32,1). Da sich die lange Dauer kaum schlüssig aus der Übergabe der (bereits beschriebenen) Tafeln herleiten lässt, sondern selbsttragend ist, lässt sich das Motiv der Tafeln durchaus als erzählerisches (deswegen aber nicht notwendig nachgetragenes) Beiwerk bezeichnen.

4 Die materiale Gestaltung der Tafeln

Die Angaben zum Material der Tafeln sind so spärlich wie eindeutig. Sämtliche Belege gehen davon aus, dass es sich um Tafeln aus Stein handelt. Der Begriff „Tafel" (*lûaḥ*) „ist ein Primärnomen, das fast in allen semit(ischen) Sprachen begegnet … In allen Sprachen ist *lûaḥ terminus technicus* für Tafeln (Bretter, Planken, Platten) aus verschiedenem Material (Holz, Metall, Stein), insbesondere für Schreibtafeln."[37] Als Schreibmaterial ist Stein früh belegt, neben Bauinschriften und Inschriften auf Stelen und Orthostaten finden sich im südsyrischen Raum auch kleinere transportable Schreibtafeln. Ein bekanntes Beispiel ist der sog. Bauernkalender von Gezer aus dem 10. Jahrhundert v. Chr.[38] Es handelt sich mutmaßlich um eine Schreiberübung, die in den weichen Kalkstein eingeritzt ist. Die abgebrochene Tafel ist 6,7–11,1 cm hoch und 7,2 cm breit. Typisch für den Schreib- und Schulbetrieb dürften indes mit Kalk oder Gips geweißte Holzbretter gewesen sein, die in Form eines Diptychons eine aufklappbare, leicht zu handhabende Doppeltafel gebildet haben (so wohl Jes 30,8; Hab 2,2).[39] Wollten die Autoren mitteilen oder sogar herausstellen, dass es sich um Steintafeln handelt, so musste dies eigens notiert

36 Vgl. Köckert 2004, 181 sowie die Überlegungen bei Konkel 2008, 240, der zeigen kann, dass sich das Motiv ohne Schaden aus der Erzählung herauslösen lässt.

37 Baumann 1984, 495f. Vgl. dort auch zum Folgenden.

38 Siehe Weippert 2010, 224–227 (ohne Angaben zur Materialität).

39 Vgl. Galling 1971, 209f.; Baumann 1984, 496f.

werden.[40] Der allgemeine Begriff „Stein“ (*'æbæn*) erlaubt keine mineralogische oder petrologische Näherbestimmung. Vorausgesetzt ist aber, dass sich das Steinmaterial zu einer glatten und beschreibbaren Fläche zurechthauen lässt (*psl*; Ex 34,1.4; Dtn 10,1.3), wobei in einer vereinzelten (späten) Stelle bemerkt wird, dass die Schrift eingraviert wird (Ex 32,16; *ḥrt*). Letzteres erlaubt aber wie die Tatsache, dass die Tafeln zerschmettert werden können, ausweislich des archäologischen Befundes zu Steinstelen und Orthostaten keine Rückschlüsse auf die Härte des Materials. Der Erzählzusammenhang setzt ferner voraus, dass Mose sich das Steinmaterial vor Ort besorgen konnte. Die biblischen Autoren denken demnach an eine Herkunft des Materials vom Gottesberg oder seiner unmittelbaren Umgebung. Da sie jedoch selbst keine genauen oder doch zumindest sehr unterschiedliche Vorstellungen von der geographischen Lage des Gottesberges gehabt haben, führt auch diese Auskunft nicht weiter.[41]

Erkenntnisfördernd ist indes die Frage nach den Materialeigenschaften, die dem Stein zugeschrieben werden. Kaum überraschend gilt der Stein im Alten Testament als „fest, beständig und dauerhaft“ (vgl. die metaphorische Rede in Gen 49,24; Hi 6,12 u. ö. oder die wiederholt berichtete Errichtung von Erinnerungssteinen und Steinmalen). Werden die Tafeln ausdrücklich als steinerne Tafeln gekennzeichnet, so drückt dies die prinzipielle Dauerhaftigkeit der Inschrift („in Stein gemeißelt“) aus, was natürlich eine spätere planmäßige Zerstörung und damit Auslöschung des Geschriebenen nicht ausschließt. Außer Moses Zerbrechen der Tafeln vom Sinai bietet etwa die Tel Dan Inschrift ein gutes Beispiel unter vielen für einen solchen Vorgang.[42] Der Text des Orthostaten preist einen Sieg des Aramäerkönigs Hasael über König Joram von Israel und Ahasja von Juda. Vermutlich wurde die Inschrift von Hasael am Stadttor von Dan angebracht und nach der späteren Eroberung der Stadt durch Israel zerbrochen. Die Teile der Inschrift wurden dann beim Neubau der Toranlage im Pflaster des Vorplatzes verbaut.

In der Forschung wurde die Bezeichnung der Tafeln vom Gottesberg als „Steintafeln“ oder „steinerne Tafeln“ des Näheren mit dem assyrischen Rechtsterminus *ṭuppu dannatu/dannutu* „feste Tafel“ in Verbindung gebracht.[43] Bei diesen Tafeln handelt es sich um eine von staatlicher Seite ausgestellte Urkunde, die neben eine private Zeugenurkunde tritt und auf deren gesteigerte Rechtswirksamkeit abzielt. Auch wenn mit dieser Analogie der vertragsrechtliche Hintergrund der Tafeln richtig erkannt ist, so bleiben wichtige Unterschiede zwischen der assyrischen Rechtsinstitution und dem biblischen Text unerklärt. Zum einen lässt sich das auf allen Stufen der literarischen Genese der Notizen zu den mosaischen Tafeln betont herausgestellte Motiv, dass diese von der Gottheit selbst beschriftet worden sind

40 Vgl. Galling 1971, 208.

41 Zur Lokalisierung des Gottesberges vgl. Dohmen 2004, 52–54; Dohmen 2007, 1330–1332.

42 Zur Inschrift von Tell el-Qadi/Tel Dan vgl. Weippert 2010, 267–269 (mit weiterer Literatur).

43 So Dohmen 1987, 135f.; Dohmen 1989b, 21f.; Otto 2012a; Otto 2012b, 561, 754.

(Ex 24,12; 31,18; 32,16; 34,1; Dtn 4,13; 5,22; 9,10; 10,2.4), nicht aus der assyrischen Rechtsinstitution der *ṭuppu dannatu/dannutu* „festen Tafel" herleiten. Zum andern ist nicht ersichtlich, dass es sich bei den Tafeln vom Gottesberg um eine Zweitschrift einer anderen privatrechtlichen Urkunde handelt.[44] Möchte man sich nicht mit der Auskunft bescheiden, dass mit den „steinernen Tafeln" ganz allgemein der vertragsrechtliche Hintergrund der Szene genannt und die Dauerhaftigkeit und der offizielle Charakter des Schriftträgers herausgestellt sein sollen, so bieten sich als vorbildgebende Institution eher die Vertragstafeln altorientalischer Loyalitätsverpflichtungen an (akkadisch *ṭuppi adê;* hebräisch *luḥot hāb^{e}rît*; vgl. Dtn 9,9.11.15[45]), denen durch den Vertragstext, die beigebrachten Göttersiegel und die Aufstellung im Heiligtum göttliche Autorität zugekommen ist.[46] Aufgrund der assyrischen Oberherrschaft über Juda in der ausgehenden Königszeit (und wahrscheinlichen Entstehungszeit der Kernbestände des Deuteronomiums) sind die neuassyrischen Loyalitätsverpflichtungen von Vasallenstaaten besonders interessant.[47] Zwar wurden sie auf Tontafeln niedergeschrieben, doch erklärt sich dieser Unterschied hinreichend damit, dass (feuchter) Ton anders als für die Keilschrift für die hebräische Schrift kein geeigneter Beschreibstoff ist.[48]

Weitere Beobachtungen zum Materialprofil der mosaischen Tafeln lassen sich ebenfalls zwanglos mit dem vertragsrechtlichen Hintergrund des Motivs erklären. Das betrifft zunächst die verschiedenen Äußerungen zur Sicherung des Textbestandes. Unter Materialitätsgesichtspunkten ist hier vor allem die Beschriftung der Tafeln auf der Vorder- und Rückseite zu nennen (Ex 32,15). Angesichts des mutmaßlichen Textinhalts dürfte sie weniger aus Platzmangel erfolgt sein, denn als Sicherung des Textbestandes. Die Beschriftung auf Vorder- und Rückseite stellt sicher, dass auf der freien Seite nichts hinzugefügt werden kann.[49] Entsprechend sind für keilschriftliche Vertragstexte Doppelkreuze und Winkelhaken belegt, die den leeren Platz vor einer nachträglichen Auffüllung des Textes schützen sollen. In dieselbe Richtung weist der Hinweis in Dtn 5,22a, JHWH habe dem Text des zuvor mündlich verlautbarten Dekalogs bei seiner Niederschrift nichts hinzugefügt.

---

44 Zur Kritik vgl. Koch 2015, 36f. Der Hinweis auf die von Mose niedergeschriebenen Bundesverpflichtungen (Ex 24,4; 34,27) oder die von ihm niedergeschriebene „Tora/Weisung", die neben die Tafeln in die Lade gelegt werden sollen (Dtn 31,9), hilft auch deswegen nicht weiter, weil sie sämtlich nicht auf eine mosaische Niederschrift (nur) des Dekalogs zielen. Die Identität der beiden Urkunden (von Gott beschriebene Tafeln und von Mose aufgeschriebene Weisung) ist also gerade nicht gewährleistet.

45 Der Sache nach ist der Zusammenhang von Tafeln und Bund schon mit der Bekanntgabe, Verschriftung und Übergabe des Dekalogs gegeben.

46 Siehe Koch 2015, 37–45. Vgl. ferner Steymans 2003, 93, 125.

47 Standardedition und Übersetzung bei Parpola/Watanabe 1988.

48 Vgl. zudem die bei Koch 2015, 37f. genannten Beispiele für Loyalitätsverpflichtungen und Staatsverträge auf Metall und Stein.

49 So schon, nach einem Hinweis von Houtman 1999, 653 FN 76, Jean Calvin.

Die Zweizahl der Tafeln wurde schon früh mit dem Textumfang begründet.[50] Dies ist angesichts des Dekalogs wenig wahrscheinlich, weshalb es sich anbietet, dieses Detail ebenfalls auf das vertragsrechtliche Setting der Szene zurückzuführen. Es war übliche Praxis, dass beiden Vertragspartnern jeweils ein Exemplar des Vertrags ausgehändigt wurde, das im Fall von Loyalitätsverpflichtungen im Tempel der jeweiligen (Haupt)Götter aufgestellt wurde (vgl. auch 1Makk 8,22; 14,48). Die besondere Konstellation eines Vertrages/Bundes zwischen der Gottheit JHWH und dem Volk Israel am Gottesberg führt jedoch dazu, dass Mose beide Exemplare ausgehändigt bekommt und JHWH kein Exemplar zur Aufstellung in seinem (der Erzählung nach noch nicht errichteten) Tempel bei sich behält. Das Motiv der zwei Exemplare des Vertrages läuft also gewissermaßen ins Leere und ist allein dem vertragsrechtlichen Hintergrund geschuldet. Die (spätere?) Notiz über das Hineinlegen der beiden Tafeln in die Lade (Dtn 10,1–5), die mit den Tafeln im Allerheiligsten des JHWH-Tempels zu Jerusalem aufgestellt wird (1Kön 8,6–11), trägt den vertragsrechtlichen Gepflogenheiten insofern Rechnung, als dass sie beide Exemplare an ihrem richtigen Ort im Tempel deponiert sein lässt: Das Exemplar des Vertragsherrn JHWH in seinem Tempel zu Jerusalem und das Exemplar des zur Loyalität verpflichteten Volkes in eben diesem Tempel seines Gottes JHWH.[51]

Die Frage, ob die Verfasser des Deuteronomiums (oder seiner bundestheologischen Teile) mit den neuassyrischen Loyalitätseiden, genauer mit dem Sukzessionsvertrag des neuassyrischen Großkönigs Asarhaddon aus dem Jahr 672 v. Chr. (EST)[52], vertraut gewesen sind und wie die Rezeptionswege verlaufen sind, ist in den letzten Jahren intensiv diskutiert worden.[53] Sie muss an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden, auch wenn viel dafür spricht, dass auch Juda als assyrischer Vasall einen entsprechenden Vertrag auferlegt bekommen hat und im Tempel aufstellen musste.[54] Im Fall des Tafelmotivs genügte für die Verfasser und intendierten

50 Nach Josephus beinhaltet jede Tafel fünf Gebote, und zwar jeweils auf die Vorder- und Rückseite verteilt (Flav. Jos. Ant. III 101, 138; Übersetzung und Kommentar: Flavius Josephus 2000). Die Wissenschaft ist dieser auch in der rabbinischen Exegese belegten Tradition gefolgt und unterscheidet die privilegrechtlichen Gebote der ersten Tafel von den sozialrechtlichen Geboten der zweiten Tafel. Der biblische Text schweigt sich über Fragen des Layouts aus.

51 Wenig wahrscheinlich ist es, die Zweizahl darauf zurückzuführen, dass die Tafeln nach Analogie der hölzernen Diptycha vorgestellt sind. So Baumann 1984, 497. Die Autoren dürften mit dem Gebrauch von Steintafeln und deren Materialeigenschaften so weit vertraut gewesen sein, dass sich die Vorstellung der technisch schwierigen Herstellung steinerner Diptycha kaum nahe gelegt haben wird. Nach Dohmen 1989b, 22 verdankt sich die Zweizahl mehr oder weniger dem Zufall, insofern der Verfasser von Dtn 9,9 (erstmals) den Gattungsplural aus Ex 24,12 (*luḥot hāʾæbæn*) als numerischen Plural verstanden und mit dem niedrigsten Faktor aufgelöst hat.

52 Watanabe 1987; Parpola/Watanabe 1988, 28–58. Die Abkürzung EST leitet sich von der Charakterisierung als „Esarhaddon's Succession Treaty" ab, daneben wird auch die Abkürzung VTE für „Vassal Treaties of Esarhaddon" verwendet.

53 Zur Diskussion vgl. Radner 2006 sowie Koch 2008 (mit weiterer Literatur).

54 Funde von Tafeln des EST auf dem in der Türkei gelegenen Tell Tayinat belegen (vgl. Lauinger 2012), dass auch im Westen des neuassyrischen Reiches der bislang nur im Osten für die Verpflich-

Leser des Textes ohnehin eine „grobe Gattungskompetenz […]: Sie kannten den ‚Sitz im Leben' von Vertragstafeln, ihren Anspruch auf göttliche Autorität, ihre ikonenhafte Ausstellung im Tempel."[55] Damit rückt schon die Praxeologie in den Blick, doch ist zuvor für den Aspekt der Materialität noch knapp die Frage der Größe der Tafeln zu erörtern.

Der biblische Text macht keine Angaben über Größe und Gewicht der Tafeln. Immerhin wird gesagt, dass Mose sie in seinen Händen tragen und publikumswirksam zerschmettern konnte. Sie werden also nicht zu schwer und nicht zu klein gewesen sein. Immer wieder angestellte Versuche, vom Inhalt auf die Größe zu schließen,[56] scheitern schon daran, dass nichts über die Größe der göttlichen Schrift mitgeteilt wird. Nehmen wir die Notiz, dass die beiden Tafeln in die Lade gelegt wurden, beim Wort, so dürften die Tafeln jedenfalls nicht größer als die Lade selbst vorgestellt worden sein (2,5 × 1,5 × 1,5 Ellen = 1,25 × 0,75 × 0,75 m; vgl. Ex 25,10–22; 37,1–9), wobei zwei Steintafeln von gut einem Meter Höhe und 70 cm Breite kaum von einem Mann getragen werden können.[57] Zum Vergleich: Die in Nimrud gefundenen Exemplare des den medischen Vasallen auferlegten Sukzessionsvertrags des neuassyrischen Großkönigs Asarhaddon (EST) hatten trotz des weit umfangreicheren Textbestandes die Maße von 40 × 28 cm.

5 Die an den Tafeln vollzogenen Handlungen

Die Produktion der Tafeln für deren Erstausgabe wird nicht geschildert, doch setzt Ex 24,12 voraus, dass JHWH die Tafeln hergestellt hat, da er Mose auf den Gottesberg ruft, um ihm die Tafeln zu übergeben. Ex 32,16 unterscheidet Schriftträger und Beschriftung und bezeichnet die Tafeln explizit als Werk Gottes und die Schrift als Gottes Schrift. Der Ausdruck *ma'aśeh* „Werk" ist ein gängiger Begriff für hand-

tung medischer Vasallen belegte Vertragstext Verwendung fand. Da es sich zudem bei dem in Tell Tayinat gefundenen Vertragstext um die Verpflichtung der Bevölkerung einer assyrischen Provinz handelt, liegt die Annahme nahe, dass der EST einen Standard formuliert, wie er auch dem judäischen Vasallen (und der assyrischen Provinz Samerina auf dem Gebiet des ehemaligen Nordreichs Israel) auferlegt worden sein dürfte.

55 Koch 2015, 45.

56 Cassuto 1967, 418 (zu Ex 32,15) errechnet eine Höhe von 30 cm.

57 Die Frage des Gewichts der Tafeln ist immer wieder aufgegriffen worden. Bekannt ist Goethes Antwort auf Soret, der sich über die übermäßig langen und kräftigen Arme Moses in einer Kopie des Moses von Michelangelo mokiert hat: „Aber die schweren Tafeln mit den zehn Geboten! … Glaubt Ihr denn, daß es eine Kleinigkeit war, die zu tragen? Und glaubt Ihr denn ferner, daß Moses, der eine Armee Juden zu commandieren und zu bändigen hatte, sich mit ordinären Armen hätte begnügen können?" Letzteres dürfte sich auf die Erzählung von der Schlacht gegen die Amalekiter beziehen, in der das Schlachtenglück davon abhängt, dass Mose die ganze Zeit über seine Arme hochhält (Ex 17,11f.).

werkliche Produkte (vgl. u. a. Ex 26,31: Stoff; Ex 27,4: Feinmetall; Ex 28,11: Steinschneidearbeit), mit Bezug auf Gott bezeichnet er das Werk des Schöpfergottes (vgl. u. a. Ps 8,4; 104,31). Wie das ebenfalls für das göttliche Schöpfungshandeln verwendete Verb *ʿśh* „machen" gibt der Ausdruck keine Information über die Art der Herstellung. Während für Moses Wiederherstellung der Tafeln der *terminus technicus psl* „zurechthauen" benutzt wird (Ex 34,1.4; Dtn 10,1.3; vgl. 1Kön 5,31f.), erscheint der Anthropomorphismus mit Blick auf die von Gott hergestellten ersten Tafeln etwas abgemildert. Die ersten Tafeln kommen gleichsam aus dem Nichts bzw. Wolkendunkel, für den Akt der Wiederherstellung bedarf es aus erzählerischen Gründen eines expliziten Hinweises zur Anfertigung der Kopie. Das kann Mose übernehmen, womit die Nötigung entfällt, Gottes handwerkliches Tun zu konkretisieren. Zugleich macht der Ausdruck „Werk Gottes" eine Frontstellung zum Handeln des Volkes auf, insofern Götterbilder wie das „Goldene Kalb" im Gefolge des Bilderverbots häufig als „Menschenwerk" (*maʿᵃśeh yᵉdê ʾādām*) abqualifiziert werden (Dtn 4,28; 2Kön 19,18 u. ö.). Das Deuteronomium macht keine Angaben zur Herstellung der ersten Tafeln, scheint aber ebenfalls davon auszugehen, dass sie von Gott bereitgestellt werden (vgl. Dtn 9,9).

Wie schon erwähnt, wird für die wiederhergestellten Tafeln ausdrücklich betont, dass sie auf Aufforderung Gottes hin von Mose nach dem Vorbild der ersten Tafeln zurechtgehauen werden sollen. Das Verb *psl* bezeichnet zunächst wie seine Entsprechung in anderen semitischen Sprachen die Holz- und Steinbearbeitung. Eine konkrete Anschauung bietet der Bericht von der Herstellung von Steinquadern für den Bau des Tempels:

> [31] Und der König gab Befehl, und sie brachen große Steine heraus, erlesene Steine, um die Grundmauern des Hauses mit Quadersteinen zu legen. [32] Dann hauten (*psl*) die Bauleute Salomos und die Bauleute Chirams und die von Gebal sie zurecht, und sie richteten das Holz und die Steine zu für den Bau des Hauses. (1Kön 5,31f.)

Werden die (literarische) Topologie und darüber hinaus die weiteren Belege von *psl* und die davon gebildeten Nominalformen *pāsel*/*pāsîl*/*pæsæl* „Schnitz-, Gottes-, Götzen-, Kultbild" im Alten Testament berücksichtigt, so zeigt sich sehr schnell, dass sich die Bedeutung von *psl* nicht wertneutral auf den handwerklichen Vorgang beschränkt.[58] Interessant sind vor allem die Formulierungen des Bilderverbots des Dekalogs, also des Textinhalts der Tafeln. Verbietet der Dekalog das Anfertigen eines Götterbildes (*pæsæl*), dann deutet das wie die Formulierung von „Gottes Werk" darauf hin, dass die Gottestafeln als Gegenentwurf zum illegitimen Götterbild und damit auch zur Geschichte vom Goldenen Kalb fungieren. Sieht man von der schroffen Entgegensetzung von Tafeln und Götterbild einmal ab, dann liegt die ikonische Bedeutung der Tafeln durchaus im Horizont der altorientalischen Loyalitätsverpflichtungen, insofern den Urkunden durch die Sieglung mit dem Sie-

58 Vgl. Dohmen 1989a, 692.

gel Gottes durchaus die Geltung eines Kultbildes als Repräsentation der Gottheit zukommt.[59]

Die Beschriftung der Tafeln erfolgt nach einhelliger Aussage aller Notizen durch die Gottheit JHWH selbst.[60] Entgegen der landläufigen Vorstellung wird lediglich in einer (späten) Notiz vermerkt, dass Gott seinen Text in die Tafeln eingeritzt oder eingemeißelt hat (*ḥrt*; Ex 32,16). Die übrigen Notizen gebrauchen das gängige Verb *ktb* „schreiben", was der Schreibpraxis entsprechend auch das „Einritzen" von Schrift bedeuten kann (vgl. Jer 17,1: „Mit eisernem Griffel ist die Sünde Judas aufgeschrieben [*ktb*], mit einer Spitze aus Diamant, eingeritzt [*ḥrš*] in die Tafel ihres Herzens und in die Hörner ihrer Altäre."), in der Regel jedoch das Schreiben mit Tinte bezeichnet (vgl. Jer 36,18).[61] Dass JHWH die Tafeln selbst beschrieben hat, wird zuweilen noch dadurch unterstrichen, dass vom Finger Gottes (Ex 31,18; Dtn 9,10) oder von Gottes Schrift (Ex 32,16) gesprochen wird.[62] Konkrete Angaben über die Art der Aufbringung der Schrift oder das Schriftsystem wird man dem nicht entnehmen können. Vielmehr geht es allein um die göttliche Autorschaft und die selbsttätige, die Autorität des Geschriebenen sicherstellende Niederschrift durch die Gottheit, worin sich der Text des Dekalogs von allen anderen niedergeschriebenen Gottesworten (am Gottesberg)[63] abhebt. Nach dem Vorbild vertragsrechtlicher Formulierungen zum Schutz des Vertragstextes[64] wird dieser Aspekt in Dtn 5,22 noch durch den Hinweis unterstrichen, dass JHWH bei der Niederschrift seinen zuvor verkündeten Worten nichts hinzugefügt habe. Dadurch ist für die Leser des Deuteronomiums sichergestellt, dass sie den Originaltext des Dekalogs ken-

59 Vgl. Steymans 2003, 93.

60 So wird ein antiker Leser auch an der redaktionellen Abfolge von Ex 34,27 (Mose soll die Worte der Bundesverpflichtungen aufschreiben) und Ex 34,28 (JHWH schreibt den Dekalog auf, wobei JHWH als Schreiber nicht explizit genannt ist) keinen Anstoß genommen haben: „denn er identifizierte als Schreiber ganz selbstverständlich Gott, weil die Texte, in denen die Tafeln eine Rolle spielen, von keinem anderen Schreiber berichten" (Köckert 2004, 181).

61 In seiner Erzählung „Das Gesetz" verbindet Thomas Mann beide Vorstellungen und lässt Mose nach reiflichen Überlegungen über die angemessene Schriftart die neu erfundenen Buchstaben zunächst in den Stein einritzen, um die Linien dann mit seinem Blut nachzuziehen.

62 Der „Finger Gottes" ist im Pentateuch noch in Ex 8,15 im Munde der ägyptischen Magier als Hinweis auf die göttliche Urheberschaft der Plagen belegt. Das Motiv dient im Alten Testament sonst als Metapher für das göttliche Schöpfungshandeln (Ps 8,4). Am ehesten lässt sich eine Szene in der aramäischsprachigen Erzählung von Belsazars Gastmahl mit Ex 32,16 vergleichen. Hier wird geschildert, wie „Finger wie von einer Menschenhand" erscheinen und das berühmte „*mene mene tekel uparsin*" an die Wand schreiben (Dan 5,5). Der Anthropomorphismus von Gottes eigenhändigem Schreiben hat schon antiken Auslegern einiges Beschwer bereitet. Vgl. dazu Maier 2004.

63 Das Motiv vom Schreiben Gottes ist vergleichsweise selten belegt. Nach 2Chr 28,19 wird Salomo von David anhand einer von Gott eigenhändig geschriebenen Bauanweisung für den Tempelbau instruiert. Nach Jes 49,14 sagt Gott der Stadt Jerusalem (Zion) zu, er habe ihren Stadtplan auf seiner Handfläche eingezeichnet und so ihre Mauern (und damit den Schutz der Stadt vor Feinden) immer vor Augen. Eventuell rechnet noch Ez 2,8–3,3 mit einem Schreiben Gottes. Vgl. auch Jer 3,8.

64 Vgl. für das Deuteronomium die (jüngeren) Belege der Textsicherungsformel in Dtn 4,2; 13,1.

nen. Eine Analogie zur Beschriftung durch die Gottheit bietet die schon genannte göttliche Sieglung der Urkunden neuassyrischer Loyalitätsverpflichtungen. Sie sind nach Selbstauskunft des Urkundentextes und ikonographisch deutlich sichtbar vom Reichsgott Assur in seiner Funktion als König der Götter gesiegelt (EST § 35: 407), womit der Reichsgott Assur wie JHWH am Gottesberg als der Vertragsherr dieser Loyalitätsverpflichtung charakterisiert ist.[65] Im Handlungsablauf des Motivs der Tafeln vom Gottesberg entspricht dem auch die Übergabe der bereits beschrifteten Tafeln an Mose als Repräsentanten Israels (vgl. Ex 24,12; 31,18; Dtn 5,22; 9,9–11; 10,4).

Über den Textinhalt der Tafeln ist in der Auslegungsgeschichte viel spekuliert worden. Die Angaben des Deuteronomiums sind eindeutig. Von Anbeginn an wird der Text der Tafeln explizit mit dem Dekalog identifiziert, wie ihn JHWH unmittelbar vor der Übergabe Mose und dem Volk „mitten aus dem Feuer, dem Gewölk und dem Dunkel mit gewaltiger Stimme“ mitgeteilt hat (Dtn 5,22). In der Exodusfassung ist erstmals mit Blick auf die wiederhergestellten Tafeln davon die Rede, dass die „Zehn Worte“ auf den Tafeln gestanden haben. Dies hat immer wieder zu Spekulationen Anlass gegeben, in einer älteren Fassung der Erzählung habe ein anderer Text auf den Tafeln gestanden und die Verbindung mit dem Dekalog sei sekundär erfolgt. Doch die diskutierten Alternativen zum Textinhalt vermögen nicht zu überzeugen. Weder ist es wahrscheinlich, dass die Tafeln ursprünglich eine textlose Symbolisierung des Verhältnisses von Gott und Volk gewesen sind,[66] noch will eine Identifizierung mit einem Grundbestand der Bundesverpflichtungen in Ex 34,10–26 gelingen, wie sie wirkmächtig von einem „Landgeistlichen aus Schwaben“ in die Diskussion gebracht wurde. Letztere scheitert schon daran, dass der Abschnitt Ex 34,10–27 ein späterer Einschub ist, der das Tafelmotiv bereits voraussetzt.[67] Lediglich das explizierende „die Weisung und das Gebot“ in Ex 24,12 bringt eine gewisse Unsicherheit ins Gesamtbild. Der sehr unspezifische Ausdruck findet sich neben einer späten Anspielung auf Ex 24,12 in 2Kön 17,34.37 nur noch in der Chronik, wo er nicht ein bestimmtes Gesetz oder eine Gesetzessammlung im Blick hat, sondern eher auf die vorgegebene Ordnung aller Bestimmungen rekurriert, deren Beachtung vor Gott gefordert ist (2Chr 14,3):[68] „Es liegt nahe, diesen Aspekt auf Ex 24,12 zu übertragen: Dort bezieht sich die Reihe auf den Dekalog, aber offensichtlich auf den Dekalog in seiner *Funktion* als Grundlage einer auf ‚Weisung und Gebot' ausgerichteten Lebensordnung.“[69]

Der wirkungsgeschichtlich gewichtigste Einzelzug aller Texte, die von den Tafeln erzählen, ist sicher ihre Zerstörung durch Mose angesichts des Abfalls des

65 Vgl. Koch 2015, 37–45 mit Hinweis auf Maul 1998, 76.

66 So Dohmen 1989b, 22. Zur Kritik vgl. Konkel 2008, 239.

67 S. o. S. 187.

68 Vgl. Frevel 1991, 44f. sowie im Anschluss daran Konkel 2008, 242.

69 Konkel 2008, 242 (Hervorhebung im Original) mit Hinweis auf Raschi, der den Doppelausdruck „die Weisung und das Gebot“ so interpretiert, dass der Dekalog alle 613 *Mizwot* enthalte.

Volkes. Moses Aktion wird mit den Verben *šlk* „hinwerfen“ und *šbr* „zerbrechen“ beschrieben (Ex 32,19; vgl. Ex 34,1; Dtn 9,17; vgl. Dtn 10,2). Der Vorgang ist selbsterklärend. Kontur gewinnt er durch den vertragsrechtlichen Hintergrund, insofern das Zerbrechen der Tafeln den „Vertragsbruch“ sinnfällig zum Ausdruck bringt. Dies wird durch die Ortsangabe „unten am Berg“ (Ex 32,19) unterstrichen, die für die Zerstörung der Tafeln den Ort des Bundesschlusses (Ex 24,4) aufnimmt. In der Fassung des Deuteronomiums betont die Angabe „vor euren Augen“ (Dtn 9,17) den öffentlichen Charakter der Handlung. Zudem verwendet sie im Zusammenhang der Zerstörung der Tafeln die an das akkadische *ṭuppi adê* erinnernde Bezeichnung *luḥot hāb^{e}rît* „Tafeln des Bundes“ (Dtn 9,9.11.15) und bringt so den vertragsrechtlichen Vorstellungshintergrund der Szene explizit zum Ausdruck. Im Falle von (zwischenstaatlichen) Loyalitätsverpflichtungen dürfte die planmäßige Zerstörung der Urkunden in der Regel nicht durch den Vertragsherrn erfolgt sein, sondern durch diejenigen, denen der Vertrag auferlegt wurde und die sich von ihren Verpflichtungen lossagen wollten.[70] Dem entspricht, dass JHWH die Tafeln nicht selbst zerbricht oder dies von Mose verlangt. In welcher Funktion wird aber Mose hier gezeigt? Ist er der zornentbrannte Vermittler zwischen Gott und Israel, der in einer spontanen Zornesaufwallung die Tafeln zerstört,[71] oder ist Mose hier, wie ich vermute, als Repräsentant Israels gezeichnet, dessen Handlung den Vertragsbruch des Volkes symbolisch nachvollzieht und rechtswirksam dokumentiert? Wie auch immer, wichtiger als die Zerstörung der Tafeln ist ohnehin ihre Wiederherstellung. Sieht man von der Produktion der Steintafeln durch Mose einmal ab, so liegt die Betonung eindeutig auf der Identität der Tafeln (Ex 34,1.4; Dtn 10,1–4), und zwar hinsichtlich des Materials, des Inhalts und des Ortes der Übergabe. Die Wiederherstellung der Tafeln dokumentiert Gottes Festhalten am Bund über den Bundesbruch hinaus. Dem entspricht schließlich auch die nur in der Fassung des Deuteronomiums erwähnte Verbringung der Tafeln in die Lade (Dtn 10,2.5), die wie erwähnt auf ihre Deponierung im Tempel zielt (1Kön 8,6–11).

70 Ein schönes Beispiel bietet die Zerstörungen der Loyalitätsverpflichtungen durch die medischen Eroberer von *Kalḫu* (Nimrud), die diesen von dem neuassyrischen König Asarhaddon auferlegt worden waren. Doch auch jenseits kriegerischer Aktionen ist das „Zerbrechen der Urkunden“ idiomatisch (wie praktisch?) als Ungültigmachen des beurkundeten Vertrages belegt. Vgl. § 3 des Ediktes des Königs Ammiṣaduqa bei Kraus 1958.

71 Thomas Mann lässt Mose das Goldene Kalb mit den schweren Steintafeln zerstören, worauf diese zerbersten. Im vorliegenden Zusammenhang verwundert die Handlung Moses auch deswegen, weil er zuvor JHWH das Zugeständnis abgerungen hat, an dem Bund mit Israel festhalten zu wollen.

6 Die Notizen über die Tafeln am Gottesberg als Metatexte

Werden „Metatexte“ als „Geschriebenes über Geschriebenes“[72] definiert, so handelt es sich bei den Notizen über die Tafeln vom Gottesberg fraglos um „Metatexte“, die sich anhand der Geschichte eines fiktiven Artefakts über das „reziproke Verhältnis zwischen Handeln und Geschriebenem“[73] in einer konkreten Situation äußern. Worin besteht aber ihre narrative Funktion? Nach dem bisher Gesagten rekurrieren die Notizen über die Tafeln vom Gottesberg auf den Umgang mit Vertragstafeln. Sie greifen somit eine rechtliche Praxis auf, konkret die Praxis der Loyalitätsverpflichtungen, wie sie unter anderem die neuassyrischen Machthaber ihren Vasallen, aber auch ihren eigenen Bürgern und Provinzen auferlegt haben. Dadurch werden die Geschehnisse vom Gottesberg in einen juristischen Verstehenshorizont eingezeichnet. Insofern die konstitutiven Elemente der Erzählung vom Bundesschluss, Mitteilung des göttlichen Rechtswillens und Bundesbruch auch unter Absehung des Tafelmotivs vielfältige rechtliche Aspekte enthalten, die den juristisch geschulten Verfassern sicher bewusst gewesen sind, handelt es sich aber um keine Neu- oder Umdeutung des Erzählten, sondern eher um eine an der Vertragspraxis ausgerichtete Konkretion der „juristischen Grundstimmung“ der Erzählung.

Darüber hinaus stellen die Notizen über die Tafeln vom Gottesberg die Bedeutung des Dekalogs heraus. Unter den gewichtigen Offenbarungsreden am Gottesberg kommt allein dem Dekalog das Privileg zu, von Gott selbst verschriftet worden zu sein. Er ist der in seinem Wortlaut gesicherte, „in Stein gemeißelte“ Vertragstext, der dem vertragsrechtlich gelesenen Bundesschluss zugrunde liegt, und der nach der Wiederherstellung der Tafeln in die Lade und schließlich in den Tempel verbracht wird. Zumindest dann, wenn der Dekalog seine literarische Heimat zuerst am Sinai gefunden hat, ist auch die herausgehobene Stellung des Dekalogs kein gänzlich neuer Gedanke. Schon in der Exoduserzählung wird deutlich herausgestellt, dass nur der Dekalog dem Volk direkt mitgeteilt worden ist (Ex 20,18–21; vgl. Dtn 5,4.22), während die anschließenden Rechtsbestimmungen des Bundesbuches nur indirekt durch die Vermittlung Moses bekannt gegeben werden. Das Tafelmotiv unterstreicht diese Sonderstellung des Dekalogs, indem es herausstellt, dass allein der Dekalog von Gott selbst verschriftet worden ist.

Im Deuteronomium, das den Dekalog von vornherein mit den Tafeln in Verbindung bringt, wird diese Zuordnung des Dekalogs zu den nachfolgenden Rechtsbestimmungen so ausgedeutet, dass rechtshermeneutisch zwischen dem Dekalog und den Ordnungen und Rechtssatzungen, die Mose den Israeliten am Vorabend

72 Hilgert 2010, 98.
73 Hilgert 2010, 114.

der Landnahme vorlegt, deutlich unterschieden wird.[74] Diese rechtshermeneutische Unterscheidung ist nicht unwesentlich dadurch veranlasst, dass beide Fassungen der Erzählung von den Ereignissen am Gottesberg zu einem späteren Zeitpunkt ihrer zunächst individuellen Geschichte in ein und demselben literarischen Kontext zu stehen kamen, was angesichts der unterschiedlichen Behandlung identischer juristischer Sachverhalte im Bundesbuch (Ex 21,1–22,19) und im Gesetzeskorpus des Deuteronomiums (Dtn 12–26) komplizierte Fragen nach der Kohärenz des göttlichen Rechtswillens hervorrufen musste. Die notwendige sachliche Koordination der beiden Erzählungen erfolgt durch die genannte Unterscheidung. Der Dekalog wird den im Deuteronomium angeredeten Israeliten wie eine bekannte Größe zitiert. Das ist möglich, weil er nach Auskunft des Textes den Hörern bereits bekannt ist (vgl. Dtn 5,4) und weil sein Text ohne Hinzufügung eines weiteren Wortes auf den Tafeln festgehalten ist (Dtn 5,22). Davon zu unterscheiden sind diejenigen Ordnungen und Rechtsbestimmungen, die Mose den Israeliten, wie es heißt, heute (Dtn 5,1) angesichts des bevorstehenden Einzugs in das Land (Dtn 6,1) vorlegt. Mit Blick auf den Kontext kann es sich bei diesen Bestimmungen nur um das eigentliche Gesetzeskorpus in Dtn 12–26 handeln. Im Unterschied zum Dekalog sind sie bislang nur Mose bekannt, nicht jedoch dem Volk. Dies wird in Dtn 5,22–31, und zwar im erinnernden Rückgriff auf die Exodusfassung, klar herausgestellt. Folgen wir der Diktion der Rede, dann bedeutet diese Unterscheidung, dass Mose im Anschluss an die Bekanntgabe des Dekalogs noch weitere Gesetze mitgeteilt bekommen hat, ohne diese bislang dem Volk weitergegeben zu haben. Somit sind die folgenden Bestimmungen, deren Mitteilung jetzt angekündigt wird und die ab Dtn 12 dann auch tatsächlich erfolgt, diejenigen Bestimmungen, die Mose bereits empfangen hat. Um welche Bestimmungen es sich dabei handelt, kann nach den Anspielungen auf die Exodusfassung eigentlich nicht fraglich sein: Es sind die Bestimmungen des Bundesbuches, die bekanntlich auf den Dekalog folgen. Faktisch bedeutet dies, dass das Bundesbuch und seine jüngere Reformulierung in Dtn 12–26 miteinander identifiziert werden. Unterschiede zwischen beiden Texten, die natürlich auch antiken Lesern nicht verborgen geblieben sind, werden dadurch entschärft, dass die erläuternde Bekanntgabe des Bundesbuches erst im Deuteronomium erfolgt. Allein der auf den Tafeln festgehaltene Text des Dekalogs ist hiervon ausgenommen. Seine steingewordene Form garantiert die Gleichstimmigkeit der Bekanntgabe des göttlichen Rechtswillens in beiden Fassungen der Erzählung von den Ereignissen am Gottesberg.

Schließlich ist mit Blick auf die Rezipienten und ihre historische Situation zu erwägen, ob die Notizen über die Verschriftlichung des Dekalogs durch Gott und ihre durch den praktischen Umgang bewirkte Erklärung zur Bundesurkunde ihrerseits auf die Autorität der Erzählung von diesen Texten zurückgewirkt haben. Hierbei ist zu bedenken, dass zur Zeit der Abfassung der genannten Metatexte der Tem-

74 Vgl. dazu und zum Folgenden Kratz 2000, 115f.; Gertz 2006, 118–120.

pel und die Lade bereits zerstört waren und die Tafeln ganz unabhängig von ihrem fiktionalen Charakter auf immer verloren waren. Dies wirft die Frage auf, ob die Eigenschaften der (fiktionalen) Schriftträger wie ihr vertragsrechtlicher Charakter, ihre Dauerhaftigkeit und Zuverlässigkeit auf die Erzählung von diesen Schriftträgern übergegangen ist. Immerhin notiert die Erzählung die wortgetreue Bewahrung der zuvor berichteten mündlichen Bekanntgabe des Dekalogs auf den Tafeln, was nach Verlust der Tafeln (und anderer, von Mose geschriebener Texte) so verstanden werden kann, dass die Tora die Vorlage der einstigen Vertragsurkunde enthält und deswegen dieselbe Autorität wie die von Gott selbst verfertigte und Mose überreichte Urkunde beanspruchen kann. So gelesen, würde es sich um selbstreferentielle Metatexte handeln. Hiergegen ließe sich freilich einwenden, dass die selbstreferentiellen Metatexte des Deuteronomiums, welche die Autorität (zunächst) des Deuteronomiums und (dann) des Pentateuch zu sichern suchen, nicht auf die Tafeln vom Gottesberg anspielen. So oder so wird man dem eingangs zitierten Urteil, wonach die Tafeln keinen anderen Sinn und keine andere Funktion haben als die, zerbrochen zu werden, nur mit Einschränkung zustimmen wollen.

Literaturverzeichnis

Aurelius (1988): Erik Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Coniectanea biblica – Old Testament Series 27), Lund.

Baumann (1984): Arnulf Baumann, „*lûaḥ*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 4, 495–499.

Blum (1990): Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189), Berlin/New York.

Cassuto (1967): Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem.

Dickmann u. a. (2015): Jens-Arne Dickmann, Friederike Elias u. Friedrich-Emanuel Focken, „Praxeologie“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 135–146.

Dohmen ([2]1987): Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Bonner biblische Beiträge 62), Frankfurt a. M.

Dohmen (1989a): Christoph Dohmen, „*psl*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 6, 688–697.

Dohmen (1989b): Christoph Dohmen, „Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits“, in: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg, 9–50.

Dohmen (2004): Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.

Dohmen ([4]2007): Christoph Dohmen, „Sinai/Sinaiüberlieferung“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, 1330–1332.

Dohmen (2011): Christoph Dohmen, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde* (Biblische Gestalten 24), Leipzig.

Flavius Josephus (2000): Flavius Josephus, *Translation and Commentary* 3. *Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary by Louis H. Feldman*, Leiden/Boston/Köln.

Frevel (1991): Christian Frevel, „Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2 Kön 17,34–40“, *Biblica* 72, 23–48.

Galling (1971): Kurt Galling, „Tafel, Buch und Blatt“, in: Hans Goedicke, *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore/London, 207–223.

Gertz (2001): Jan Christian Gertz, „Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32–34“, in: Matthias Köckert u. Erhard Blum (Hgg.), *Gottes Volk am Sinai* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18), Gütersloh, 88–106.

Gertz (2006): Jan Christian Gertz, „Kompositorische Funktion und literarhistorischer Ort von Deuteronomium 1–3“, in: Markus Witte u. a. (Hgg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke in den Büchern Genesis bis 2. Könige. Neue religions- und redaktionsgeschichtliche Perspektiven zur jüngsten „Deuteronomismus“-Diskussion* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 365), Berlin/New York, 103–123.

Gertz (2014): Jan Christian Gertz, „Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive“, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Schriftauslegung* (Themen der Theologie 8. Uni-Taschenbücher 3991), Tübingen, 9–41.

Hartenstein u. Schmid (2014): Friedhelm Hartenstein u. Konrad Schmid (Hgg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 40), Leipzig.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie‘. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.

Hossfeld (1982): Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis biblicus et orientalis 45), Freiburg, Schweiz/Göttingen.

Houtman (1999): Cornelis Houtman, *Exodus 3* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen.

Koch (2008): Christoph Koch, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 383), Berlin/New York.

Koch (2015): Christoph Koch, „Bundestheologie und autoritativer Text im Deuteronomium. Das Tafelmotiv in Dtn 5.9–10 vor dem Hintergrund altorientalischer Vertragspraxis“, in: Nathan MacDonald (Hg.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism* (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 79. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism 5), Tübingen, 29–47.

Köckert (2004): Matthias Köckert, „Wie kam das Gesetz an den Sinai?“, in: Matthias Köckert (Hg.), *Leben in Gottes Gegenwart* (Forschungen zum Alten Testament 43), Tübingen, 167–181.

Konkel (2008): Michael Konkel, *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle* (Forschungen zum Alten Testament 58), Tübingen.

Kratz (2000): Reinhard Gregor Kratz, „Der literarische Ort des Deuteronomiums“, in: Reinhard Gregor Kratz u. Hermann Spieckermann (Hgg.), *Liebe und Gebot. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 190), Göttingen, 101–120.

Kraus (1958): Fritz R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammiṣaduqa von Babylon* (Studia et documenta 5), Leiden.

Lauinger (2012): Jacob Lauinger, „Esarhaddon’s Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary“, *Journal of Cuneiform Studies* 64, 87–123.

Levin (1993): Christoph Levin, *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157), Göttingen.

Lohfink (2001): Norbert Lohfink, „Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten“, in: Matthias Köckert u. Erhard Blum (Hgg.), *Gottes Volk am Sinai* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18), Gütersloh, 41–87.

Maier (2004): Johann Maier, „Der Finger Gottes und der Dekalog. Ein exegetisches-theologisches Problem im mittelalterlichen Judentum“, in: Johann Maier (Hg.), *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte* (Studia Judaica 28), Berlin, 237–252.

Maul (1998): Stefan M. Maul, „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung“, in: Jan Assmann, Bernhard Janowski u. Michael Welker (Hgg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München, 65–77.

Otto (2012a): Eckart Otto, *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband. 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.

Otto (2012b): Eckart Otto, *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband. 4,44–11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.

Parpola u. Watanabe (1988): Simo Parpola u. Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria 2), Helsinki.

Perlitt (1969): Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 36), Neukirchen-Vluyn.

Perlitt (2013): Lothar Perlitt, *Deuteronomium 1–6* (Biblischer Kommentar Altes Testament 5.1), Neukirchen-Vluyn.

Porzig (2009): Peter Porzig, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 397), Berlin/New York.

Radner (2006): Karen Radner, „Assyrische *ṭuppi adê* als Vorbild für Deuteronomium 28,20–44?“, in: Markus Witte u. a. (Hgg.), *Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 365), Berlin/New York, 351–378.

Schmid (2001), Konrad Schmid, „Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten“, in: Matthias Köckert u. Erhard Blum (Hgg.), *Gottes Volk am Sinai* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18), Gütersloh, 9–40.

Smend (1978): Rudolf Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart.

Steymans (2003): Hans Ulrich Steymans, „Die neuassyrische Vertragsrhetorik der ‚Vassal Treaties of Esarhaddon‘ und das Deuteronomium“, in: Georg Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium* (Österreichische biblische Studien 23), Frankfurt a. M., 89–152.

Veijola (2004): Timo Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (Das Alte Testament Deutsch 8.1), Göttingen.

Watanabe (1987): Kazuko Watanabe, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (Baghdader Mitteilungen, Beiheft 3), Berlin.

Weippert (2010): Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 10), Göttingen.

Schrifttragende Artefakte in der mittelalterlichen Literatur

Andrew James Johnston

Schriftkommunikation im *Beowulf*

Das altenglische Epos *Beowulf* enthält eine bemerkenswerte Szene, die sich mit dem Problem der Schriftkommunikation auseinandersetzt, bzw. dieses aufruft. Es handelt sich dabei um den einzigen Moment im Text, in dem Schrift überhaupt erwähnt wird. Die Szene ist schnell erzählt: Nachdem der gautische Held Beowulf das Ungeheuer Grendel, das die dänische Königshalle Heorot heimzusuchen pflegte, tödlich verwundet hat, indem er ihm in einem nächtlichen, waffenlosen Zweikampf Arm und Schulter ausgerissen hat, nimmt dessen Mutter in der folgenden Nacht Rache an den Gauten. Beowulf folgt ihr in ihre Unterwasserhöhle und tötet sie nach einem schweren Kampf mit Hilfe eines Riesenschwertes, das er im letzten Moment in der Höhle entdeckt. Dann wendet er sich dem in der Ecke liegenden, entweder noch sterbenden oder bereits toten Grendel zu und enthauptet ihn. Daraufhin schmilzt die Klinge des Schwertes und es bleibt allein das Heft zurück. Mit Grendels Haupt und dem Schwertgriff beladen kehrt Beowulf an den Dänenhof zurück, wo er dem König Hrothgar Haupt und Schwertgriff überreicht. Dieser hebt zu einer Rede an, die jedoch durch einen Einschub des Erzählers unterbrochen wird, bevor sie überhaupt begonnen hat: Es wird eine, wenn nicht im eigentlichen Sinne detaillierte, so doch verhältnismäßig umfangreiche Beschreibung des Artefakts und seiner Herkunft geboten: Das Schwert wurde einst von Riesen geschmiedet, und die Schriftzeichen, die sich auf dem Heft befinden, berichten als geschriebener Text von der Vernichtung der Riesen durch die Sintflut. Erst als diese Schilderung abgeschlossen ist, folgt König Hrothgars Rede, die jedoch das archäologische Relikt in den Händen des greisen Herrschers mit keiner Silbe erwähnt und folglich auch nicht das heilsgeschichtlich relevante Geschehen, das auf dem Griff schriftlich überliefert ist.[1] Stattdessen beschäftigt sich diese Rede, die in die englischsprachige Forschung unter dem Titel ‚Hrothgar's Sermon' eingegangen ist, mit den ethischen Aspekten der Königsherrschaft.

Nicht zuletzt, weil die Darstellung des archäologischen Waffenfragments allein auf der Erzählerebene erfolgt und der König, obschon er das Objekt betrachtet, überhaupt nicht darauf eingeht, gibt uns die Schilderung einige Rätsel auf. Ich werde im Folgenden versuchen, diesen Rätseln mit einem speziellen Fokus auf das Problem der Schriftkommunikation auf die Spur zu kommen. Allerdings dient die Schrift hier nicht dazu, so die leitende These dieses Beitrags, Kommunikation auf der Handlungsebene herzustellen, sondern sie wird in einen komplexen ekphrastisch-intertextuellen Zusammenhang eingebettet, über den sich das Epos erstens

1 Eine andere Auffassung vertritt in diesem Zusammenhang Carol Brown Pasternack. Da Hrothgar sich gegen Ende seiner Rede durchaus auf den blutigen Kopf des Ungeheuers bezieht, sieht sie darin einen impliziten Verweis auch auf den Schwertgriff (Pasternack 1997, 185).

BY-NC-ND © 2016 Andrew James Johnston, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

seiner eigenen Gattung versichert und zweitens in einen literaturhistorischen Dialog mit einem Prätext, nämlich der *Aeneis*, tritt.

Interessant ist die in dieser Szene inszenierte literarische Visualisierung von Schrift zunächst einmal deshalb, weil die schriftliche Kommunikation zumindest auf der Handlungsebene grandios zu scheitern scheint. Wie schon angedeutet, äußert sich König Hrothgar nämlich gar nicht über das, was er in Händen hält. Dies ist umso bemerkenswerter, als in der Erzählstruktur alles darauf angelegt ist, dass er es tue: Der beschreibende Einschub folgt unmittelbar auf die Worte „Hrothgar mathelode", die suggerieren, dass nun eine offizielle Rede folgen werde. *Mathelian* ist ein Verb, das gewöhnlich eine große, ereignishaft-bedeutsame Ansprache ankündigt.[2] Aber erst gegen Ende seiner Rede kommt der Herrscher überhaupt auf die Beute Beowulfs zu sprechen, doch gilt seine Aufmerksamkeit hier ausschließlich dem blutigen Haupt Grendels: „þæt ic on þone hafelan heorodreorigne / ofer eald gewin eagum starige" (*Beowulf* 1780–1781), ‚dass ich auf dieses blutige Haupt / nach altem Streit mit Augen schaue'.[3] Die Überbleibsel des Schwertes ignoriert er weiterhin.

Auf den ersten Blick gesehen scheint also im eigentlichen Sinne gar keine Schriftkommunikation stattgefunden zu haben. Allerdings werde ich im Laufe dieses Beitrags zu zeigen versuchen, dass es durchaus möglich ist, mit Hilfe der geschilderten Schrift eine Form der Kommunikation zu betreiben, in der die Schrift in ganz wörtlicher Weise nichts ist als ein Bild der Schrift, sozusagen ein „Schriftbild". Damit meine ich auch, allerdings nicht in erster Linie das Phänomen der ‚Schriftbildlichkeit', wie es vor kurzem beispielsweise von Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum und Rainer Totzke beschrieben worden ist, also „eine nahezu jeder Schrift *inhärente* ‚Bildlichkeit'",[4] sondern eher die Funktion der Schrift als ein visualisierter Verweis auf die Kultur- und Literaturgeschichte. Damit greife ich die Implikationen einer eher beiläufigen Bemerkung Haiko Wandhoffs auf, die in der anglistischen Forschung, zumal in der englischsprachigen, bislang bedauerlicherweise kein Echo gefunden hat, nämlich dass die Szene mit dem Schwertgriff einen spezifisch ekphrastischen Diskurs aufruft.[5]

---

2 Zur Bedeutung von *mathelian* als „to make a speech in the presence of an assembled group" siehe Bjork 1994, 1001; Robinson 1985, 66–67.

3 Die Zitate aus *Beowulf* sind der Überarbeitung von Friedrich Klaebers Standardausgabe entnommen (Fulk u. a. [4]2008), während die Übersetzungen der *Beowulf*-Zitate von Martin Lehnert stammen (Lehnert 1988).

4 Krämer/Totzke 2012, 23.

5 Wandhoff 2003, 18. Beiläufig sind Wandhoffs Bemerkungen insofern, als sie sich mit der Inschrift auf dem Griff nur oberflächlich beschäftigen: Zwar erläutert er, dem Herausgeber Friedrich Klaeber folgend, dass das altenglische Verb *writan*, mit dem der Text auf dem Schwertgriff unter anderem beschrieben wird, semantisch durchaus nicht eindeutig sei und sich sowohl auf Schrift als auch auf Bilder beziehen könne. Zugleich verschweigt Wandhoff allerdings die einige Verse später folgende genauere Erläuterung, die keinen Zweifel an der schriftlichen Natur dessen lässt, was auf dem Schwertgriff eingraviert wurde.

Die Forschung hat sich dem unterbliebenen Lektüreakt vorwiegend im Kontext der Debatte um Mündlichkeit und Schriftlichkeit gewidmet, sofern nicht, wie im Falle von Christine Fell und Fred C. Robinson, darüber diskutiert wurde, in welcher Sprache der Text eigentlich verfasst gewesen und welche Schrift demzufolge verwendet worden sei. Fell votierte für einen in lateinischen Schriftzeichen geschriebenen lateinischen Text, einerseits wegen Hrothgars offenkundigen Nicht-Verstehens – dieses Nicht-Verstehen wird in der Forschung durchaus nicht einhellig akzeptiert – und andererseits wegen des biblischen Inhalts des Textes. Robinson wiederum beharrte auf dem altgermanischen kulturellen Kontext der Szene und gab daher Runen den Vorzug.[6] Ein vor einigen Jahren erschienener *graphic novel* des US-amerikanischen Comiczeichners Gareth Hinds wiederum verbildlichte den Text in Form von Keilschrift, was zumindest der historischen Verortung des geschilderten Geschehens entspricht.[7] So positivistisch diese Diskussion auch anmuten mag, zeugt sie doch davon, dass das Epos sein Publikum hier vor ein höchst wirkungsvolles Rätsel stellt, das von vielen Leser/inne/n vor allem als Frage nach der historischen Kontextualisierung begriffen wird.

Schauen wir uns die Szene zunächst genauer an:

> Hroðgar maðelode – hylt sceawode,
> ealde lafe, on ðæm wæs or written
> fyrngewinnes, syðþan flod ofsloh
> gifen geotende giganta cyn,
> frecne geferdon; þæt wæs fremde þeod
> ecean Dryhtne; him þæs endelean
> þurh wæteres wylm Waldend sealde.
> Swa wæs on ðæm scennum sciran goldes
> þurh runstafas rihte gemearcod,
> geseted ond gesæd, hwam þæt sweord geworht,
> irena cyst ærest wære,
> wreoþenhilt ond wyrmfah.
> (*Beowulf* 1687–1698a)

> Hrothgar sprach dann, das Heft des Schwertes betrachtete er, / Das alte Erbstück, auf dem eingeritzt war / Der Vorgang eines Kampfes der Vorzeit, als die große Flut vernichtete / Das sich über alles ergießende Meer, das Gigantengeschlecht. / Furchtbar litten sie. Das war ein feindliches Geschlecht / Gegen den ewigen Herrn. Ihm gab den Endlohn dafür / Durch das wogende Wasser der waltende Gott. / So war auf dem Griffbeschlag aus reinem Gold am Schwert, / Richtig geritzt in Runenstäben, / Gesetzt und gesagt, für wen das Siegesschwert, / Das erlesenste Eisenschwert, einst zuerst gefertigt worden war, / Drachenverziert und mit gewundenem Griff.

Zwei Indizien sprechen unzweifelhaft dafür, dass es sich hierbei tatsächlich um Schrift handeln soll: Erstens die Formulierung „þurh runstafas rihte gemearcod,

6 Fell 1995; Robinson 1999, 181.

7 Hinds 1999, keine Seitenangaben.

geseted ond gesæd", und zweitens die direkt anschließenden Worte „hwam þæt sweord geworht". Dass tatsächlich eine schriftliche Information vorliegt, wird vor allem durch die mehrfache Charakterisierung der Gravur hervorgehoben, von der es heißt, dass die „runstafas" – ‚Buchstaben'/‚Schriftzeichen', nicht notwendigerweise ‚Runen' – in richtiger Weise ‚eingeritzt', ‚gesetzt' und ‚gesagt' seien. Damit werden die in die goldene Oberfläche eingeritzten Zeichen medial und linguistisch als Schrifttext definiert. Das Einritzen („gemearcod") bezeichnet den Prozess des Festhaltens des Textes in der Materialität des Mediums, das Setzen („geseted") bezieht sich auf die korrekte Anordnung der Schriftzeichen, so dass sie Sinn erzeugen, und das Sagen („gesæd") wiederum bringt den semantisch, grammatikalisch und möglicherweise auch stilistisch richtigen Gebrauch der verwendeten Sprache zum Ausdruck. Ferner kann der Name dessen, für den das Schwert einst geschmiedet worden war, schon aus der inhaltlichen Logik der Namensnennung heraus nur in schriftlicher Form vorliegen. Nicht ganz so klar offenbart sich auf den ersten Blick jedoch das Problem der Form, in der das historische Ereignis, die Sintflut, dargestellt ist, da sich das Verb *writan* im Altenglischen tatsächlich sowohl auf Texte als auch auf Bilder beziehen kann. Es sollte hier jedoch nicht die Semantik dieses einzelnen Verbums allein den Ausschlag geben, sondern vielmehr der syntaktische Anschluss durch das den folgenden Satz einleitende „swa". Am Satzanfang bedeutet altenglisch *swa* in der überwältigenden Mehrheit der Fälle so etwas wie neuenglisch *thus*, also ‚dadurch', ‚demnach', ‚folglich', ‚somit', ‚auf diese Weise'. Insofern würde das *swa* am Satzanfang eine logische inhaltliche Verbindung zu dem Vorangegangenen implizieren: Das bereits als Schilderung der Sintflut Gekennzeichnete wird somit nachträglich noch einmal genauer spezifiziert und gleichsam rückwirkend und in Parallelsetzung zum Namen des Erstbesitzers der Waffe in seiner Schriftlichkeit bestätigt.[8] Wenn sich vor dem geistigen Auge des Publikums also ein Bild der Riesen andeutet, die von tosenden Fluten hinweg gerissen werden, dann, so will es das Epos, handelt es sich bei dieser Visualisierung bereits um eine Übersetzungsleistung aus dem in der Dichtung zunächst einmal als schriftlich markierten medialen Kontext.

Allerdings wird der auf der Handlungsebene aufgerufene mediale Kontext auf der Darstellungsebene in einer besonderen literarischen Form geboten, die in der Tradition der Ekphrasis steht. Denn tatsächlich soll sich das Publikum ja erst einmal das *Bild* der Schriftzeichen vor Augen führen – „runstafas rihte gemearcod, geseted ond gesæd" –, ein Bild, das die ästhetischen und materiellen Eigenschaften des Artefakts besonders betont: Der Griffbeschlag ist aus reinem Gold, „sciran

8 Eine andere syntaktische Interpretation von *swa* findet sich bei Michael Near. Für ihn stellt das Wort gerade keine Verbindung zum vorangegangenen dar, sondern konstatiert einen Medienwechsel: Während die die Riesen vernichtende Sintflut in Bildern dargestellt wird, erscheint der Name des ersten Besitzers des Schwertes in Schriftform (Near 1993, 323). Meine Interpretation hingegen folgt Lerer 1991, 171.

goldes", und die Schrift auf dem gewundenen Griff wird von typisch angelsächsischen Verzierungen, nämlich ineinander verschlungenen, schlangenartigen Seeungeheuern gerahmt, „wreoþenhilt ond wyrmfah". Somit erfüllt die Schilderung einen doppelten Zweck: Während sie uns einerseits über den eindeutigen Schriftcharakter der Botschaft auf dem Schwertgriff aufklärt, fordert sie uns zugleich auf, den Text in ekphrastischer Manier als Teil eines Bildkunstwerkes zu imaginieren; sie bietet uns somit ein Beispiel von Ekphrasis in dem von James A. W. Heffernan definierten Sinne: eine „verbal representation of visual representation".[9]

Zudem verleihen zwei strukturelle Aspekte dem ekphrastischen Einschub über das Schwertfragment eine besondere Prominenz. Einerseits begegnet er fast genau in der Textmitte, nämlich zwischen den Versen 1687 und 1698 eines insgesamt 3180 Verse umfassenden Werkes, eine Textmitte die zugleich den Höhepunkt von Beowulfs Heldenkarriere markiert: Die triumphale und von den Dänen eigentlich nicht mehr erwartete Heimkehr vom Kampf in der Unterwasserhöhle, die mit der endgültigen Vernichtung nicht nur Grendels, sondern auch von dessen Mutter endet. Daneben beindruckt noch die bereits erwähnte, eigentümliche narrative Positionierung der Digression in ihrem engeren Erzählumfeld. Hrothgar hebt zu einer Rede an, der durch das Wort *mathelian* ein hochoffizieller Charakter zugeschrieben wird, doch folgt anstelle seiner Rede die unerwartete Beschreibung des Schwertgriffs. Durch den ebenso abrupten wie unmotivierten Themen-, ja Sprecherwechsel[10] – es war ja Figurenrede angekündigt worden – werden die Rezipienten gezielt in die Irre geführt. Dieser Effekt wird zudem noch dadurch verstärkt, dass der Text im Anschluss an die Beschreibung ohne weiteren Kommentar, also nicht weniger abrupt, wieder zu Hrothgars Rede zurückkehrt, bzw. sie eigentlich überhaupt erst beginnen lässt. So wird die Schriftekphrase doppelt hervorgehoben: durch ihre mittige Platzierung und ihre eigentümliche handlungslogische Isolation in der unmittelbaren Textumgebung. Dies verleiht ihr eine geradezu ornamentale Exponiertheit, die auf der Handlungsebene durch die ästhetische Besonderheit und historische Einmaligkeit des archäologischen Artefakts gespiegelt wird. Als ein nur noch fragmentarisch überliefertes, aber nichtsdestoweniger ebenso kostbares wie kunstvolles Objekt aus einer grauen Vorzeit, ragt das Heft verstörend in die Zeit der Handlung des Epos hinein.[11] Insofern ist hier auch der auf den ersten Blick womöglich anachronistisch anmutende Begriff des Archäologischen durchaus gerechtfertigt: Der Erzähler lässt keinen Zweifel daran, dass es sich um ein Objekt handelt,

9 Heffernan 1993, 3.

10 Im strengen Sinne handelt es sich ja gerade nicht um einen Sprecherwechsel, denn statt Hrothgars Rede zu hören folgen wir weiterhin dem Erzähler. Aber insofern als dass eine soeben erst geweckte Erwartung auf Figurenrede sofort wieder enttäuscht wird, entspricht die Wirkung derjenigen eines unangekündigten Sprecherwechsels.

11 Zu den historisch-epistemologischen Implikationen der gewissermaßen ‚archäologischen' Bergung und gleichzeitigen Zerstörung bzw. Beschädigung der uralten Waffe siehe Johnston 2009a.

das aus einer ebenso fremden wie vergangenen Epoche stammt. Schon die Art und Weise, in der Beowulf dem Dänenkönig den Schwertgriff präsentiert, unterstreicht, dass auch auf der Figurenebene die besondere Alterität des Gegenstandes wahrgenommen wird, also dass Beowulf und Hrothgar durchaus begreifen, dass es sich hier nicht einfach um ein konventionelles Beutestück handelt, sondern um ein Artefakt mit spezifisch historischem Charakter.

Der verstörende Charakter des Artefakts steigert sich noch, wenn man bedenkt, dass das Publikum des Epos den Figuren gegenüber einen entscheidenden Informationsvorsprung hat. Uns hat der Erzähler ja verraten, was auf dem Schwertgriff abgebildet ist und/oder geschrieben steht. Wir verfügen also, ähnlich wie das angelsächsische Zielpublikum, über eine Vorstellung davon, worum es in der Geschichte der Sintflut geht. Beowulf und Hrothgar aber müssen ohne diese Information auskommen. Sie wissen weder von der auf dem Schwertgriff vermittelten Botschaft, noch wüssten sie mit dieser Botschaft etwas anzufangen, selbst wenn sie in der Lage wären, die Schrift zu entziffern, denn als Angehörige einer vorchristlich-paganen Kultur ist ihnen die Bedeutung der Sintflut ohnehin unbekannt.

Das genaue Ausmaß von Hrothgars Unwissen bleibt dem Publikum letztlich verborgen. Als Leser können wir nicht einmal sagen, ob der Text den beiden Protagonisten überhaupt einen Begriff davon zuschreibt, dass sie in diesem Moment mit dem Medium Schrift konfrontiert werden, weil wir ja gar nicht wissen, ob sie die ihnen vorliegenden Schriftzeichen als solche erkennen.[12] Die Geschichte der Entzifferung alter Schriftsysteme kennt durchaus Fälle, in denen sich die moderne archäologische Forschung lange Zeit keineswegs darüber im Klaren war, dass bestimmte, auf archäologischen Fundstücken eingeritzte Spuren keinen bloß dekorativen Charakter hatten, sondern tatsächlich sprachlich verfasste Botschaften übermittelten. Es ist sogar fraglich, ob das Epos den beiden Protagonisten Beowulf und Hrothgar überhaupt eine Vorstellung des Konzepts ‚Schrift' zugesteht. So wie uns die fiktionale Welt der homerischen Epen als eine gänzlich schriftlose entgegenzutreten scheint,[13] könnte eine Funktion des Schwertgriffs darin bestehen, eine solche archaische Schriftlosigkeit auch für die fiktionale Epoche Beowulfs zu postulieren. Die hohe historische Schwelle, die den Erzähler von seinem Stoff trennt, eine Schwelle, die sich vor allem der Christianisierung verdankt, würde sich dann zugleich in einer nicht minder hohen medialen Schwelle ausdrücken: Der Gegensatz heidnisch – christlich würde mit der Dichotomie mündlich – schriftlich korrelieren.[14] Dabei würde übrigens ein realienkundlich motivierter Verweis auf die Runen,

12 Seth Lerer bestreitet dieses Nicht-Verstehen, dass sich darin niederzuschlagen scheint, dass Hrothgar das Schwertfragment schlicht übergeht. Lerer deutet es genau umgekehrt: Hrothgars ganz andere Themen anschneidende Rede sei nicht etwa als Unverständnis, sondern im Gegenteil als Ausdruck eines spezifisch runischen und daher besonders enigmatischen hermeneutischen Aktes zu verstehen (Lerer 1991, 172f.).

13 Finley 2002/1954, 21.

14 Zum Problem der Schrift als Medium im *Beowulf* siehe Johnston 2009b.

die die Germanen bereits lange vor ihrer Christianisierung verwendeten, als Gegenargument nicht taugen, denn es ist dem Text mitnichten um eine ethnographisch getreue Darstellung altgermanischer Kultur zu tun. Im Gegenteil, an vielen Stellen, an denen man eine genauere Kenntnis germanischer Praktiken und Gebräuche erwarten könnte, finden sich vage Stereotypen des Paganen, die uns weit mehr über den Geist des frühmittelalterlichen Mönchtums verraten als über das Skandinavien des sechsten Jahrhunderts.

Der auffällige Sonderstatus der Szene mit dem Schwertgriff wird zusätzlich noch durch den besonderen anachronistischen Aspekt erhöht, der dem Artefakt und dessen Herkunft innewohnt. Das Schwert, um das es geht, ist nämlich in doppelter Hinsicht ein Riesenschwert. Es ist ein Riesenschwert im alltagssprachlichen Sinne, weil es riesengroß ist und kein normaler Mensch es heben kann. Allerdings ist es zugleich ein Schwert, das einst von Riesen gefertigt wurde. Als der um eine funktionstüchtige Waffe verlegene Beowulf das Schwert endlich erspäht, erfahren wir:

> Geseah ða on searwum sigeeadig bil,
> ealdsweord eotenisc ecgum þyhtig,
> wigena weorðmynd: þæt wæs wæpna cyst,
> buton hit wæs mare ðonne ænig mon oðer
> to beadulace ætberan meahte,
> god ond geatolic, giganta geweorc.
> (*Beowulf* 1557–1562)

> Da sah er ein siegbringendes Schwert in schwerer Kampfesnot, / Ein scharfes altes Schwert von Riesenhand mit Schneiden sehr gediegen, / Ein Kleinod für jeden Krieger. Es war die kostbarste aller Waffen, / Nur war sie so massig, dass keiner der Männer sonst, / Keiner der Krieger, zum Kampf hätte tragen können / Die gute und glänzende Waffe, der Giganten Werk.

Auch diese Beschreibung des Schwertes als „ealdsweord eotenisc“ und „giganta geweorc“ hat in der Forschung zu Uneinigkeit geführt, zumindest jedoch zu Versuchen, das aus handlungslogischer Perspektive widersprüchliche Phänomen eines von Riesen geschmiedeten Objektes, das ihre eigene Vernichtung erzählt, zu erklären. Denn wie hätten die Riesen dazu in der Lage sein können, noch von ihrem eigenen Untergang zu berichten, nachdem Gott sie doch bereits durch die Sintflut von der Erde getilgt hatte?[15] So ehrenwert und durchaus plausibel Versuche im Einzelnen auch sein mögen, den Anachronismus des Riesenschwertes handlungs-

15 *Eine* relativ plausible Erklärung, die zudem den Vorteil hat, den anachronistischen Charakter des Ganzen nicht eigentlich aufzuheben, bestünde darin, das Ungeheuer Grendel und seine Mutter selbst als lebende historische Relikte zu sehen, als letzte Überlebende des Riesengeschlechts, die möglicherweise mit einigen anderen Vertretern ihres Volkes der Katastrophe entkommen waren, so dass Beowulf durch deren Vernichtung, ohne es zu wissen, einen Beitrag zur Vollendung des göttlichen Heilsplanes geleistet hätte.

logisch zu rechtfertigen, müssen sie doch zwangsläufig darauf hinauslaufen, ein Skandalon zu eskamotieren, auf dessen geradezu schrille Ausstellung es der Text offenbar anzulegen scheint, indem er die Szene rhetorisch und strukturell in so vielfältiger Weise hervorhebt. Der rational letztlich nicht aufzulösende Anachronismus eines historisch unmöglichen Artefakts, eines Artefakts, dass es aus rein (chrono)logischen Gründen nicht geben dürfte, bildet, wie wir schon gesehen haben, das Zentrum eines Kranzes von auffälligen Markierungen auf diversen Ebenen der Darstellung. Und selbst wenn es gelänge, eine handlungslogisch und historisch-chronologisch plausible Erklärung dafür zu finden, warum ein angeblich von Riesen hergestelltes Schwert zugleich fähig sein sollte, deren Untergang als historisches Ereignis abzubilden, bliebe die historische Provokation des Heftes auf der Figurenebene bestehen: Für Hrothgar und Beowulf ist das Artefakt gänzlich aus der Zeit gefallen.

Der besondere Sinn dieser Szene scheint sich mir am deutlichsten zu offenbaren, wenn man die *mise-en-abyme*-Struktur der Darstellung, ihre spezifisch ekphrastische Komponente und ihre Verschränkung unterschiedlicher Zeitebenen im archäologischen Artefakt gezielt in Beziehung setzt. Die buchstäblich im Zentrum des Epos stehende Ekphrase bettet die Handlung einerseits in einen größeren heilsgeschichtlichen Rahmen ein, der sich zwar nicht den handelnden Figuren, wohl aber dem Leser erschließt. Andererseits aber entsteht auch ein literaturgeschichtlicher, intertextueller Zusammenhang, für den sich die Forschung bisher nicht oder seit langer Zeit nicht mehr interessiert hat. Mit dem anachronistischen Schwert der Riesen, das aus der Vergangenheit kommend eine Zukunft beschreibt, die für die handelnden Figuren des Epos unbekannt sein muss, aber selbst auch schon längst in der Vergangenheit liegt, leistet sich *Beowulf* ein spezifisch episches Spiel mit dem Topos Ekphrasis, das intertextuell an die *Aeneis* anknüpft.[16]

In der *Aeneis* gibt es mindestens zwei Ekphrasen, die an die Grenzen chronologischer Plausibilität rühren. Bei der ersten handelt es sich um die Szene im ersten Buch, in welcher der frisch in Karthago eingetroffene Aeneas am Junotempel die Geschichte des Trojanischen Krieges in Form von Reliefs bewundern kann. Die

16 Leider fehlt hier der Raum, um darzulegen, warum die *Beowulf*-Forschung die intertextuellen Bezüge zur *Aeneis* lange Zeit vernachlässigte. Einige Gründe seien hier in denkbarer Knappheit angedeutet. Ein Zweig der älteren *Beowulf*-Forschung hatte zeitweilig versucht, Alles und Jedes im *Beowulf* aus der *Aeneis* abzuleiten und damit dazu beigetragen, diese Forschungsperspektive methodisch zu diskreditieren. Zudem wurde in der jüngeren Forschung zum Teil ein theoretisch verengter Intertextualitätsbegriff zugrunde gelegt – man könnte auch polemisch formulieren: es gab eigentlich keinen Begriff der Intertextualität –, der literarische Bezüge nur dann gelten lassen wollte, wenn sie durch sogenannte „verbal echoes" gestützt waren, also durch Formulierungen, die sich Zitaten gleich eindeutig mit Formulierungen aus der *Aeneis* in Einklang bringen ließen. Erst in den letzten Jahren hat man zögerlich begonnen, die *Aeneis* als Intertext für *Beowulf* wieder intensiver ins Gespräch zu bringen. Der konsequenteste jüngere Versuch, auf die Vergil-Bezüge des *Beowulf* aufmerksam zu machen, stammt von North 2006.

zweite für unseren Kontext relevante Ekphrase der *Aeneis*, die den Gesetzen zeitlich-narrativer Wahrscheinlichkeit widerspricht, ist der Schild des Aeneas. Dieser Schild stellt bekanntlich die Schlacht von Actium dar, also den Triumph des Oktavian über Antonius und Kleopatra, der von der Zeitebene aus gesehen, auf der die Handlung der *Aeneis* angesiedelt ist, noch in weiter Ferne liegt. Vergil wendet die paragoneartige Tendenz von Ekphrasen, erzählte Bilder Dinge tun zu lassen, zu denen in der außerliterarischen Realität kein Bild fähig wäre, ins Zeitliche und wählt dafür in der Nachfolge Homers einen Schild, also eine Waffe – so wie auch der *Beowulf*-Dichter für seine Ekphrase eine Waffe wählt.

Hatte Homer im XVIII. Buch der *Ilias* ein ähnliches Spiel mit dem Schild des Achill gespielt, auf dem das gewaltige von bewegter Handlung bis hin zu Gesang, Tanz und Krieg durchzogene Panorama zweier Städte zu sehen war, durchbrach Vergil, Homer überbietend, auf seine Weise die Grenzen des Darstellbaren durch einen kühnen Blick in die Zukunft. Und dieser Blick in die Zukunft bot gleichzeitig einen verkehrten Blick auf zeitgeschichtliche Ereignisse: Bildete die Schlacht von Actium neben dem Triumph des späteren Augustus auch den Endpunkt eines imperialen Scheiterns, das seine Ursache darin fand, dass sich Marcus Antonius, ein führender Vertreter des römischen Imperiums von seiner erotischen Bindung an eine orientalische Herrscherin hatte leiten lassen, konnte Aeneas' Abkehr von der karthagischen Königin Dido als verantwortliches Handeln im Dienste des noch zu gründenden *imperium sine fine* gelesen werden.

Im spezifisch zeitlichen Umgang mit seiner zentralen Ekphrase verfolgt das Epos *Beowulf* eine ähnliche Politik unter anderen Vorzeichen. Im *Beowulf* geht es nämlich unter anderem um die Nobilitierung der germanisch-heidnischen Vorfahren aus einer christlichen Perspektive. Und diesem Zweck dienen unter anderem Anachronismen, die in *mis-en-abyme*-artige Erzählstrukturen eingebunden werden. Eine solche Erzählstruktur findet sich schon sehr viel früher im Handlungsverlauf, nämlich bereits beim Gesang des *scop* in der Halle Heorot, der die Angriffe Grendels allererst auslöst. Dieser Gesang ist ein Lobpreis der göttlichen Schöpfung des Himmels und der Erde, der sich mit der germanischen Mythologie in keiner Weise, wohl aber – zumindest in Grundzügen – mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Einklang bringen lässt.

Insofern handelt es sich bei der ekphrastischen Schilderung des Schwertgriffs um eine gesteigerte Wiederholung eines bereits zuvor verwendeten narrativen Kunstgriffs. Allerdings wird das anachronistische Gedicht im Text nun durch die Beschreibung eines anachronistischen Artefakts überboten: In beiden Fällen dient ein in die Handlung eingeschobenes Kunstwerk – hier ein sprachliches, da ein bildkünstlerisches – dazu, eine Verbindung zwischen der Handlung und dem christlichen Heilsplan herzustellen, wodurch aber zugleich die zeitliche Einheit des Epos aufgebrochen wird. Vor allem die zweite dieser beiden Episoden, die ekphrastische Schilderung des Schwertgriffs, ahmt damit ein ästhetisches Verfahren nach, das von der *Aeneis* vorgemacht wurde. Während der Schild des Aeneas seinen ek-

phrastischen Blick allerdings eindeutig in die Zukunft richtet und von der Expansion des römischen Weltreiches und dem Triumph des Kaisers Augustus kündet, so richtet die ekphrastische Beschreibung der Sintflut ihren Blick nur scheinbar in die Vergangenheit, oder, anders formuliert: Gerade indem sie ihren Blick in die Vergangenheit richtet, richtet sie ihn zugleich in die Zukunft, hier: die Gegenwart der Rezipienten, und darüber hinaus bis hin zur Erfüllung des christlichen Heilsplans. Die teleologische Natur des christlichen Narrativs macht es möglich, dass ein Blick in die Vergangenheit zugleich auch immer einen Blick in die Zukunft bedeutet. Wer auch nur auf einen einzigen Teil des heilsgeschichtlichen Geschehens verweist, ruft damit automatisch das Gesamtnarrativ auf.

Insofern stellt sich das *Beowulf*-Epos einerseits in die antike, epische Tradition wie sie in der monastischen Kultur insbesondere durch die *Aeneis* vertreten war, zugleich aber spielt es mithilfe seiner prominent ausgestellten Ekphrase ein literarhistorisches Überbietungsspiel, das Vergil schon mit Homer gespielt hatte (den die Angelsachsen des zehnten Jahrhunderts allerdings nicht gekannt hätten). Der Teleologie des *imperium sine fine* wird eine christliche Teleologie entgegengesetzt, an deren Segnungen die Rezipienten des *Beowulf* teilhaben, dessen Protagonisten jedoch nicht.

Es stellt sich abschließend die Frage, welche Bedeutung sich in dieser Ekphrase mit der Schrift verknüpft, warum im Zentrum der ekphrastischen Beschreibung gerade ein Schrifttext steht. Ein möglicher Grund hat sich im Verlauf der Argumentation bereits angedeutet: Die paganen skandinavischen bzw. altgermanischen Kulturen des Epos werden – entgegen der uns bekannten historischen Realität – als schriftlos dargestellt. Neben dem Götzendienst markiert diese Schriftlosigkeit die extreme Form der Differenz zwischen den Rezipienten des Epos und dessen Protagonisten. Die christliche Religion präsentiert sich durch das Epos somit im emphatischen Sinne als Schriftreligion. Indem der aus einem monastischen Kontext stammende *Beowulf* auch den klassischen epischen Topos der Ekphrase gleichsam verschriftlicht, ersetzt er die erzählerische Darstellung gemalter Bilder, die die Imagination beflügeln, durch die erzählerische Darstellung von Texten, die die Imagination beflügeln – oder, wie im Falle Beowulfs und Hrothgars, dies gerade nicht zu tun scheinen. Damit erfolgt die Grenzziehung zwischen Pagan und Christlich im Topos der Ekphrasis selbst und der monastische *Beowulf* kann sich über eine ikonophobe Geste von seinem heidnischen Prätext, der *Aeneis*, absetzen.

Literaturverzeichnis

Bjork (1994): Robert E. Bjork, „Speech as Gift in *Beowulf*“, *Speculum* 69, 993–1022.

Fell (1995): Christine E. Fell, „Paganism in Beowulf. A Semantic Fairy-Tale“, in: Tette Hofstra, L. A. J. R. Houwen u. A. A. MacDonald (Hgg.), *Pagans and Christians. The Interplay Between Christian Latin and Traditional Germanic Cultures in Early Medieval Europe. Proceedings of the Second Germania Latina Conference, University of Groningen, May 1992*, Groningen, 9–34.

Finley (2002/1954): Moses I. Finley: *The World of Odysseus*, New York, Nachdruck: New York 1954.
Fulk u. a. ([4]2008): Robert D. Fulk, Robert E. Bjork u. John D. Niles (Hgg.), *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Toronto.
Heffernan (1993): James A. W. Heffernan, *Museum of Words. The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*, Chicago.
Hinds (1999): Gareth Hinds, *Beowulf*, Cambridge.
Johnston (2009a): Andrew James Johnston, „*Beowulf* and the Remains of Imperial Rome. Archaeology, Legendary History and the Problems of Periodisation", in: Lars Eckstein u. Christoph Reinfandt (Hgg.), *Anglistentag 2008 Tübingen. Proceedings* (Proceedings of the Conference of the German Association of University Teachers 30), Trier, 127–136.
Johnston (2009b): Andrew James Johnston, „Medialität in *Beowulf* ", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 59, 129–147.
Krämer u. Totzke (2012): Sybille Krämer u. Rainer Totzke, „Einleitung: Was bedeutet ‚Schriftbildlichkeit'?", in: Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum u. Rainer Totzke (Hgg.), *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Berlin, 13–35.
Lehnert (1988): Martin Lehnert, *Beowulf. Ein altenglisches Heldenepos*, Leipzig.
Lerer (1991): Seth Lerer, *Literacy and Power in Anglo-Saxon Literature*, Lincoln.
Near (1993): Michael R. Near, „Anticipating Alienation. Beowulf and the Intrusion of Literacy", *Publications of the Modern Language Association of America* 108, 320–332.
North (2006): Richard North, *The Origins of* Beowulf. *From Vergil to Wiglaf*, Oxford.
Pasternack (1997): Carol Brown Pasternack, „Post-structuralist Theories. The Subject and the Text", in: Katherine O'Brien O'Keeffe (Hg.), *Reading Old English Texts*, Cambridge, 170–191.
Robinson (1985): Fred C. Robinson, *Beowulf and the Appositive Style*, Knoxville, 66–67.
Robinson (1999): Fred C. Robinson: „The Language of Paganism in Beowulf. A Response to an Ill-omened Essay", *Multilingua* 18, 173–183.
Wandhoff (2003): Haiko Wandhoff, *Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters* (Trends in Medieval Philology 3), Berlin 2003.

Robert Folger

Die Imagination der Materialität

Das Liebesgefängnis (*Cárcel de amor* 1492), Metatextualität und soziale Praxis

1 Einleitung

Metatextualität kann als die Erzählung der Beschriftung und Interpretation von Artefakten verstanden werden. Tatsächlich handelt es sich hierbei nicht um eine Definition, die es erlauben würde, eine homogene Klasse von Metatexten zu bestimmen, sondern um einen Begriff, der sich auf ein Kontinuum von kulturellen Praktiken bezieht, die in Texten reflektiert werden. Aus der Perspektive des Historikers, dem vor allem an der Referentialität der Texte gelegen ist, sind mögliche Parameter, um die Position eines konkreten Berichts oder Dokuments einer Beschriftung von Artefakten im Feld der Metatextualität zu bestimmen, die Fiktionalität und die Narrativierung der berichteten Praktiken.

Mit dieser Prämisse lassen sich vier Typen einer skalierten Metatextualität postulieren.

a) Gewissermaßen die Nullstufe der Metatextualität stellt die Transkription von Texten dar, die tatsächlich auf Artefakten angebracht waren. Hierbei ist ein narrativer oder erklärender Rahmen nicht zwingend nötig, um die Transkription als solche erkennbar zu machen, denn der Rahmen kann durch die sprachliche Form oder den Überlieferungszusammenhang evoziert werden.
b) Historiographische Metatexte erzählen von der tatsächlichen Produktion und dem Gebrauch von schrifttragenden Artefakten. Sie sind daher auch eine Form der Transkription, die aber zudem Hinweise zur praxeologischen Dimension der Beschriftungen geben kann.
c) Literarische Metatexte berichten in einer fiktionalen Erzählung über beschriebene Artefakte, die so nicht produziert wurden. Die literarische Darstellung kann aber als Reflex einer kulturellen Praxis gelten, weil der erzählte Vorgang, so wie er literarisch dargestellt wird, hätte stattfinden können.[1]
d) ‚Phantastische Metatexte' erzählen von beschrifteten Artefakten, die durch die Erzählung selbst einer nicht-lebensweltlichen Sphäre zugewiesen werden (Traumsequenzen, Allegorien, Visionen) oder aus heutiger Sicht keine Veran-

1 Diese Kategorie, ließe sich noch weiter differenzieren in literarische Metatexte, die Praktiken beschreiben, die möglich waren, aber durch die historische Überlieferung nicht belegt sind, und solche, die möglich und historisch dokumentiert sind. Für die folgenden Ausführungen ist diese Unterscheidung nicht von Bedeutung.

BY-NC-ND © 2016 Robert Folger, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

kerung in einer historischen Realität gehabt haben können, so im Fall von magischen Objekten oder Texten, die von einer höheren Macht produziert werden.

Aus der Perspektive des Historikers versprechen vor allem Metatexte der ersten beiden Typen Aufschluss über die ‚eigentliche' Materialität von Schrift und deren Praxeologie. Literarische Metatexte können die Lücken in der historiographischen und dokumentarischen Überlieferung schließen helfen und Hinweise auf die symbolischen Implikationen von historischen Praktiken geben. ‚Phantastische Metatexte' scheinen nun wenig zur historischen Erkenntnis beitragen zu können, weil sie offensichtlich nicht in einer lebensweltlichen Sphäre verankert sind. Sie haben Bedeutung für den Literaturwissenschaftler und Literaturhistoriker, weil sie als Teil der Motivgeschichte gesehen werden können oder zur Sujetfügung und Personencharakterisierung beitragen. Diese Art von ‚realitätsfernen' Metatexten scheinen am weitesten von der ‚tatsächlichen' Materialität von Texten entfernt zu sein.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass die literarhistorische und die im engeren Sinn historische Herangehensweise an Metatexte zu kurz greift: Gerade ‚phantastische Metatexte', die den geringsten historische Erkenntnisgewinn versprechen, können eine wesentliche Quelle für die Rekonstruktion der Materialität der Schrift sein, weil sie Materialität nicht in einer naiv realistischen Weise widerspiegeln, sondern imaginieren. In diesem Imaginären der Literatur haben wir einen privilegierten Zugang zur Epistemologie einer Epoche. Die Rückbindung der Materialität von Texten an die zeitgenössische Epistemologie wiederum erlaubt Rückschlüsse auf die Pragmatik tatsächlicher schrifttragender Artefakte. Die historischen Ermöglichungsstrukturen menschlicher Erkenntnis helfen verstehen, warum Artefakte beschrieben wurden. Sie sind zudem wichtig für die Einsicht, dass die Materialität nicht mit den physikalischen Eigenschaften der Schriftträger gleichgesetzt werden darf, sondern wesentlich kulturell produziert wird.

Ich werde dies am Beispiel eines spätmittelalterlichen, kastilischen Romans (*Cárcel de amor*, 1492) erläutern, in dem in einer Traumsequenz der aus Liebeskummer verschiedene Protagonist seiner grausamen Geliebten erscheint: Beide tragen vielfach bestickte Kleidungsstücke und beschriftete Artefakte. Ich werde zunächst die historische Rückbindung dieser imaginierten Szene an die höfisch-ritterliche Praxis des Devisen-Gebrauchs erläutern. Die Analyse der Traumsequenz dient dazu, zu zeigen, dass die Beschriftung eines Kleidungsstückes im Rahmen der vormodernen Epistemologie nicht einfach als Beschriftung eines physikalischen Artefakts begriffen werden kann, sondern eine Beschriftung einer Körperoberfläche darstellt, die nicht der Objektwelt, sondern der Sphäre des Selbst zugerechnet werden kann. So wird erkennbar, dass tatsächlich verwendete Devisen Teil einer Selbstpraxis waren.

2 Spätmittelalterliche Devisen und Mikrolyrik

Adelige Wappen waren ursprünglich Zeichen, die u. a. die Funktion hatten, ein Individuum, das durch die Rüstung unkenntlich gemacht wurde, zu identifizieren.[2] Als Wappen im Spätmittelalter zu fixen, genealogischen Zeichen für die Zugehörigkeit zu einer Familie erstarrt waren, traten an ihre Stelle sogenannte Devisen, die individuell gewählt werden konnten. Diese paraheraldische Praxis war bereits um 1400 in der ganzen europäischen Adelswelt verbreitet und hatte bis Ende des 16. Jahrhunderts Konjunktur. Idealtypisch bestand eine Devise aus drei Elementen: einer Bildkomponente (ein Tiermotiv, phantastische Wesen, Pflanzen, Gegenstände), einem Motto und Farben, die symbolische Bedeutung hatten. In der Praxis gab es vielfache Variationen, so etwa die ausschließliche Verwendung eines Bildelementes oder die Reduktion auf das Motto. Das Motto erschien im deutschen Raum oft in der Form von Akronymen. Die wohl bekannteste Abkürzung der Reformationszeit ist VDMIÆ (*Verbum Domini Manet in Aeternum*), das protestantische Adelige benutzten, um ihre politisch-religiöse Zugehörigkeit zu demonstrieren. Kaiser Karl V. verwendete eine Devise, die die Säulen des Herkules mit dem Motto PLUS ULTRA zeigte.

Die Beispiele des protestantischen und kaiserlichen Mottos sind aber insofern untypisch, als dass sie politisch motiviert waren und zu einem festen ‚Markenzeichen' wurden. Der Frankfurter Patrizier Bernhard Rohrbach berichtet von Jugendlichen, die mit einer sogenannten *liberei* auftraten: Sie erschienen mit einem silbernen Skorpion auf dem rechten Hosenbein und einem vierfachen *M* sowie demselben Symbol und einem vierfachen *U* auf der Kapuze. Der Chronist erklärt, dass es sich um ein kombiniertes Akronym des Mottos „Mich Mühet Mannich Male Ungluck Untreuw Und Unfall"[3] handelte. Devisen waren also ursprünglich situationsbedingt und befanden sich, wie das Frankfurter Beispiel zeigt, nicht nur auf Gegenständen, wie dies bei Wappen der Fall war, sondern bezeichneten Personen. Devisen konnten auf Manuskripten, Waffen, Rüstungen und Wänden erscheinen und natürlich auf der Kleidung des Adeligen selbst, aber auch der Hofkleidung seines Hauses. Damit markierten Devisen den persönlichen Bereich eines Adeligen, den Raum, die Gegenstände und die Personen, die ihm zugehörig waren und die ihn umgekehrt definierten.

Auch in Spanien waren Devisen vor allem im 15. Jahrhundert verbreitet. Dieses Jahrhundert zeichnete sich allgemein durch eine wahre Explosion im Bereich der lyrischen Dichtung aus.[4] Es gehörte zum Selbstverständnis eines Adeligen, Dichtung zu produzieren und in einem höfischen Ambiente zum Besten zu geben. Zahlreiche Dichter bürgerlichen Standes trugen zu dieser höfischen Dichtung bei. Da

2 Vgl. im Folgenden Selzer 2010 und Montaner Frutos 2002.

3 Zitiert in Selzer 2010, 117.

4 Vgl. Le Gentil 1949–1952 und Dutton 1982.

das Gros der Dichtung in Liederbüchern (*cancioneros*) überliefert wurde, spricht man von der *poesía de cancionero* oder *poesía cancioneril*. In diesem Klima dichterischer Aktivität als verbreiteter sozialer Praxis nahmen auch Devisen eine besondere Form an. Es entstanden sogenannte *motes*, *letras* und *invenciones*, deren ursprünglicher Kontext das höfische Fest und das ritterliche Turnier war.[5] Es handelt sich dabei ursprünglich um eine Kombination einer visuellen Komponente, *divisa* genannt, in der Form einer bildlichen oder plastischen Darstellung (oft als Helmzier, *cimera*) und einem Text (*letra* oder *mote*), der bis zu fünf Verse (meist Achtsilber, *octasílabos*) umfassen konnte, oft aber nur ein Einzeiler war. Die Bedeutung entfaltete sich wie bei der Emblematik aus dem Zusammenspiel von Text und Artefakt. Die Texte (*letras*, *motes*) wurden offensichtlich von Beobachtern noch auf dem Turnierplatz aufgeschrieben und später in die *Cancioneros* aufgenommen. In der wichtigsten Quelle zu dieser höfischen Praxis, dem *Cancionero de Palacio* sind über einhundert verstreute *invenciones* enthalten.[6] Das bildliche Element wird hier zumeist durch die Rubriken benannt.[7]

El vizconde d'Altamira a una argolla de oro que traía al cuello:
Al preso de voluntad
muerte l'es la libertad.[8]

Der Vizegraf von Altamira über einen goldenen Ring, den er um den Hals trug:
Dem Gefangenen des Willens
ist die Freiheit der Tod.[9]

Der Sinn des Zweizeilers erschließt sich durch den Bezug auf den goldenen Ring als konventionalisiertes Zeichen der Treue und des freiwilligen Liebesdiensts.

Eine weitere *invención* wird König Ferdinand dem Katholischen selbst zugeschrieben:

Sacó el rey nuestro señor una red de cárcel, y dezía la letra:
Qualquier prisión y dolor
que se sufra es justa cosa,
pues se sufre por amor
de la mayor y mejor
del mundo, y la más hermosa.[10]

5 Diese Form der Mikropoetik wurde lange von der Forschung als Kuriosität der iberischen Literaturgeschichte wahrgenommen. Das Interesse hat in den letzten Jahrzehnten signifikant zugenommen, nicht zuletzt seit Ian Macphersons kommentierter Edition und Analyse der Mikropoesie des *Cancionero general* (Macpherson 1998); vgl. Casas Rigall 1995, 122–126; Deyermond 2002; Macpherson 2004. Zur sozialen Praxis vgl. auch Rico 1990; Ruiz 1991.

6 Vgl. Macpherson 1998.

7 Zu den Rubrizierungen und den möglichen Verzerrungen, zu denen diese beitragen, vgl. Gornall/Mackenzie 2004.

8 Macpherson 1998, 87.

9 Alle Übersetzungen aus dem Spanischen stammen von mir.

10 Macpherson 1998, 58.

Unser Herr der König stellte ein Gefängnisnetz [Gitter?] zur Schau und die Verse sagten:[11]
Jedwede Gefangenschaft und Schmerz
man auch erleiden mag, ist eine rechte Angelegenheit,
wenn sie aus Liebe erlitten wird
zu der erhabensten und besten
der Welt, und der allerschönsten.

Der Bezugspunkt ist auch hier wieder ein topisches Bild, nämlich das des Liebesgefängnisses als Metapher für die Leiden der unerfüllten Liebe.

In den beiden Beispielen lässt sich der Sinn der *invención* auch heute noch ohne Probleme rekonstruieren. *Invenciones* konnten aber so komplex und enigmatisch sein, dass selbst die zeitgenössischen Kompilatoren der *cancioneros* nicht mehr die ganze Sinnfülle erschließen konnten.[12] Die Schwierigkeit der *invenciones* ist zum Teil der Überlieferungsgeschichte und der Ausblendung des weiteren performativen Kontexts des Turniers geschuldet,[13] hat aber auch wesentlich damit zu tun, dass *invenciones* darauf abzielten, den Scharfsinn (*agudeza*) des Dichters zu beweisen und den der Zuschauer zu fordern.[14] Sie haben also einen ludischen Aspekt, der sich auch darin ausdrückt, dass *invenciones* auf andere *invenciones* Bezug nehmen und in einem dialogischen Verhältnis zu ihnen stehen.[15] Die Beschriftung von Artefakten ist also ursprünglich Teil eines höfischen Spektakels, in dem der Adelige als Ritter, Dichter und edler Liebender symbolisches und soziales Kapital akkumulieren konnte.[16] Insofern nehmen die *invenciones* wie die Devisen allgemein die Funktion wahr, den Ritter, der sie trägt und zur Schau stellt, zu individualisieren, also von den anderen Teilnehmern zu unterscheiden. Auffällig ist aber auch, dass sich *invenciones* nahezu ausschließlich auf Gefühlszustände des Trägers beziehen, auch wenn diese aus heutiger Sicht nicht als ‚authentische' Regungen betrachtet werden können, sondern möglicherweise sozial eingeforderte und produzierte Emotionen des höfischen Spiels der Liebe darstellten.[17]

Es besteht keinerlei Grund, den Wert der Überlieferungen von *invenciones* als historische Quellen anzuzweifeln, denn auch die Chroniken der Zeit berichten von Turnieren, in denen sie Anwendung fanden.[18] Die *invenciones* spiegeln also eine

11 Das spanische Verb ‚sacar', das eigentlich ‚herausziehen' denotiert, ist hier nicht eindeutig. Es besteht die Möglichkeit, dass der Ritter tatsächlich ein Artefakt vorzeigte, aber die Mehrzahl der Rubriken zu den *letras* zeigt eindeutig an, dass die *divisas* dauerhaft sichtbar am Ritter angebracht waren, ‚sacar' also nicht mehr als ‚zur Schau stellen' meinte.

12 Kennedy 2002 analysiert, wie der Kompilator des *Cancionero general* Hernando del Castillo einige der *invenciones* von Diego López de Haro fehlinterpretierte.

13 Vgl. Gornall/Mackenzie 2004.

14 Vgl. Casas Rigall 1995, 122–126.

15 Vgl. Whinnom 1981, 57–62.

16 Ich beziehe mich hier auf Bourdieus Konzepte (Bourdieu 2002).

17 Zur Funktion der Dichtung, der Zurschaustellung von leidenschaftlicher Liebe und der Authentizität der Affekte, vgl. Folger 2002, 56–62.

18 Vgl. Gornall 2005.

kulturelle Praxis wider, in der *material culture* und Texte ineinander spielen, und beleuchten somit wichtige Aspekte der höfischen Präsenz-Kultur, in der Texte wirksam wurden, weil sie sich in einem Verhältnis der Ko-Präsenz mit den Produzenten und den Rezipienten befanden.[19] Bemerkenswerterweise scheinen diese Dokumente aber nichts über die Materialität der Schrift zu sagen. Es lässt sich nicht mit Bestimmtheit rekonstruieren, welches „Schreibmaterial" verwendet wurde. Die Transkriptionen und die Rubriken in den *cancioneros* sagen nichts über die Materialien und Artefakte, die beschrieben wurden, ja ausgehend von den überlieferten Texte besteht sogar die Möglichkeit, dass es sich ursprünglich um gesprochene Dichtung handelte, denn die Verwendung des generischen Verbs „dezir" („sagen"), kann entweder auf die *letras* („der Vers sagte") oder den Ritter bezogen werden. Ian Macpherson, eine der Autoritäten auf dem Gebiet der Erforschung der *invenciones*, hat gezeigt, dass die *letras* auf Papierzetteln auf dem Turnierplatz zirkulierten.[20] Der Grund hierfür lag hauptsächlich darin, dass die Zuschauer nur dann das ritterliche Spektakel goutieren konnten, wenn sie die visuellen Marker (Helmzier oder andere Artefakte) mit dem Text in Verbindung bringen konnten. Das ‚Sprechsubjekt', also die vom Publikum als Emittent der *letras* wahrgenommene Person, war aber zweifelsohne der Ritter. Die Logik der *invenciones*, die nur in Zusammenschau von *letra* (verbales Element) und *divisa* (Bildelement) entschlüsselbar sind, und auch die verbreitete Praxis der Devisen im 15. Jahrhundert sprechen dafür, dass die Verse ursprünglich an der Kleidung des Ritters angebracht wurden oder direkt am Objekt, auf das sie sich bezogen.

Entscheidend ist, dass die historischen Quellen (*cancioneros* und Chroniken) keine eindeutigen Hinweise auf die Schreibpraktiken geben, geschweige denn detaillierte Beschreibungen der Materialität der Schrift bereitstellen. Eine mögliche Erklärung liegt darin, dass der *Cancionero General*, der von Hernando del Castillo im Jahr gegen 1490 kompiliert wurde und schon 1511 in gedruckter Form in Valencia erschien, bereits die Entmaterialisierung der Schrift im Zuge der typographischen Revolution widerspiegelt. Es besteht auch die Möglichkeit, dass diejenigen, die die *invenciones* in die *cancioneros* integrierten, einfach nicht mehr über Informationen über die Materialität der *letras* verfügten. Letzteres würde bedeuten, dass Turnierbesucher, die die *letras* der Nachwelt überlieferten, Informationen über die Schreibmaterialien nicht für nötig erachteten, entweder weil sie der Materialität keine Bedeutung zumaßen oder davon ausgingen, dass die Rezipienten ohnehin mit der Turnierpraxis und dem ursprünglichen Gebrauch der *invenciones* vertraut waren. In diesem Fall wäre eine Rekonstruktion der textuellen Materialität aus den vorhandenen Quellen nicht möglich.

19 Anderenorts beschreibe ich, wie San Pedro in *Cárcel de amor* den Übergang von einer präsentischen Textkultur zu einer Repräsentationskultur inszeniert, vgl. Folger 2009a.
20 Vgl. Macpherson 1998.

Die Erklärung, dass eine detaillierte Beschreibung der Materialität nicht erfolgte, weil das Publikum diese nicht benötigte, impliziert aber auch die Möglichkeit, dass die *invenciones*, so wie sie in den *cancioneros* überliefert sind, bereits eine hinreichende Beschreibung der Materialität bereitstellen, diese Information jedoch für den modernen Leser nicht mehr erkennbar ist. Indem die *invenciones* die Artefakte nicht präzise benennen, wird der Ritter zum *Träger* der Schrift, unabhängig vom physikalischen Schreibstoff oder dem konkreten Artefakt. Diesen Schluss legt ein fiktionaler Text nahe, der beinahe zeitgleich mit den Turnieren und dem *Cancionero General* entstand: Diego de San Pedros *Cárcel de amor*.

3 Diego de San Pedros *Cárcel de amor* und Nicolás Núñez ‚Fortsetzung'

Über den Autor der *Cárcel de amor*, Diego de San Pedro (1437?–1498?), wissen wir wenig. Er war ein *letrado* (ein ‚Gebildeter', also jemand mit Universitätsbildung) und entstammte nicht dem Adel. Möglicherweise war er ein *converso*, also ein jüdischer Konvertit oder der Nachkomme von Konvertiten. Sicher ist, dass er zumindest eine Zeit lang in den Diensten des Maestre de Calatrava (Hochmeister des Calatrava-Ordens) Pedro Girón stand.[21] Er gehörte somit der neuen Klasse von universitätsgebildeten Funktionären an, die entscheidend zur Modernisierung der spanischen Monarchien beitrugen.[22] San Pedro war einer der bedeutendsten *Cancionero*-Poeten, dessen Werk noch vom großen Theoretiker des Scharfsinns Baltasar Gracián im Golden Zeitalter bewundert wurde.[23] Heute ist er vor allem bekannt als Autor der *Cárcel de amor*, die als Meisterwerk der sogenannten *novela sentimental* („Gemütsroman") angesehen wird.[24] Die *novela sentimental* ist eine eigentümliche Gattung des 15. und 16. Jahrhunderts,[25] in der in prosimetrischer und pseudo-epistolarer Form von tragischen Liebesgeschichten berichtet wird, die allesamt mit dem Tod der Liebenden enden.

21 Das Standardwerk zu San Pedro ist immer noch Keith Whinnoms Monographie (1974); vgl. auch die Einleitung von Carmen Parrilla zur Crítica-Ausgabe (1995).

22 Vgl. Agudé Nieto 1994.

23 Gracián sagt in Bezug auf die „dissonancia paradoxa" („paradoxe Dissonanz") von einer „agudeza doblada" („doppeltem Scharfsinn): „fue extremada esta de Diego de San Pedro" („die von Diego de San Pedro war außerordentlich"; 1669, 151, Discurso XXIV).

24 Vgl. Folger 2009a.

25 Zur Gattung, deren Bestimmung kontrovers diskutiert worden ist, vgl. Cortijo Ocaña 2001. Cortijo bietet auch einen Forschungsüberblick; vgl. Folger 2002. Canet Vallés 1992 schlägt vor, den Prozess der *philocaptio* und das folgende Leiden der Liebenden als konstitutives Element der Gattung zu sehen. Obwohl in jüngerer Vergangenheit keine Monographien zur *novela sentimental* erschienen sind, liegt eine Vielzahl von innovativen Einzelstudien zu den Werken der Gattung vor, wobei *Cárcel de amor* der Text ist, der am meisten Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Die früheste erhaltene Ausgabe von *Cárcel de amor*, Diego de San Pedros *chef-d'œuvre*, datiert in das epochale Jahr 1492 (Sevilla: Quatro conpañeros alemanes).[26] San Pedro, der im Text als der autodiegetische Erzähler namens El Auctor (der Autor) figuriert, erzählt von einer seltsamen Begegnung, die ihm auf dem Rückweg von Granada, das von den Katholischen Königen belagert wurde, zu seinem Winterquartier im kastilischen Peñafiel zuteilwurde.

> Por unos valles hondos y escuros que se hazen en la Sierra Morena, vi salir a mi encuentro, por entre los robledales do mi camino se hazía, un cavallero assí feroz de presencia como espantoso de vista, cubierto todo de cabello a manera de salvaje; levava en la mano isquierda un escudo de azero muy fuerte, y en la derecha una imagen femenil entallada en una piedra muy clara, la qual era de tan estrema hermosura que me turbava la vista; salían della diversos rayos de fuego que levava encendido el cuerpo de un honbre que el cavallero forciblemente levava tras sí.[27]

> In den tiefen und dunklen Tälern der Sierra Morena sah ich, wie aus dem Gebüsch, durch das sich der Weg zog, ein Ritter, so wild in der Erscheinung wie fürchterlich anzusehen, völlig behaart wie ein wilder Mann, auf mich zukam. In der linken Hand hielt er einen eisernen, mächtigen Schild und in der rechten das Bildnis einer Frau, das in einen sehr klaren Stein geschnitten war. Es war von solcher Schönheit, dass es meinen Blick verwirrte. Es gingen von ihr Feuerstrahlen aus, die den Körper eines Mannes entflammten, den der Ritter gewaltsam mit sich führte.

Wie der Beobachter bald herausfindet, handelt es sich bei dem monströsen Ritter um Deseo (‚Verlangen', ‚Sehnsucht'), der den Edelmann Leriano mit Hilfe eines Bildnisses seiner abweisenden Geliebten, der mazedonischen Prinzessin Laureola, versklavt hat.[28] Auf Bitten Lerianos folgt El Auctor dem merkwürdigen Zug zu einem allegorischen Liebesgefängnis, in dem der Liebende gefesselt auf einem Feuerstuhl auf bizarre Weise gequält wird. Als El Auctor sich bereit erklärt, Laureola einen Brief zu überbringen, und die Prinzessin sich zu einer Antwort überreden lässt, kann Leriano aus dem Liebesgefängnis entweichen. Diese Befreiung, die möglich ist, weil beim leidenden Leriano wieder Hoffnung aufkeimt, beruht aber auf einem tragischen Missverständnis. El Auctor interpretiert Laureolas Worte und Gesten nicht als das Mitgefühl, als das es gemeint ist, sondern als Zeichen echter, leidenschaftlicher Liebe.

Am mazedonischen Hof werden die beiden von einem eifersüchtigen Rivalen zu Unrecht einer illegitimen Beziehung beschuldigt. Obwohl Leriano in einem Gottesurteil gegen den Rivalen, der Laureola verleumdet hatte, obsiegt, wirft der König seine Tochter in den Kerker. Leriano rebelliert und befreit die Prinzessin. Es gelingt

26 Es existiert eine deutsche Bearbeitung von Konrad von Kuffstein (*Gefängnis der Lieb oder Carcell de amor*) aus dem Jahr 1625, die den Text bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Die *Cárcel* wurde von Whinnom 1979 zusammen mit der Fortsetzung von Nicolás Núñez ins Englische übertragen.

27 San Pedro/Núñez 1995, 4.

28 Vgl. Folger 2002, 201–14.

ihm zudem, die Unschuld Laureolas zu beweisen. Doch aus Furcht um ihre Ehre und weil sie ihren ‚Retter' nie geliebt hatte, wie El Auctor und Leriano irrtümlich angenommen hatten, verstößt die Prinzessin den siegreichen Leriano endgültig. Verzweifelt verlässt der Edelmann den Hof. Er verweigert von nun an jegliche Nahrungsaufnahme, obwohl ihn seine Familie und Freunde beschwören, dass er keinen sinnlosen Tod sterben möge. Kurz vor seinem Tod löst Leriano die Briefe Laureolas in einem Kelch mit Wasser auf und trinkt ihn aus. Er stirbt mit den Worten „Acabados son mis males" („meine Leiden sind vorüber").[29] El Auctor, sein treuer Botschafter und Mitkämpfer, macht sich tränenüberströmt nach Peñafiel auf, wo er seinem Herrn Pedro Girón Bericht erstattet.

Die Liebesthematik und der hochrhetorische Stil zeigen deutlich die Nähe der *Cárcel* zur *Cancionero*-Dichtung, auch wenn bei San Pedro keine Lieder (*canciones*) im Text erscheinen wie in anderen Texten der Gattung *novela sentimental*. Die Nähe zur höfischen Dichtung und der höfisch-ritterlichen Welt wird nicht zuletzt durch die intertextuellen Beziehungen zu den *motes*,[30] *letras* und *invenciones* angezeigt. So kann etwa die Eingangsszene als eine narrativ-literarische Bearbeitung einer *invención* gesehen werden. Lerianos Worte „En mi fe, se sufre todo" („In meinem Namen wird alles erlitten")[31] steht in einer Wechselwirkung mit dem Bild des Ritters, der in Ketten von einem wilden Mann, halb Tier halb Edelmann, zum Liebesgefängnis geführt wird. Das Liebesgefängnis war wiederum ein häufig verwendetes Bild der *invenciones*.[32] Casas Rigall sieht die Affinität der *Cárcel de amor* zu den *invenciones* darin, dass schon die *invención* ein „microrrelato" („Mikroerzählung") darstellt,[33] und daher San Pedros Roman als eine Art *amplificatio* einer *invención* gelesen werden kann.[34]

San Pedros *novela sentimental* steht also in einer engen intertextuellen Beziehung zur konkreten Praxis der höfisch-ritterlichen *invenciones*, kann aber nicht als literarischer Metatext gesehen werden, weil sie nicht konkret über die Herstellung von *letras* und *invenciones* berichtet. Entscheidende Rückschlüsse auf den epistemologischen Status und die Materialität der *invenciones*-Texte lassen sich aber aus

29 San Pedro/Núñez 1995, 79.

30 *Motes* sind epigrammatische Gedichte (meist eine Zeile), die dann der Ausgangspunkt zu dichterischen Glossen (*glosas*) und einem dialogischen Austausch von Gedichten wurde. Vgl. Whinnom 1981, 57–62. Vielfach wurden die *letras* der *invenciones* auch als *motes* bezeichnet und konnten mit oder ohne bildliche Komponente eine ähnliche Funktion wahrnehmen; vgl. Macpherson 2004.

31 San Pedro/Núñez 1995, 4.

32 Vgl. Casas Rigall 1995, der untersucht, wie San Pedro typische Bilder der *divisas*, wie sie in den *invenciones* erscheinen, in seiner *Cárcel* verwendet. Zum Verhältnis der *novela sentimental* und der lyrischen Dichtung der Zeit vgl. Deyermond/Haywood 1997.

33 Casas Rigall 1995, 50–56.

34 Casas Rigall spricht von einem Dialog, der sich zwischen den beiden *motes* Lerianos entspinne, nämlich dem „En mi fe, se sufre todo" (San Pedro/Núñez 1995, 4) und seinen letzten Worten „acabados son mis males" (Casas Rigall 1995, 79).

einem ‚phantastischen' Metatext erschließen, der als Fortsetzung der *Cárcel* von San Pedro konzipiert wurde.

Im Jahr 1496 druckte Fadrique Alemán in Burgos Diego de San Pedros *Cárcel de amor* zusammen mit einem „tratado" („Traktat"), das von Nicolás Núñez, einem anderen *cancionero*-Dichter, verfasst worden war.[35] Núñez' Werk wurde zusammen mit allen folgenden spanischen Ausgaben der *Cárcel* gedruckt. Für beinahe alle Leser der *Cárcel* war sein *tratado* ein integraler Bestandteil des Werks und trug, wie der editoriale Erfolg anzeigt,[36] zur Beliebtheit der *Cárcel de amor* bei. Die Kritik hat Núñez' Fortsetzung aber lange ignoriert oder als überflüssiges Beiwerk abqualifiziert.[37] Keith Whinnom hat Núñez' Text durch seine Edition, englische Übersetzung und grundlegenden Studien einem größeren Publikum zugänglich gemacht.[38] Seine Einschätzung von Núñez' Werk ist dennoch negativ: Stilistisch gesehen habe Núñez ein „remarkable pastiche" geschaffen, aber, indem er Laureola die Schuld zuschreibt, „[he] grossly betrayed or misunderstood his model's uncompromising feminism".[39] Carmen Parrilla sieht in Núñez den ersten unzufriedenen Leser der *Cárcel*,[40] dessen Lesart eine Rekonstruktion der literarischen Normen der Epoche erlaube. Eine Anregung von Whinnom aufnehmend,[41] schlägt Parrilla vor, dass Núñez' Veränderungen der Laureola-Figur, die im Gegensatz zu San Pedros schweigsamer Laureola die Liebe zu Leriano wortreich eingesteht, zum Erfolg des Werkes in der Frühneuzeit beigetragen habe.[42] Marina Brownlee geht einen Schritt weiter, indem sie Núñez' Werk als eine „insightful continuation" bezeichnet,[43] in der El Auctor, der sich zu einem geschulten Schriftsteller entwickelt hat, auf der Ebene der Diegese seinen Fehler korrigiert, keine Versöhnung der Liebenden zustande gebracht zu haben.[44]

---

35 Zur Geschichte dieser Edition und der Beschreibung des einzigen erhalten Exemplars vgl. Whinnom 1973. Über Núñez ist so gut wie nichts bekannt; vgl. Whinnom 1979, 30. Sein lyrisches Werk wurde von Deyermond analysiert, aber er gilt nicht als wichtiger Autor des 15. Jahrhunderts (Deyermond 1989).

36 Vgl. Corfis 1987, 16–50, 21–47.

37 So sagt etwa Menéndez y Pelayo 1961 34: „nunca tuvo gran crédito, ni en realidad lo merecía, siendo cosa de todo punto pegadiza e inútil para la acción de la novela" („Sie [die Fortsetzung] wurde niemals hoch angesehen, und ehrlicherweise verdiente sie das auch nicht, weil sie vollkommen überflüssig für die Handlung des Romans ist").

38 Vgl. San Pedro/Núñez 1979 und Whinnom 1979, 51–71. Es handelt sich um die erste moderne Edition von Núñez' Text. Parrillas kritische Edition des spanischen Texts stellt die *Cárcel* erstmals in der Form zur Verfügung, wie sie die frühneuzeitlichen Leser rezipierten, also zusammen mit der Fortsetzung.

39 Vgl. Whinnom 1973, 361.

40 Vgl. Parrilla 1992, 242.

41 Vgl. Whinnom 1973, 359.

42 Vgl. Parrilla 1992, 252–53.

43 Brownlee 1990, 174.

44 Vgl. Brownlee 1990, 176. Lisa Voigt 1997, 132 sieht in Núñez' Werk ein Beispiel für mittelalterliches „ethical reading".

Die „Einsicht", die Núñez demonstriert, besteht vor allem darin, dass er erkannte, dass San Pedro gescheitert war.[45] Er hatte seinen Roman als Apologie des höfischen Liebhabers konzipiert, der an der Liebeskrankheit leidet, sich aber nicht wie der höfische Dichter als edler Leidender inszenieren kann, sondern in der Konsequenz des psycho-somatischen Leidens ums Leben kommt. Leriano ist aber kein Held der Liebe, sondern stirbt einen Tod, der das ganze zerstörerische Potential der leidenschaftlichen Liebe offenlegt, ohne – und dies ist entscheidend – das weibliche Begehren im Leben oder zumindest nach seinem Tod erwecken zu können. Er wird von Laureola verstoßen und stirbt einen kläglichen Tod, der von seiner Familie und den Freunden als sinnlos betrachtet wird. Sein Selbstmord ist zwar ein Akt radikaler Selbstbestimmung, aber manifestiert auch die Ohnmacht und letztlich die Effemination des höfischen Liebhabers, dem die Ungerührtheit und überlegene Agentialität der geliebten Laureola gegenüber steht.

In seiner Fortsetzung schickt Núñez El Auctor wieder zurück an den mazedonischen Hof, wo er Prinzessin Laureola mit der Nachricht von Lerianos Tod konfrontiert. Er verfolgt einerseits das Ziel, ihr Gewissensbisse einzuflößen, indem er sie beschuldigt, mit ihrer „mucha crueza y poca piadad" („großen Grausamkeit und wenigem Mitleid"),[46] für Lerianos Tod verantwortlich zu sein. El Auctor geht es also sowohl um Rache als auch um die Rechtfertigung seines Helden Leriano. Zunächst hat er keinen Erfolg, denn Laureola zeigt die Selbstkontrolle und Klugheit, die auch San Pedros Laureola ausgezeichnet hatte, „als kluge Frau die Tränen ertragend und die Wut verbergend" („como discreta, sufriendo las lágrimas, disimulando el enojo").[47] Doch die Intervention El Auctors zeigt Wirkung:

> Sin de mí despedirse, desatinada de mucho llorar, turbada la lengua y mudada la color, se buelve a la cámara do antes se iva, con tan rezios gemidos que, assí de miedo que no la oyessen como del dolor de lo que fazía, sin me despedir me fue a mi posada [...].[48]
>
> Ohne sich von mir zu verabschieden, vom vielen Weinen kopflos, die Sprache erstickt und bleich ging sie schluchzend zurück in die Kammer, in der sie sich zuerst aufgehalten hatte, damit man nicht hören sollte, welchen Kummer sie litt. Ohne mich zu verabschieden, ging ich in mein Gemach [...].

Wie bei seiner ersten Begegnung hat El Auctor eine emotionale Reaktion hervorgerufen. Er steht aber wiederum vor dem Dilemma, wie er diese körperliche Reaktion interpretieren soll, zumal seine Fehlinterpretation bereits einmal katastrophale Konsequenzen hatte. Bis zu diesem Zeitpunkt ist Núñez dem Vorbild San Pedros getreu geblieben: Die unerklärliche Laureola verteidigt sich mit vernünftigen Argu-

45 Ich erläutere diesen Aspekt anderenorts ausführlich und zeige, dass es Núñez vor allem darum ging, die Geschlechterordnung zu stabilisieren; vgl. Folger 2006.

46 San Pedro/Núñez 1995, 85.

47 San Pedro/Núñez 1995, 86.

48 San Pedro/Núñez 1995, 87–88.

menten, während der glücklose Beobachter El Auctor nur raten kann, welche Emotionen sie fühlt. Erschöpft legt er sich auf sein Bett und wendet sich klagend an den Toten Leriano.

> Tan cansado de enojo y menguado de consuelo quedé de mi fabla que, de desatinado, sin sentir que hazía, me traspassé; y entre muchas cosas que comencé a soñar, que más pesar que plazer me davan, soñava que veía a Leriano delante de mí [...].[49]
>
> Ich war so müde vom Kummer und so entmutigt von der Unterhaltung, dass ich verwirrt und ohne zu wissen, was ich tat, das Bewusstsein verlor. Unter den vielen Dingen, die ich zu träumen begann, die mir mehr Kummer als Freude bereiteten, träumte ich, dass Leriano vor mich trat [...].

El Auctor beschreibt Lerianos Erscheinung in seiner Traumvision detailliert. Die Kleidungsstücke, die er trägt, haben symbolische Farben und sind mit *letras* bestickt. Nach Leriano erscheint auch noch Laureola im Traum, die ebenfalls mit eingestickten *letras* übersät ist. In der Traumversion enthüllt Laureola nun endlich, dass sie wirklich in Leriano verliebt war und geht noch einen Schritt weiter. Sie versichert Leriano, dass er, wenn er nur mehr Geduld gehabt hätte, für seine Treue belohnt worden wäre, dass sie ihm nicht nur die Gnade ihrer Zuneigung geschenkt, sondern nach dem Ableben des eifersüchtigen Königs alle seine Wünsche erfüllt hätte.

Bevor El Auctor wieder erwacht, bittet Leriano seine Geliebte um einen letzten Gefallen, den sie ihm implizit gewährt, indem sie ihm erlaubt, ihre Hände zu küssen. „Y assí me despido, suplicándote que del alma, como dizes, tengas memoria, pues el cuerpo posiste en olvido“ („Und so verabschiede ich mich mit der Bitte, dich, wie du sagt, der Seele zu erinnern, weil du den Körper dem Vergessen anheim fallen ließest“).[50] Laureolas Weigerung, seiner Liebe körperlich im Diesseits zu entsprechen, wird durch ihr liebendes Gedenken an den Toten kompensiert. Leriano ist damit als höfischer Liebhaber rehabilitiert, weil sein Leiden und Sterben nicht umsonst waren und er letztendlich post mortem seine Agentialität zurückgewonnen hat. Das unheilvolle Ende der *Cárcel de amor*, Lerianos Tod, den San Pedro als den unvermeidlichen Preis leidenschaftlicher, edler Liebe konzipiert hatte, wird im Traum von Núñez' El Auctor als ein tragisches Missverständnis interpretiert. Die Schuld wird letztlich Laureola zugeschrieben.

Die Szene, in der die beiden Protagonisten in beschriebener Kleidung erscheinen, ist von entscheidender Bedeutung für die ‚Lösung' des Konfliktes.

> Traía un bonete de seda morada muy encendida, con una veta de seda verde de mala color que apenas se podía determinar, y con una letra bordada que dezía:
>
> Ya está muerta la esperanca
> y su color
> mató un vuestro desamor.[51]

49 San Pedro/Núñez 1995, 89.
50 San Pedro/Núñez 1995, 100.
51 San Pedro/Núñez 1995, 89.

> Er trug einen Rundhut aus leuchtender violetter Seide mit einem grünen Hutband, das so dunkel war, dass man es kaum erkennen konnte, und mit einer Devise bestickt war, die sagte:
>
> Schon ist die Hoffnung tot
> und ihre Farbe
> wurde von Eurer Verachtung getötet.

Leriano trägt eine bestickte luxuriöse Kopfbedeckung aus Seide. Die Farbe Grün symbolisiert die Hoffnung in Liebesdingen, die Farbe Violett Buße oder Reue: Die Hoffnung ist gestorben und in Reue übergegangen. Die *letras* entfalten ihr Sinnpotential vor allem in Bezug auf die Farbgebung, während eine Beziehung zum Kleidungsstück, auf dem die Devise eingestickt ist, nicht unmittelbar ersichtlich ist. In der Folge beschreibt der Erzähler der rhetorischen Tradition folgend von Kopf bis Fuß verschiedene Kleidungsstücke und Accessoires, die jeweils mit *letras* beschriftet sind. Leriano trägt ein seidenes Hemd, ein Gewand aus Samt mit satinbesetzten Schlitzen, einen goldenen Gürtel, einen Dolch mit einer Goldeinlage, ein Schwert in einer Scheide und seidenen Bändern, französische Hosen mit verschiedenfarbigen Beinen und eine Schärpe. Alle diese Artefakte sind mit *letras* beschrieben. Zuletzt fällt der Blick El Auctors auf die Handschuhe:

> traía unos guantes con una eles y aes, y unas letras que dezían:
> Assí comienca y
> finece el nombre que más merece.[52]
>
> er trug Handschuhe mit den Buchstaben L und A und *letras*, die besagten:
> So beginnt und
> endet der Name, der mehr verdient.

Im Gegensatz zu historiographischen Metatexten, die gemeinhin nichts über die Schreibmaterialien sagen, geht Núñez auf die Materialien und Artefakte ein, die mit *letras* beschriftet werden. Bei einigen *letras* erklärt er auch, auf welche Weise die Beschriftung erfolgte, nämlich durch Stickerei. Es kann lediglich angenommen werden, dass die *letra* in den Dolch eingraviert wurde. Es ist aber deutlich, dass das Material an sich nicht semantisiert ist, denn die *invenciones* gewinnen keine zusätzliche Bedeutung aus dem Fakt, dass das Kleidungsstück aus Seide oder Samt gefertigt ist. Die Informationen zu den Textilien und den Artefakten zeigen aber an, dass es sich um luxuriöse Kleidung der neuesten Mode handelt. Der Träger wird dadurch als edler, höfischer Ritter markiert. Auch wenn der Bezug zum Artefakt nur punktuell hergestellt wird – so etwa beim Dolch und dem Schwert – erscheint die Platzierung der *letras* seltsam arbiträr, insofern, als dass die *letra*, die am Seidenhut erscheint, genauso gut am Samtmantel hätte angebracht sein können. Das Kriterium für die Anbringung der *letras* scheint vielmehr zu sein, den *ganzen Körper* und die Artefakte, die ihn als Ritter ausweisen (Dolch, Schwert) dort mit *letras* zu versehen, wo sie für den Betrachter *sichtbar* sind.

52 San Pedro/Núñez 1995, 92

Dieselbe Vorgehensweise sehen wir in der Beschreibung Laureolas. Es ist offensichtlich, dass beide Protagonisten ‚synchronisiert' werden sollen.

> Traía más unos guantes, escritas en ellos unas eles y oes, y una letra que dezía:
> Con lo que acaba y comiença
> fenesció
> quien muerte no mereció.[53]
>
> Sie trug Handschuhe, auf denen einige Ls und Os geschrieben waren, und eine *letra*, die sagte:
> Mit diesem Ende und Beginn
> starb
> der, der den Tod nicht verdiente.

Zuletzt werden die Schuhe beschrieben:

> Traía más unas alcorques con unas nemas, y unas letras que dezían:
> ¡Qué pena, más en tu pena
> que en la mía!
> Más mereció mi porfía.[54]
>
> Sie trug außerdem Sandalen mit Korkabsätzen und Bändern und einigen Versen, die sagten:
> Welch' Schmerz, aber mehr wegen deines Schmerzes
> als wegen meines!
> Mehr hätte mein standhaftes Streben verdient.

Die *letras* erfordern vom Leser nur eine geringe hermeneutische Anstrengung, denn alleine schon die Tatsache, dass Leriano und Laureola durch das kommunikative Spiel der *invenciones* wechselseitig aufeinander Bezug nehmen, zeigt an, dass sie in leidenschaftlicher Weise verbunden sind. Beide werden von der Verzweiflung getrieben und einem Liebesverlangen, das eigentlich nur im Tod ‚Erfüllung' finden kann. Während Lerianos Gefühlslage schon im Originaltext von San Pedro offensichtlich war und durch seine Verzweiflungstat bestätigt wird, haben die *letras* auf Laureolas Körper eine wirkliche Funktion, denn im Gegensatz zu den trügerischen körperlichen Signalen (Seufzen, Gestik, Mimik) und der direkten Rede, die aus adeligem Dekorum Gefühle dissimulieren muss, drücken die *letras* deutlich aus, dass Laureola in tiefer Trauer über den Tod Lerianos ist. Sie trauert nicht nur aus Mitleid, sondern weil sie selbst in ihn verliebt war. Die beschrifteten Artefakte in der Traumsequenz haben somit eine wichtige narrative Funktion in Núñez' Projekt einer *reécriture* von San Pedros Text.

Die Szene zeigt aber auch, dass der Autor der Materialität des Beschrifteten und der Beschriftung enttäuschend wenig Aufmerksamkeit zu schenken scheint: Jedes Kleidungsstück, Accessoire und Material, das aus pragmatischen Gründen dafür in Frage kommt, wird mit *letras* beschrieben. Die Rückschlüsse, die aus der

53 San Pedro/Núñez 1995, 96.
54 San Pedro/Núñez 1995, 96.

historischen Praxis der höfisch-ritterlichen *invenciones* gezogen werden können, sind also beschränkt. Núñez hat in der Tat einen ‚phantastischen' Metatext geschaffen; nicht nur, weil Traum per se irreal ist, sondern auch, weil er ungleich den literarischen Metatexten eine Szene schafft, die sich so nicht in der Realität hätte abspielen können.

Das entgrenzte Spiel der Imagination erlaubt es ihm aber, das Sinnpotential der *invenciones* auszuloten. Die *letras* in der *Cárcel*-Fortsetzung haben, wie dargestellt, eine Funktion in der Erzählung. Sie beschreiben in Marina Brownlees Worten „a kind of anatomy of the affect".[55] Die Metapher Brownlees, die eine detaillierte Analyse der emotionalen Zustände der Figuren meint, kann aber auch wörtlich als „Gefühlsanatomie" wiedergegeben werden, weil die beschrifteten Artefakte Teil der menschlichen Anatomie sind. Die *Cárcel de amor* imaginiert nicht Kleidungsstücke und Artefakte als Träger von Schrift, vielmehr sind die menschlichen Figuren ‚Schrift-Träger', die nicht von objektiven Kleidungsstücken bedeckt sind, deren Materialität eine eigene Semantik entfalten würde. *Cárcel de amor* zeigt vielmehr Subjekte, die Kleidung und persönliche Artefakte einschließen.

4 Geist, Körper und Kleidung in vormoderner Perspektive

In einer Untersuchung zur Subjektivität in der französischen Literatur des Mittelalters hat Peter Haidu Subjektivität in einer bündigen Definition als „potentiality for action" bezeichnet.[56] Subjektivität ist demnach eine mentale Struktur, die es einem Ich erlaubt, auf die Welt einzuwirken. Seit René Descartes wird diese Handlungspotentialität so verstanden, dass das Individuum über einen „unique or privileged access to his or her own inner discourse" verfügt, „– an access that could not legitimately be contradicted by any collective process or external authority".[57] Gerade darin aber unterscheidet sich die vormoderne Vorstellung von Subjektivität von unseren heutigen, da das Subjekt nicht als Innerlichkeit imaginiert wird, sondern als eingebettet in und durchdrungen von einer Umwelt, die ihm nicht radikal äußerlich ist.[58] Eine derartige Subjektivität lässt sich mit Jörg Dünne als „schwach"

55 Brownlee 1990, 174.

56 Haidu 2004, 114.

57 Heller/Wellbery 1986, 5.

58 Noch für das 16. Jahrhundert konstatiert Natalie Zemon Davis 1986, 56: „the line drawn around the self was not firmly closed. One could get inside other people and receive other people within oneself, and not just during sexual intercourse or when a child was in the womb". Zum „embodiment" des vormodernen Selbst vgl. Biernoff 2002.

beschreiben.[59] Ungleich dem autonomen, entkörperlichten cartesianischen Subjekt, das einer äußerlichen Objektwelt gegenübersteht, ist das ‚schwache Subjekt' als das Resultat einer auf Wiederholung basierenden Selbstpraxis zu verstehen, die die ‚Welt' in das Selbst ‚einarbeitet'. Weder steht das schwache Subjekt dem Außen gegenüber noch wird das Außen in einem individuellen Akt der Interiorisierung gedoppelt. In seiner Interpretation von Foucaults Subjektivitätsvorstellung spricht Deleuze in diesem Zusammenhang von einer Faltung (*pli*),[60] in der das subjektive Innere als das Innen *des* Außen, „le dedans *du* dehors" zu verstehen ist.[61]

Den epistemischen Grund dieser einfaltenden Selbstpraxis bietet Jacques Lacans „skopisches Feld". James F. Burke argumentiert, dass das prämoderne Subjekt in Analogie zu Lacans Subjektkonstitution gedacht werden kann, nämlich als eingebettet in ein

> generalized, choric visual field that encodes within the precepts of the symbolic order. This gaze involves a vast number, an enormous array, of projecting, interwoven ocular planes that can be understood to proceed not only from the eyes of those who look but also from inanimate objects that in the ancient and medieval understanding were thought to emit species that in some fashion conveyed the imprint of their essence.[62]

Burke entwickelt diese Konzeption aus der mittelalterlichen Vermögenspsychologie, die wiederum untrennbar mit der zeitgenössischen Epistemologie verbunden ist.

Seit der Antike bestanden zwei Modelle von Kognition und Perzeption nebeneinander.[63] Das ältere, basierend auf Platonischen Ideen, geht davon aus, dass ein innerliches Feuer durch die Augen Sehstrahlen aussendet, die externe Objekte gewissermaßen abtasten und das Licht oder Feuer der Objekte aufnehmen und an den Geist weiterleiten.[64] Mit der intensiven Aristoteles-Rezeption des 12. Jahrhunderts gewann das sogenannte Intromissionsmodell an Bedeutung und setzte sich vor allem im gelehrten, naturphilosophischen Milieu durch. Intromission bedeutet, dass von Objekten Formen oder *species* (*formae*, *phantasmata*) ausgehen, die sich in einem angrenzenden Medium fortpflanzen, normalerweise der Luft, weshalb

59 Vgl. Dünne 2003. Dünnes Studie befasst sich mit der Literatur des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Schwache Subjektivität basiert auf Deleuze' „nackter" Wiederholung, die eine Mittelstellung einnimmt zwischen der inneren Wiederholung des starken Subjekts und Nietzsches „ewiger Wiederkehr", die Subjektivität negiert.

60 Vgl. Deleuze 1986a. Der Ausgangspunkt von Deleuze ist Leibniz und der Barock.

61 Deleuze 1986b, 134.

62 Burke 2000, 25. Vgl. auch Madeline Caviness' Konzept der „scopic economy" (Caviness 2001).

63 Im Folgenden vgl. Folger 2002, 33–56 und 2009a, 42–103.

64 Vgl. Camille 2000, 205. Boccaccios Fiammetta wird ein Opfer der Liebeskrankheit durch die pneumatischen Strahlen, die von Pamphilos Augen ausgehen und ihre Seele durchdringen; vgl. Ioan P. Couliano 1987, 29–30. Auch Phänomene wie der böse Blick basieren auf der Annahme der Extramission von Sehstrahlen; vgl. Burke 2000, 63–77.

man auch von *species in medio* spricht.[65] Die äußeren Sinne übertragen die *species* an das Gehirn und die in den Gehirnventrikeln verorteten inneren Sinne. Letztendlich kam es zu einer Synthese beider Modelle, indem Gelehrte wie etwa Roger Bacon argumentierten, dass die äußerlichen *species* durch vom Auge ausgesandte *species* „nobilitiert" oder aktiviert werden.[66] Diese exteriorisierten *species* sind nicht weniger als eine Ausstülpung der *anima sensitiva* (auch „Tierseele") des Betrachters über die Körpergrenzen hinaus.

Im Gehirn werden die *species* von *facultates*, mentalen Vermögen, weiterverarbeitet. In einem vereinfachten Model ist von drei Basisvermögen auszugehen, die in den drei Gehirnventrikeln lokalisiert sind.[67] In der ersten Kammer befindet sich die *Imaginatio*, in der zweiten die *vis aestimativa* (das Urteilsvermögen), in der dritten die *Memoria*. Die Imagination nimmt die *species* auf, de-komponiert sie und assoziiert sie mit relevanten *imagines*, die in den Kammern der *memoria* gespeichert sind, weshalb ‚denken' notwendigerweise mit Erinnerungsakten einhergeht. Die *aestimativa* extrahiert sogenannte *intentiones*, die man nach Mary Carruthers als „attitudes" oder emotionale Inklinationen und Intensitäten bezeichnen kann.[68] Die Tätigkeit der *aestimativa* ruft orektische Impulse, *appetitus* (Begehren), hervor, die wiederum das Herz stimulieren, wo *pneuma* erzeugt wird. Der ganze psychosomatische Komplex (*species*, *imagines*, *intentiones*, *appetitus*) wird *passio*, Leidenschaft, genannt. Schließlich wird die resultierende *imago*, bestehend aus *species* und *intentiones*, im Gedächtnis gespeichert. In diesem Zusammenhang ist es wichtig hervorzuheben, dass Perzeption und Kognition essentiell pneumophantasmatisch sind.[69] Aus einer aristotelisch-naturphilosophischen Sicht beruhen letztlich alle (auch die höheren) mentalen Operationen auf *phantasmata*. In *De memoria et reminiscentia* etwa stellt Aristoteles fest, dass es kein Denken ohne Bilder, *imagines*, gibt – eine Ansicht, die von Thomas von Aquin autoritativ bestätigt wird.[70] Das heißt, dass letztlich auch Texte Bilder evozieren, die sich nicht wesentlich von Bildern unterscheiden, die von den äußeren Sinnen wahrgenommenen werden.[71]

Diese Operationen, die ich soeben beschrieben habe, gehören der *anima sensitiva*, der Tierseele, an. Obwohl der Mensch in einer theologischen Perspektive

65 Vgl. Tachau 1982.

66 Vgl. Biernoff 2002, 63–107. Roger Bacon argumentiert in seinem *Opus majus* (5.1.7.4), dass die von Objekten ausgesandten *species* „[are] *aided* and *excited* by the species of the eye" (zitiert in Biernoff 2002, 87; Hervorhebung von Biernoff).

67 Das verbreitetste Modell geht von fünf inneren Sinnen aus, vgl. Folger 2002, 27–33 und Wolfson 1935.

68 Vgl. Carruthers 2000, 124–26.

69 Diesen Begriff übernehme ich von Agamben 1977.

70 Vgl. Folger 2009a, 48–50.

71 *Imagines* sind nicht in unserem Sinne visuell, sondern synästhetisch. Der „Gemeinsinn" (*sensus communis*) im ersten Ventrikel hat die Aufgabe, die Eindrücke der anderen Sinne mit den optischen Stimuli zusammenzuführen.

durch die rationale Seele bestimmt ist, kann man sagen, dass die *anima sensitiva* eine Art *interface* zwischen Mensch und Welt darstellt, das es dem Individuum erlaubt, mit dieser Welt zu interagieren. Sie ist der Ort und das Instrument der Faltungen von Welt in Selbst. Die von Burke postulierten Parallelen zwischen dem mittelalterlichen skopischen Feld und der lacanianischen Subjekttheorie sind daher offensichtlich. Lacan selbst stellt sich dieses generalisierte skopische Feld als Aggregat von imaginierten individuellen Blicken (*regards*) vor, so dass die Dinge „mich ansehen".[72] Das Subjekt ist eine Funktion von unpersönlichen, entkörperlichten *regards*. Das, was uns Bewusstsein verleiht, so Lacan, begründet uns als „*speculum mundi*".[73] In Analogie dazu kann das prämoderne Subjekt als ein *speculum mundi* verstanden werden, wobei hier die *regards* der Dinge nicht als imaginiert betrachtet werden, sondern als ‚reale' *species* imaginiert werden. Dieses Subjekt ist durch ein durch Extramission und Intramission aufgespanntes skopisches Feld konstituiert, in das das Individuum eingebettet ist, von dem es durchdrungen ist. So ist das *cogito* des prämodernen Subjekts, wie Burke es formuliert, ein „I see and am seen".[74] Das Subjekt ist, was es sieht und wie es gesehen wird.

Eine wichtige Implikation dieses epistemologischen Modells besteht darin, dass das Selbst als eine psycho-somatische Struktur gesehen wird, die in einem osmotischen Verhältnis zur Objektwelt steht, und dass Artefakte ‚inkorporiert' werden können. Eine weitere Implikation des skopischen Regimes ist, dass die „Form" (*species*) des adeligen Selbst, wie es von anderen wahrgenommen und zurückgespiegelt wird, nicht der biologische Körper in unserem heutigen Verständnis ist, sondern die Erscheinung (*species*) eines menschlichen Wesens, das durch die Artefakte, die es trägt, erst seinen Platz im sozialen und symbolischen Gefüge findet. Denn die *regards* der anderen, die dem Selbst zurückgespiegelt werden und es konstituieren, nehmen nicht den nackten menschlichen Körper wahr, sondern den Körper, der erst durch die Kleidung, Attribute und Artefakte als soziales Wesen konstituiert wird.[75] Die ritterliche Kleidung,[76] Rüstung und Ausrüstung wurde somit als ein integraler Bestandteil des Selbst begriffen, als „'self-extension'" wie Fradenburg es nennt.[77] Wenn also Texte etwa auf Kleidungstücken angebracht wurden, so kann man von einer Beschriftung des Körpers ausgehen, weil der Text gleichsam in die Sphäre des extensiv begriffenen Körpers integriert wird und das Selbst des Textträgers modifiziert.

72 Vgl. Lacan 1998, 109.

73 Lacan 1998, 75.

74 Burke 2000, 26–27.

75 Nacktheit geht in der vormodernen Literatur immer mit einem radikalen Selbst-Verlust einher, wie noch im frühen 16. Jahrhundert der faszinierende Bericht (*Naufragios*) des Schiffbrüchigen Álvar Núnez Cabeza de Vaca zeigt; vgl. Folger 2009b, 49–65.

76 Vgl. Moos 2004.

77 Vgl. Fradenburg 1991, 185.

5 Schluss

Die vermeintlich geringe Aufmerksamkeit, die Chronisten und Schriftsteller der Materialität der *letras* schenkten, ist also eine perspektivische Verzerrung des modernen Lesers, der nicht mit der Epistemologie der Zeit vertraut ist. Für die Akteure im Turnierspektakel oder dem höfischen Fest war die Anbringung von Schriftzeichen auf Kleidungsstücken und körperaffinen Artefakten, ein Schreibvorgang, der das *embodied self* als ‚Material' hatte. Die kastilischen *invenciones* des ausgehenden Mittelalters und der Frühneuzeit sind somit Selbstpraktiken, die einerseits der Exteriorisierung von Emotionen dienen, andererseits aber essentiell eine Form des *self fashioning* darstellen.[78] Durch die Praxis der Beschriftung des Körpers konnte sich der Adelige nicht nur als Angehöriger seines Standes präsentieren, sondern verwandelte sich im Verständnis der Zeit in diese Person.

Eine weitere wichtige Implikation der vormodernen Epistemologie, wie sie anhand der kastilischen *invenciones* vorgestellt wurde, ist, dass sie nahe legt, den Materialitätsbegriff nicht essentialistisch als Ensemble von physikalischen Eigenschaften zu denken. Materialität im Mittelalter und auch noch in der Frühmoderne ist als ein kulturelles Konstrukt zu verstehen, das in Zusammenhang mit einem skopischen Regime und einer historisch spezifischen Raumsemantik steht: Materialität ist durch Visibilität und die relative Positionierung zu den Akteuren bestimmt.

Wie das Beispiel der *Cárcel de amor* zeigt, liegt die Bedeutung von ‚phantastischen' Metatexten nicht (nur) darin, dass sie Lücken in der Artefaktüberlieferung oder den historiographischen Metatexten füllen können, sondern die kulturell konstruierte und damit wesentlich historische Materialität der Schrift erschließen helfen und somit entscheidend für das Verständnis der sozialen Praktiken sind, mit denen sie auf den ersten Blick nicht viel zu tun zu haben scheinen.

Literaturverzeichnis

Agamben (1977): Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino.

Agudé Nieto (1994): Santiago Agudé Nieto, *Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media*, Alcalá de Henares.

Biernoff (2002): Suzannah Biernoff, *Sight and Embodyment in the Middle Ages*, New York.

Bourdieu ([16]2002): Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice. Übersetzt von Richard Nice* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 16), Cambridge.

78 In diesem Sinn können *invenciones* als ein Übergangsphänomen betrachtet werden, in dem sich bereits die Abkoppelung von Umwelt, Körper und denkender Ich-Instanz abzeichnet; vgl. Folger 2009a, 112–153 und Penzkofer 2000. Weitere Forschungen werden diesen Aspekt vertiefen.

Brownlee (1990): Marina Scordilis Brownlee, *The Severed Word. Ovid's 'Heroides' and the 'Novela Sentimental'*, Princeton NJ.

Burke (2000): James F. Burke, *Vision, the Gaze, and the Function of the Senses in* Celestina, University Park, PA.

Camille (2000): Michael Camille, „Before the gaze: the internal senses and late medieval practices of seeing", in: Robert S. Nelson (Hg.), *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge u. a., 197–223.

Canet Vallés (1992): José Luis Canet Vallés, „El proceso del enamoramiento como elemento estructurante de la ficción sentimental", in: Rafael Beltrán, José Luis Canet Vallés u. Josep Lluís Sirera (Hgg.), *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, València, 227–239.

Carruthers (^{2}2000): Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200* (Cambridge Studies in Medieval Literature 34), Cambridge/New York.

Casas Rigall (1995): Juan Casas Rigall, *Agudeza y retórica en la poesía amorosa de cancionero*, Santiago de Compostela.

Caviness (2001): Madeline H. Caviness, *Visualizing Women in the Middle Ages. Sight, Spectacle, and Scopic Economy*, Philadelphia.

Corfis (1987): Ivy A. Corfis, „Catalogue of editions", in: Diego de San Pedro, *Cárcel de amor*, hg. v. Ivy A. Corfis, London.

Cortijo Ocaña (2001): Antonio Cortijo Ocaña, *La evolución genérica de la ficción sentimental de los siglos XV y XVI. Género literario y contexto social* (Colleción Támesis, Serie A: Monografías 184), London.

Couliano (1987): Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance. Übersetzt von Margareth Cook*, Chicago.

Davis (1986): Natalie Zemon Davis, „Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France", in: Thomas C. Heller, Morton Sosna u. David E. Wellbery (Hgg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, 53–63.

Deleuze (1986a): Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris.

Deleuze (1986b): Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris.

Deyermond (1989): Alan D. Deyermond, „The Poetry of Nicolás Núñez'", in: Alan D. Deyermond u. Ian Macpherson (Hgg.), *The Age of the Catholic Monarchs, 1474–1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, Liverpool, 25–36.

Deyermond (2002): Alan D. Deyermond, „La micropoética de las *invenciones*", in: Juan Casas Rigall u. Eva María Díaz Martínez (Hgg.), *Iberia Cantat. Estudios sobre poesía hispánica medieval* (Lalia: Series Maior 15), Santiago de Compostela, 403–424.

Deyermond u. Haywood (1997): Alan D. Deyermond u. Louise Haywood, „Lyrics and Other Verse Insertions in Sentimental Romances", in: E. Michael Gerli u. Joseph J. Gwara (Hgg.), *Studies on the Spanish Sentimental Romance (1440–1550). Redefining a Genre*, London, 191–206.

Dünne (2003): Jörg Dünne, *Asketisches Schreiben. Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne* (Romanica Monacensia 65), Tübingen.

Dutton (1982): Brian Dutton, *Catálogo-indice de la poesía cancioneril del siglo XV*, Madison.

Folger (2002): Robert Folger, *Images in Mind. Lovesickness, Spanish Sentimental Fiction and 'Don Quijote'* (North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures 274), Chapel Hill.

Folger (2006): Robert Folger, „*Cárceles de amor*: 'Gender Trouble' and Male Fantasies in 15th-century Castile", *Bulletin of Spanish Studies* 58, 617–635.

Folger (2009a): Robert Folger, *Escape from the Prison of Love. Caloric Identities and Writing Subjects in Fifteenth-Century Spain* (North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures 292), Chapel Hill.

Folger (2009b): Robert Folger, *Picaresque and Bureaucracy*. Lazarillo de Tormes, Newark, Del.

Fradenburg (1991): Louise O. Fradenburg, *City, Marriage, Tournament. Arts of Rule in Late Medieval Scotland*, Madison, WI.

Gornall (2005): John Gornall, „*Invenciones* from Tournament to *cancionero*. Some Significant Patterns?“, *Bulletin of Hispanic Studies* 82, 159–165.

Gornall u. Mackenzie (2004): John Gornall u. Ann L. Mackenzie, „How Far should we Trust Rubricators? Three *invenciones* from the *Cancionero general* of 1511 Re-Examined“, *Bulletin of Spanish Studies* 81, 361–367.

Gracián (1669): Baltasar Gracián [hier mit dem Pseudonym Lorenzo Gracián], *Agudeza y arte de ingenio en que explican todos los modos y diferencias de concetos*, Antwerpen.

Haidu (2004): Peter Haidu, *The Subject Medieval/Modern. Text and Governance in the Middle Ages*, Stanford.

Heller u. Wellbery (1986): Thomas C. Heller u. David E. Wellbery, „Introduction“, in: Thomas C. Heller, Morton Sosna u. David E. Wellbery (Hgg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, 1–15.

Kennedy (2002): Kirstin Kennedy, „Inventing the Wheel. Diego López de Haro and his *invenciones*“, *Bulletin of Hispanic Studies* 79, 159–174.

Kuffstein (1976): Hans Ludwig von Kuffstein, *Gefängnis der Lieb oder Carcell de Amor. 1625*, hg. u. eingel. v. Gerhart Hoffmeister (Nachdrucke Deutscher Literatur des 17. Jahrhunderts 7), Bern/Frankfurt a. M.

Le Gentil (1949–1952): Pierre Le Gentil, *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du moyen âge*, 2 Bde., Rennes.

Lacan (1998): Jacques Lacan, *The Four Fundamental Principles of Psychoanalysis. Übersetzt von Alan Sheridan* (The Seminar of Jacques Lacan 11), hg. v. Jacques-Alain Miller, New York/London.

Menéndez Pelayo ([2]1961): Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela II. Novelas sentimental, bizantina, histórica y pastoril*, hg. v. Enrique Sánchez Reyes (Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo 3), Madrid.

Moos (2004): Peter von Moos, „Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel“, in: Peter von Moos (Hg.), *Unverwechselbarkeit: Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 23), Köln/Weimar/Wien, 123–146.

Macpherson (1998): Ian Macpherson, *The* invenciones y letras *of the* Cancionero general (Publications of the Medieval Hispanic Research Seminar 9), London.

Macpherson (2004): Ian Macpherson, Motes y glosas *in the* Cancionero General (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 46), London.

Montaner Frutos (2002): Alberto Montaner Frutos, „Emblemática caballeresca e identidad del caballero“, in: Eva Belén Carro Carbajal, Laura Puerto Moro u. María Sánchez Pérez (Hgg.), *Libros de caballerías (de* Amadís *al* Quijote), Salamanca, 267–306.

Parrilla (1992): Carmen Parrilla, „ „Acrescentar lo que de suyo está crescido“: el cumplimiento de Nicolás Núñez“, in: Rafael Beltrán, José Luis Canet u. José Luis Sirera (Hgg.), *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, València, 241–53.

Parrilla (1995): Carmen Parrilla, „Prólogo“, in: Diego de San Pedro u. Nicolás Núñez, *Cárcel de amor, con la continuación de Nicolás Núñez*, hg. v. Carmen Parrilla, Barcelona.

Penzkofer (2000): Gerhard Penzkofer, „Innovation und Introspektion in *Cárcel de Amor* von Diego de San Pedro“, in: Wolfgang Matzat u. Bernhard Teuber (Hgg.), *Welterfahrung Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, Tübingen, 246–65.

Rico (1990): Francisco Rico, „*Un penacho de penas*. De algunas invenciones y letras de caballeros“, in: Francisco Rico (Hg.), *Textos y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, 189–230.

Ruiz (1991): Teofílo F. Ruiz, „Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XV^{ème} siècle. Les célébrations de mai 1428“, *Annales Économies Sociétés Civilisations* 3, 521–546.

San Pedro u. Núñez (1995): Diego de San Pedro u. Nicolás Núñez, *Cárcel de amor, con la continuación de Nicolás Núñez*, hg. v. Carmen Parrilla, Barcelona.

San Pedro u. Núñez (1979): Diego de San Pedro u. Nicolás Núñez, *Prison of Love (1492). Together With the Continuation by Nicolás Núñez (1496)*, hg. u. übers. v. Keith Whinnom, Edinburgh.

Selzer (2010): Stephan Selzer, „Devisen an reichfürstlichen Höfen des Spätmittelalters. Umrisse eines Forschungsfeldes", in: Uta-Christiane Bergemann u. Annemarie Stauffer (Hgg.), *Reiche Bilder. Aspekte zur Produktion und Funktion von Stickereien im Spätmittelalter*, Regensburg, 115–128.

Tachau (1982): Katherine Tachau, „The Problem of the *species in medio* at Oxford in the Generation after Ockham", *Mediaeval Studies* 44, 349–443.

Voigt (1997): Lisa Voigt, „‚La alegoría de la lectura en *Cárcel de amor*'", *La corónica*, 25, 121–133.

Whinnom (1973): Keith Whinnom, „‚Nicolás Núñez's Continuation of the *Cárcel de Amor* (Burgos, 1496)", in: R. O. Jones (Hg.), *Studies in Spanish Literature of the Golden Age Presented to Edward M. Wilson*, London, 357–66.

Whinnom (1974): Keith Whinnom, *Diego de San Pedro* (Twayne's World Author Series 310), New York.

Whinnom (1979): Keith Whinnom, *Dos opúsculos isabelinos. La ‚Coronación de la señora Gracisla' (BN ms. 22020) y Nicolás Núñez, ‚Cárcel de Amor'*, hg. v. Keith Whinnom (University of Exeter Hispanic Texts 22), Exeter.

Whinnom (1981): Keith Whinnom, *La poesía amatoria cancioneril en la época de los Reyes Cátolicos*, Durham.

Wolfson (1935): Harry Austryn Wolfson, „The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Theological Review* 28, 69–133.

Katharina Philipowski

Schrift in Fesseln

Die steinerne Rede der Persine in Thürings von Ringoltingen *Melusine* (1456)

1 Gestörte Mahrtenehe

In der *Melusine*, einem überaus populären französischen Prosaroman, der 1456 in Bern von Thüring von Ringoltingen ins Deutsche übersetzt[1] und 1473 erstmals gedruckt wurde, verfolgt der Held Geoffrey, der Sohn von Melusine und Reymund, einen Riesen. Dieser wendet sich zur Flucht und zieht sich in einen finsteren Berg zurück. Geoffrey, der ihm folgt, findet im Berg eine Öffnung, die steil nach unten führt und stößt schließlich auf eine Kammer, in der sich ein rätselhaftes, prächtiges Grabmal mit einer umfangreichen Inschrift befindet, die die bislang unbekannte Geschichte seiner Mutter Melusine erzählt.

Geoffrey ist der sechste von zehn Söhnen, die Melusine in kurzer Zeit zur Welt bringt. Er entspringt einer Ehe, die unter ganz besonderen Bedingungen zustande gekommen ist. Es handelt sich bei ihr um eine ‚Mahrtenehe',[2] die Verbindung eines menschlichen Partners mit einem Mahr, also einem anderweltlichen (zumeist weiblichen) mythischen Wesen, dessen Herkunft auf der Figurenebene und zumeist auch auf der Erzählebene zunächst unklar bleibt. Solche Verbindungen zwischen Mensch und anderweltlichem Mahr sind allesamt ‚gestörte'[3] Mahrtenehen, also Beziehungen, die zum Scheitern verurteilt sind. Denn der oder die Mahr legt dem menschlichen Partner ein Tabu auf, das zunächst zwar geringfügig scheinen kann, aber stets absichtlich oder unabsichtlich übertreten wird und dadurch entweder zur Unterbrechung oder (öfter) dem Ende der ansonsten überaus glücklichen und erfüllenden Beziehung führt.

Und so ist es auch im Falle von Melusine und Reymund: Reymund begegnet Melusine im Wald, als er durch die unabsichtliche Tötung seines Onkels in größter Bedrängnis ist. Die reizvolle, schöne und fromme Melusine verhilft ihm dazu, unbeschadet aus dieser Notlage herauszukommen und bietet sich ihm als Ehefrau an, überdies stellt sie ihm Reichtum und Wohlergehen in Aussicht. Die mahrtenehen-

1 Thürings Vorlage ist der kurz nach 1400 entstandene Versroman *Mellusine* oder *Le roman de Lusignan ou de Partenay* eines Autors mit Namen Couldrette. Zwischen 1387 und 1393 hatte Jean d'Arras bereits einen Melusinenroman verfasst, und „beide Bearbeitungen, sowohl die von Jehan d'Arras als auch die von Couldrette, müssen, wie philologische Untersuchungen gezeigt haben, auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, die sich nicht erhalten hat" (Thüring von Ringoltingen 2008, Nachwort, 161).

2 Vgl. u. a. Röhrich 1999.

3 In diesem Sinne auch der Zusatz im Artikel Röhrichs (Röhrich 1999).

BY-NC-ND © 2016 Katharina Philipowski, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

typische Bedingung und das Tabu der Ehe besteht im Falle der *Melusine* darin, dass Reymund samstags auf die Gesellschaft Melusines verzichten muss und auch nicht fragen oder nachforschen darf, was sie an diesem Tag tue. Noch gravierender ist, dass Reymund außerdem nichts über die Herkunft, die Abstammung, die Vergangenheit und Familie Melusines erfahren darf oder erfahren kann. Er heiratet also eine in letzter Konsequenz Unbekannte. Und eine Unbekannte bleibt Melusine bis zu dem Moment, in dem ihr Sohn Geoffrey den Riesen in den Berg verfolgt, nicht nur für ihn, sondern auch für den Leser.[4]

Die Mahrtenehe zwischen ihr und Reymund geht, abgesehen davon, dass Reymund nichts über ihre Herkunft und ihr samstägliches Treiben weiß, dennoch lange Jahre gut: Melusine schenkt ihm in kurzer Folge zehn Söhne, sie entfaltet eine enorme Bautätigkeit, sie rodet, macht Wald urbar und stiftet Klöster. Durch seinen Bruder und dessen Verdächtigungen Melusine betreffend lässt Reymund sich jedoch eines Tages dazu hinreißen, das Tabu zu brechen. Er beobachtet heimlich, wie Melusine mit einem monströsen Schlangenschwanz im Badezuber sitzt. Doch es geschieht dennoch zunächst nichts. Reymund verschweigt sein Wissen und er bereut seinen Eidbruch, als er erkennt, dass seine Frau – abgesehen davon, dass sie eine halbe Schlange ist – nichts Unredliches treibt und die infamen Anschuldigungen seines Bruders gegenstandslos sind.

Melusines Geheimnis bleibt trotzdem nicht verborgen: Virulent wird der Tabubruch in dem Moment, als Reymund nicht nur weiß, dass seine Frau sich samstags vom Nabel abwärts in eine Schlange verwandelt, sondern es auch öffentlich macht: Als Geoffrey sich im Affekt des Brudermordes schuldig macht, gibt Reymund der heimlichen Dämonie seiner sanftmütigen, frommen und geduldigen Ehefrau die Schuld daran und bezeichnet sie vor Zeugen als Schlange – auch hier zeigt sich, dass Erzählungen von Mahrten implizit von den Schwächen des menschlichen Partners erzählen. Mahrtenerzählungen sind also Erzählungen über die Menschen, die mit Mahrten leben. Nun ist die Trennung unvermeidlich. Doch selbst als Melusine in ihrer Schlangengestalt aus dem Fenster springt und ihre menschliche und soziale Existenz unter Klagen und Schluchzen beendet, wissen weder Reymund, Melusines Kinder, ihre Untertanen noch auch der Leser, wer Melusine war, warum sie samstags einen Schlangenschwanz hatte und warum sie Reymund nun verlassen muss.[5]

---

4 „In diesem prunkvollen unterirdischen Raum ‚liest' das Publikum schließlich gemeinsam mit Geffroy die von Presine verfasste Grabinschrift, welche die Erklärung zur Doppelgestalt der Fee liefert und ihre genealogische Herkunft enthüllt." (Drittenbass 2010, 294).

5 Pafenberg sieht darin eine spezifische Konzeption der Kategorien Schicksal und Vorsehung erzählerisch realisiert (und muss aus dieser Konzeption dann die Fassung des Jean d'Arras, der chronologisch erzählt, ausnehmen): „Doch nicht nur die Erzählkommentare widerspiegeln das Verhältnis von Schicksal und Vorsehung. Die gesamte Erzählstruktur, d. h. die Rückblendungen nach dem Eidbruch sowie am Schluß, widerspiegelt, wie die göttliche Vorsehung den Figuren im Text bekanntgegeben wird. Bestes Beispiel ist die Geschichte der Melusine selber: Wie dem irdischen Menschen der Umfang der Vorsehung nicht bekannt ist, so ist den Lesern der Umfang der Melusine-

Genau das ändert sich, wenn Geoffrey auf das Grabmal und die Inschrift stößt,[6] die seit ihrer Erschaffung auf ihn warten, darauf, dass er in der Grabhöhle durch sie die Geschichte seiner Ahnen erfährt.[7]

Geschichte nicht bekannt. Bis zu dem Punkt, an dem Reymund die Melusine öffentlich beschuldigt, wissen weder Reymund noch die Leser, welche Bedeutung der Eidbruch für ihr beider Weiterleben hat. Und erst bei Goffroys Kampf in Norwegen erfahren wir, wie Melusine zu ihrem Doppelwesen gekommen ist. Erst nach und nach werden die Parallelen in den Geschichten aufgezeigt, und dabei wird der Erzählplan als Sinnbild des göttlichen Plans offengelegt." (Pafenberg 1995, 278f.)

6 Pafenberg 1995, 270f.: „In der Persina-Geschichte finden die Leser den Schlüssel zur Interpretation der Melusine, denn in der Ahnengeschichte wird das Muster für die Geschichten der jüngeren Generationen entworfen. Neben Liebe, Abenteuer und Aufstieg ist Melusine die Geschichte vom Kampf des leidenschaftlichen Menschen, seinen Willen zu beherrschen. Siegt die Tugend temperantia, so hat der Mensch Hoffnung auf Glückseligkeit. Siegt aber der Wille, so gewinnt der Mensch nur Pein. Für ihre Ungebärde, für ihren Zorn wird die junge Melusine mit der ‚Entmenschlichung' gestraft. Sie wird zum Halbgespenst, also zur Erscheinung des Bösen."

Genau umgekehrt deutet Ziep, die der Persina-Geschichte (zurecht) jede narrative Kohäsionsstiftung auf der Figurenebene abspricht: „Geffroy tötet zwar den Riesen und befreit damit das Land von ‚dämonischer' Herrschaft, doch wird über die Verbindung mit der mütterlichen Ursprungsgeschichte keine dynastische Kontinuität und keine narrative Kohäsion hergestellt. Weder erkennen die Gefangenen des Riesen Geffroy als Erben des Helmas-Geschlechts, noch tritt er die Herrschaftsfolge in Norhombeland an. Als Erklärungsmuster einer genealogischen Identitätskonstitution erweist sich die Ursprungsgeschichte als nicht tragfähig." (Ziep 2006, 259). So auch Klinger: „Obschon er [Geffroy] im Folgenden das Stammland seiner Mutter von der Riesenplage befreit, bleibt die Erkenntnis des dynastischen Ursprungs funktions- und wirkungslos, denn Geffroy wird weder von den Befreiten als zurückgekehrter Erbe der verwaisten Herrschaft erkannt, noch übernimmt er infolge seiner Heldentaten die Landesherrschaft. Die Abstammungsgeschichte steht isoliert im Riesenabenteuer und restituiert nicht das mit König Helmas' Tod und der Verfluchung der Töchter gestörte Herrschaftskontinuum. Die Diskontinuität der Erblinie scheint ihre Fortsetzung zu finden im diskontinuierlichen Umgang mit der Entdeckung, statt dass beider Integration zur Wiederherstellung dynastischer Kontinuität und damit zur Konsolidierung von Identität führt." (Klinger 2003, 52)

7 … und damit zum Erzähler gegenüber seinem Vater wird: „Hier wird er [Geoffrey] in die zukünftige Erzählerfunktion gegenüber dem Vater eingesetzt – er tradiert das familienhistorische Wissen – und seine Rezeption der Steintafel präfiguriert die Wunschlektüre der zeitgenössischen Romanrezipienten. Diese vertrauen der Kunst, auf die jede adlige Familiengeschichte baut: den wundersamen Ursprung der eigenen Dynastie glaubhaft erzählen zu können. In dieses Bild passt Geffroys Bereitschaft in Thürings Melusine, die auf der Steintafel verschriftete Geschichte vorbehaltlos anzunehmen und Presines histori Authentizität zuzugestehen." (Keller 2005, 210). Entscheidend ist eine Modifikation, die Thüring hier gegenüber seiner Vorlage, dem französischen Versroman von Couldrette, vorgenommen hat. Dort nämlich reagiert Geoffrey ungläubig und skeptisch und fragt sich nach der Lektüre, ob er zu Persines Geschlecht gehört oder nicht. Bei Thüring aber sind ihm die Zusammenhänge sofort klar, auch wenn Thüring Couldrette dann durch einen nachträglich angefügten und unmotivierten Zweifel folgt: „*Goffroy / da er nun diese Tafel gelaß / da kundt er sich der seltzamen dinge und Abentheuwer nicht genug verwundern / unnd verstundt und merckte wol / daß Melusina seine rechte natůrliche und leibliche Mutter gewesen war / und der Kǒnig Helmas sein Altvatter / unnd Persina seine Altmutter / doch so war Goffroy noch etwas in zweiffel / was diß were / oder ob er gewißlich deß Geschlechts were* […]." (Thüring von Ringoltingen 2008, 107f.)

Es handelt sich um das Grab des Königs Helmas, Geoffreys Großvater mütterlicherseits, der auf dem Grabmal als liegender Toter dargestellt ist. Vor ihm steht aufrecht das Bildnis seiner Frau, der Königin Persine, Melusines Mutter, die eine Tafel in Händen hält,[8] auf der die Inschrift angebracht ist. Diese enthüllt das Geheimnis, um das die gesamte vorangegangene rätselhafte Handlung kreist, denn ihr Gegenstand sind genau jene Umstände, die Reymund, Melusines Kindern und ihren Untertanen und mit ihnen dem Leser bislang vorenthalten worden waren: Die Geschichte der Melusine, ihre Herkunft, ihre Familie, ihr Schicksal. Und das geht so:

Geoffrey erfährt aus der Inschrift, dass Persine ihrem Mann bei der Eheschließung ein Tabu auferlegt hatte, ein temporäres Sichttabu ähnlich dem, das Melusine Reymund gegenüber ausgesprochen hatte. Persine verlangt von ihrem Mann, sie niemals im Kindbett aufzusuchen. Das scheint zunächst keine schwere Aufgabe zu sein, doch als Persine Drillingen das Leben schenkt, bricht Helmas das Tabu. Der Tabubruch führt zur Trennung, Persine verlässt ihren Mann und zieht ihre drei Töchter allein groß. Erst als diese 15 Jahre alt sind, erzählt sie ihnen von den Umständen der Trennung und der Verfehlung des Vaters. Melusine, die jüngste, stiftet im Zorn die anderen dazu an, Rache an ihrem Vater zu nehmen und wird zur Vatermörderin: Helmas wird in eben jenem Berg bis zu seinem Tode eingeschlossen, in dem jetzt auch das Grabmal steht.[9] Persine aber nimmt nach seinem Tode ihrerseits an den Töchtern Rache für den Vatermord, indem sie sie verflucht.

Das ist insofern schwer zu erklären, als Persine selbst an der Bestrafung und Festsetzung Helmas' nicht unbeteiligt ist,[10] hat sie doch den Berg, in dem das un-

8 Das Verhältnis zwischen „schrifttragendem Artefakt und Körpern, zwischen Geschriebenem und menschlichen Akteuren innerhalb der raum-konstitutiven Arrangements" (Hilgert 2010, 118) ist hier also nicht klar differenziert: Das Bildnis stellt Persines Körper dar (oder ist gar Persines Körper, vgl. weiter unten), aber er steht in untrennbarer materieller Verbindung mit der Schrifttafel. So wird Persine zum Träger der Inschrift und diese bildet Persines Körper.

9 Kraß deutet ihn symbolisch: „Auf Anstiften Melusinas verbannen sie den Vater in das Innere eines Berges. Diesem Szenario eignet eine inzestuöse Dimension an; sie bildet ein Pendant zu jenen Vätern, die ihre Töchter in einen Turm einsperren, weil sie sie nicht an einen anderen Mann verlieren wollen. Hier sind es die Töchter, die ihren Vater einsperren, wobei der Berg im Unterschied zum Turm nicht ein phallisches, sondern als Symbol des Uterus zu deuten wäre. In der Bestrafung des Vaters, die zugleich als symbolische Tötung lesbar ist, zeichnet sich das paradoxe Begehren der Töchter ab, Mütter ihres Erzeugers zu sein." (Kraß 2011, 45f.) Ähnlich auch Junk 1989, 348: „Die Bedingung, die an den Einstieg in den Berg und an den Sieg über den Riesen geknüpft ist, chiffriert das Inzestuöse der zugrundeliegenden sexuellen Phantasie: Nur derjenige, der vom Geschlechte Presines oder ihrer Töchter abstammt, wird überhaupt erst in den Berg eindringen können."

10 Bei Jean d'Arras setzt Persine den Riesen erst ein, nachdem sie das Grabmal errichtet hat, also zum Schutz des Grabes, nicht zur Bewachung ihres Mannes. Außerdem reagiert sie schockiert auf die Nachricht von seiner Festsetzung durch ihre Töchter, kann ihn aber offenbar in der langen Zeit seiner Gefangenschaft nicht befreien: „*Haa, dist Presine, qui bien le savoit, faulses et mauvaises, et tres ameres et dures de cuer, vous avez mal fait, quant cellui qui vous avoit engendrees vous avez ainsi pugny par vostre faulx et orguilleux couraige, car c'estoit ce ou je prenoye toute la plaisance que j'avoie en ce monde mortel, et vous la m'avez tollue.* […]." (Jean d'Arras 1974, 12).

heilvolle Geschehen sich vollzog, durch einen Riesen von der Umwelt abgeschieden.[11] Doch es geht im Rahmen der mythischen Ursprungserzählung nicht um konsistente Interessen, sondern darum, allen drei Akteuren – Helmas, Persine und ihren Töchtern – die Rollen von Opfern und von Tätern gleichermaßen zuzuweisen und diese damit zu entdifferenzieren:[12] Persine wird von ihrem Mann verraten, indem er sein Versprechen ihr gegenüber verletzt, belegt aber ihrerseits die Töchter mit Flüchen. Helmas ist Gewalttäter, indem er eine letztlich im Dunkeln bleibende Missetat verübt, die Persine unter schwere Strafe gestellt hatte,[13] wird dann aber zum Opfer seiner Töchter. Diese üben Gewalt gegen ihren Vater aus, werden daraufhin aber zu den Opfern ihrer Mutter, die sie mit einem Fluch belegt.

Melusines Fluch besteht – wie wir bereits wissen – darin, sich samstags vom Nabel abwärts in eine Schlange zu verwandeln und einen Mann finden zu müssen, der bis an ihr Lebensende ihr Geheimnis ungelüftet lässt, also ihr Tabu respektiert. Da sie aufgrund von Reymunds Tabuverletzung gescheitert ist, muss sie in einem nicht näher bezeichneten geisterhaften Zustand bis zum Tage des Jüngsten Gerichts auf ihre Erlösung warten. Meliora muss ein Schloss mit einem Sperber hüten und ist befähigt, demjenigen, der drei Tage und Nächte zu wachen vermag, jeden Wunsch zu erfüllen außer den, sie selbst zu besitzen, was de facto bedeutet, dass für sie die Ehelosigkeit vorgesehen ist. Palentina muss in Aragon den Schatz ihres Vaters hüten, bis ein Mitglied ihrer Sippe den von Drachen und Ungeheuern bewachten Schatz heben und mit ihm das Heilige Land befreien kann. Da als Verwandte Palentinas ausschließlich Nachkommen ihrer Schwester Melusine in Frage kommen, ist auch für sie die Ehe ausgeschlossen.[14] Umständlich wird also von

11 „*unnd den Riesen hab ich auch / seyd das mein Gemahel der Kǒnig herkam / dargeleget / daß er dieser Abenthewer gehůtet hat / daß niemandt darzu kåme / der nicht von unserm geschlecht were*." (Thüring von Ringoltingen 2008, 106) In diesem Sinne auch Liebertz-Grün 1991, 233.

12 Auch an zahlreichen anderen Textstellen wird Gewalt ambiguisiert, beispielsweise in der Zerstörung des Klosters Malliers durch Goffroy, die im Nachhinein von Melusine als gottgewollt legitimiert wird und dazu führt, dass es später durch ihren Zerstörer schöner und größer wieder aufgebaut wird oder die Tötung von Horribel, die trotz ihrer abstoßenden Grausamkeit das Geschlecht vor dessen Bösartigkeit schützen soll. Ziep weist darauf hin, dass „Gewalt als widersprüchliches System verstanden werden kann, dessen produktive und destruktive Elemente nicht klar voneinander abgegrenzt werden können. So hat auch die vermeintlich zerstörerische Gewalt ambivalente Konsequenzen: Sie begründet und differenziert Identitäten, sie sichert und stört verwandtschaftliche Bindungen, sie erscheint als notwendige Voraussetzung zur Etablierung neuer Ordnung(en) und gleichzeitig als dämonisch-chaotisches Willkürprinzip." (Ziep 2006, 254).

13 Mertens deutet das Tabu folgendermaßen: „Bei Presine ist es das Vertrauen in die Legitimität der Geburt der Nachkommen, was in einem Zeitalter, wo Geburten in hochadligen Familien einen großen Öffentlichkeitswert hatten (zu denken ist zum Beispiel an die Geburt von Roger Constantin, dem späteren Friedrich II., auf dem Marktplatz), eine bedeutende Entsagungsleistung darstellte." (Mertens 1992, 214)

14 In diesem Sinne auch Kraß: „Es handelt sich um spiegelnde Strafen. Meliore und Palentina werden mit einer Buße belegt, die ihnen die Möglichkeit verwehrt, jemals einen männlichen Partner zu finden. Sie sühnen für ihre Tat, indem sie nie Geliebte, Gattin und Mutter werden können. Die

Persine eine Konstruktion herbeigeführt, die die Fortsetzung des Geschlechts auf Melusine fokussiert und limitiert.[15] Jean d'Arras macht das expliziter als Couldrette und Thüring, indem er die Dauer des Fluches Melioras bis zum Jüngsten Gericht festsetzt: „*Et tu, Melior, je t'ay ordonné en la Grant Armenie un chastel bel et riche, ou tu garderas un esprevier jusques a tant que le Hault Maistre tiendra son siege.*"[16]

Welche Bedeutung aber hat Melusines Schlangenschwanz für die Fortsetzung oder die Stiftung von Genealogie?

2 Anderweltlichkeit und Genealogie

Mit der Ursprungsgeschichte, die die Inschrift erzählt, wird zwar die Natur Melusines enthüllt, aber im gleichen Zuge zweideutig gemacht: Verschiedene Merkmale machen sie zur Fee, andere vermenschlichen sie. Dass Melusine anderweltlich, also nicht-menschlich ist, dass sie ein Dämon oder eine Fee ist, wird vor allem durch den Schlangenschwanz, den sie alle Samstage hat, dokumentiert, bzw. suggeriert. Und die Fremdartigkeit und Dämonie ihrer Person überträgt sich auch auf ihre Söhne, zumindest auf die ersten acht, die sie vor dem Tabubruch Reymunds empfängt. Sie alle sind nämlich von mehr oder weniger auffälligen Malen, bzw. von Entstellungen, gekennzeichnet, etwa einem dritten Auge mitten auf der Stirn, einem großen, dunklen Fellfleck auf der Nase, einem roten Angesicht, schief stehenden Augen oder einem langen, aus dem Mund ragenden Eberzahn wie im Falle von Geoffrey.[17] Über ihren Schlangenschwanz und die Male ihrer Söhne hinaus gibt es jedoch noch zahlreiche erzählstrukturelle Motive, die Melusine deutlich als anderweltliche Figur, insbesondere als Fee[18] charakterisieren, so wie sie uns paradigmatisch in den Lais der Marie de France begegnet: Textsignale, die das nahe legen, sind zum Beispiel die Krisenhaftigkeit des menschlichen Partners, aus der Melusine Reymund befreit, das Wasser, das den Ort der Begegnung als Anderwelt

mütterliche Genealogie ist gekappt, sie kann nur von Melusina fortgesetzt werden [...]." (Kraß 2011, 46)

15 „Die ‚Gaben' der Mutter an ihre Töchter wiederholen zum einen in der Strafe Melusinas ihr eigenes Schicksal gleichsam unter verschärften Bedingungen bzw. antworten auf die Verbannung des Vaters mit einer Verbannung der beiden älteren Töchter zu einem Leben außerhalb der Gesellschaft und – in letzter Konsequenz – zu einem Leben ohne Nachkommen, denn Meliora muß sich dem Ritter, der sie ‚erlösen' wird, entgegen der literarischen Tradition verweigern und Palentina kann nur von einem Ritter aus ihrem eigenen Geschlecht erlöst werden, also letztlich einem Sohn Melusines, was im Rahmen christlicher Ehegesetze – die ansonsten für den gesamten Text Gültigkeit besitzen – eine sexuelle Verbindung auch nicht gerade nahelegt." (Bennewitz 1994, 232)

16 Jean d'Arras 1974, 13.

17 Vgl. dazu vor allem Störmer-Caysa 1999; Wyss 2002.

18 Vgl. hierzu u. a. Harf-Lancner 1984; Huber 2004; Schulz 2004; Fuchs-Jolie 2010; Philipowski/Reich 2013.

markiert und ausweist (im Falle der Melusine ist das ein Brunnen), die Initiative der Fee, die den menschlichen Partner auswählt, anspricht und sich ihm als Partnerin anbietet, oder der Feenreichtum, über den auch Melusine verfügt und mit dem sie ihre enorme Bautätigkeit finanziert, ihre Hellsichtigkeit, bzw. Prophetie und die (erotische) Erfüllung, die Reymund durch Melusine erfährt.

Ein ganz besonders wichtiges, vielleicht das zentrale Merkmal der Anderweltlichkeit ist jedoch in allen Mahrtenehen-Erzählungen und auch in der *Melusine* die Herkunftslosigkeit und Abstammungslosigkeit der Fee: Reymund heiratet eine Frau, die sich zwar als fromme Christin zu erkennen gibt, die über alle Maßen schön und auch reich ist, die ihrem Mann zehn Söhne schenkt, also exorbitant fruchtbar ist und durch die er Glück und Wohlergehen erfährt, deren Ratschläge sich stets als umsichtig und klug erweisen, die aber immer eine Unbekannte bleibt, über deren Abstammung und Vergangenheit nichts in Erfahrung zu bringen ist.

Und genau in diesem Merkmal, der Herkunftslosigkeit,[19] besteht die literarische Bedeutung und die Funktion des Motivs der Anderweltlichkeit für die jeweiligen Feenerzählungen: Die Fee ist eine Figur, die gleichsam aus dem Nichts kommt und folglich weder Heimat noch Abstammung, keine Herkunft, keine Familie, also keinen Stammbaum hat. Oder umgekehrt: Wer keine Herkunft besitzt, wird gerade dadurch zum Mahr: Eine Person ohne Eltern, ohne definierten gesellschaftlichen Status und Rang, ist eine Person, die nicht von dieser Welt kommt und nicht in diese Welt gehört: Abstammungslosigkeit ist Anderweltlichkeit.

Gerade aber weil die Identität von Feen oder Mahrten unbekannt ist, sind sie, wenn sie in die Welt der Menschen, also in die Gesellschaft, eintreten, dazu prädestiniert, Figuration der Zukunft, bzw. eines Neubeginns zu sein; sie haben keine Vergangenheit, sondern (oder gerade deshalb) nur Zukunft, genealogisches Potential.

Die Herkunftslosigkeit der Fee kann deshalb in der mittelalterlichen Erzählliteratur zum Zwecke der genealogischen Zäsurierung eingesetzt werden. Einer solchen Zäsur bedarf es, weil jeder menschliche Spitzenahn seinerseits Eltern hat, die ihrerseits Eltern haben (und so fort …), so dass der Beginn eines neuen Adelsgeschlechts eines Ahnen und Gründers bedarf, der fruchtbar ist, ohne seinerseits eine Abstammung aufzuweisen – also eine anderweltliche Figur, eine Fee:

> Die Frage nach dem Herkommen, nach dem *Spitzenahn*, die […] im Zentrum der mythischen Entwürfe von Lohengrin, dem Schwanritter und den Schwanenkindern steht, bildet sozusagen die *crux* jeder genealogischen Ordnung, denn einerseits soll er den Beginn einer genealogischen Linie markieren, andererseits aber ist er der genealogischen Systematik gemäß über seine Ahnen zwangsläufig wiederum selbst in eine Generationenkette eingebunden, die sich über den vermeintlichen Ursprung hinaus zurückverfolgen lässt.[20]

19 Vgl. hierzu u. a. Strohschneider 1997; Kellner 2000; Kellner 2004.

20 Kellner 2004, 135, Kursivierungen im Original.

Daher ist es notwendig,

> am Ursprung eine Zäsur zu setzen, welche die entstehende genealogische Ordnung aus der größeren Gemeinschaft des Menschengeschlechts ausgrenzt und ihr ihre Unverwechselbarkeit verleiht. Daher muss mit dem Spitzenahn gewissermaßen gegen die Logik genealogischer Sukzession ein Neubeginn inszeniert werden, in dem er zu einem Gründer stilisiert wird, der besonderes Legitimationspotential mit- und einbringen kann.[21]

Entscheidend an der Fee ist also ihre Eigenschaft, abstammungslos und folglich frei von genealogischer Besetzung zu sein. Ob sie tatsächlich abstammungslos ist oder ihre Herkunft vom Erzähler schlicht im Dunkeln gelassen, bzw. auf Figurenebene mit einem Tabu belegt wird, ist dabei gleichgültig.[22]

3 Genealogische Entschleierung

Genau diese genealogische Verschleierung und entsprechend auch dieses genealogische Ursprungsphantasma liegt auch in der *Melusine* bis zu jener Episode vor, in der Geoffrey im Berg auf die Grabstätte seines Großvaters[23] trifft, wo ihm selbst und mit ihm dem Rezipienten durch die Inschrift die Geschichte seiner Mutter enthüllt wird.[24] Die Inschrift und die Enthüllung der Geschichte Melusines beendet

21 Kellner 2004, 137f.

22 Paradigmatisch ist das im *Schwanritter* Konrads von Würzburg realisiert: Wird an ihn die Frage nach seinem Namen oder seiner Abstammung gerichtet, dann (so kündigt er seiner Braut an) macht er sich unwiderruflich auf und davon. Anders als in der *Melusine* wird seine Identität weder auf Figuren-, noch auf Rezipientenseite aufgeklärt, und zwar auch dann nicht, als seine Frau ihn (indirekt, indem sie seine Frage nach der Ursache ihres Kummers beantwortet) nach vielen Jahren, als ihre gemeinsamen Kinder ins heiratsfähige Alter kommen, schließlich doch nach seiner Abstammung fragt und damit zu ihrem Schrecken nicht nur seinen unverzüglichen, sondern auch kommentarlosen Abschied herbeiführt. Das Fragetabu, das der Schwanritter seiner Frau auferlegt, macht ihn (ganz unabhängig davon, ob er, wie die lateinische Schwankinder-Sage nahe legt, der Sohn einer Fee ist oder, wie das Ende des *Parzival* andeutet, ein ganz normaler Mensch) gleichsam zur Fee, und das heißt in seinem Fall zu einer Person, über die hinaus eine genealogische Linie nicht weiter zurück in die Vergangenheit verfolgt werden kann. Mit ihm beginnt eine neue Linie, eine Dynastie, die sich väterlicherseits allein bis auf ihn und nicht weiter zurückführen lässt.

23 Kiening bezeichnet die Grabeshöhle als ein Beispiel für literarische Heterotopien. Sie definiert er als „Residuen, in denen aufgehoben sein kann, was ansonsten aus der ‚Welt' verschwunden ist, doch aufgehoben so, daß zugleich der Zeitpfeil der Geschichte suspendiert ist und die individuelle Zeitlichkeit sich umso stärker manifestiert. Sie sind Stätten der Dauer und der Nicht-Dauer in einem. Was in ihnen bewahrt ist, läßt sich nicht festhalten – sie gewinnen deshalb Bedeutung nicht nur für den/die Protagonisten […], sondern auch für den Rezipienten, der an ihnen und am scheinbaren Gegenlauf zum Bewegungsgesetz der Geschichte in konzentrierter Form das Bewegungsgesetz der Erzählung erfährt." (Kiening 2005, 17)

24 Kraß deutet die Aufhebung der Chronologie bei Couldrette und Thüring unter der Perspektive des Geschlechterverhältnisses: „Die Erzählung invertiert die chronologische Reihe. Sie richtet sich nicht nach dem *ordo naturalis* der Generationenfolge, sondern entwirft einen *ordo artificialis*, der

die Ungewissheit über ihre Herkunft[25] und macht die (vermeintliche) Fee Melusine zum Opfer einer Verfluchung. Melusine wird durch ihre Eltern-Vorgeschichte vom Schlangenweib zur verfluchten Königstochter umgedeutet, alles Anderweltliche, das zuvor sie selbst verkörpert hatte, wird nun um eine Generation zurückverschoben, nämlich auf ihre Mutter Persine, und auf diese projiziert. Persine ist nun die ‚eigentliche' Fee, die die unerklärliche und unerklärte Macht hat, Tabus auszusprechen und zu verfluchen. In dem Maße, in dem Melusines Rätselhaftigkeit sich erklärt, wird nun Persines Abstammung und Herkunft zum Geheimnis: Warum und wozu legt sie ihrem Mann ein Tabu auf? Warum verlässt sie ihn, bzw. warum muss sie ihn verlassen, als er es bricht? Diese Fragen sind und bleiben in der Melusinen-Erzählung ungeklärt, die Widersprüche der Handlung unaufgelöst, und als unaufgelöste werden sie auch produktiv gemacht:

> Melusines kulturstiftendes Potential wird in vielerlei Hinsicht als Entgrenzung markiert: Nicht nur Besitz und Nachkommen werden von ihr beinah unermesslich vermehrt, sondern insbesondere die auf klaren Disjunktionen basierenden Deutungsmuster kultureller Ordnungen verschwimmen. Dass dies gleichermaßen produktiv und furchterregend erscheint, demonstriert Raymonds ambivalente Position im (Sprach-)Geschehen.[26]

Melusine wird im Zuge dieser Verschiebung der Dämonie oder Anderweltlichkeit auf Persine durch die Erklärungen der Grabinschrift zwar ent-dämonisiert und ‚humanisiert'.[27] Damit ist jedoch auch die genealogische Zäsur zurückgenommen, die die Fee Melusine gesetzt hatte: Das Geschlecht der Lusignan beginnt seit der Ein-

---

die Vorgeschichte im zweiten Teil nachreicht. Protagonist des ersten Teils ist Reymund, Protagonist des zweiten Teils der unverheiratete Sohn Geffroy, der die Geheimnisse der mütterlichen Herkunft entdeckt. Diese Disposition ermöglicht eine Erzählweise, die das matriarchalische Prinzip, das dem patriarchalischen Prinzip genealogisch vorausgeht, diesem nachordnet. So beginnt der Roman mit einem Rätsel; die Begegnung mit der Fee scheint sich zunächst der historischen Zeit zu entziehen, bis sie sich retrospektiv als zentrales Ereignis auf dem Weg von der ersten zur zweiten Generation einordnet." (Kraß 2011, 47, Kursivierungen im Original)

25 Allerdings wird mit der Erzählung und Offenbarung von Melusines Fluch die Rätselhaftigkeit und die Frage nach der Anderweltlichkeit der Frauenfiguren um eine Generation nach hinten geschoben, sie stellt sich nun in gleicher Nachdrücklichkeit hinsichtlich der Figur Persine: „Das Geheimnis um Melusine wird aufgedeckt und bleibt dennoch eines. Die Herkunft Persines, ihrer Mutter, ist im dunkeln gelassen, wobei sie durch denselben Gegensatz zweier Wesensseiten gekennzeichnet ist, der Melusine und Geffroy eigen ist. Geffroy wird sich gewissermaßen seiner Identität als eines Rätsels inne. Der Aufstieg der Lusignans wird durch diese ‚Enthüllung' in einen Geschehenszusammenhang eingerückt, dessen ‚Sinn' verschlossen bleibt." (Mühlherr 1991, 333)

26 Zieps 2006, 249.

27 Bestandteil dieser Entdämonisierung und Entlastung ist es auch, dass Thüring anders als Couldrette und Jean d'Arras Melusine zur jüngsten Tochter macht. Das erklärt sich anhand der Deutung, die Jean dem ‚Alter' der Schwestern verleiht. In seiner Erzählung ist Melusine als die Älteste auch die für den Mord an ihrem Vater am meisten Verantwortliche: „*Tu, Melusigne, qui es l'ainsnee et celle qui deusses estre la plus congnoissans, c'est par toy, car le scay bien, que ceste dure chartre et prison a esté donnee a ton pere, et pour ce en seras tu la premiere punie*." (Jean d'Arras 1974, 12)

führung von Persine und Helmas in die Handlung nicht mehr mit der – eben nur vermeintlich herkunftslosen – ‚*mere de Lusignan*' Melusine, sondern mit deren Eltern, Persine und Helmas:

> Als Schriftträger im genealogischen Roman fungiert sie [die Inschrift] als das familiale Schlüsseldokument schlechthin: Sie enthüllt die Geschichte eines Königspaares, die sich als Geffroys Großeltern mütterlicherseits entpuppen und wesentlich für die Verfluchung seiner Mutter (von der Geffroy vor der Lektüre der Tafel bekanntlich noch nichts weiß) verantwortlich sind. Die auf der Tafel notierte Ich-Erzählung schließlich, selbst Teil einer Memorialskulptur, ist ein Text im Text, eine Figur erzählerischer Potenzierung: Es handelt sich um eine ‚mise en abyme' nicht allein auf der Ebene der erzählten Genealogie, sondern auch auf der Ebene des Erzählens selbst, indem die narrative Chronologie jene Wende nimmt, die dann erst das Ende des Romans ermöglicht.[28]

Melusine wird also in Schrift dämonisiert, weil sie anderweltlich sein muss, um dem durch sie gegründeten Adelsgeschlecht ein Alleinstellungsmerkmal, eine Auszeichnung verleihen zu können. Aber gleichzeitig muss sie auch Mensch sein, damit das Adelsgeschlecht, das sich auf sie als Ahnfrau beruft, sich auf sie zurückführen kann. Die literarische Figur muss also widersprüchliche Funktionen übernehmen, und genau das dokumentiert sich ja auch an Melusines Söhnen, die zwar unverkennbare Male der Anderweltlichkeit im Gesicht tragen, doch durch diese Male (die gleichermaßen Entstellungen wie Auszeichnungen sind) in keiner Weise in ihren ritterlichen Karrieren beeinträchtigt sind, so dass die auffälligen und teilweise monströsen Male letztlich blinde Motive sind. Auch auf Figurenebene erschrickt niemand vor der Einäugigkeit Reinharts, Melusines fünftem Sohn, sie bleibt für seine Biographie folgenlos. Gleiches gilt für seine Brüder.

Umso signifikanter ist es, dass ausgerechnet die beiden letzten Söhne, Dietrich und Reymund, die die Herrschaft über das von Melusine gegründete Haus Lusignan fortsetzen, frei von solchen Malen sind. Auch hier offenbart sich die Widersprüchlichkeit in der Bewertung von Anderweltlichkeit: Offenbar erhält die verwandtschaftliche Linie, indem sie auf die Fee als Ahnfrau zurückverfolgt wird, eine Auszeichnung, doch gleichzeitig wird die Anderweltlichkeit dieser Gründungsfigur zurückgenommen und marginalisiert, indem die Feenmale auf den Gesichtern der Vorfahren, die die Lusignans mit Melusine verbinden, getilgt werden.

Der Widerspruch zwischen der Inszenierung von Dämonie auf der einen Seite und deren Verharmlosung auf der anderen strukturiert den gesamten Text und ist auch ursächlich dafür, dass er Melusine gleich mehrere Rollen zuweist, von denen einige widersprüchlich sind, etwa die des ‚Meerwunders', wie der Text sagt, mit monströsem Schlangenschwanz im Bade und die der treusorgenden Mutter, die auch nach ihrer Trennung von Reymund nachts noch zurückkehrt, um ihre jüngsten Söhne, Dietrich und Reymund, zu stillen.

28 Keller 2005, 296.

Vermittelt wird zwischen diesen Extremen durch die Rollen-Kippfigur, die Melusine durch die Erzählung auf der Inschrift zugewiesen wird: Melusine ist Täterin und Opfer, sie ist Vatermörderin und Verfluchte, und in das Spektrum von Merkmalen, die mit diesen einander entgegengesetzten Rollen verbunden sind, lassen sich die verschiedenen Aspekte, die ihr im Rahmen der historia zugeordnet werden, einordnen: Sie ist fremd, aber auch mütterlich, sie ist verführerisch, aber auch bedrohlich, sie ist fromm und ordnet sich Reymund unter, doch die Initiative der Bautätigkeit, ihre Durchführung und die Energie, mit der sie vorangetrieben wird, geht auf Melusine, nicht auf ihn zurück.

Damit ist nun allerdings nicht gemeint, dass die Herkunftserzählung primär die Funktion hätte, Kohärenz zu stiften, eher wird eine Pluralität und Mutabilität sichtbar gemacht, die sich überall im Text abzeichnet, etwa auch in Hinsicht auf Gewalt, die zerstörerisch, aber auch produktiv, in der Form der Aventiure schemagerecht, als heimlicher Mord aber auch irritierend sein kann. Was für die Gewalt gilt, gilt auch für den Schlangenschwanz Melusines und die Male ihrer Söhne: Sie sind schrecklich, aber sie bewirken nichts Schreckliches, und das Schreckliche, das tatsächlich geschieht (wie etwa die Tötung Graf Emerichs oder der Mord an Horribel) bewirkt in letzter Konsequenz Gutes. Für Beate Kellner ist diese ‚Ambivalenz des Dämonischen' geradezu Chiffre der Unergründlichkeit des Ursprungs überhaupt und dadurch prädestiniert dazu, den Ursprung der Herrschaft eines Adelsgeschlechts literarisch zu stilisieren:

> Es ist [...] wohl gerade diese Ambivalenz des Dämonischen, die sich in besonderer Weise eignet, den genealogischen Ursprung einer Dynastie in der Literatur zu inszenieren. [...] Die Figur der Gründerin geht nicht allein in den horizontalen genealogischen Verbindungen der Menschenwelt auf, sondern durch ihre Aufwertung als Fee und ihre Bindung an den überirdischen Bereich wird am Ursprung eine Zäsur gesetzt und Legitimitätspotential in die Genealogie eingebracht. Das Dämonische wird in den Romanen insofern in seiner Ambivalenz zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit, zwischen Menschlichkeit und Tierhaftigkeit, zwischen Heiligkeit und Fluch zur Chiffre der Unergründlichkeit des Ursprungs überhaupt.[29]

Melusine muss Fee sein und sie darf es nicht – deshalb wird sie erst mit Schlangenschwanz gezeigt und dann als Mensch mit einer Geschichte versehen, die den Schwanz ‚erklärt', wegrationalisiert und zum Fluch verharmlost.

4 Genealogie und Inschrift

Warum aber geschieht das ausgerechnet durch eine Inschrift? Diesen Abschnitt möchte ich mit einem Zitat von Peter Strohschneider beginnen, in dem er sich über die wesentlichen Merkmale von Schrift äußert. Von diesen Merkmalen ausgehend

29 Kellner 2001, 294.

werde ich mich den Spezifika von Inschriftlichkeit zuwenden, so wie sie in der *Melusine* inszeniert ist, nämlich als Monumental-Inschrift, als Inschrift auf einem Denkmal. Wenn ich im Folgenden also den Begriff ‚Inschrift' verwende, so immer mit dem impliziten Zusatz der Monumentalität.

> Schrift ist lesbar. Sie transportiert Bedeutungen und funktioniert also über Bedeutungen, über Referenz. Sie setzt überdies zugleich insofern auf Absenz, als sie dem Schreiber Kommunikation mit abwesenden Lesern ermöglicht und – hernach – beim Leser den Schreiber als einen Abwesenden repräsentiert, dessen Rede als eine längst verklungene sie gleichwohl verstehbar macht. Schrift löst das Wissen und die Rede vom Körper, sie ist ein Instrument, Kommunikationssituationen beinahe beliebig in Raum und Zeit auszudehnen.[30]

Das zentrale Merkmal, über das Strohschneider – in Übereinstimmung mit weiten Teilen der Schrifttheorie – Schrift definiert, ist also das der Situationsentbindung, die beispielsweise auch von Jan und Aleida Assmann für die entscheidende Eigenschaft von Schrift gehalten wird. Sie schreiben in ihrem Artikel zu *Schrift* im Historischen Wörterbuch der Philosophie: „Als situationsabstraktes Medium ist die Schrift selbst ein solcher von Individuen unabhängiger Gedächtnisraum."[31] Schrift dient dieser Bestimmung zufolge dazu, das räumliche oder zeitliche Auseinandertreten zweier Situationen, nämlich der Produktion des Kommunikats und seiner Rezeption, zu überbrücken:

> Wir nennen das auch ‚Überlieferung', und es gibt dafür einerseits elementare Lösungen, insbesondere das individuelle Gedächtnis des Sprechers oder – in der Institution des Boten sich verfestigend – das des Hörers. Es gibt andererseits hochentwickelte, komplexe Lösungen mit kulturell weitestreichenden Leistungen und Folgen, vor allem die Schrift.[32]

Genau diese Situationsabstraktheit ist im Falle von Monumentalinschriften jedoch gerade nicht gegeben, dominieren, ja, erschaffen sie doch die Situation, in der sie rezipiert werden können, selbst. Man könnte gerade umgekehrt formulieren, dass sie durch ihre Immobilität und ihre besondere Inszenierung von Schrift durch Größe, Ausstattung und Material[33] die Situationsabstraktheit, die Schrift als Medium in aller Regel aufweist, reduzieren, um das, was sie überliefern, dadurch zu beglaubigen. Dass eine solche Beglaubigung im Falle vor Schrift generell notwendig ist, ist in der Schrifttheorie immer wieder (und immer schon) betont worden:

> Elwert (1987, 247) weist auf einen beachtenswerten Punkt hin, der mit Geschriebenem im Gegensatz zu Gesprochenem zusammenhängt: Das – wie man hinzufügen könnte, an sich ‚ano-

30 Strohschneider 2003, 599.
31 Assmann/Assmann 1992, 1423.
32 Strohschneider 2014, 14f.
33 Einen Sonderfall stellen jene Inschriften dar, deren Text ein in die Materie eingegrabener oder aus der Materie ausgegrabener, ausgesparter und mithin negativer, ungegenständlicher ist, ein Text, dessen Merkmal es ist, sich gerade nicht materiell zu realisieren.

> nyme' – Geschriebene sei notwendigerweise abgekoppelt von dem Vertrauen, das man in die Person des Sprechenden setze; damit habe es ein „Problem der Glaubwürdigkeit". Um glaubwürdig zu sein, müsse die geschriebene Information institutionell abgesichert werden, so dass Glaubwürdigkeit letztlich zu einer Frage des Vertrauens in die kommunizierende Institution werde.[34]

Dieses Problem der Glaubwürdigkeit greift im Grunde bereits Platons berühmte Schriftkritik auf, die er im *Phaidros* entwickelt, wo Sokrates von der Schrift sagt, sie treibe sich schutzlos in der Welt umher, gleichermaßen bei denen, die sie verstehen wie bei denen, die sie nicht verstehen und wisse nicht, zu wem sie reden solle und zu wem nicht, so dass sie stets wehrlos sei und der Hilfe ihres Vaters bedürfe.

Liegt es, ausgehend von dieser Beschreibung von Schrift, nicht nahe, Materialität und Immobilität der Monumentalinschrift als ‚Fußketten' der Schrift zu verstehen und als goldenen Käfig, in dem ihr Urheber eine Schrift mit besonderer Bedeutung arretiert, um sie vor der unwürdigen Behandlung zu schützen, die der Schrift den Worten Sokrates zufolge in der Welt zuteil würde? Im Rahmen dieser Versteinerung und Arretierung wird Schrift darauf reduziert, Text zu verdauern – Überlieferungsträger ist sie dann also allein noch in zeitlicher, nicht mehr in räumlicher Hinsicht. Weil die Eigenschaft der Monumentalität und Materialität zur Bedeutung und zur Aussage des Schrift-Raum-Ensembles ‚Inschrift' wesentlich dazugehört, lässt sie sich nicht auf ‚das Geschriebene' reduzieren, dem es gleichgültig ist, in welchem Stoff es sich manifestiert: „Etwas überspitzt ausgedrückt, d. h. wenn man einmal vom Schriftträger – dessen Bedeutung durchaus nicht geleugnet werden soll [...] absieht, bietet Geschriebenes Information *sine materia*."[35]

Auch für das, was Persine ihrem Nachfahren zu sagen hat, ist es aber gerade nicht gleichgültig, wie diese Mitteilung medial realisiert wird, vielmehr ist hier der Träger maßgeblicher Bestandteil der Äußerung, diese wird nicht durch die Schrift überliefert, sondern *besteht* gleichsam in ihrer materiellen Präsentation – ob der Begriff ‚Schrift' zur Bezeichnung dieses spezifischen Arrangements überhaupt adäquat ist und es nicht eher Text ist, der dort zu lesen ist, wäre zu diskutieren. Denn eine Inschrift verdauert zwar Text, doch in anderer Weise und zu anderem Zwecke als Schrift es tut.[36] Wer eine Inschrift erschafft, schreibt nicht, sondern meißelt, graviert, schnitzt oder tätowiert, sie ist, anders als Schrift, keine „ex-karnierte Rede."[37] Inschriften sind keine Medien von Texten und diese werden von Inschriften nicht überliefert, um (wie verschriftlichte Texte) „*in eine zweite Sprechsituation*

34 Eggert 2014, 48 mit Bezug auf Elwert 1987.

35 Eggert 2014, 52, Kursivierung im Original.

36 Vgl. für eine theoretische Annäherung an das Spannungsverhältnis zwischen Medialität und Materialität von Schrift u. a.: Cancik-Kirschbaum u. a. 2012; Krämer 2003; Fischer 1997; Wellbery 1993.

37 Assmann/Assmann 2003, 394.

hineintransportiert zu werden,“[38] vielmehr weist die Inschrift dem Text Autorität gerade dadurch zu, dass jeder Kommunikationsteilnehmer sich aufgrund der ihr eigenen Immobilität zu ihr begeben muss. Sie erst erschafft – anders als es das Medium Schrift in aller Regel tut – die Kommunikationssituation, in die eintritt, wer sie rezipiert.

Konrad Ehlich formuliert eine Definition von Text, die mir für die Beschreibung des vorliegenden Szenarios sinnvoll zu sein scheint: „Texte [sind] also durch ihre *sprechsituationsüberdauernde Stabilität* gekennzeichnet.“[39] Diese Stabilität kommt Texten unabhängig davon zu, ob sie mündlich oder schriftlich sind, das heißt, sie ist keine mediale Eigenschaft. Durch Schrift kann dieses Merkmal von Texten, ihre Überlieferungsqualität, materialisiert werden.[40]

Dass Inschriften *keine Überlieferungsträger*, sondern spezifische *Erscheinungsformen* eines Textes sind, machen auch Jan und Aleida Assmann in ihrem Artikel im Historischen Wörterbuch deutlich:

> [Inschriften] sind performativ im Sinne von J. Austin: sie ‚vollziehen‘ einen Sprechakt (anstatt ihn nur ‚aufzuzeichnen‘). Die Öffentlichkeit, Situationsgebundenheit und Autorität performativer Sprachverwendung kommt in der Ortsfestigkeit und Monumentalität der Sch. zum Ausdruck.[41]

Ihre ‚inschriftliche Autorität‘ übt die Grabinschrift in der Melusine unter anderem durch ein Prinzip aus, das Inschriften eigentlich fremd ist, nämlich durch Personalisierung. Sie abstrahiert weder vom Körper ihres Autors noch von dem ihres Empfängers Geoffrey,[42] denn in den Berg hat – wie die Inschrift sagt:

> „*kein Mensch mőgen kommen / es were denn auch desselbigen geschlechts / von mir oder von meinen Tőchtern herkommen / unnd den Riesen hab ich auch / seyd das mein Gemahel der Kőnig herkam / dargelegt / daß er dieser Abenthewer gehůtet hat / daß niemandt darzu kåme / der nicht von unserm geschlecht were.*“[43]

Dabei lassen die verschiedenen Fassungen der *Melusine* signifikante Unterschiede innerhalb der konkreten Form von Personalisierung erkennen: Die Zuweisung des Inschriften-Textes an Persine ist eine der Änderungen, die Couldrette vorgenom-

38 Ehlich 1983, 32, Kursivierung im Original.

39 Ehlich 1983, 32, Kursivierung im Original.

40 „Als Kriterium für die Kategorie ‚Texte‘ sehe ich also die *Überlieferungsqualität* einer sprachlichen Handlung an.“ (Ehlich 1983, 32, Kursivierung im Original)

41 Assmann/Assmann 1992, 1421f.

42 Und schließlich spielt auch der als Toter dargestellte König Helmas für die Bedeutung der Inschrift eine Rolle, bildet er – genauer: sein Tod – doch den Gegenstand der Rede, die mit dem Verweis auf ihn folgendermaßen beginnt: „*Dieses ist der Durchleuchtig und großmåchtige Kőnig Helmas / mein allerliebster Gemahel / der allhie begraben ligt. Und er war Kőnig unnd Herr zu Albanie dem Kőnigreich.*“ (Thüring von Ringoltingen 2008, 105)

43 Thüring von Ringoltingen 2008, 106.

men hat – bei Jean d'Arras ist die Inschrift dem König zugeordnet; es ist seine Statue, die die Tafel hält, von Persine ist im Grabmal nichts zu finden. Sie hat das Grabmal ihres Mannes nur errichtet, ist darin aber nicht vertreten:

> *Long temps fu ly roys Elinas en la montaigne, et tant que la mort, qui tout affine, le prist. Lors vint Presine et l'ensevely en une si noble tombe que nulz ne vit oncques si noble ne si riche. […] Et aux piez de la tombe mist une ymage d'albastre de son hault et de sa figure, si bel et si riche que plus ne povoit, et tenoit la dicte ymage un tablel d'or ou toute l'aventure dessusdicte estoit escripte.*[44]

Bei Couldrette und Thüring aber ist die Monumental-Inschrift mit dem Körper Persines verbunden, die in ihren Händen die Tafel hält, auf der oder in der (im Text wird die Bezeichnung ‚darinnen' gewählt[45]) die Inschrift sich befindet. Die Tafel wird bei Couldrette und Thüring von jener Frauengestalt gehalten, die sich durch die Inschrift nicht nur als Urheberin des Textes,[46] sondern auch als seine Sprecherin ausweist. Der Text präsentiert sich nämlich als Rede, und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits, indem die Tafel von der Frauenfigur gehalten wird, der die mitgeteilte Aussage zugeordnet ist, andererseits dadurch, dass der Text der Tafel in der ersten Person formuliert ist: Persine spricht und erzählt ihre Geschichte. Damit besitzt der Text Merkmale einer ‚Sprache der Nähe' und Merkmale einer ‚Sprache der Distanz':

> Die Kombination ‚Dialog', ‚freier Sprecherwechsel', ‚Vertrautheit der Partner', ‚*face-to-face*-Interaktion', ‚freie Themenentwicklung', ‚keine Öffentlichkeit', ‚Spontanität', ‚starkes Beteiligtsein', ‚Situationsverschränkung', etc. charakterisiert den Pol ‚gesprochen'. Die ihm entsprechende Kommunikationsform läßt sich am besten auf den Begriff Sprache der Nähe bringen. Analog charakterisiert die Kombination von ‚Monolog', ‚kein Sprecherwechsel', ‚Fremdheit der Partner', ‚räumliche und zeitliche Trennung', ‚festes Thema', ‚völlige Öffentlichkeit', ‚Reflektiertheit', ‚geringes Beteiligtsein', ‚Situationsentbindung', etc. den Pol ‚geschrieben'. Die ihm entsprechende Kommunikationsform definieren wir als Sprache der Distanz.[47]

Denn die Kommunikationssituation, die der Inschriften-Text erschafft, ist einerseits eine face-to-face-Situation, die Öffentlichkeit kategorisch ausschließt, starkes Beteiligtsein und Situationsverschränkung aufweist, aber auch monologisch ist, ohne Sprecherwechsel auskommt, mit festem Thema versehen und als reflektiert zu bezeichnen ist. Sie steht damit genau zwischen den Polen der Sprache der Nähe und der der Distanz. Sie ist gleichermaßen distanziert wie auf Nähe angelegt.

Dass die steinerne Rede der Persine zwischen situationalem Sprechen und situationsabstrakter Inschriftlichkeit schwankt, dass sie Merkmale regelrecht intimer Kommunikation und monumentaler Repräsentativität umfasst, erklärt sich daraus,

---

44 Jean d'Arras 1974, 14.

45 „*ein Tåfelin* […], *darinnen stund geschrieben* …" (Thüring von Ringoltingen 2008, 105)

46 Und das ist sie nicht nur bei Couldrette und Thüring, sondern auch bei Jean d'Arras.

47 Koch/Oesterreicher 1985, 21, Sperrungen im Original.

dass sie einerseits die Zeit überdauern muss, um sich an den zwar unbekannten, aber verwandten Nachfahren richten zu können.[48] Andererseits muss sie aber über die Zeitläufte hinweg das für die Familie so entscheidende Geschehen präsent halten, damit es in seiner Dramatik und seinen weitreichenden Folgen verstanden werden kann. Die Worte Persines treten also nur insofern in den Modus der Inschriftlichkeit ein, als sie es müssen, um die Zeit überdauern zu können.[49] Für sie gilt deshalb auch nicht, was Jan Assmann über die Inschrift sagt, nämlich, dass diese „kein Sprechen wieder [gibt], sondern selbst im Medium monumentaler Sichtbarkeit und Präsenz [spricht].“[50] Abgesehen davon, dass die Rede der Persine zu ihrem Nachfahren zeitenthoben ist, ist sie weder orts-, noch situationsabstrakt, sie abstrahiert nicht vom Adressaten und nicht vom Empfänger: In der Gruft spricht die Urmutter der Lusignans zu einem Enkel, um das Geheimnis um die Frau, die genealogisch genau zwischen ihnen steht, die Tochter Persines und die Mutter Geoffreys, zu lüften.

Dass durch die Inschrift Melusines Geheimnis gelüftet und sie dadurch vom Mahr zum Menschen umgedeutet wird,[51] ist auch die Erklärung für die rätselhafte

48 Hat die Rede Persines auch nicht auf Geoffrey als Individuum gewartet, so doch auf ihn als Spross Melusines. Denn da die beiden Schwestern Melusines durch die ihnen auferlegten Flüche ja von der Reproduktion ausgeschlossen sind, kommen als Adressaten der Inschrift, bzw. der Rede Persines, nur die Söhne Melusines, bzw. deren Nachfahren, in Frage – es handelt sich also bei der Inschrift im Grabmal um ein Beispiel restringierter Präsenz.

49 „Auf dem Epitaph des Grabes von Helmas, seinem Großvater, liest Gieffroy die verbotene Geschichte seiner Mutter. Damit schließt sich in der Wahrheit der Schrift die wunderbare ‚Lücke Glück‘ der Familie – und nur noch die Schrift wird in Zukunft dieses versagte Glück bezeugen und erinnern.“ (Hülk 1992, 42)

50 Assmann 1991, 143f.

51 Diese Umdeutung – die als solche nicht den Gegenstand dieses Beitrages bildet – hat weitreichende Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis innerhalb der Erzählung. Melusine ist nicht, was sie für Mann und Söhne (und den Rezipienten) zu sein schien, so dass sich ganz neue Deutungsperspektiven auf sie und auf jede andere mit ihr in Beziehung stehende Figur der Handlung ergeben: „Herausgestellt und in den Männlichkeitsgeschichten des Textes ausdifferenziert wird das Potential, aber auch der verstörend instabile Charakter einer kulturellen Ordnung, deren Grundlagen vorrangig im Bereich des Arbiträren angesiedelt sind. […] So führt die Entdämonisierung Melusines zu einer neuen Akzeptanz von Mobilität, in der jeder ‚seines Glückes Schmied‘ werden kann. Für die (männlichen) Protagonisten des Textes ergibt sich daraus die Aufgabe einer Identitätsbildung, die nicht mehr allein über die Kontinuität des Blutes und verbindliche Ordnungsmuster garantiert ist, sondern in einem aktiven Prozess der Herstellung und Aneignung von Zeichen erprobt und begründet werden kann und muss.“ (Ziep 2006, 244) Die Enthüllung von Melusines Schicksal löst diesen Prozess der Identitätsbildung vom Erzählschema der Mahrtenehe ab: „Zwar wird mit dem Motiv von der Mahrtenehe ein Erzählschema aufgerufen, das (mythisch gewordene) Zwangsläufigkeiten in Gang setzt, doch wird dessen Automatismus unterlaufen, indem das Muster in verschiedene Richtungen variiert und erweitert wird. […] So hat die Begegnung mit der Fee eine Vorgeschichte, in der Raymond sich eines Verbrechens schuldig macht, und die Handlung wird auf weite Strecken von den Söhnen Raymonds und Melusines und deren männlichen Nachfahren bestimmt. Damit wird ein Zusammenhang etabliert, der nicht nur mythische Erklärungsmuster unterminiert,

und umständliche Personalisierung des ganzen Arrangements: Persine überträgt durch ihre Botschaft Melusines Anderweltlichkeit auf sich selbst. Diese Übertragung setzt jedoch eine unzweifelhafte und glaubwürdige Personalisierung voraus und die Inschriftlichkeit hat genau diese Funktion – die Vorgeschichte Melusines nicht nur mitzuteilen (wie es auch durch einen Brief oder sogar durch eine mündliche Mitteilung möglich wäre), sondern diese Mitteilung mit der Person, ja mit dem Körper Persines[52] und dem Ort, an dem sich die wesentlichen Wendungen in der Geschichte des Geschlechtes zugetragen haben, augenfällig und unmittelbar zu verknüpfen und so zu beglaubigen.[53] Und das ist nur durch eine Inschrift möglich, denn nur sie vermag die Person der Sprecherin körperlich mit ihrer Rede zu verknüpfen, ja zu identifizieren und in dieser Verknüpfung für eine zukünftige Sprechsituation zu verdauern.

5 Inschriftlichkeit und Beglaubigung

Einer solchen Beglaubigung bedarf bei Thüring von Ringoltingen aber offenbar nicht allein die Herkunftsgeschichte Melusines, die im Rahmen des inschriftlichen Textes erzählt wird, sondern auch die Melusinen-Erzählung als ganze.

An diesem Punkt lohnt sich ein Blick auf die altfranzösischen Bearbeitungen des Stoffes: Thürings Bearbeitung von 1456 basiert auf einer altfranzösischen Vorlage, nämlich der um 1403 abgeschlossenen versifizierten Bearbeitung der Melusinen-Sage eines gewissen Couldrette, der sie im Auftrag des Guillaume de Parthenay anfertigt. Thürings Vorlage ist also nicht die etwas früher entstandene Prosafassung von Jean d'Arras, der im Auftrage seines Herren, Jean de Berry, im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts die erste volkssprachige Melusinen-Dichtung ge-

sondern auch die, an Melusines Kulturproduktion gebundene, genealogische Erzählung überschreibt." (Ziep 2006, 252)

In diese Argumentation ließe sich auch die Vorgeschichte Melusines einbeziehen, die einerseits ihre mythische Aura zur Bestrafung umdeutet und damit profaniert, andererseits die Fokussierung der Erzählung auf sie durch die Einbeziehung der älteren Generation relativiert.

52 Das Grabmal ist nicht nur Zeichen, sondern materiell mit den dargestellten Personen verbunden. Bei Thüring liegt Helmas unter dem Grabmal: „*Und da er gestarbe / da beståttiget ich in unter diesen Stein / so allhie gegenwertig stehet / und ich ließ im dieses Grab also machen / und darauff seine gestallt hauwen* [...]." (Thüring von Ringoltingen 2008, 106) Wo sich Persinas Leiche befindet, wird nicht gesagt, was dem Eindruck zuarbeitet, sie sei körperlich im Grabmal, womöglich in der steinernen Figur, gegenwärtig oder sogar mit diesem physisch identisch.

53 Für Kiening ist die Autorität, die so produziert wird, die der ‚literarischen Rede': „Worin besteht die Pointe dieser Konstruktion? Nicht zuletzt in einer Ermächtigung der literarischen Rede. Sie ist es, die vermittelt zwischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten, zwischen Aufklärung und Verunklärung, Gültigkeit und Ungültigkeit des mythischen Prinzips. Und sie ist es, die eben jenen Text übermittelt, der zugleich ihren eigenen Ursprung aufdeckt und verhüllt." (Kiening 2005, 24)

schrieben hatte. Ob Couldrette die *Melusine* des Jean d'Arras als Vorlage verwendete oder aber eine Fassung, die auch diesem schon vorlag, ist umstritten.

Sollte sich jedoch eine solche Vorlage auch in Zukunft nicht nachweisen lassen, so muss wohl davon ausgegangen werden, dass die Einsetzung der Vorgeschichte Melusines in das letzte Drittel des Textes auf Couldrette selbst zurückgeht. Denn Jean d'Arras hatte die genealogischen Begebenheiten noch streng chronologisch erzählt: Er beginnt seine Melusinen-Geschichte also mit der Erzählung von Persine und Helmas (der bei ihm Elinas heißt) und dem Verbot Persines, sie im Kindbett zu besuchen. Die Sachverhalte sind zwar die gleichen wie bei Couldrette und Thüring, doch die Bedeutung der ‚*enfance Mélusine*', also der Vorgeschichte des Reymund-Melusinen-Teils, das Tabu der Persine, die Geburt der Drillinge, die Verfehlung ihres Mannes, die Trennung und die Rache der Töchter an ihrem Vater, ist eine ganz andere, wenn die Vorgeschichte – wie bei Couldrette und in seinem Gefolge bei Thüring – zunächst ganz im Dunkeln gelassen und erst am Ende der Handlung aufgegriffen und nachgetragen wird:

> Coudrettes und Thürings Melusine sequenzialisieren die Erzählchronologie der Familiengeschichte der Lusignan und Parthenay anders. Sie berichten über eine beachtliche Erzählzeit hinweg, vom Bezugspunkt Melusine aus, von den Söhnen. Es ist dieser Kunstgriff, der Melusines außergewöhnliche genealogische Zentralposition begründet und sie selbst zur Stammmutter macht.[54]

Melusine kann nur bei Couldrette und bei Thüring zur Stammmutter und zum genealogischen Ausgangspunkt der Partenays werden, bei Jean d'Arras ist sie vom Beginn der Erzählung an die Tochter der Fee.[55] Signifikant ist auch, in welchen Zusammenhang die nachgereichte Erzählung von Melusines Verfluchung im Zuge ihrer Umstellung eingebunden wird:

> Dass die Vorgeschichte bei Couldrette und Thüring – im Gegensatz zu Jean d'Arras – innerhalb der Geffroy-Handlung erzählt wird und als Teil des Riesenabenteuers eine andere Bedeutung erhält, wird, soweit ich sehe, weitestgehend von allen Arbeiten zur Melusine ignoriert. Doch gerade dieser signifikante Unterschied in den verschiedenen Melusinenromanen erweist sich meines Erachtens als sinnkonstituierend für die genealogische Erzählung.[56]

---

54 Keller 2005, 204.

55 Folglich kann sich die Argumentation Kellers, die die Chronologie des Erzählens mit der Chronologie der Genealogie verknüpft, eigentlich nur auf den chronologisch erzählenden Roman von Jean d'Arras beziehen: „Von Melusine in der Melusine erzählen hieße demnach, den polymorphen Körper (sein Oben und sein Unten) sowie das genealogisch bedingte Geheimnis (die Deszendenz der Generationen) auf jene Kategorie zu beziehen, die das Erzählen als eine zeitliche Abfolge genuin konstituiert: die Chronologie des Romans. Sie findet ein zusätzliches Fundament im letzten hier erwähnten Aspekt der Vertikalen als Strukturprinzip: in der Genealogie." (Keller 2005, 202) Wie sich aber Vertikalität und Chronologie (in Hinsicht auf das Erzählen wäre das Sukzessivität) verbinden lässt, bleibt unklar.

56 Ziep 2006, 258, FN 111.

Außer der Spannungserzeugung wird dadurch nämlich genau jener Effekt der ‚genealogischen Verschleierung' hervorgerufen. Während die Leser und Hörer der *Melusine* von Jean d'Arras von Anfang an wissen, wer Melusine ist, nämlich die Tochter Persines, die ihr mit ihrem Fluch einen Schlangenschwanz anhängt, wird sie dem Leser Couldrettes und Thürings als eine herkunftslose Fee präsentiert, und sie bleibt bei ihnen eine solche bis zur Inschriften-Episode.[57]

Neu ist an der Umakzentuierung, die mutmaßlich Couldrette vornimmt, aber nicht nur die Informationssteuerung, sondern auch die Art und Weise, wie die Vorgeschichte nun präsentiert wird: Während bei Jean d'Arras der Erzähler diese Vorgeschichte erzählt wie alles andere, sie also in keiner Weise anderen Episoden gegenüber privilegiert oder exponiert ist, wird sie bei Couldrette und Thüring sowohl auf Figurenebene als auch auf der Erzählebene deutlich hervorgehoben und markiert: Gemeinsam mit Melusines Sohn Geoffrey erfährt der Leser in der Grabeshöhle durch die Lektüre der Inschrift, wer Melusine ist, und wer sie ist, wird hier gerade nicht vom Erzähler erzählt wie bei Jean d'Arras, sondern in Form einer Ich-Erzählung von der Urmutter des Geschlechts selbst, also im Rahmen einer Binnenerzählung in Form von Figurenrede. Um es noch einmal zu betonen: Diese Rede der Urmutter an den Nachkommen kann über die Zeitläufte hinweg nur durch Inschriftlichkeit realisiert werden, denn kein Medium – weder ein Brief, ein Buch, eine Urkunde noch auch ein Zeuge – wäre in der Lage, die für die Bedeutungsstiftung entscheidende Verknüpfung zwischen der Person der Urmutter und dem Ort des Geschehens zu vollziehen. Personalisierung im Verbund mit Verdauerung lässt sich nur durch ein Text-Monument, durch eine Monumental-Inschrift, herbeiführen. Die Wahl der ersten Person, in der die Inschrift abgefasst ist, unterstreicht die Bedeutung der Personalisierung nachdrücklich.

Die Auseinandersetzung mit den Formen von Überlieferung und den Möglichkeiten von Schrift wird ergänzt durch einen Paratext, der der eigentlichen Melusinenerzählung vorangeht und die Entstehung des ganzen Erzähltextes selbst zum Gegenstand hat. Auch hier fällt auf, dass Thüring dem Medium ‚Schrift' offenbar deutlich größeres Gewicht verleiht als noch Jean d'Arras. Dieser nämlich bezieht sich in seinen Äußerungen zu jenen Quellen, die er seiner Melusinenerzählung zugrunde legt, ausdrücklich auch auf mündliche Überlieferungen, auf Berichte und Erzählungen der Vorfahren:

---

57 „Für unseren Roman heißt dies konkret, dass die Zuhörer und Leser gleich wie der Held Reymond von Anfang an direkt mit der geheimnisvollen Melusine konfrontiert werden, ohne dass auf die erklärende Vorgeschichte der Titelheldin eingegangen wird. Erst im Verlauf des Romans entdeckt der wilde Geffroy das Geheimnis und die Genealogie Melusines. Und erst durch die ausgesparten und im Nachhinein gelieferten Ausführungen zur Mutter Presine wird die als Ausgangslage gesetzte Doppelnatur Melusines für das Publikum verständlich. Thüring hat sich damit wie schon Coudrette, und anders als Jean d'Arras, für eine Erzählstruktur entschieden, die sich besonders gut eignet, Geheimnisvolles und Unerhörtes auf interessante Weise ans Publikum zu bringen." (Drittenbass 2010, 280f.)

Laissons les atteurs ester et racontons ce que nous avons ouy dire et raconter a noz anciens, et que cestuy jour nous oyons dire qu'on a veu ou pays de Poictou et ailleurs, pour coulourer nostre histoire a estre vraye, comme nous le tenons, et qui nous est publiée par les vrayes croniques. Nous avons oy raconter a noz anciens que en pluseurs parties sont apparues a pluseurs, tres famillierement, choses lesquelles aucuns appelloient luitons, aucuns autres les faes, aucuns autres les bonnes dames, qui vont de nuit.[58]

Jean hat also keine Scheu, sich auch auf Erzählungen der Altvorderen und das, was man sich erzählt, zu beziehen. Genau diesen Hinweis auf die mündlichen Berichte und Erzählungen, also das Hörensagen, lassen Couldrette und Thüring dann nicht mehr gelten. Obwohl er nur ein Jahrzehnt nach Jean d'Arras schreibt, ist bei Couldrette bereits das deutliche Bemühen erkennbar, seine Erzählung als allein durch schriftliche Quellen verbürgte zu präsentieren. Offenbar ist er bestrebt, die Glaubwürdigkeit und Seriosität seiner Erzählung dadurch zu erhöhen, dass er die mündliche Überlieferung der Melusinen-Sage, die Jean d'Arras noch ganz selbstverständlich betont hatte, streicht und demgegenüber die Schriftlichkeit seiner Quellen hervorhebt. Auch insofern ist naheliegend, dass er die Herkunftsgeschichte Melusines nicht wie Jean erzählt, sondern versteinert, indem er sie einer monumentalen, unverrückbaren, ewigen und darüber hinaus gleich in beide Richtungen, die der Absenderin wie die des Empfängers, personalisierten Inschrift zuweist. Gerade in der Zusammenschau mit den bei Jean d'Arras und Couldrette unterschiedlich akzentuierten Herkunftsberichten wird die Inschriften-Episode in besonderer Weise signifikant und plausibel.

Thüring übernimmt die Betonung der Schriftlichkeit der Melusinen-Sage von Couldrette, doch er ergänzt den Verweis auf die Schriftlichkeit der Melusinen-Geschichte um eine neue Akzentuierung des Mediums Schrift. Seine Quelle ist ausschließlich eine schriftliche, vom Hörensagen ist nirgends mehr die Rede. Ausführlicher noch als Couldrette kommentiert Thüring zu Beginn seiner Erzählung die Überlieferung, Entdeckung und Entstehung der schriftlichen Vorlage, auf die er sich bezieht:

Es ist gewesen vor zeiten ein Graff von Potiers in Franckreich / der da war ein Herr zu Portenach / unnd begerte von einem / seinem Caplan / daß er ihm auß seinen fȯrderen Chronicken wolte zusammen lesen / wie oder durch was Leut das Schloß oder die Statt Lusinien / in Franckreich gelegen / angehebt / gebawet und gestifftet wer. Und hieß in mit Reimen ein Buch machen. Derselbige fand Bů̈cher in einer Frantzȯsischen Sprache / die waren gemacht auß dem Latein / und sie wurden gefunden zu Portenach. Und auß denselbigen Bů̈chern fand er das hernach gezeichnet ist / unnd war der Sinn derselbigen Geschrifften zu Teutsch also: […].[59]

Nicht nur Melusine hat bei ihm eine Geschichte, auch die Geschichte selbst hat eine Geschichte. Zunächst gibt Thüring einen Hinweis auf die französischen Quel-

58 Jean d'Arras 1974, 3.

59 Thüring von Ringoltingen 2008, 3f.

len der Vorlage, die ihrerseits aus lateinischen Quellen übersetzt worden sind. Und es ist nicht eine einzige Quelle, aus der die Vorlage schöpft, sondern es sind mehrere, so dass im kritischen Vergleich ihre Verlässlichkeit und Übereinstimmung miteinander überprüft werden kann. Die wahrhaftige Geschichte der Melusine wird also einerseits durch den Hinweis auf die Schriftlichkeit und Historizität ihrer Quellen verbürgt und andererseits durch die Vielzahl der Quellen, die die Existenz und die Taten der Melusine bezeugen und überliefern.

Thüring reflektiert und kommentiert auch die literarische Form seiner Vorlage und seiner eigenen Bearbeitung: Die Tatsache, dass er die Verse in Prosa aufgelöst habe, begründet er mit seiner mangelnden Erfahrung. Er sei in Fragen der Übersetzung ein Laie und habe deshalb die Prosa favorisiert. Außerdem fordert er seinen Auftraggeber und Herrn Markgraf zu Röteln, sowie alle kundigen Leser auf, sein Buch zu verbessern, wo immer es nötig sei: „*also bitt ich in / und ein jeglichen / der sich denn baß weiß darnach zu richten / und diesem Buch zu helffen / das ers bessern / reformieren und corrigeren wölle / wo deß notturfft sey*."[60]

Diese Aufforderung ergänzt die Auseinandersetzung mit dem Medium Schrift, die bereits Couldrette vornimmt und die bei Thüring noch weiter entwickelt ist. Thüring übernimmt von Couldrette nicht nur die textinterne Verschriftlichung der Melusinen-Vorgeschichte und die Betonung der Schriftlichkeit jener Quellen, auf die seine Erzählung sich stützt, sondern er trägt mit der Aufforderung zur Ergänzung und Korrektur dem Problem Rechnung, dass das schriftlich Festgehaltene immer unvollständig oder sogar unrichtig sein kann.

Wenn Thüring seine Leser auffordert, die Melusinen-Geschichte nach bestem Wissen und Vermögen zu vervollständigen, zu ergänzen und zu berichtigen, so ist darin erstens das Resultat einer kritischen Reflexion der Bedingungen von Schriftlichkeit zu erkennen – denn mündlichem Erzählen und Tradieren stellt sich das Problem, auf das Thüring mit dieser Aufforderung hinweist, ja gar nicht – und zweitens das Bemühen, dem Wahrheitsanspruch, der mit der Melusinen-Erzählung erhoben wird, im Modus der Schriftlichkeit Geltung zu verschaffen. Die *Melusine* Thürings von Ringoltingen ist insofern nicht nur im Bezug auf genealogisches und mythisches Erzählen ein wichtiges literarisches Zeugnis, sondern auch für ein Erzählen, das sich seiner eigenen Schriftliterarizität immer stärker selbst bewusst wird.

Literaturverzeichnis

Assmann (1991): Jan Assmann, *Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten*, in: Dietrich Harth u. Aleida Assmann (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt a. M., 135–152.

60 Thüring von Ringoltingen 2008, 140.

Assmann u. Assmann (1992): Jan u. Aleida Assmann, Art. „Schrift I.“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, 1417–1429.

Assmann u. Assmann (2003): Aleida u. Jan Assmann: Art. „Schrift“, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 3, 393–399.

Bennewitz (1994): Ingrid Bennewitz, „Komplizinnen und Opfer der Macht. Die Rollen der Töchter im Roman der Frühen Neuzeit (mit besonderer Berücksichtigung der *Melusine* des Thüring von Ringoltingen)“, in: Lynne Tatlock (Hg.), *The Graph of Sex and the German Text. Gendered Culture in Early Modern Germany 1500–1700* (Chloe, Beihefte zum Daphnis 19), Amsterdam, 225–245.

Cancik-Kirschbaum u. a. (2012): Eva Cancik-Kirschbaum, Sybille Krämer u. Rainer Totzke (Hgg.), *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Berlin.

Drittenbass (2010): Catherine Drittenbass, „Prolepsen und Analytischer Gang der Handlung in der Melusine. Überlegungen zur Zeit-Regie im Roman Thürings von Ringoltingen“, in: Catherine Drittenbass u. André Schnyder (Hgg.), *Eulenspiegel trifft Melusine. Der frühneuhochdeutsche Prosaroman im Licht neuer Forschungen und Methoden* (Chloe. Beihefte zum Daphnis 42), Amsterdam/New York, 279–295.

Ehlich (1983): Konrad Ehlich, „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“, in: Aleida Assmann, Jan Assmann u. Christoph Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, 24–43.

Eggert (2014): Manfred K. H. Eggert, Art. „Schrift und Dinge“, in: Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert u. Hans Peter Hahn, *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, Stuttgart, 47–56.

Elwert (1987): Georg Elwert, „Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch“, in: Dirk Baecker u. a. (Hgg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 238–268.

Fischer (1997): Martin Fischer, „Schrift als Notation“, in: Peter Koch u. Sybille Krämer (Hgg.), *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*, Tübingen, 83–101.

Fuchs-Jolie (2010): Stefan Fuchs-Jolie, „Finalitätsbewältigung? Peter von Staufenberg, Undine und die prekären Erzählregeln des Feenmärchens“, in: Harald Haferland u. Matthias Meyer (Hgg.), *Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven*, Berlin/New York, 99–117.

Harf-Lancner (1984): Laurence Harf-Lancner, *Les fées au moyen âge. Morgane et Mélusine ou la naissance des Fées*, Paris.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie‘. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.

Huber (2004): Christoph Huber, „Mythisches erzählen. Narration und Rationalisierung im Schema der ‚gestörten Martenehe‘ (besonders im Ritter von Staufenberg und bei Walter Map)“, in: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Trends in Medieval Philology 2), Berlin/New York, 247–273.

Hülk (1992): Walburga Hülk, „Melusine – Lusignan. Fiktive Genealogie im Namen der Mutter. Zum altfranzösischen Melusinenstoff“, in: Irmgard Roebling (Hg.), *Sehnsucht und Sirene. Vierzehn Abhandlungen zu Wasserphantasien*, Pfaffenweiler, 35–48.

Jean d’Arras (1974): Jean d’Arras, *Mélusine. Roman du XIVe siècle. Publié pour la première fois d’apres le manuscrit de la Bibliothèque de l’Arsenal avec les variantes des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, hg. v. Louis Stouff, Genève.

Junk (1989): Ulrike Junk, „‚So müssen Weiber sein‘. Zur Analyse eines Deutungsmusters von Weiblichkeit am Beispiel der Melusine des Thüring von Ringoltingen“, in: Ingrid Bennewitz (Hg.), *Der frauwen buoch. Versuche zu einer feministischen Mediävistik*, Göppingen, 327–352.

Keller (2005): Hildegard Elisabeth Keller, „Die Melusine und ihre Vertikale. Deszendenz und Subjektivität im genealogischen Roman“, in: Martin Baisch, Jutta Eming, Hendrijke Haufe u. Andrea Sieber (Hgg.), *Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters*, Königstein (Taunus), 200–212.

Kellner (2000): Beate Kellner, „Aspekte der Genealogie in mittelalterlichen und neuzeitlichen Versionen der Melusinengeschichte“, in: Kilian Heck u. Bernhard Jahn (Hgg.), *Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80), Tübingen, 13–38.

Kellner (2001): Beate Kellner, „Melusinengeschichten im Mittelalter. Formen und Möglichkeiten ihrer diskursiven Vernetzung“, in: Ursula Peters (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), Stuttgart, 268–295.

Kellner (2004): Beate Kellner, „Schwanenkinder – Schwanritter – Lohengrin. Wege mythischer Erzählungen“, in: Bruno Quast u. Udo Friedrich (Hgg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York, 131–154.

Kiening (2005): Christian Kiening, „Zeitenraum und ‚mise en abyme‘. Zum ‚Kern‘ der Melusinengeschichte“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 79, 3–28.

Klinger (2003): Judith Klinger, „Gespenstische Verwandtschaft. Melusine oder die unleserliche Natur des adligen Geschlechts“, in: Jutta Eming, Claudia Jarzebowski u. Claudia Ulbrich (Hgg.), *Historische Inzestdiskurse – Interdisziplinäre Zugänge*, Königstein (Taunus), 46–85.

Koch u. Oesterreicher (1985): Peter Koch u. Wulf Oesterreicher, „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte“, *Romanistisches Jahrbuch* 36, 15–43.

Krämer (2003): Sybille Krämer, „‚Schriftbildlichkeit‘ oder: Über eine (fast) vergessene Dimension der Schrift“, in: Horst Bredekamp u. Sybille Krämer (Hgg.), *Bild, Schrift, Zahl*, München.

Kraß (2011): Andreas Kraß, „Im Namen der Mutter. Symbolische Geschlechterordnung in der Melusine Thürings von Ringoltingen (1456)“, in: Christof Rolker u. Gabriela Signori (Hgg.), *Konkurrierende Zugehörigkeit(en). Praktiken der Namengebung im europäischen Vergleich*, Konstanz, 39–52.

Liebertz-Grün (1991): Ursula Liebertz-Grün, „Das Spiel der Signifikanten in der Melusine des Thüring von Ringoltingen“, in: Hans-Jürgen Bachorski (Hg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier, 211–229.

Mertens (1992): Volker Mertens, „Melusinen, Undinen. Variationen des Mythos vom 12. bis zum 20. Jahrhundert“, in: Johannes Janota, Paul Sappler u. Frieder Schanze (Hgg.), *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, Tübingen, 201–232.

Mühlherr (1991): Anna Mühlherr, „Geschichte und Liebe im Melusinenroman“, in: Walter Haug u. Burghart Wachinger (Hgg.), *Positionen des Romans im späten Mittelalter* (Fortuna vitrea 1), Tübingen, 328–337.

Pafenberg (1995): Stephanie B. Pafenberg, „Vorsehung, Zufall und das Böse in der *Melusine* des Thüring von Ringoltingen“, *Colloquia Germanica* 28, 265–284.

Philipowski u. Reich (2013): Katharina Philipowski u. Björn Reich, „Feen als Erzählfunktionen. Wie der Artusroman gegen sein Scheitern anerzählt“, in: Martin Przybilski u. Nikolaus Ruge (Hgg.), *Fiktionalität im Artusroman des 13. bis 15. Jahrhunderts. Romanistische und germanistische Perspektiven* (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 9), Wiesbaden, 133–154.

Röhrich (1999): Lutz Röhrich, Art. „Mahrtenehe: Die gestörte M.“, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 9, Berlin/New York, 44–53.

Schulz (2004): Armin Schulz, „Spaltungsphantasmen. Erzählen von der ‚gestörten Mahrtenehe‘“, *Wolfram-Studien* 18, 233–262.

Störmer-Caysa (1999): Uta Störmer-Caysa, „Melusines Kinder bei Thüring von Ringoltingen“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 121, 239–261.

Strohschneider (1997): Peter Strohschneider, „Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im Schwanritter Konrads von Würzburg“, in: Horst Wenzel (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin, 127–153.

Strohschneider (2003): Peter Strohschneider, „Unlesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. Simone Winko (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte* (Revisionen. Grundbegriffe der Literaturtheorie 1), Berlin/New York, 591–627.

Strohschneider (2014): Peter Strohschneider, *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur*, Heidelberg.

Thüring von Ringoltingen (2008): Thüring von Ringoltingen, *Melusine. In der Fassung des Buchs der Liebe (1587). Mit 22 Holzschnitten*, hg. v. Hans-Gert Roloff, Stuttgart.

Wellbery (1993): David Wellbery, „Die Äußerlichkeit der Schrift“, in: Hans Ulrich Gumbrecht u. Karl L. Pfeiffer (Hgg.), *Schrift*, München, 337–348.

Wyss (2002): Ulrich Wyss, „Was bedeuten Körperzeichen? Über Melusines Kinder“, in: Klaus Ridder u. Otto Langer (Hgg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur (Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld 18.–20. März 1999)*, Berlin, 385–395.

Ziep (2006): Franziska Ziep, „Geschlecht und Herkommen. Zur narrativen Struktur von Männlichkeit in der *Melusine* des Thüring von Ringoltingen“, in: Johannes Keller, Michael Mecklenburg u. Matthias Meyer (Hgg.), *Das Abenteuer der Genealogie. Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter* (Aventiuren 2), Göttingen, 235–262.

Kommunikation und Medialität

Ludger Lieb und Michael R. Ott

Schnittstellen

Mensch-Artefakt-Interaktion in deutschsprachigen Texten des 13. Jahrhunderts

1 Einleitung

„Schnittstellen" heißen im Bereich der Computerwissenschaften die Verbindungen, die einen Austausch von Informationen zwischen Maschinen oder zwischen Menschen und Maschinen ermöglichen. Hierzu gehören zum einen – auf Seiten der Hardware – die Kabel, Stecker und Buchsen, die für materielle Verbindungen sorgen. Zum anderen stellt die Software Schnittstellen bereit, Benutzeroberflächen unterschiedlicher Ausprägung, mittels derer menschliche Nutzer mit dem Computer in Interaktion treten können. In Verbindung mit „human interface devices" führen Aktionen der Nutzer dann zu Reaktionen auf Seiten der Benutzeroberfläche: Tastaturen ermöglichen die Eingabe von Schriftzeichen, die „Maus" dient der Interaktion mit „icons" (und auf diese Weise mit einer graphischen Benutzeroberfläche) und berührungsempfindliche Bildschirme erlauben die Mensch-Maschine-Interaktion scheinbar unmittelbar und taktil mit Hilfe des menschlichen Körpers (sofern nicht ein eigener Eingabestift benötigt wird, der im Englischen sinnigerweise auf den geradezu altertümlichen Begriff „stylus" hört).

Das englische Äquivalent zur Schnittstelle ist der auch im Deutschen gebräuchliche Begriff „Interface" und gemeint ist damit begriffsgeschichtlich zunächst die „Grenzfläche", das heißt

> die Berührungsebene zweier eigentlich getrennter Objekte oder Sachen. Ursprünglich in der Chemie auf die Grenze zwischen zwei Flüssigkeiten, dann elektrotechnisch auf die physikalischer Teilsysteme [...] im Sinne von surface bezogen, findet der Begriff ab den 1950er Jahren in der Computertechnik für die Übergabestelle zwischen System und Umwelt Verwendung.[1]

Zwar werden beide Begriffe – Schnittstelle und Interface – synonym verwendet, doch während das Interface begriffsgeschichtlich stärker auf den Raum zwischen den Oberflächen verweist, bezieht sich die Schnitt*stelle* stärker auf den Punkt des Zusammentreffens und der Berührung – wobei noch das Grimmsche Wörterbuch die Schnittstelle lediglich als die Stelle kennt, „wo etwas ab- oder eingeschnitten", also beschädigt und/oder zugerichtet wurde.[2] Von dieser vor-technologischen Definition des Grimmschen Wörterbuchs aus ließe sich durchaus ein nicht-technologi-

1 Richterich u. Schabacher 2011, 7f.

2 Grimm/Grimm 1984, Punkt 3a, 1347.

BY-NC-ND © 2016 Ludger Lieb, Michael R. Ott, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

sches Konzept der Schnittstelle entwickeln. In diese Richtung denkt wohl Jörg Huber, wenn er über die Schnittstelle schreibt, dass sie eine „Figur" sei,

> die nicht repräsentativ ist für und nicht abzielt auf Ganzheitlichkeit, Kohärenz und Abschliessbarkeit – sei das bezüglich der Form, des Materialen und Strukturellen oder der Methoden und Konstruktionsweisen. Sie steht vielmehr für und markiert die Unterbrechung, die Trennung, die Grenzziehung: den (Ein-)Schnitt und die Nahtstelle. Schnittstellen tauchen überall auf, im analytischen und konstruktiven Kontext, als Momente von Strukturen und als Agenzien in Verfahrensweisen; als Zäsuren, Grenzen, Übergänge, Faltungen, Näherungswerte etc. Sie repräsentieren das Dazwischen und die Differenz und gleichzeitig die Herausforderung und das Problem der Verbindung und Vermittlung: der Übersetzung und des Transfers. Indem Schnittstellen Unterbrechungen herstellen, produzieren sich auch Übergänge.[3]

Wenn es uns im Folgenden darum geht, die techn(olog)ischen Metaphoriken von Schnittstellen auf ihre Brauchbarkeit für die Lektüre hochmittelalterlicher Romane hin zu untersuchen, mag es hilfreich sein, diese allgemeinen Überlegungen im Hinterkopf zu behalten: Schnittstellen sind (1) Stellen einer Lücke, die (2) geschlossen werden kann und oft soll; eine Lücke, die deshalb (3) sowohl für Trennung wie auch für Verbindung steht – wie eine Fuge, die trennt und verbindet, was zusammenpasst, aber substanziell (und also „eigentlich") nicht zusammengehört.

Es ist – so unsere Annahme – möglich und sinnvoll, das moderne Konzept der Schnittstelle zu historisieren, indem man auf diese Weise nach Schnittstellen *vor* der Erfindung des Computers fragt – denn heutige Fragen und Terminologien können geeignet sein, Phänomene zu beschreiben, die ansonsten unsichtbar blieben.[4] Immerhin hat – darauf deuten die Ausführungen Jörg Hubers hin – nicht nur der Computer ein Interface, sondern „jedes Kommunikations- und Informationsmedium [bedarf] eines ‚Interface', über das die Funktionen angewählt, abgewickelt und kontrolliert werden"[5] – zumal grundsätzlich gilt, dass „jede Form von Systemkoppelung unter der Distanz zwischen den gekoppelten Systemen leidet"[6].

Die Schnittstellen, um die es uns im Folgenden zu tun ist, sind Mensch-Artefakt-Schnittstellen und als solche bergen sie ihre ganz eigene Komplexität. Von „Artefakten" sprechen wir, um die Gemachtheit der Dinge zu betonen. Weil Artefakte menschengemacht und menschenmodifiziert sind, geht es immer auch um die intentionale Modellierung von Mensch-Artefakt-Schnittstellen zum menschlichen Gebrauch. Dabei gehen wir davon aus, dass es sich bei Menschen und Artefakten um zwei im Prinzip inkommensurable – und deshalb nicht dauerhaft verknüpfbare – Systeme handelt, die an und mit Schnittstellen zumindest für einen Moment interagieren und – auf welche Art und Weise auch immer – die Schwierig-

3 Huber 2005, 233.

4 Innerhalb des SFB 933 spielt der Begriff der ‚Schnittstelle' (bisher) keine Rolle. So gesehen ist dies auch ein Beitrag, der über begriffliche Möglichkeiten des SFB nachdenkt.

5 Hellige 2008, 7.

6 Halbach 1994, 150.

keiten der Inkommensurabilität temporär überwinden. Damit einher gehen dann beispielsweise Berührungen und Perzeptionen der Haptik eines Gegenstandes – überhaupt sinnliches Empfinden auf Seiten des Menschen; damit einher gehen aber auch Handlungsanweisungen von Seiten des Gegenstandes an den Menschen, was dessen Handeln und Fühlen anbelangt. Hinzu kommen wechselseitige Formen der Ermöglichung, Infizierung und Verletzung beziehungsweise Zerstörung.[7]

Derartiges Handeln an und mit Schnittstellen möchten wir am Beispiel von schrifttragenden Artefakten in deutschsprachigen Texten des 13. Jahrhunderts untersuchen. Im Vordergrund stehen *Inschriften*: also Geschriebenes, das eingeritzt, eingegraben, aufgetragen oder plastisch geformt wird, mithin Formen des Geschriebenen jenseits einer Standardschriftlichkeit, für die im europäischen Mittelalter das Schreiben mit Feder und Tinte auf Pergament steht. Anhand der Erzählung über solche Inschriften und die mit ihnen verbundenen Praktiken kann über verschiedene Formen von Schnittstellen reflektiert werden und auf diese Weise auch über damit einhergehende Praktiken und Affekte sowie über Effektivität und Intensität von Kommunikation. Immerhin kann man am Beispiel schrifttragender Artefakte fragen, wie es den Artefakten gelingt, das durch sie gespeicherte Geschriebene zu senden, zu übertragen und zu empfangen. Wie steht es, anders gefragt, um den Übertragungskanal und die Übertragungsgüte?

Die Begriffe und Konzepte aus dem Bereich der Computerwissenschaften haben – das sei vorsichtshalber betont – vor allem heuristischen Wert. Sie sollen es ermöglichen, schrifttragende Artefakte einer non-typographischen Gesellschaft mit einem bestehenden Vokabular so zu beschreiben, dass Aspekte vormoderner Textkulturen aufscheinen und beschreibbar werden, die aus mediengeschichtlicher oder literaturwissenschaftlicher Sicht undeutlich, unsichtbar oder nur rudimentär beschreibbar bleiben. So gesehen könnte das Konzept der Schnittstelle wegen seiner technologischen Herkunft eine Möglichkeit bieten, weniger die hermeneutische Dimension der Erzählungen und der Schriftartefakte zu betonen, um stärker eine artefaktzentrierte, materiale Dimension hervorzuheben. Zugleich stellt das computerwissenschaftliche Vokabular jedoch auch den bewussten Versuch dar, auf begrifflicher und konzeptioneller Ebene an gegenwärtige Diskussionen und kulturelle Entwicklungen Anschluss zu finden. Dies nicht, weil die Entwicklungen und Diskussionen, die in der Gegenwart stattfinden, auf Überlegungen einer historischen Textwissenschaft angewiesen wären; vielmehr soll der Versuch, wenn er gelingt, Möglichkeiten einer Kulturgeschichte der Mensch-Artefakt-Schnittstellen andeuten. Im Rahmen einer solchen Kulturgeschichte wären dann sowohl die schrifttragenden Artefakte in mittelalterlichen Texten wie auch die Personal Computer der 1980er und 1990er Jahre Episoden der Konfiguration von Interaktion.

7 Die Verfasser danken Christina Lechtermann für ihre Überlegungen zur Inkommensurabilität, die in unsere Ausführungen eingeflossen sind.

Abgesehen von derartigen Überlegungen zur Heuristik moderner Begriffe angesichts alter Texte[8] führt der Begriff der Schnittstelle auf für die mediävistische Literaturwissenschaft eher ungewöhnlichen Wegen zur Beobachtung grundlegender Konfigurationen eines höfischen, deutschsprachigen Erzählens um das Jahr 1200. Dieses deutschsprachige, höfische Erzählen „ist etwas Neues", wie Peter Strohschneider programmatisch zu Beginn einer jüngst erschienenen Sammlung von Aufsätzen schreibt; Aufsätze, die sich anhand eben dieses neuartigen Erzählens mit vielfältigen Formen der „literarischen" Bearbeitung des Problems auseinandersetzen, dass es Schrift, Text, Bücher und damit verbundene Formen des Erzählens gibt.[9] Man liest anders als einige Jahrhunderte später, man stellt an Geschriebenes andere Erwartungen, man bindet Bücher in andere Praktiken ein und vor allem: man hat mit den Mitteln fiktionalen Erzählens die Möglichkeit der Reflexion, das heißt: man kann den Phänomenbereich des Geschriebenen ausloten. Immerhin bieten „literarische" Metatexte nicht nur die Möglichkeit, über grundlegende Praktiken einer Textkultur nachzudenken, sondern erlauben auch, den Imaginationen nachzuspüren, die in Texten über und mit schrifttragenden Artefakten entwickelt werden.[10]

Die Formen der Reflexion von Schriftlichkeit im Medium der höfischen Literatur gehören zu den zentralen Fragen der germanistischen Mediävistik.[11] Wenn wir uns im Folgenden diesen Fragen mit Blick auf Schnittstellen annähern, ist dies auch ein Versuch, das Zusammenwirken von schrifttragenden Artefakten und Rezipienten auf einer elementaren Ebene der Praktiken zu untersuchen. Der Rezipientenbegriff, den wir dabei verwenden, ist breiter als in der Literaturwissenschaft sonst üblich. Rezeption in unserem Sinne, das sind Praktiken wie zum Beispiel „Aufschreiben, Lesen, Memorieren, Zitieren, Exzerpieren, Dramatisieren, Illustrieren, Kopieren, Kommentieren, Interpretieren, Verbergen, Re-Agieren",[12] also Praktiken des Handelns an und mit Artefakten.

Vier schrifttragende Artefakte samt ihrer Schnittstellen stehen im Folgenden im Vordergrund: Zuerst der Apfel der Discordia aus dem *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg; dann zweitens eine texttragende (und auch selbst getragene) Hundeleine im *Titurel* Wolframs von Eschenbach; schließlich – drittens und viertens – ein Brief und der Gral im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Als Schnittstelle gelten dabei jeweils die Praktiken und materiellen Gegebenheiten der Mensch-Artefakt-Interaktion und dabei insbesondere Aspekte der Kommunikation. Die Artefakte sind hierbei immer auch Medien[13] der Kommunikation, insofern sie – solche Dinge

8 Über Chancen und Problematiken der Anwendung moderner ‚Computerterminologie' auf mittelalterliche Phänomene vgl. auch Müller 2004.

9 Strohschneider 2014, 3.

10 Man vergleiche insbesondere den Beitrag von Robert Folger in diesem Band.

11 Vgl. zuletzt die Arbeit von Martschini 2014.

12 Hilgert 2010, 90.

13 Vgl. die konzisen Ausführungen zum Medienbegriff von Müller 2004, 53f. Den Begriff ‚Medium' beschränkt Müller heuristisch auf materiale Hilfsmittel der Kommunikation, die sich vom Körper

wie ein Apfel, eine Hundeleine, ein Pergamentblatt oder ein Stein – als ‚technische' Mittel dienen, um eine Kommunikation zwischen einem Sender und einem Empfänger zu ermöglichen. Sowohl zwischen dem Sender und dem Artefakt als auch zwischen dem Empfänger und dem Artefakt liegt je eine Schnittstelle. Die Erzählungen explizieren in der Regel vor allem die Schnittstelle zwischen Artefakt und Empfänger; die andere Schnittstelle, der Schreib- bzw. Produktionsakt, bleibt eher im Hintergrund. Diese andere Schnittstelle verweist häufig in eine unzugängliche, mithin transzendente oder zumindest übernatürliche Sphäre, etwa wenn Gott oder eine Göttin oder auch eine Liebende die Sender bzw. Produzenten sind und ihre Schrift auf ein Artefakt applizieren, wie es unter normalen Bedingungen schriftlicher Kommunikation nicht möglich ist. Magische Praktiken markieren hier die Schnittstelle und weisen ex negativo darauf hin, dass es die Schnittstelle gibt, und zeigen im Modus des Phantasmas, welches Potential schriftliche Kommunikation hat.

2 Der Apfel und die Zwietracht

Die Geschichte, die Konrad von Würzburg für sein Publikum aus französischen und lateinischen Texten aufbereitet, ist bekannt:[14] Jupiter lädt anlässlich der Hochzeit seiner Schwester Thetis mit dem griechischen Königssohn Peleus zu einem Fest, zu dem die Schar der Götter anreist, darunter auch drei Göttinnen, die die schönsten sind, besondere Hochachtung genießen und von Konrad eigens hervorgehoben werden: Juno, die Göttin der Macht und des Besitzes; Pallas, die Göttin der Weisheit; und Venus, die Göttin der Liebe.

Nicht eingeladen zum Fest, das „nach dem Muster des arthurischen Fests stilisiert ist",[15] wurde die Göttin der Zwietracht, Discordia, die sich hierfür rächen will. Sie trägt einen Ring, der sie unsichtbar macht, so dass sie sich unerkannt den drei Göttinnen nähern kann. Um dem Ansehen Jupiters, des Gastgebers, zu schaden, will Discordia den „Samen der Zwietracht" („scheidelsât")[16] säen und sie wirft mitten unter die Göttinnen einen Apfel, der vom Erzähler näher beschrieben wird: er besteht aus zwei zusammengefügten Stücken, eines aus Gold, das andere aus Silber – und der Apfel glänzt derart vielfältig, dass man, wenn man ihn nahe an die Augen hält, keine einzelne Farbe klar ausmachen kann, obwohl doch alle Farben

ablösen, auch wenn sie – wie etwa der mittelalterliche Codex – noch stark mit dem Körper verbunden sind.

14 Konrad von Würzburg 1858. Zur Stoff- und insbesondere zur „Dinggeschichte" des Apfels der Discordia siehe Huber 2016.

15 Lienert 1996, 42.

16 Konrad von Würzburg 1858, 1372.

vorhanden sind.[17] Die Mitte des Apfels wird von einem grünen Streifen umfasst, der einen Finger breit ist und aus winzig kleinen Smaragden besteht; auf diesem Streifen befinden sich aus Perlen geformte Schriftzeichen, die rot, gelb und blau leuchten; Folgendes steht perlenförmig auf dem grünen Streifen aus Smaragden:

‚swelch frouwe sî noch hiute
diu schœnste ûf disem veste,
sô daz an ir kein breste,
noch kein wandel werde schîn,
der eigen sol der apfel sîn,
noch anders keines wîbes.
ir muotes und ir lîbes
muoz si wesen ûz erwelt
und für die besten sîn gezelt,
diu von der hôchgezîte spil
mit ir den apfel füeren wil.‘[18]
(1454–1464)

Die Schrift selbst lässt sich in jeder gewünschten Sprache lesen, weil sich die Buchstaben entsprechend „verkêren“ (1479), also umwandeln und verändern. Sobald sie die Buchstaben gesehen und den Text gelesen haben, beginnen die drei Göttinnen zu streiten. Jede von ihnen will den Apfel vom Boden aufheben. Verschärft wird die Konkurrenzsituation noch dadurch, dass die Inschrift eine magische Wirkung hat, welche Discordia mit ihrer Zauberkunst erzeugt:

swer die schrift gar überlas,
diu von im schône lûhte,
daz den bî namen dûhte,
daz er sô wunnebære
und sô gewaltic wære,
daz niender lepte sîn genôz.[19]
(1524–1529)

Da sich nun also alle drei für die Schönste halten, beginnt ein angriffslustiger Wortwechsel, der jedoch zu keinem Ergebnis führt außer dem, dass sich die drei an Jupiter wenden und um einen Schiedsspruch bitten. Jupiter wiederum lässt Paris kommen, der sich die ausführlichen Argumente der Göttinnen anhört, um sich

17 Zur „Licht- und Glanzregie“ des *Trojanerkrieges* siehe Lechtermann 2008.
18 „Welche Dame auch immer hier und jetzt auf diesem Fest die schönste ist, so dass sich an ihr kein Mangel noch tadelnswertes Verhalten zeigt, der soll der Apfel gehören und keiner anderen Frau. Was ihre Gesinnung und ihr Aussehen anbelangt, muss sie, die von den Freuden des Festes den Apfel mit sich führen will, auserwählt sein und zu den Besten gezählt werden.‘“
19 „Wer auch immer das Geschriebene, das von sich aus schön leuchtete, ganz durchgelesen hatte, dem schien es wahrlich so, als sei er derart liebreizend und derart mächtig, dass es nirgendwo seinesgleichen gebe.“

schließlich für Venus (und damit für die ihm angebotene Helena) und für das erotisch-sexuelle Begehren zu entscheiden.

Doch zurück zum schrifttragenden Artefakt. In Konrads *Trojanerkrieg* wird mit Hilfe des Apfels der Discordia eine Szenerie entworfen, die auch aus Sicht einer Theorie der Schrift von Interesse ist, indem nämlich eine Situation geschildert wird, bei der sich An- und Abwesenheit auf komplexe Art und Weise überlagern. Immerhin ist Discordia, der Sender der Botschaft, anwesend, ohne sichtbar zu sein[20] – und sobald der Apfel in die Mitte zwischen die Göttinnen geworfen wurde, ist das Artefakt präsent, ohne dass dessen Herkunft eine Rolle spielte. Jedenfalls interessieren sich die Göttinnen überhaupt nicht dafür, woher der metallene, kunstvolle und schrifttragende Apfel kommt. Was sie vor allem interessiert, ist das Geschriebene und der durch das Geschriebene formulierte Anspruch, der nicht hinterfragt wird und also unmittelbar und nachhaltig gilt.

Das komplexe Verhältnis von An- und Abwesenheit ist grundlegend für ein Nachdenken über Schrift, bei dem die Schrift an Abwesenheit gekoppelt ist, während die Stimme als Modus der Anwesenheit gilt.[21] Bei Konrad ist diese Trennung zwar aus Sicht der drei Göttinnen gegeben; aus Sicht des Erzählers und damit auch aus Sicht der textexternen Rezipienten jedoch ist die Abwesenheit der Discordia als eine bloße Unsichtbarkeit sichtbar. Damit wird für Erzähler und Rezipient – pointiert gesagt – Folgendes deutlich: Die drei Göttinnen nehmen die Schnittstellen nicht wahr, sie erkennen nicht, dass ihre kulturelle Praktik des gewöhnlichen identifizierenden Lesens sie verführt, das Geschriebene unhinterfragt auf sich zu beziehen und nicht nach den Modi eines Sender-Empfänger-Modells zu analysieren, bei dem es einen Sender mit (potentiell boshaften) Intentionen, ein (potentiell manipuliertes) Medium und (potentiell schadhafte) erwartete Reaktionen des Empfängers gibt.

Weil Discordia unsichtbar und für die drei Göttinnen deshalb auch abwesend ist, funktioniert die Mensch-Artefakt-Schnittstelle – also die materiellen Gegebenheiten eines empfangenen Schriftartefakts, dessen (Ab)Senderin unsichtbar bleibt – ohne weitere Erläuterungen und somit selbsterklärend. Für dieses Funktionieren ist neben der Zauberkunst und den materiellen Eigenschaften insbesondere das Geschriebene verantwortlich. Und für das Geschriebene gilt: Keine hermeneutischen Akte, keine Reflexionen, keine Nachfragen stören die Übertragung des Sinns und der Handlungsanweisungen. Der Sinn der Inschrift, so formuliert Bent Gebert, ist „der Kommunikation unbedürftig".[22] Zwischen den lesenden Augen der Göttin-

20 Discordia verlässt erst kurz nachdem sie den Zankapfel mitten unter die Göttinnen geworfen hat ungesehen das Hochzeitsfest.

21 Derrida 1983, dort insbesondere das erste Kapitel. Auch Gebert 2013, 187 weist darauf hin, dass „mittelalterliche Bearbeitungen die Figur der Discordia zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Anwesenheit und Abwesenheit entwerfen", so dass der „Discordiamythos [...] Momente klassischer Schriftkritik" fortsetzt.

22 Gebert 2013, 187.

nen und den aus Perlen geformten Buchstaben ist nichts, was die Informationsübertragung stört. Und weil die Schnittstelle für die Göttinnen unsichtbar ist, verwundert es auch nicht, dass das Geschriebene auf dem Apfel universell lesbar ist, dass das Interface also nicht an eine bestimmte Sprache gebunden ist.[23]

Im Text wird auf diese Weise das Phantasma einer universellen und störungsfreien Decodierung optischer Signale entworfen – ein Lesen jenseits stets störender, differierender Sprachen und Schriftzeichensysteme. Die Interaktion, die damit verbunden ist (also die in diesem Fall materiell gedachte Verwandlung der Buchstaben), spiegelt sich auch in der Perzeption des Artefakts wider, dessen mannigfach schimmernde Farbigkeit nur dann zu sehen ist, wenn man dem Artefakt nah ist (und die Schrift auf der „Schnittstelle" zwischen den beiden Hälften lesen kann). Die Reichweite der Informationsübertragung ist also sehr gering und auch daran zeigt sich, dass es beim Apfel der Discordia nicht um eine Standardschriftlichkeit geht – für die Pergament, Buch und Tinte stehen –, die hermeneutisch zu erschließen ist und bei der man vielleicht eine andere Sprache und ein anderes Zeichensystem lernen muss; eine Standardschriftlichkeit, die passiv ist, nicht auf die Rezipienten reagiert und die durch Vervielfältigung vielen gehören kann. Der Apfel ist einmalig und kann – genau das steht ja auf ihm zu lesen – nur einer Person gehören. Affektkontrolle ist offenbar (ebenso wenig wie Distanzierung) kein zu erwartender Effekt der Nutzeroberfläche, sondern ganz im Gegenteil: In Kraft gesetzt wird eine zielgerichtete, effektive und nachhaltige affektive Erregung in antagonistischer Absicht: das Artefakt induziert Affekte und vermittelt ein Handlungsprogramm, dem die Göttinnen unhinterfragt folgen. Inwieweit nun jedoch Material und/oder Geschriebenes die Göttinnen dazu veranlassen, dieses antagonistische Konzept fraglos zu akzeptieren, dürfte sich anhand des Textes kaum klären lassen. Immerhin aber legt das obige Zitat nahe, dass es die (vollständige) Lektüre ist, die den Zauber bewirkt, sich für die Schönste zu halten (und eben nicht die Pracht und kunstvolle Verfertigung des Artefakts).

Was im *Trojanerkrieg* passiert – und was sich in Form der Schnittstelle manifestiert, die Zankapfel und Göttinnen verbindet und trennt – lässt sich vielleicht anhand der (archetypischen) Unterscheidung Hans Ulrich Gumbrechts zwischen einer Sinn- und einer Präsenzkultur näher beschreiben.[24] Gumbrecht schlägt der Sinnkultur den Geist zu, der Präsenzkultur den Körper; für eine Sinnkultur sei Wissen nur dann legitim, „wenn es von einem Subjekt in einem Akt der Weltinterpretation produziert wurde", während in einer Präsenzkultur „legitimes Wissen im typischen Fall offenbartes Wissen" sei;[25] schließlich könne in einer Präsenzkultur, die

23 Lienert 1996, 43 weist darauf hin, dass sich „die wundersame Übersetzungs-Automatik und der Zauber, daß jeder Betrachter sich unweigerlich selbst für den ausersehenen Empfänger halten muß", nicht in den einschlägigen Vorlagen finden und also vermutlich von Konrad von Würzburg der Erzähltradition hinzugefügt wurden.

24 Gumbrecht 2004, insbesondere 98ff.

25 Gumbrecht 2004, 101.

den Raum gegenüber der Zeit privilegiert, das Verhältnis zwischen menschlichen Körpern „ständig in Gewalt umschlagen“,[26] während in einer Sinnkultur die Gewalt verborgen, verdrängt, verschoben werde. Blickt man aus dieser Perspektive auf den *Trojanerkrieg*, wird sichtbar, dass der Zankapfel auf die Schönheit der Körper gerichtet ist, dass die Anforderungen des Geschriebenen als Offenbarung widerspruchslos akzeptiert werden und dass schließlich das schrifttragende Artefakt dafür sorgt, dass das friedliche Hochzeitsfest in Gezänk und Streitereien umschlägt. Der Apfel reguliert, so könnte man vielleicht sagen, nicht Bedeutung, sondern Gewalt.

Gebrauchswert und Nutzbarkeit des Zankapfels sind freilich eher eingeschränkt – und auch wenn er in gewissem Sinne die Spielregeln der Narration vorgibt, ist von einem intensiven Umgang – einer intensiven Nutzung – des schrifttragenden Artefakts im *Trojanerkrieg* keine Rede. Der Apfel wird geworfen und gelesen und dann wird diskutiert und entschieden; mehr nicht. Dennoch ist der Apfel „präsent“, wenn man unter Präsenz einen hohen Grad an Effektivität innerhalb von „Objekt-Akteur-Netzwerken“ versteht.[27] Dementsprechend muss die Schnittstelle auch keine langanhaltende Verbindung von Mensch und Artefakt sicherstellen – es genügt, Affekte zu induzieren, bei denen es nicht um symmetrische Kommunikation, sondern um eine asymmetrische Übertragung eines Handlungsprogramms geht. Etwas anders verhält es sich hinsichtlich der Präsenz – und damit hinsichtlich der Persistenz der Schnittstelle – bei der Hundeleine im *Titurel* Wolframs von Eschenbach.

3 Eingeschränkte Handhabbarkeit

Ein Mädchen und ein Junge, die dabei sind, sich zu verlieben, befinden sich in einem Wald, als ein Spürhund – ein Bracke – herbeiläuft. Um seinen Hals trägt er ein Halsband und an diesem Halsband hängt eine etwa 20 Meter lange Leine. Auf diesem Halsband und dieser Leine befinden sich mit Edelsteinen geformte Buchstaben. Halsband und Leine waren als Brief gedacht, sind dem Empfänger jedoch entwischt und schicksalhaft-zufällig bei Sigune und Schionatulander gelandet. Der Text auf der Hundeleine erzählt offenbar – ganz deutlich wird dies den Rezipienten des *Titurel* nicht gemacht – eine Erzählung von Liebe und den damit verknüpften Handlungsanforderungen und Gefahren. Für die zwei jungen, höfischen Leute ist diese Erzählung anschlussfähig, weil sie thematisiert, was bei ihnen und für sie Thema ist. Insofern ist verständlich, dass Sigune den Text mit Hingabe liest. Damit sie dies kann, wird der Bracke mit Hilfe seiner Leine festgebunden – wodurch aber

26 Gumbrecht 2004, 103.
27 Vgl. Hilgert 2010, 99.

das Ende der Geschichte nicht lesbar ist. Sigune will deshalb die Schnittstelle manipulieren; sie bindet die Leine los, der Bracke entwischt, Schionatulander eilt ihm nach und stirbt schließlich, als er in der Folge im Wald auf einen angriffslustigen Ritter trifft.

Schionatulander, der das Begehren nach Schrift und Seil nicht nachvollziehen kann, versucht, nach dem Entlaufen des Hundes und bevor er ihm nacheilt, den Wert des texttragenden Artefakts und des Geschriebenen allgemein zu relativieren:

Er sprach: ‚ich vriesch ie wênec der seile überschribene.
brieve, buoch, en franzoyse – ich weiz wol. solch kunst ist mir niht diu belibene:
dâ læse ich an, swaz dâ geschriben wære.
Sigûne, süeziu maget, lâ dir sîn die schrift an dem seile gar unmære!‘[28]

Dass sich Sigune durch diesen Vergleich nicht von ihrem Begehren abbringen lässt, hat damit zu tun, dass es sich bei der Inschrift auf dem Brackenseil eben nicht um die Standardschriftlichkeit handelt, über die Schionatulander spricht. Es geht nicht um irgendwelche Texte, die man lesen kann, wenn man denn will, sondern es geht um ein einzigartiges Artefakt und einen einzigartigen Text, der nicht ersetzbar ist. Die schrifttragenden Artefakte, von denen Schionatulander spricht – Briefe, Bücher – haben Schnittstellen, die man meist kaum bemerkt; Schnittstellen, die eine geringere Bindung von Artefakt und Akteur herstellen, insbesondere im Vergleich zu der Schnittstelle des Brackenseils mit seiner in vielerlei Hinsicht hohen Bindekraft und Intensität.

Das Seil besteht aus vierfarbiger Seide, die von mit Perlen verzierten Ringen umfasst wird.[29] Die Seidenstreifen sind zusammengefaltet und tragen Schrift auf der Innen- und Außenseite. Man muss also etwas tun mit dem Artefakt, muss die Seidenstreifen entfalten, um den Text als Text lesen zu können. Zudem – auch das erhöht die Interaktionsintensität – ist das Geschriebene haptisch greifbar.

Als Sigune das Seil losbindet und der Bracke davonläuft, verletzt sich Sigune beim Versuch, das Seil, dieses widerständige Artefakt, festzuhalten:

innerhalp ir hende, als si wæren berîfet,
grâ als eines tiostiurs hant, dem der schaft von der gegenhurte slîfet,
der zuschet über blôzez vel gerüeret.
rehte alsô was seil durch der herzoginne hant gefüeret.[30]

---

28 „Er sagte: ‚Ich habe noch nie etwas von beschrifteten Leinen gehört. Briefe, Bücher, auch auf Französisch, die kenne ich durchaus. Solches Können ist mir durchaus nicht fremd geblieben: In denen könnte ich lesen, was immer da geschrieben stünde. Sigune, süßes Mädchen, laß dir die Inschrift auf der Leine vollkommen gleichgültig sein!‘“ (Wolfram von Eschenbach 2003a, 169)

29 Wolfram von Eschenbach 2003a, 144–146.

30 „ihre Hände waren, als ob sie mit Reif benetzt wären, innen grau wie die eines Tjostkämpfers, dem der Lanzenschaft beim Rückstoß durch die Hand schrammt und zischt, wenn er über blanke Haut fährt. Genau so war ein Seil durch die Hand der Herzogin gezogen worden.“ (Wolfram von Eschenbach 2003a, 167).

Wie schon bei Schionatulanders explizitem Desinteresse an inschriftlichen Formen von Schriftlichkeit wird auch hier das Artefakt mit einem Geschlechterdiskurs verknüpft, der das Bild eines die Hand aufschürfenden Seiles mit einem ritterlichen Zweikampf überblendet. Die Schnittstelle, mit der Sigune es zu tun hat, fügt tatsächlich Schnitte zu – und so berührt das Schriftartefakt nicht nur den Körper, sondern verletzt dessen Integrität. Auf diese Weise wird dann auch die Schnittstelle als solche wahrnehmbar.

Was sich hier als schrifttragendes Artefakt dem Körper darbietet, ist von einer anthropologisch ganz anderen Qualität als das „bloße" Lesen der Briefe und Bücher, von denen Schionatulander spricht: Die Schrift bedeutet nicht nur, sie affiziert. Deshalb etabliert das Brief-Hund-Hybrid,[31] das ganz offensichtlich für eine stabile, postalische Kommunikation ungeeignet ist, auch nur eine instabile Kommunikationssituation (zumindest solange man nicht auf die Idee kommt, die Leine vom Hund loszubinden, um die Hund-Artefakt-Verbindung zu lösen)[32]. Dementsprechend ist die Interaktion zwischen Sigune und dem Hund-Artefakt-Hybrid auch prekär, weil sich der texttragende Hund als eigensinnig erweist. Die Effizienz der schriftlichen Kommunikation (die man mit Blick auf die Kapazität der Informationsübertragung als „Bandbreite" bezeichnen kann) ist somit reduziert, zugunsten einer aufwändigen Interface-Gestaltung, die eine Vielfalt an Funktionen, Möglichkeiten und eben auch Unmöglichkeiten verknüpft.

4 Übertragungen und der Kommunikationskanal zur Transzendenz

Die Untersuchung des Hund-Artefakt-Hybrids im *Titurel* deutet schon die Möglichkeit an, Schnittstellen als Positionen in Netzwerken von schrifttragenden Artefakten und Akteuren zu verstehen; Schnittstellen, die die Möglichkeiten, das Textartefakt zu rezipieren, regulieren und modellieren. An einem im Vergleich zu den Vorherigen auf den ersten Blick schlichteren Beispiel (das auch nicht in den Bereich der Inschriften fällt) lässt sich ein solches Netzwerk exemplarisch beschreiben. Die Rede ist von einem Brief, den der einigermaßen mustergültige Artusritter Gawan an die Königin Ginover und den Artushof schreibt.[33] Da es sich um eine durchaus prekäre Nachricht handelt, wird ein zur Geheimhaltung verpflichteter Bote auf die Reise geschickt, der klare Anweisungen erhalten hat, auf welche Weise er sich mit

31 Wir denken hierbei an den Hybrid-Begriff Bruno Latours und damit an eine Vorstellung von Hybriden als „Mischwesen zwischen Natur und Kultur" (Latour 2008, 19) und damit auch von Menschen und Artefakten.

32 Auf diese im Text noch nichteinmal angedachte Möglichkeit weist Brackert 1996, 174 hin.

33 Ausführlich zur relevanten Textpassage Niesner 2007.

dem Brief an die Königin wenden soll. Den Brief selbst schreibt Gawan mit Tinte auf Pergament und zwar – dies wird ausdrücklich (wenn auch indirekt) erwähnt – mit eigener Hand.[34] Die Situation der Übergabe des ungesiegelten Briefes an die Königin wird folgendermaßen beschrieben:

diu künegîn zer kappeln was,
an ir venje si den salter las.
der knappe für si kniete,
er bôt ir freuden miete:
einen brief si nam ûz sîner hant,
dar an si geschriben vant
schrift, die si bekante
ê sînen hêrren nante
der knappe den si knien dâ sach.
diu künegîn zem brieve sprach
‚ôwol der hant diu dich schreip!
âne sorge ich nie beleip
sît des tages daz ich sach
die hant von der diu schrift geschach.‘[35]

Dass die Königin den Brief im Rahmen einer Leseszene erhält, ist signifikant, weil sie dadurch als jemand gezeigt wird, die mit Geschriebenem umzugehen weiß – und die Lektüre des Psalters ist in der Zeit um 1200 geradezu das Paradigma eines Ausweises von allgemeiner, laikaler Schriftkompetenz (Prototyp dieser Szene ist die Verkündigungsszene, die im Mittelalter gewöhnlich so gestaltet wird, dass Maria im Psalter liest, als der Bote Gottes eintritt). Der Bote, der den Brief übergibt, ist – das wird in der Folge deutlich – mehr als nur ein Datenträger, sondern ein elementarer Teil der Nachricht und deren performativen Vollzugs – wozu auch die eingeschränkte Zugänglichkeit (viel später wird man das „Privatheit“ nennen) gehört. Der Bote vermittelt zwischen seinem Herren, den die Königin anhand der Handschrift erkennt, und der Empfängerin. Dementsprechend wird die Schnittstelle zwischen Empfänger (Königin) und Medium (Brief) wahrnehmbar und stiftet eine Verbindung zum abwesenden Absender, zu dem die Gedanken wie auf einer Spur schweifen, ausgehend von der Schrift und vermittelt über die Hand des vergangenen Schreibens. Was hier übertragen wird – dies zeigt auch die affektive Reaktion Ginovers – ist mehr als nur eine textuelle Botschaft; und überhaupt: was

34 Wolfram von Eschenbach [2]2003b, 625,12ff.

35 Wolfram von Eschenbach [2]2003b, 644,23–645,6: „Die Königin war in der Kapelle, sie kniete dort und las den Psalter. Der Knappe kniete vor ihr nieder und überreichte ihr die Freudengabe: jenen Brief nahm sie aus seiner Hand. Die Schrift, die sie darauf geschrieben fand, erkannte sie gleich, noch ehe der Knappe, den sie da vor ihr knien sah, ihr seinen Herrn nannte. Die Königin sprach zu dem Brief: ‚Gesegnet sei die Hand, die dich schrieb! Nie war ich ohne Sorgen seit dem Tag, da ich die Hand, von der diese Schrift kommt, zum letztenmal sah.‘“

hier stattfindet, ist nicht nur eine „Datenübertragung", sondern eine „Datenverarbeitung".[36]

Während im Fall von Gawans Brief die Möglichkeiten der Standardschriftlichkeit ausgelotet werden, ist ein zweites, prominenteres Beispiel aus dem *Parzival* wiederum auf eine außergewöhnliche Kommunikation ausgerichtet. Der Gral – dieser Stein, auf dem ab und an ein Text erscheint – ist ein besonderes privilegiertes Medium mit einer ungewöhnlichen Schnittstelle (und hierbei dem ‚Menetekel' aus Dan 5,1–25 vergleichbar). Der Gral bildet einen Kommunikationskanal zu Gott (mit eingeschränkter Interaktivität). So heißt es über diejenigen, die zur Gralsgemeinschaft berufen werden:

die aber zem grâle sint benant,
hœrt wie die werdent bekant.
zende an des steines drum
von karacten ein epitafum
sagt sînen namen und sînen art,
swer dar tuon sol die sælden vart.
es sî von meiden ode von knaben,
die schrift darf niemen danne schaben:
sô man den namen gelesen hât,
vor ir ougen si zergât.[37]

Das sich zeigende göttliche Wort, das Befehl ist, materialisiert sich nicht dauerhaft, sondern immer nur als ein sicht- und lesbares Zeichen, das nach der Lektüre verschwindet. Ein haptisches „Begreifen" des schrifttragenden Artefakts ist nicht vorgesehen und die Schnittstelle ist somit auf eine rein visuelle Perzeption zahlreicher Rezipienten ausgerichtet. Damit kann der Gral, was erst mit Bildröhren des 20. Jahrhunderts auch technisch umsetzbar wurde: ein Signal empfangen und sichtbar machen, ohne doch materielle Spuren dieser Sichtbarmachung zu hinterlassen. Die Gralsschrift ist „allein über ihre mediale Funktion definiert" und sie unterliegt „keiner Störung durch Gegenständlichkeit".[38] Es leuchtet schon deshalb ein, dass Christian Kiening vorgeschlagen hat, von einem spezifisch mittelalterlichen Medienkonzept auszugehen, das „onto-theologisch[]"[39] grundiert sei und eine Verbindung zwischen Transzendenz und Immanenz etabliere. Der Gral ist hierfür eines der Paradebeispiele. Die Schnittstelle zwischen dem Gral und den

36 Zur Differenz zwischen Datenübertragung und schöpferisch-kreativer Datenverarbeitung siehe Krämer 2008, 11.

37 Wolfram von Eschenbach [2]2003b, 470,21–30: „Hört aber nun, wie es bekannt gemacht wird, wer zum Grâl berufen ist. Das geschieht durch eine Schrift; ein Epitaph am Rand des Steins spricht den Namen des Glücklichen aus und sein Herkommen, der eingeladen ist zu dieser Reise – das gilt von Mädchen genauso wie von Knaben. Es ist nicht nötig, diese Schrift dann wieder abzukratzen: sobald man sie gelesen hat, zergeht sie vor aller Augen."

38 Philipowski 2009, 70.

39 Kiening 2007, 332.

Rezipienten hat – dem Apfel der Discordia nicht unähnlich – eine magische Qualität und macht sich selbst durch diese Anomalie sichtbar: An dieser Schnittstelle berühren sich die Welt der Menschen und das Reich Gottes.

5 Schluss

Wir brechen unser Experiment hier ab. Eine Schnittstelle meint die Grenze, den Zwischenraum, den Übergang zwischen zwei Systemen sowie diejenigen technischen Mittel und Praktiken, die diesen Übergang ermöglichen (das uns zurzeit sicher vertrauteste Beispiel für eine Schnittstelle sind die Tastatur und der Bildschirm, die die Schnittstelle zwischen Mensch und Computer bilden). Wir haben versucht, das Konzept der Schnittstelle auf die schriftliche Kommunikation im Mittelalter anzuwenden, und zwar auf solche Beispiele aus der Erzählliteratur, in denen nicht Standardschriftlichkeit thematisiert wird, sondern eine ungewöhnliche schriftliche Kommunikation. Statt Pergament oder Wachstafel waren es ein metallener Apfel, eine Hundeleine und ein magischer Stein – schrifttragende Artefakte, die als Medien der Kommunikation fungieren. An deren Schnittstellen ließ sich beobachten, welche Praktiken der Rezeption und welche Phantasmata der Schriftlichkeit in der deutschsprachigen Literatur um 1200 diskutiert werden. Die Beispiele lesen wir als symbolische Reflexionen über das, was Schrift immer auch – zumindest metaphorisch – zu leisten vermag: Ausblendung des Senders und seiner Intentionen; störungsfreie Verständlichkeit für alle; Offenbarung von Wahrheit; unmittelbare Präsenz des Seins; Identifikation mit dem Text, den der Rezipient auf sich selbst bezieht und als Handlungsanweisung versteht; unmittelbares körperliches Berührtwerden; Kommunikation mit und Zugang zu einer transzendenten Welt.

Literaturverzeichnis

Brackert (1996): Helmut Brackert, „Sinnspuren. Die Brackenseilinschrift in Wolframs von Eschenbach *Titurel*“, in: Harald Haferland u. Michael Mecklenburg (Hgg.), *Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Forschungen zur Geschichte der älteren Literatur 19), München, 155–175.

Derrida (1983): Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M.

Gebert (2013): Bent Gebert, *Mythos als Wissensform. Epistemik und Poetik des* Trojanerkriegs *Konrads von Würzburg* (spectrum Literaturwissenschaft, Komparatistische Studien 35), Berlin/Boston.

Grimm u. Grimm (1984): Art. „schnitt“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* 15, München, 1344–1350.

Gumbrecht (2004): Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.

Halbach (1994): Wulf R. Halbach, *Interfaces. Medien- und kommunikationstheoretische Elemente einer Interface-Theorie*, München.

Hellige (2008): Hans Dieter Hellige, „Vorwort", in: Hans Dieter Hellige (Hg.), *Mensch-Computer-Interface. Zur Geschichte und Zukunft der Computerbedienung*, Bielefeld, 7–8.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie'. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142, 87–126.

Huber (2005): Jörg Huber, „Schnittstellen – Übergänge. Anmerkungen zur Praxis der Kulturwissenschaften", in: Sigrid Schade, Thomas Sieber u. Georg Christoph Tholen (Hgg.), *SchnittStellen* (Basler Beiträge zur Medienwissenschaft 1), Basel, 233–243.

Huber (2016): Christoph Huber, „Der Apfel der *Discordia*. Funktion und Dinglichkeit in der Mythographie und im *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg", in: Anna Mühlherr, Bruno Quast, Heike Sahm u. Monika Schausten (Hgg.), *Dingkulturen. Verhandlungen des Materiellen in Literatur und Kunst der Vormoderne* (Literatur – Theorie – Geschichte 9), Berlin (erscheint 2016).

Kiening (2007): Christian Kiening, „Medialität in mediävistischer Perspektive", *Poetica* 39, 285–352.

Konrad von Würzburg (1858): Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg. Nach den Vorarbeiten K. Frommanns und F. Roths zum ersten Mal hg. v. Adelbert von Keller* (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 44), Stuttgart.

Krämer (2008): Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.

Latour (2008): Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M.

Lechtermann (2008): Christina Lechtermann, „Figuren der Abhebung. Schillerndes Erzählen im ‚Trojanischen Krieg'", in: Horst Wenzel u. Ludwig Jäger (Hgg.), *Deixis und Evidenz* (Scenae 8), Freiburg i. Br./Berlin/Wien, 43–64.

Lienert (1996): Elisabeth Lienert, *Geschichte und Erzählen. Studien zu Konrads von Würzburg ‚Trojanerkrieg'* (Wissensliteratur im Mittelalter 22), Wiesbaden.

Martschini (2014): Elisabeth Martschini, *Schrift und Schriftlichkeit in höfischen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts*, Kiel.

Müller (2004): Jan-Dirk Müller, „Medialität. Frühe Neuzeit und Medienwandel", in: Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel u. Michael Waltenberger (Hgg.), *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*, Berlin, 49–70.

Niesner (2007): Manuela Niesner, „*Swes got an mir gedâhte, daz biutet dienst sîner hant.* Gawans Geheimdiplomatie in Wolframs *Parzival*", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 129, 38–65.

Philipowski (2009): Katharina Philipowski, „*We, daz ie man die strangen sach geschribene!* Gehörte und gelesene Schrift in Albrechts ‚Jüngerem Titurel'", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 34, 49–74.

Richterich u. Schabacher (2011): Annika Richterich u. Gabriele Schabacher, „Raum als Interface. Einleitung", in: Annika Richterich u. Gabriele Schabacher (Hgg.), *Raum als Interface* (MuK 187/188), Siegen, 7–19.

Strohschneider (2014): Peter Strohschneider, *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur* (GRM. Beihefte 55), Heidelberg.

Wolfram von Eschenbach (2003a): Wolfram von Eschenbach, *Titurel,* hg., übers. und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen v. Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie, Berlin/New York.

Wolfram von Eschenbach ([2]2003b): Wolfram von Eschenbach, *Parzival, Studienausgabe*, mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzt von Peter Knecht, Berlin/New York.

Joachim Schaper

Anthropologie des Schreibens als Theologie des Schreibens

Ein medienarchäologischer Gang durch das Buch Exodus

Vor mittlerweile rund zehn Jahren machte ich in einem Aufsatz darauf aufmerksam, welchen theologischen Stellenwert das Schreiben im Alten Testament einnimmt. Als ich damals den Ausdruck „theology of writing" prägte,[1] wollte ich darauf hinweisen, wie die Darstellung des Gottes Israels um einen Aspekt erweitert wurde, der im Nachdenken über diesen Gott nicht von Anfang an eine Rolle gespielt hatte, wohl aber seit der spätvorexilischen Zeit in der religiösen Imagination einen wichtigen Platz einnahm und, was die literarische Darstellung Jahwes anbelangte, geradezu ins Zentrum rückte. Bekanntlich wird dem Gott Israels die Ausübung typischer Schreibertätigkeiten zugesprochen. Nicht nur findet man ihn in einem allgemeinen Sinne als Schreibenden dargestellt. Nein, er produziert auch Texte, die seinen eigenen mündlichen Vortrag verschriftlichen. Auf dem Plakat, das den Vortrag ankündigte, der dieser Studie zugrunde liegt, konnte man die Szene dargestellt sehen: Gott schreibt mit seinem eigenen Finger auf die Tafeln, die Mose, in der Haltung eines katholischen Messdieners bei der Verlesung des Evangeliums durch den Priester, ihm hinhält (s. u. Abb. 1). Die Szene ist eine hübsche bildliche Umsetzung von Ex 31,18: „Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger [!] Gottes." Jahwe ist damit als Schreiber, als *sofer* im präzisen historischen Sinne dieser Berufsbezeichnung, dargestellt, also als jemand, der ursprünglich mündlich vorgetragene Texte als schriftliche Texte für die Nachwelt festhält, wie ein professionell ausgebildeter Schreiber, der schriftliche Texte zum Zwecke der Archivierung und zu ähnlichen Zwecken herstellt.[2] Anders als üblicherweise in anderen altorientalischen Kulturen dienen diese schriftlichen Texte aber auch als Gedächtnisstützen für die zukünftige mündliche Proklamation der solcherart festgehaltenen Texte, wie wir später noch sehen werden.[3]

Wie verhält es sich mit der Schreibertätigkeit Gottes in Relation zur Tätigkeit des Menschen? Nun, das göttliche Tun findet im menschlichen seine Entsprechung, seine Extension und seine Weiterführung. Darstellungen des Mose im Pentateuch und einige bekannte Texte der klassischen Schriftprophetie bieten dafür

1 Vgl. Schaper 2004.

2 Zum Unterschied zwischen Archivierung und anderen Zwecken der schriftlichen Notation von Texten vgl. Schaper 2013.

3 S. u. S. 287–290. Das Buch Habakuk bietet ein gutes Beispiel für eine solche Verschriftlichung im Dienste des mündlichen Vortrags; vgl. hierzu Schaper 2005.

BY-NC-ND © 2016 Joachim Schaper, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

Abb. 1: Joseph von Führich, Gott schreibt Moses auf dem Berg Sinai die zehn Gebote auf zwei steinerne Tafeln (1835), © Belvedere, Wien.

schlagende Beispiele. Ich kann hier nicht allzusehr ins Detail gehen; viele der relevanten Passagen habe ich im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in einer Anzahl von in den vergangenen Jahren veröffentlichten Aufsätzen diskutiert;[4] einige sehr wichtige Passagen aber werde ich im Folgenden auslegen.

Im Augenblick möchte ich nur festhalten, dass, wie gesagt, solche göttliche Tätigkeit laut der Hebräischen Bibel in menschlicher Tätigkeit ihre Entsprechung findet; wir werden uns das gleich noch im Detail ansehen, wenn es um das Schreiben Gottes und das Schreiben des Mose geht. Übrigens wird nirgendwo in der Hebräischen Bibel Gott als *Erfinder* des Schreibens dargestellt, doch zeichnen ihn das Buch Exodus und auch Schlüsseltexte im Deuteronomium, insbesondere Dtn 4, gleichsam als *Quelle* der Schreibertätigkeit.

Nun ist zurecht hervorgehoben worden, dass solche Darstellungen die *Propagandierung des Schreiberberufs* zum Ziele hatten. Das ist sicherlich *auch* richtig,

4 Siehe z. B. Schaper 2005; Schaper 2013; Schaper 2014.

interessiert mich aber im Rahmen des hier zu behandelnden Themas weniger. Vielmehr geht es mir darum, die theologische „Aufladung“ des Schreibens auf ihre Grundlagen im gesellschaftlichen Sein Israels zurückzuverfolgen, die alttestamentliche Ideologie des Schreibens historisch und anthropologisch besser verstehen zu lernen und damit zugleich auch zu einem vertieften *theologischen* Verständnis der Theologie des Schreibens beizutragen.

Um nun aber historisch und anthropologisch besser verstehen zu können, wie es zu der genannten theologischen Aufladung des Schreibens im Alten Testament überhaupt kommen konnte, lasse ich mich von Fragestellungen anregen, die sich in der Mediengeschichte und in der Sozialanthropologie als fruchtbar erwiesen haben. Auch die phänomenologische Tradition der zeitgenössischen Philosophie hat Fragen gestellt und Antworten gegeben, die für unser Thema von besonderem Interesse sind. Hier ist besonders an Maurice Merleau-Ponty[5] und Jacques Derrida[6] zu denken.

Um meine Aufgabe zu erfüllen, verfolge ich die Darstellung des Schreibens im Kontext der Darstellung von Medien überhaupt und beschränke mich dabei im Rahmen dieser Studie auf Texte des Exodusbuches. Schon bei einer kursorischen Lektüre fällt auf, dass Schreiben und Schrift dort kaum je erwähnt werden, ohne dass zugleich die *Stimme* oder das *Bild* thematisiert würden. Aussagen über menschliches und göttliches Sprechen und solche über menschliches und göttliches Schreiben sind nur in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung wirklich zu verstehen. Zugleich aber sind sowohl das Sprechen als auch das Schreiben in ihrer Korrelation mit – und, wie sich zeigen wird, *in ihrer Konkurrenz zu* – der bildlichen, und das heißt: der glyptischen Darstellung der Gottheit zu interpretieren.

Ich möchte also einen *medienarchäologischen Blick auf einige biblische Schlüsseltexte* werfen und dies im Spannungsfeld der Korrelation von *Anthropologie und Theologie des Schreibens* tun. Damit greife ich in diesem Vortrag einen Teilaspekt meines kurz vor dem Abschluss stehenden Buches über den Durchbruch des israelitischen Monotheismus auf, in dem das Sprechen, Schreiben und bildliche Darstellen im antiken Israel eine große Rolle spielen.

1 Medien im Buch Exodus: Stimme, Schrift, Bild

Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass, wer die Praxis und die Ideologie des Schreibens untersucht, auch die Praxis und Ideologie des Sprechens, Memorierens und Rezitierens in den Blick nehmen muss. So weit, so gut. Hier bewegen wir uns auf dem Feld von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, das wohlbestellt ist, wenn auch

5 Siehe z. B. Merleau-Ponty 1969.
6 Siehe Derrida 1983; Derrida 2003.

in manchen Nachbarwissenschaften der Theologie deutlich umfassender als in der Theologie selbst.[7]

Um wirklich die Tiefe von alttestamentlichen Vorstellungen über das Sprechen und Schreiben Gottes und der Menschen verstehen zu können, ist es aber unerlässlich, auch die Korrelation zwischen Schreiben und *bildlicher* Darstellung zu bedenken. So ist es zum Beispiel auffällig, dass alttestamentliche Texte, die sich gegen Bilderverehrung wenden, oftmals das von ihnen ausgesprochene Bilderverbot mit einem Lob des Schreibens verbinden. Ex 32–34 bietet da ein schlagendes Beispiel, wie ich später zeigen werde. Diese Korrelation zwischen der Unterdrückung der Bilder und der Privilegierung der Schrift ist in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend unbemerkt geblieben.[8] Wie wir zeigen werden, ist diese Korrelation jedoch von zentraler Bedeutung für das Verständnis der „Theologie des Schreibens" und, so darf man wohl sagen, der israelitisch-judäischen Religionsgeschichte überhaupt.

Zu den Texten, die sowohl von der Beziehung zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort als auch von der Korrelation von Schriftideologie und Bilderverbot geprägt sind, gehören vor allem Texte aus dem Buch Exodus, darunter besonders Ex 32–34. Im Folgenden möchte ich deshalb an einigen Schlüsseltexten aus dem Buch Exodus entlanggehen, die sich mit den drei genannten Medien auseinandersetzen: der Stimme, der Schrift und der bildlichen Darstellung, und das heißt hier: der Kultstatue. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei, wie – zum einen – gesprochenes und geschriebenes Wort zueinander in Beziehung gesetzt werden und – zum anderen – der gesprochene und der geschriebene Text einerseits der bildlichen Darstellung andererseits entgegengestellt werden.

1.1 Exodus 3: das Hören der Stimme und der Worte Gottes

Zuerst ist die berühmte Gottesbegegnung in Ex 3 zu bedenken. Der Gott, der von sich sagt, er sei Mose erschienen, und von dem Mose sich denkt: „Ich will hingehen und diese grosse Erscheinung ansehen", dieser Gott verwehrt Mose zugleich, ihn zu schauen (V. 5; vgl. V. 6). Jahwe, der hier seinen Namen offenbart, kommuniziert mit Mose einzig und allein sprachlich, im Gespräch, und er instruiert Mose, seinen Namen den Israeliten zu offenbaren. Er sagt zu ihm: „Und sie werden auf deine Stimme [לקלך] hören" (V. 18).

Man könnte also meinen, hier würde eine Hierarchie der Kommunikation und der Sinne etabliert. Die höchstrangige, aber zugleich auch die gefährlichste Form der Kommunikation wäre die visuelle. Sie kann das Leben kosten: „Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er fürchtete sich, zu Gott hin zu blicken" (V. 6). Sprach-

7 Doch vgl. Schaper 2015.

8 Vgl. aber Schaper 2014; Schaper (in Vorbereitung).

liche Kommunikation *im Sprechen und Hören* hingegen ist – jedenfalls im Prinzip – gefahrlos möglich: Gott befiehlt Mose, sprechend wiederzugeben und weiterzutragen, was er selbst ihm sprechend aufgetragen hat; den Worten des Gottes entsprechen die Worte des Mose.

Doch später im Exodusbuch zeigt sich, dass die Sache komplizierter ist. Anders als mit den *Worten* Gottes verhält es sich nämlich mit seiner *Stimme*: Sie zu vernehmen, kann für die Israeliten genauso gefährlich werden wie das Sehen der Erscheinung Gottes: „Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, und wir wollen hören. Gott aber soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben" (Ex 20,19). Das Exodusbuch unterscheidet also – und das ist sehr leicht zu übersehen und bisher auch immer wieder übersehen worden – zwischen den *Worten*, die Gott spricht, und der *Stimme*, mit der er spricht: Die Worte müssen den Israeliten zu Gehör gebracht werden, aber nicht in der Stimme Gottes – diese zu vernehmen, wäre für sie tödlich. Die Stimme Gottes im Exodusbuch ist nicht „die gebührlich eingegrenzte, gezähmte, befriedete" und damit zugleich „die in Ergänzung zum Buchstaben, in Vervollständigung und Vollendung des Buchstabens absolut notwendige Stimme"[9] – nein, sie ist die numinose, erschütternde Stimme, die gleichsam allen Worten, allen Inhalten und Forderungen als deren Ursprung und Grundlage vorausliegt. Nur Mose vermag es, zu ertragen, die Stimme Gottes zu hören (Ex 3,4);[10] für das Volk ist es tödlich, sie zu vernehmen: „Es ist die scheinbar unbeschränkte und grenzenlose, also nicht vom Buchstaben in die Schranken gewiesene Stimme, die Stimme als Quelle und direktes Mittel der Gewalt."[11]

Es handelt sich also im Exodusbuch gerade nicht um eine *Hierarchie* der Kommunikation und der Sinne, sondern gleichsam um eine *Dialektik* von Hören und Sehen, wie dies ganz zu Recht von Stephen A. Geller (allerdings bezüglich Dtn 4) festgestellt worden ist.[12] Wenden wir uns nun also dieser Dialektik zu. Die Unterscheidung zwischen Hören und Sehen schlägt sich ja in der Hebräischen Bibel deutlich nieder. W. H. Schmidt hat dazu sehr sensibel festgestellt:

> Das Hebräische hat Verbaladjektive von der Art ‚sichtbar – unsichtbar' nicht gebildet, und der Gegensatz zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung Gottes ist dem Alten Testament fremd. Häufig findet sich dagegen eine Differenzierung innerhalb der Sinneseindrücke, nämlich zwischen Hören und Sehen. So braucht die Wahrnehmung eines Wortes nicht mit der Wahrnehmung einer Gestalt verbunden zu sein.[13]

---

9 Dolar 2014, 153.

10 Laut Ex 24 überleben zwar nicht nur Mose, sondern auch Aaron, Nadab, Abihu und die siebzig Ältesten den *Anblick* Gottes (V. 11!), sie sind aber seiner *Stimme* nicht ausgesetzt.

11 Dolar 2014, 155. Dolar spricht hier über die „Politik der Stimme" (Dolar 2014, 142), das heißt den ästhetisch-politischen Gebrauch der Stimme vornehmlich in autoritären Systemen, aber die Charakterisierung lässt sich nahtlos auf die Funktion der göttlichen Stimme im Erzählzusammenhang des Exodusbuches übertragen.

12 Geller 1996, 58: „dialectic of seeing and hearing".

13 Schmidt 1973, 31.

In Exodus und Deuteronomium sticht diese Differenzierung besonders ins Auge. Dtn 4 betont diese Unterscheidung und benutzt sie dazu – anders als ältere Texte der Hebräischen Bibel –, die Vorstellung von der gegenseitigen Ausschließung von Sehen und Hören im Umgang zwischen Gott und Mensch zu propagieren. Stephen A. Geller spricht eben deshalb von einer „Dialektik von Sehen und Hören" in Dtn 4.[14] Im Blick auf die Vorstellungen von Transzendenz und Immanenz, die sich seiner Meinung nach in diesem Text niedergeschlagen haben, schreibt er:

> [Hearing] is, of course, a more remote form of perception than [seeing], but completely suited to the doctrine of transcendence, once it is understood that it must be leavened with a grain of immanence.[15]

Das kann *so* allerdings nicht stehen bleiben. Wir werden bald noch zeigen, dass das Hören keineswegs „distanzierter" als das Sehen ist und von den biblischen Autoren auch nicht so erfahren wurde. Was aber richtig ist an Gellers Beobachtung, ist die Feststellung, dass ein Spannungsverhältnis zwischen Hören und Sehen besteht, eine Dialektik, die für das Gottes- und Menschenbild des Alten Testaments tatsächlich von großer Bedeutung ist.

So oder so: In Ex 3 ist keine Rede davon, dass das mündlich Offenbarte und Aufgetragene auch noch schriftlich niederzulegen wäre. Die *Stimme* Gottes beherrscht die Szene. Sie ist und bleibt in Ex 3 das einzige Medium. Doch das wird sich ändern.

1.2 Exodus 19 und 20: das Hören, das Sehen und die Erfahrung der Präsenz Jahwes

Auch in Ex 19 werden das Hören auf die Stimme Gottes und das Sehen seiner Gestalt miteinander kontrastiert; man vergleiche nur die Verse 3 bis 5:

> [3] Mose aber stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berg her zu: So sollst du zum Haus Jakob sprechen und den Israeliten verkünden: [4] Ihr habt selbst gesehen, was ich Ägypten getan und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. [5] Wenn ihr nun auf meine Stimme [בקלי] hört und meinen Bund haltet, werdet von allen Völkern ihr mein Eigentum sein; denn mein ist die ganze Erde[.] (Ex 19,3–5)

Das *Hören* auf die Stimme steht im Gegensatz zum *Sehen* der Gestalt Gottes, das von Gott selbst, zum Wohle der Israeliten, verhindert wird:

> Und der HERR sprach zu Mose: Siehe, ich komme in einer dichten Wolke zu dir, damit das Volk es hört, wenn ich mit dir spreche, und damit sie auch an dich glauben für immer. (Ex 19,9)

14 Geller 1996, 58.

15 Geller 1996, 58. Vgl. auch Schmidt 1973.

In Kapitel 20 folgt die Verkündigung der Zehn Gebote, darunter in Ex 20,4 das Bilderverbot. In V. 22 folgt, nachdem die Gebote verkündet sind, etwas durch und durch Bemerkenswertes:

> [22] Da sprach der HERR zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sprechen: Ihr habt selbst gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe. [23] Ihr sollt mir nichts an die Seite [אתי] stellen; silberne und goldene Götter [das heißt Götterbilder] sollt ihr euch nicht machen. (Ex 20,22f.)

Zum einen haben wir hier ein weiteres Beispiel für die Dialektik von Hören und Sehen, in der schönen Paradoxie der Aussage „[i]hr habt selbst gesehen, dass ich [...] mit euch geredet habe", wobei das eigentlich im Zentrum Stehende das Reden und Hören ist. Doch hier geht es nun um diese Dialektik nicht mehr nur in Bezug auf das Hören und Sehen Gottes selbst, sondern auch in Bezug auf bildliche Darstellungen Gottes. Mit den in V. 23 genannten Elohim sind möglicherweise, in Analogie zum „Goldenen Kalb" von Ex 32–34 und zur in Ex 34,17 gebrauchten Terminologie, glyptische Darstellungen *Jahwes* gemeint, *nicht* Kultbilder von „Fremdgöttern".[16]

Wie dem aber auch sei: Der gemeinsame Bezugspunkt für die zitierten Texte ist die *Präsenz* Gottes. Die Differenzierung zwischen Hören und Sehen ist eine Differenzierung zwischen *zwei verschiedenen Formen der Erfahrung der Gegenwart Jahwes*, ja man kann sagen, dass es sich um eine Dialektik der Präsenzerfahrung handelt, um einen Widerstreit zwischen verschiedenen Formen der Präsenz. Im Blick auf Ex 3; 19 und 20 ist die *Differenzierung* zwischen den Präsenzformen und Präsenzerfahrungen durchaus deutlich, noch nicht aber der *Widerstreit* zwischen beiden. Dieser findet sich in aller Deutlichkeit in den Kapiteln 32–34. Bevor wir uns diesen widmen können, ist aber noch einiges zu Ex 24 zu sagen.

1.3 Exodus 24: Gottes Sichtbarkeit, seine Stimme und ihre Notation

In Ex 24 wird Mose vor allem als Schreibender dargestellt, der das gesprochene Gotteswort verschriftet:

> [3] Darauf kam Mose und verkündete dem Volk alle Worte des HERRN und alle Rechtssatzungen. Und das ganze Volk antwortete mit einer Stimme und sprach: Alle Worte, die der HERR geredet hat, wollen wir tun. [4] Und Mose schrieb alle Worte des HERRN auf. Früh am andern Morgen aber errichtete er einen Altar am Fuss des Berges und zwölf Malsteine für die zwölf Stämme Israels. [5] Dann entsandte er die jungen Männer der Israeliten, und sie brachten Brandopfer dar und schlachteten Jungstiere als Heilsopfer für den HERRN. [6] Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und goss es in Schalen, und die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf

16 Vgl. Köckert 2009.

> den Altar. [7] Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volk vor. Und sie sprachen: Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören. [8] Darauf nahm Mose das Blut und sprengte es über das Volk und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den der HERR mit euch geschlossen hat, mit all diesen Worten. (Ex 24,3–8)

Das Verhältnis zwischen Sprechen und Schreiben erscheint hier als insofern völlig unproblematisch, als das zuvor mündlich verkündete[17] „Bundesbuch" (Ex 20,22–23,33) nun schriftlich festgehalten wird, zum Zwecke der Dokumentation und gleichsam der Archivierung. In Vers 7 zeigt es dann auch gleich seine Funktion und seine Nützlichkeit: Das „Bundesbuch", wie es in diesem Vers genannt ist, wird nunmehr in seiner schriftlichen Form zur Grundlage der Verlesung gemacht; der ursprünglich mündlich vorgetragene Text wird erneut mündlich zum Vortrag gebracht, nur diesmal auf der Basis seiner schriftlichen Fassung. Die Verlesung wird vom Volk mit den Worten bestätigt: „Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören." Ebenso hatte das Volk zuvor schon, in Ex 24,3, die mündliche Wiedergabe „alle[r] Worte des HERRN und alle[r] Rechtssatzungen" bestätigt. Hier wird also gesagt, dass Moses mündlicher Vortrag *ohne Grundlage* des schriftlichen Textes und sein mündlicher Vortrag *auf der Grundlage* des schriftlichen Textes gleichermaßen der Zustimmung würdig und gleichermaßen zuverlässig in der Wiedergabe der von Jahwe gesprochenen Worte sind. Hinsichtlich des Schreibens geht es also hier zunächst einmal um die verlässliche Dokumentation und Archivierung.

Aber es schwingt auch gleich noch etwas anderes mit, denn das Konzept von Schreiben und Schriftlichkeit, das unseren Text prägt, ist Ausdruck dessen, was Jack Goody treffend als „Orthodoxie des Buches" bezeichnet hat. Goody fasst die Befreiung, die die Praxis des Schreibens den Schreibkundigen jener Gesellschaften bringt, welche den Übergang von der *primary orality*[18] zur *restricted literacy*[19] (und damit zur *residual orality*, die alle antiken und manche modernen Gesellschaften charakterisiert) vollzogen haben, mit den folgenden Worten:

> No longer did the problem of memory storage dominate man's intellectual life, the human mind was freed to study static „text" (rather than be limited by participation in the dynamic „utterance"), a process that enabled man to stand back from his creation and examine it in a more abstract, generalised, and „rational" way. By making it possible to scan the communications of mankind over a much wider time span, literacy encouraged, at the very same time, criticism and commentary on the one hand and the orthodoxy of the book on the other.[20]

Dazu gleich noch mehr. Zuerst ist aber zu betonen, dass in Ex 24,10 nun jene bemerkenswerte Aussage über das Sehen Gottes folgt; hier handelt es sich um eine der ganz wenigen Stellen des Alten Testaments, wo mit der visuellen Wahrneh-

17 Vgl. Ex 20,22!

18 Ong 2002, 11.

19 Goody 1968, vgl. die allgemeine Definition a. a. O., 198.

20 Goody 1977, 37.

mung der Gottheit durch Menschen für diese keine Lebensgefahr einhergeht. Allerdings ist dieses Sehen Gottes auf einen kleinen Kreis von Repräsentanten Israels, nämlich Mose, Aaron, Nadab und Abihu sowie „siebzig der Ältesten Israels", beschränkt. Es handelt sich um eine absolute Ausnahmesituation, und es ist bedeutsam, dass dieses unvermittelte Sehen nicht durch die Wahrnehmung der *Stimme* Gottes begleitet wird.[21] Das ändert nichts daran, dass hier tatsächlich vom unvermittelten Sehen des Gottes Israels die Rede ist.[22]

In Ex 24 nämlich stellt sich Jahwe, ganz im Sinne der eben erwähnten Orthodoxie des Buches, gleichsam in den Dienst dieser von ihm implizit geforderten Orthodoxie: Er ist der Schreiber, Mose der Archivar. Im selben Kapitel, Ex 24, ist noch einmal von schriftlichem Text die Rede, und zwar in Vers 12, wo Gott zu Mose spricht: „Ich aber will dir die Steintafeln geben, die Weisung und das Gebot, die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen." Hier wird nun Gott selbst als Schreiber dargestellt, und zum ersten Mal werden die Gesetzestafeln erwähnt. Ihre Erwähnung bezieht sich zurück auf den Dekalog in Ex 20,1–17 und nicht, wie die eben zitierten Verse aus Ex 24,3 und 24,7, auf das Bundesbuch in Ex 20,22–23,33. Bei den Steintafeln von Ex 24,12 handelt es sich um eben jene Tafeln, die Gott Mose dann in Ex 31,18 aushändigen und die Mose in Ex 32,19 zerschlagen wird.

Und hier geschieht auch noch etwas anderes: Wo früher die *lebendige* Stimme des Gottes war, ist jetzt der stumme schriftliche Text. Die Bedeutung der Stimme Gottes im Alten Testament ist ja kaum zu überschätzen (siehe Ex 3!), und so ist es dann auch keinesfalls insignifikant, wenn dem Medium der Stimme nun das Medium der Schrift zur Seite gestellt wird.

Doch bevor ich mich der Notation der gesprochenen Sprache zuwende, möchte ich noch ein paar Worte über die Stimme verlieren. Oft, und an zentral bedeutsamen Stellen des Alten Testaments, wird vom Erklingen von Jahwes Stimme berichtet, die durchaus auch ohne Verschriftung und Archivierung auskommen kann, wie wir in Kapitel 3 gesehen haben. Derrida weist uns, in der *Grammatologie*, auf die „Geschlossenheit" „der Erfahrung, daß der Signifikant in der Stimme erlischt", hin – der Erfahrung, in der das „Wort als elementare und unzerlegbare Einheit des Signifikats und der Stimme, des Begriffs und einer transparenten Ausdruckssubstanz erlebt" wird.[23] Diese Erfahrung der menschlichen Stimme als Selbstpräsenz des sprechenden Subjekts hatte bedeutende Konsequenzen; sie schlägt sich in den hier diskutierten Texten nieder: Die menschliche Erfahrung der Selbstpräsenz in

21 Nur Mose ist in der Lage, Jahwes Stimme wahrzunehmen, ohne dass dies für ihn eine Gefahr darstellen würde; s. o. S. 285.

22 Contra Kiening/Beil 2012, 23, wo es im Anschluss an Benno Jacob heißt: „Allerdings ist auch dieses Sehen ein eingeschränktes […]." In Kienings und Beils Interpretation von Ex 24 und verwandten Texten im Deuteronomium und in Josua werden viele Beobachtungen vorgetragen, die ich bereits in einer Reihe von Studien vorgestellt habe (Schaper 2004; Schaper 2007; Schaper 2009).

23 Derrida 1983, 39.

der Stimme wurde auf den Gott Israels projiziert, dessen Präsenz als Gegenwart in der Stimme und durch die Stimme imaginiert wurde.

Aber warum brauchte die Stimme nun das Schreiben als Archivierung? Es blieb ja nicht bei der Faszination durch die Stimme Gottes, man wollte sie auch konservieren – beziehungsweise, genauer gesagt, den Inhalt des gesprochenen Wortes konservieren. Das phonographische bzw. glottographische[24] Potential der (alphabetischen, aber nicht nur der alphabetischen) Schrift faszinierte die alttestamentlichen Autoren. Nun ist ja gerade *dieses* Potential der Schrift, historisch betrachtet, gar nicht ihr ursprüngliches und grundlegendes Merkmal – das war vielmehr ihr numerisches und visuelles; man erinnere sich an die Proto-Keilschrift im Sumer des späten vierten vorchristlichen Jahrtausends, deren Zeichen zuerst zur Notation von Quantitäten und als Logogramme benutzt wurden und nicht zur Notation von *Sprache*. Die Alphabetschrift aber marginalisiert die visuellen und die numerischen Aspekte der Schrift und privilegiert ihre phonographischen Qualitäten, also ihre Fähigkeit, gesprochene Sprache zu repräsentieren. Es war diese Verbindung zwischen der Stimme und der Schrift, die die biblischen Autoren an ihrer Alphabetschrift besonders faszinierte und die dazu führte, dass der Stimme, der Tätigkeit des Schreibens und der Materialität des Schreibens in Exodus und Deuteronomium, aber auch anderswo (man denke nur an Jeremia!) solch große Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Greift man auf die Kategorien von Jacques Derrida zurück, allerdings ohne unbedingt dieselben Schlüsse aus ihrer Anwendung zu ziehen wie er selbst, so kann man konstatieren, dass die israelitisch-judäische Kultur nicht weniger phonozentrisch und logozentrisch war als die des klassischen Griechenlands. Die Faszination, die die Schrift – und insbesondere die Alphabetschrift! – auf ihre damaligen Benutzer ausübte, können wir heute gar nicht mehr nachempfinden. Und es ging ja nicht nur darum, die Worte der Gottheit zu konservieren und zu archivieren. Indem man sie notierte, setzte man sich gleichsam zur Gottheit in Beziehung, begab man sich in das Kontinuum ihrer Präsenz. Nicht umsonst stand das Schreiben ja ganz stark auch im Dienste der mündlichen Performanz – siehe Ex 24, Neh 8 u. ö.! – und damit im Dienste der Heraufbeschwörung der Präsenz Gottes.

Um Präsenz ging es aber auch, und ganz zentral, bei der Verehrung der Gottheit in ihrem Bilde. Dieser wenden wir uns nun zu.

1.4 Exodus 32–34: Schrift und Abbild

Der Erzählzusammenhang von Ex 32–34, einsetzend mit dem Entschluss zur Herstellung des Goldenen Kalbes, ist gleichsam eine Antwort auf die Aushändigung

24 Zur Terminologie und zur Charakterisierung glottographischer Notationssysteme vgl. Hyman 2006, passim.

der von Jahwe höchstselbst gefertigten und beschriebenen Gesetzestafeln. Darstellungen der Schreibertätigkeit Jahwes und Moses *strukturieren* geradezu den Erzählzusammenhang von Ex 32–34. Das beginnt mit dem letzten Vers von Ex 31:

> Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger Gottes. (Ex 31,18)

Zuerst schreibt Jahwe also, dann zerstört Mose im Zorn über das goldene Kalb die von Gott geschriebenen Tafeln (Ex 32,15f.) und bekommt daraufhin folgenden Befehl:

> Und der HERR sprach zu Mose: Haue dir zwei Steintafeln zurecht wie die ersten. Dann will ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln gestanden haben, die du zerschmettert hast. (Ex 34,1)

Doch dann schreibt Mose sie auf, nicht Gott selbst:

> [27] Und der HERR sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf, denn mit diesen Worten schliesse ich einen Bund mit dir und mit Israel. [28] Und er war dort beim HERRN vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte. (Ex 34,27f.)

Die Akte des Schreibens, der Zerstörung des Geschriebenen und des erneuten Schreibens gliedern also die in Ex 32–24 vorliegende Erzählung. Innerhalb dieser Struktur findet sich nun die Darstellung der Herstellung des Goldenen Kalbes:

> Und er nahm es aus ihren Händen und bearbeitete es mit dem Griffel[25] [בחרט] und machte daraus ein gegossenes Kalb. Da sprachen sie: Das ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat![26] (Ex 32,4)

Ich gestatte mir hier, mit Unterstützung von Gesenius (18. Auflage) und einer wichtigen neuen Studie,[27] אלה, אלהיך und die im Text benutzte Pluralform des Verbes singularisch zu übersetzen. Nur so ergibt der Text einen Sinn. Das Kultobjekt, das hier hergestellt wurde, wird als *Ort der Anwesenheit Jahwes* erfahren. Das wird nicht nur aus dem deiktischen Element deutlich, mit dem auf die göttliche Präsenz aufmerksam gemacht wird, sondern auch aus dem Wortlaut von Ex 32,8:

> Schon sind sie abgewichen von dem Weg, den ich ihnen geboten habe. Sie haben sich ein gegossenes Kalb gemacht und sich vor ihm niedergeworfen, ihm geopfert [...]. (Ex 32,8)

---

25 Modifiziert; die Zürcher Bibel 2007 übersetzt „Meissel".

26 Modifiziert; die Zürcher Bibel 2007 übersetzt: „Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben!"

27 Siehe Herring 2013, 145–147.

Das heißt, sie haben dem Kalb ebenjene kultische Verehrung erwiesen, die man im Alten Orient dem im Kultobjekt als anwesend erfahrenen Gott erwies.

Es geht den Israeliten darum, durch die Herstellung des Kalbes die *Präsenz* des Gottes Israels in der Mitte seiner Anhänger herbeizuführen; das wird aus dem Erzählzusammenhang unzweifelhaft deutlich. Die allgemeinorientalische Vorstellung von der Realpräsenz der Gottheiten in ihren Kultstatuen ist die Voraussetzung, aus der heraus dies verständlich wird; sie liegt dieser Erzählung zugrunde. Ohne diesen Grundgedanken hätte die Erzählung keine Pointe.[28] *Zugleich aber wird diese Präsenzvorstellung vom Autor als irregeleitet dargestellt*. Die wahre Präsenz des Gottes Israels ist, folgt man der impliziten Argumentation des Exodusbuches in seinem Gesamtzusammenhang, nur in seiner *Stimme* zu erfahren, und noch nicht einmal diese Stimme darf das Volk ja direkt wahrnehmen. Sie zu hören, ist alleine Mose vorbehalten, wie aus Ex 24 deutlich wird: Aus der Wolke auf dem Berge ertönt die Stimme Gottes, die Mose zu sich ruft, und die Gespräche mit Jahwe in Ex 24 und 25 und anderswo finden unter vier Augen statt. Aber es bleibt festzuhalten, dass die wahre Gottespräsenz eben in Gottes Stimme und durch seine Stimme erfahren wird, und in abgeleiteter, aber nicht minder wirksamer Form in der Schrift.

Hier in Ex 32–34 wird der Konflikt zwischen den Präsenzformen und Präsenzerfahrungen (zwischen Sehen und Hören, Kultbild und Stimme, Kultbild und Schrift), der Konflikt, der sich bereits durch das ganze Exodusbuch hindurchgezogen hat, auf die Spitze getrieben. Dazu noch zwei Detailbeobachtungen. Die Konkurrenz zwischen Bildmedium und Schriftmedium wird in hochsubtiler Weise zugespitzt: In 32,4 ist vom חרט (32,4) – dem Griffel, der bei der Herstellung des Kultbildes benutzt wird – die Rede, und in 32,16 heißt es von der Schrift auf den Tafeln: „und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben [חרות] in die Tafeln“. Hier wird mit Hilfe eines Spiels mit den beiden Begriffen also eine Beziehung zwischen der Bildproduktion in V. 4 und dem Schreiben in V. 16 hergestellt und damit die Opposition zwischen Kultbildherstellung und Schreibertätigkeit, zwischen Bild und Schrift bzw. Bild und Wort betont.[29]

Dies wird bestätigt durch eine weitere Beobachtung, die Dohmen in seinem Kommentar vorträgt: Das Verb פסל wird in Ex 34,1 für das „Zurechthauen“ der Tafeln durch Mose benutzt, was eine Anspielung auf den *terminus technicus* פסל „Kultbild“ sein dürfte; Dohmen vergleicht zurecht den Wortgebrauch in Hab 2,18 und schreibt:

> Wenn dann bei der Erneuerung dieser Tafeln Gott von ihm [das heißt Mose] verlangt, dass er die Tafeln selbst zurechthaue (Ex 34,1), dann entsteht in diesem Kontext eine Opposition von ‚Wort und Bild‘ […], die für das Gesamtverständnis des alttestamentlichen Bilderverbotes prägend geworden ist […].[30]

28 Vgl. Herring 2013, 139–145.

29 Vgl. hierzu Herring 2013, 140.

30 Dohmen 2004, 214.

2 Medien und Präsenz im Exodusbuch: anthropologische Tatsachen, theologische Aussagen

Wie hängen nun gesprochenes Wort, Schrift und Bild zusammen? Wenden wir uns zunächst der Relation zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort zu. In unseren Texten ist sowohl vom Sprechen Gottes als auch von seinem Schreiben die Rede, und beide werden zueinander in Beziehung gesetzt. Bei Ex 32–34 handelt es sich um die berühmteste und vehementeste Version des Bilderverbotes, das hier im Rahmen einer packenden Erzählung vorgetragen wird, die die Spuren ihrer komplizierten Entstehungsgeschichte nicht verleugnen kann. Um diese geht es hier aber nicht.[31] Ich bin nur daran interessiert, die Funktionen von Sprechen, Schreiben und bildnerischer Darstellung in ihrem Unterschieden-Sein und zugleich Aufeinander-bezogen-Sein zu verstehen. In dieser Hinsicht kann Ex 32–34 als der Höhe- und Endpunkt des Nachdenkens über die Korrelation von Sprechen, Schreiben und Bildproduktion im Exodusbuch gelten.

In seiner Studie über das Angesicht Jahwes hebt Friedhelm Hartenstein völlig zu Recht hervor, dass der hermeneutische Schlüssel zu Ex 32–34 die Frage nach der Präsenz Gottes ist.[32] Wie wir gesehen haben, trifft dies allerdings auf das Buch insgesamt zu. Der Konflikt zwischen חרט (Griffel) und מכתב ... חרות (Schrift ... eingegraben) in Ex 32 wird durch das ganze Buch hindurch vorbereitet. Das zeigt sich aber erst dann, wenn man nicht nur nach der Präsenz Gottes fragt, sondern bereits bei den Medien ansetzt, mit denen diese Präsenz herbeigeführt wird und in denen sie erfahren wurde. Die Frage nach den Medien und ihrer Materialität vertieft die Frage nach der Präsenz.

Aus der Erfahrung der Gottespräsenz durch die und in den Medien ergab sich für die biblischen Autoren nicht nur eine Dialektik der *Sinne*, sondern auch eine Dialektik der *Medien*. Die letztere hängt untrennbar mit der ersteren zusammen. Das *einzig wahre* Sehen Gottes, laut Exodusbuch und verwandten Texten, ist das *unmittelbare* Sehen der Gestalt Gottes. Aber es ist eben zugleich auch lebensgefährlich. Dieses unmittelbare Sehen wird also gleichsam als unmögliche Möglichkeit ausgeschlossen, mit der bemerkenswerten Ausnahme von Ex 24,10f.

Deswegen kommt in der Wertung der Medien im Exodusbuch (und weit darüber hinaus) die visuelle Kommunikation im wesentlichen negativ vor: Wo es um die Gottesbegegnung geht, um das Erfahren der Präsenz Gottes, spielen das Sehen und die bildhafte Darstellung eine rein negative Rolle. Für das unmittelbare Sehen Gottes ist kein Medium erforderlich, und dieses Sehen ist ohnehin kategorisch aus-

31 Zur Redaktionsgeschichte des Exodusbuches siehe Gertz 2000.

32 Hartenstein 2008, 265–272.

geschlossen. Das einzige *Medium*, das auf der Grundlage des Sehens die *Präsenz* Gottes *erfahrbar* machen könnte, ist das Bild beziehungsweise die Statue, und auch nur dann, wenn man die Präsenz des Gottes in Bild und Statue als selbstverständlich annimmt, was allerdings im Vorderen Orient quasi ausnahmslos der Fall war. Ausgerechnet diese Form der *medialen* Gotteserfahrung wird nun aber vom Exodusbuch kategorisch als irregeleitet ausgeschlossen. Zwar wird zugegeben, dass Israeliten Statuen als Orte der Präsenz ihres Gottes erfahren bzw. erfuhren, doch wird diese Erfahrung als irreal, unwahr und schuldbeladen dargestellt.

Die oral-aurale Kommunikation mit dem Gott Israels wird aber, wie wir sahen, ebenfalls als gefährlich wahrgenommen. Um sie befolgen zu können, müssen die Worte Gottes gehört werden, aber nie direkt in der Stimme Gottes. Mose muss sie dem Volk wieder- und weitergeben. Auch das Hören ist also im Exodusbuch nicht völlig positiv konnotiert.

Zurück zum Sehen: Nur in *einem* ganz spezifischen Kontext hat das Sehen laut dem Buch Exodus eine *positive* Bedeutung, die aber nicht expliziert wird, sondern implizit bleibt – und das ist natürlich *das Sehen, dass das Lesen ermöglicht*: Der mündliche Vortrag der Worte Gottes, die nur Mose direkt vernommen hat (vgl. Ex 24,2f.!), ermöglicht die schriftliche Niederlegung dieser Worte (Ex 24,3), und der so geschaffene schriftliche Text wird zur Grundlage jedes weiteren mündlichen Vortrags der Gottesworte. Das Medium Schrift ist damit *das einzige akzeptable visuelle Medium*, und zwar einzig und allein deshalb, weil es, qua Notation, *im Dienste der gesprochenen Sprache* steht. Zugleich geht aber auch etwas von der Aura des direkten Sehens Gottes auf die Schrift über: Als Notation der lebendigen *Stimme* Gottes ist sie Teil des Kontinuums der Formen der Präsenz Gottes in seiner Kommunikation mit den Menschen, doch als *visuelles* Medium ersetzt sie in ihrer Sichtbarkeit gleichsam Gott selbst – der ja durchaus sichtbar ist, sich aber unseren Blicken entzieht, wie uns das Exodusbuch lehrt. Nun aber werden in dem und durch das *Sehen*, das beim Lesen geschieht, die gesprochenen Worte Gottes wieder *hörbar* gemacht. Der Gott Israels ist nicht zu sehen, doch an seiner Stelle steht die Schrift; seine Stimme ist nicht zu hören, doch sie erklingt durch die Schrift.

Literaturverzeichnis

Derrida (1983): Jacques Derrida, *Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 417), Frankfurt a. M.

Derrida (2003): Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek* (Edition Suhrkamp 2440), Frankfurt a. M.

Dohmen (2004): Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.

Dolar (2014): Mladen Dolar, *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme. Übersetzt von Michael Adrian und Bettina Engels* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2135), Berlin.

Geller (1996): Stephen A. Geller, *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, London/New York.

Gertz (2000): Jan Christian Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 186), Göttingen.

Goody (1968): Jack Goody, „Restricted Literacy in Northern Ghana", in: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 198–264.

Goody (1977): Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.

Hartenstein (2008): Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34* (Forschungen zum Alten Testament 55), Tübingen.

Herring (2013): Stephen Lane Herring, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 247), Göttingen.

Hyman (2006): Malcolm D. Hyman, „Of Glyphs and Glottography", *Language and Communication* 26, 231–249.

Kiening u. Beil (2012): Christian Kiening u. Ulrich Johannes Beil, *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*, Göttingen.

Köckert (2009): Matthias Köckert, „Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106, 371–406.

Merleau-Ponty (1969): Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris.

Ong (2002): Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London/New York (Erstveröffentlichung 1982).

Schaper (2004): Joachim Schaper, „A Theology of Writing. The Oral and the Written, God as Scribe, and the Book of Deuteronomy", in: Louise J. Lawrence u. Mario I. Aguilar (Hgg.), *Anthropology and Biblical Studies. Avenues of Approach*, Leiden, 97–119.

Schaper (2005): Joachim Schaper, „Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem", *Vetus Testamentum* 55, 324–342.

Schaper (2007): Joachim Schaper, „The Written Word Engraved in Stone. The Interrelationship of the Oral and the Written and the Culture of Memory in Deuteronomy and Joshua", in: Stephen C. Barton, Loren T. Stuckenbruck u. Benjamin G. Wold (Hgg.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212), Tübingen, 9–23.

Schaper (2009): Joachim Schaper, „‚Scriptural turn' und Monotheismus", in: Joachim Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (Forschungen zum Alten Testament 62), Tübingen, 275–291.

Schaper (2013): Joachim Schaper, „Prophecy in Israel and Assyria. Are we Comparing Apples and Pears? The Materiality of Writing and the Avoidance of Parallelomania", in: Hans M. Barstad u. Robert P. Gordon (Hgg.), *Thus Speaks Ishtar of Arbela. Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, 225–238.

Schaper (2014): Joachim Schaper, „Divine Images, Iconophobia and Monotheism in Isaiah 40–66", in: Lena-Sofia Tiemeyer u. Hans M. Barstad (Hgg.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 255), Göttingen, 145–157.

Schaper (2015): Joachim Schaper, „Hebrew Culture at the ‚Interface between the Written and the Oral'", in Brian B. Schmidt (Hg.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings. Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta, 323–340.

Schaper (in Vorbereitung): Joachim Schaper, „Gesprochene Sprache, Schrift und Ikonophobie im alten Israel, auf dem Hintergrund Griechenlands und Ugarits", in: Friedrich Kittler u. a. (Hgg.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, München.

Schmidt (1973): Werner H. Schmidt, „Ausprägungen des Bilderverbots? Zu Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im Alten Testament“, in: Horst Balz u. Siegfried Schulz (Hgg.), *Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart u. a., 25–34.

Metatextualität und Notation am Beispiel mittelalterlicher Handschriften

Hanna Liss

Ein Pentateuch wie andere auch?

Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuchs

1 Einführung

Dass die Lesung des Toraabschnittes im jüdischen Gottesdienst aus einer dafür vorgesehenen Tora-Rolle vorgenommen werden muss, ist ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass man „nomalerweise" aus einem gedruckten Buch liest, ja, es geht auch beides zusammen: Im heutigen Synagogengottesdienst liegt vorne auf dem Vorlesepult (*bima*) die handgeschriebene Tora-Rolle. Daneben wird ein gedrucktes hebräisches Exemplar zum parallelen Lesen und gegebenenfalls Korrigieren bei der Tora-Lesung verwendet, und die Gottesdienstbesucher verfolgen den Text aus einem gedruckten und heute oftmals sogar zweisprachigen Exemplar.[1]

Aber all dies ist eigentlich gar nicht so selbstverständlich, denn von der jüdischen Antike an gab es bis ins frühe Mittelalter hinein eigentlich nur Rollen, und zwar nicht nur für die Tora, sondern für die gesamten *Vierundzwanzig Bücher* (wenn auch nicht alle in *einer* Rolle zusammengefasst waren). Warum es zur Ausbildung von Codices kam, wann und zu welchem Zweck (bei gleichzeitiger Beibehaltung der Rolle für liturgischen Gebrauch: Toralesung; Lesung der *Megillat Esther*), ist bis heute nicht so wirklich geklärt. Umgekehrt hat noch Rabbi Yitshaq ben Moshe im ‚*Or Sarua*' (ca. 1200–1260) eigens darauf verwiesen, dass seine Lehrer Rabbi Yehuda ben Shemuel he-Ḥasid und Rabbi Avraham ben Moshe während der Toralesung aus einem *Ḥumash*-Exemplar (das heißt ein Pentateuch) mit Targum gelesen hätten, und dass dies erlaubt sei, woraus wir schließen können, dass es offenbar nicht so selbstverständlich war.[2]

Seit wann haben die Juden ihre tradierten Texte (als heilige Texte?) in einen Codex geschrieben? Warum wurde die Rolle für bestimmte Zwecke (welche?!) aufgegeben, für andere aber beibehalten? In welcher Weise wurde versucht, den sakralen Charakter eines *sefer qodesh* neben der Tora-Rolle im Artefakt zum Ausdruck zu bringen?

Mit diesen Fragen hängt ein weiterer Punkt untrennbar zusammen: Die Tatsache, dass wir ab einem bestimmten Punkt auch Codices in der Überlieferung der hebräischen und aramäischen Bibel- und weiterer Texttraditionen vorfinden,[3] sagt

1 Der nachfolgende Aufsatz wurde im Rahmen des Teilprojekts B04 des Sonderforschungsbereichs 933 *Materiale Textkulturen* verfasst. Ich danke Kay Joe Petzold für die kritische Lektüre.

2 Vgl. *Sefer Or Zarua, Sefer Or Saru'a*, Teil 1, *Hilkhot Qeri'at Shema* #11; vgl. dazu Ta-Shma 1999, 171–185 sowie im Folgenden.

3 Heute haben wir in der judäo-hebräischen Bibel-Codex-Tradition seit dem 9. Jahrhundert noch 36 vor dem 13. Jahrhundert *datierte* hebräische Bibelhandschriften, sechs aus dem 10. Jahrhundert, acht aus dem 11. Jahrhundert sowie 22 aus dem 12. Jahrhundert (vgl. auch Tov 2001, 23). Daneben

BY-NC-ND © 2016 Hanna Liss, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

zunächst einmal nicht mehr aus, als dass man Texte nicht mehr in Rollenform anordnete, das heißt also, die Folio an den Seiten aneinander nähte, sondern Pergamentfolio in Lagen anordnete, indem man eine bestimmte Anzahl ineinander gelegter Doppelblätter zusammen heftete (drei Doppelblätter *ternio*; vier Doppelblätter *quaternio*; fünf Doppelblätter *quinternio* usw.).[4] Wozu ein solcher Codex schlussendlich verwendet wurde, lässt sich aus dieser äußeren Form aber nur annähernd schließen: wichtiger sind hier der äußere Umfang (Anzahl der Folio und Lagen) und damit auch der Textumfang, der Aufbau einer Seite (*mise-en-page*) sowie Art und Umfang der Meta-Texte. Allerdings stellt man nur zu bald fest, dass wir zum Thema Rolle und Codex im Allgemeinen sowie den verschiedenen Codexformen im hebräischen Hochmittelalter im Besonderen bis heute vielfach nur vage Behauptungen finden, die sich seit den bahnbrechenden Arbeiten von Ludwig Blau[5] mehr oder weniger unisono durch die Forschungsliteratur hindurchziehen. So soll daher im Folgenden ein kurzer Forschungsüberblick gegeben werden, um im Anschluss daran eine eigene und vom Bisherigen deutlich erweiterte Zugangsweise vorzustellen, die im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 933 *Materiale Textkulturen* bislang entwickelt wurde, aber mit Sicherheit noch weiter auszubauen sein wird.

2 Rolle und Codex: der Status Quaestionis

In seiner Studie *The Biblical Masorah* (hebr.) widmet Israel Yeivin dem Thema Rolle und Codex ganze zweieinhalb Seiten.[6] Unter der Überschrift המגילה לעומת המִצְחָף (‚die Rolle im Vergleich zum Codex') unterscheidet Yeivin zwischen „religiösem oder kultischem" (דתי/פולחני) Gebrauch für die Tora-Rollen und „nicht-religiösem/profanem" (חילוני) Gebrauch der Kodices, ohne aber diese einzelnen Gebrauchs- oder Anwendungsfelder näherhin zu spezifizieren. Den Codex lässt Yeivin nicht vor dem Jahr 700 in Gebrauch treten und verweist darauf, dass es vor der Unterscheidung zwischen Codex und Rolle auch „profane Rollen" (מגילות חילוניות) gegeben habe, die die masoretischen Akzente, *ga'ya* = Metegzeichen sowie eine Punktierung enthielten, aber eben nicht für gottesdienstliche, sondern für die „pro-

gibt es natürlich den weitaus größeren Teil von *undatierten* Manuskripten. Nach den neuesten Schätzungen sind ca. 5000 Manuskripte der hebräischen Handschriftentradition des jüdischen Mittelalters Bibelausgaben (Tora-Rollen und Codices sowie ca. 24.000 Fragmente aus der Kairoer Geniza; zu letzteren vgl. besonders auch die Datenbank „The Friedberg Geniza Project", *Geniza* 2014; für die europäischen Einbandfragmente vgl. die Datenbank „Books Within Books", *Books* 2014).

4 Einen guten Überblick bietet Turner 1977; zur Geschichte der hebräischen Codices vgl. Beit-Arié 1993; Beit-Arié 2003; Sirat 2002.

5 Vgl. Blau 1902.

6 Yeivin 2003, 3–5.

fane“ Lesung (קריאה חילונית) gedacht waren und daher auch zunehmend außer Gebrauch gekommen seien.[7] Yeivins Unterscheidung in „religiöse“ und „profane“ Lesung ist allerdings schon deshalb schwierig, weil die Fragmente, die wir von den diversen Rollen heute noch besitzen, oftmals nicht erkennen lassen, welchem Zweck sie ursprünglich gedient haben mögen.[8] Die aus der tannaitischen und amoräischen Epoche bekannten *pinakes* (hebr. sg. פִּינָקָס; griech. sg. πίναξ) enthielten vor allem halakhische Zusammenstellungen.[9] Die biblischen Rollen umfassten entweder einzelne biblische Bücher oder kleinere Zusammenstellungen. Allerdings zeigen die rabbinischen Schriften, in denen die Zusammenfassung mehrerer Bücher in einer Buch-Entität (Rolle) argwöhnisch diskutiert wird,[10] dass den Juden die Rollenform und die damit einhergehende Vereinzelung der biblischen Bücher vertrauter und halakhisch angemessener erschien (abgesehen von der Tatsache, dass eine Rolle, die Tora, Schriften und Propheten umfasste, ausgesprochen unhandlich gewesen wäre).[11] Eine Ausnahme bildete hier wohl von Anfang an die Tora, die in beiden Formen, als *Ḥamisha Ḥumshe Tora* (also „Fünf Fünftel der Tora“) wie auch als *Ḥumash* „ein Fünftel“, das heißt ein biblisches Buch für sich, vorkommen konnte, wobei für letzteren Fall die öffentliche Lesung nicht in Frage kam.[12]

Wann die ersten Bibel-Codices geschrieben wurden, lässt sich nur annähernd und ausgehend von den ältesten bekannten Handschriften wie dem sogenannten *Codex Cairensis* (geschrieben im Jahr 895 von Moshe ben Asher) bestimmen. Nach dem spanischen Chronisten Avraham ben Shemuel Zacuto war der sogenannte *Codex Hilleli* im Jahr 1197 ca. 600 Jahre alt und wäre damit ungefähr um 600 verfasst worden.[13] Selbst wenn dieser Zeitraum insgesamt doch wohl zu früh angesetzt scheint (Sarna selbst datiert schlussendlich ins 10. Jahrhundert), so ist doch nach Sarna entscheidend, dass das 7. Jahrhundert nicht nur *cum grano salis* die Einführung des biblischen Codex markiert, sondern vor allem die Hinzufügung der Voka-

7 Vgl. Yeivin 2003, 3–5. Allerdings (und leider wird dieser Aspekt viel zu wenig ausgeführt) verweist er darauf, dass die Karäer in ihrem Gottesdienst stets aus einer punktierten und akzentuierten Rolle gelesen hätten, da nach der karäischen Hermeneutik der masoretische Metatext, das heißt Vokalisation und Akzente, ebenfalls bereits am Sinai gegeben wurden; vgl. Allony 1979; Shalev-Eyni 2010, 155 mit FN 10.

8 Zu den beiden Haftara-Rollen vgl. Yeivin 1963; Fried 1968; Fried 1993; vgl. auch Oesch 1979, 115–117.

9 Vgl. Lieberman 1962, besonders 203–217.

10 Vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 13; *Massekhet Sofrim* (ediert in Higger 1930 und der elektronischen Resource „The Responsa Project“, *Responsa* 2014) III, 1.5.6. (= Higger 1930, 122–125); zu den kleinen Traktaten vgl. insgesamt auch Blank 1999.

11 Vgl. auch Blau 1902, besonders 57–63; Sarna 1974, Introduction.

12 Vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Gittin 60a: אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הציבור „Man liest in der Synagoge nicht aus einem einzelnen Buch des Pentateuchs: aus Achtung vor der Gemeinde.“

13 Vgl. Sarna 1974, Introduction.

lisierung und des Akzentsystems. Aber in dieser Argumentation wurde wohl das Pferd von hinten aufgezäumt; es ist immer wieder erstaunlich, dass der Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der masoretischen Codices und der Entwicklungsgeschichte des Qur'ān, bis hin zur Geschichte seiner Vokalisierung, vernachlässigt wird. Aber der geographische wie auch religionssoziologische Kontext der (arabischsprachigen!) Masoreten (unabhängig von der Frage, ob sie Karäer waren oder nicht)[14] legen einen inneren Zusammenhang dringend nahe: Nach der islamischen Tradition wurde der (zunächst und noch bis Mitte/Ende des 9. Jahrhunderts unvokalisierte!) Qur'ān von Anfang an als Folio-Sammlung (auf Pergament *raqq*[15]) geschrieben und tradiert *(ṣaḥīfa, pl. ṣuḥuf*), die alsbald zu einem Codex *muṣḥaf* (pl. *maṣāḥif*) zusammengefügt wurde.[16] Und in dieser Konkurrenz ist auch die Entstehung der großen masoretischen Codices zu verorten, ging es doch darum, die „Vierundzwanzig Bücher" in *eine* Bucheinheit (*mitsḥaf*[17]) zu bringen.[18]

Was die Codices angeht, so setzt Yeivin eine entscheidende zeitliche Zäsur, die er (leider nur in einem Nebensatz formuliert) auch qualitativ kennzeichnet: Danach handele es sich bei den masoretischen Handschriften zwischen 850 und 1100 noch um unvermischte und einheitlich masoretische Metatexte,[19] wohingegen die Handschriften nach 1100 eine Mischung unterschiedlicher masoretischer Systeme repräsentierten und Einflüsse von Grammatikern, ja sogar von Bibelauslegern (!) enthielten.[20] Dieser Aspekt wird leider überhaupt nicht in die eine oder andere Richtung spezifiziert. So bleibt unklar, ob der Einfluss der Grammatiker sich darin zeigt, dass grammatische Erklärungen eingefügt werden oder mittels einer Wortstatistik auf grammatische Phänomene verwiesen wird, und inwieweit dies nicht auch letztlich schon den Elementen der Auslegung zuzuordnen ist.

Ein wichtiger Aspekt, über den meines Wissens bislang niemand wirklich nachgedacht hat, ist die Tatsache, dass viele der älteren orientalischen Codices offenbar nie gebunden waren, wie mein Mitarbeiter Kay Joe Petzold beim Besuch der Bibliothek St. Petersburg (Russian National Library) herausfinden und dies auch durch bei einen bereits bei Paul Kahle gefundenen Hinweis bestätigen konn-

14 Vgl. auch Dotan 1977; Zer 2009.

15 Zur Verwendung dieses Begriffes auch bei den orientalischen Juden vgl. Haran 1985, 47–56.

16 Vgl. auch den sogenannten *Muṣḥaf Uthmān* (vgl. *Corpus* 2014, http://www.corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/1/vers/1?handschrift=170). Zu den spanischen Qur'ān-MSS des 11. und 12. Jahrhunderts vgl. auch Kogman-Appel 2004, 34–38.

17 Zu dem Ausdruck *mitsḥaf* vgl. auch Sarna 1974, Introduction, FN 20.

18 Vgl. auch schon Oesch 1979, 117, der das Bestreben, die Tora, Propheten und Schriften in einem Buch zu vereinen, allerdings nicht mit dem Qur'ān in Verbindung bringt. – Dass dieser Aspekt einmal mehr dafür spräche, dass wir es bei den frühen Masoreten mit Karäern zu tun haben, die hierin auch die prophetischen Bücher und Hagiographen gegenüber der Tora aufwerten konnten, sei an dieser Stelle zumindest erwähnt.

19 Vgl. Yeivin 2003, 9.

20 Es nimmt daher nicht wunder, dass ihn auch nur erstere Handschriftengruppe explizit (Yeivin 2003, 9) interessiert und Gegenstand seiner Forschung ist.

te.[21] Zwar werden diese Codices heute gemeinhin und damit manchmal vielleicht auch vorschnell als sogenannte Muster-Codices (hebr. sg. מוגה) ausgezeichnet, aber dies könnte ganz anders dargelegt werden, wenn dieser für die kodikologische Beschreibung so wichtige Aspekt näherhin geprüft und in größerem Umfang bestätigt werden könnte. Es handelte sich dann nämlich 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 und einander identisch* herstellen zu können: Die endgültige Kanonisierung des hebräisch-aramäischen Bibeltextes einschließlich der Akzente, Satzzeichen und des masoretischen Metatextes wäre dann tatsächlich untrennbar und nachweislich ursächlich mit der Codexform verbunden! Inwieweit das Judentum im judäo-arabischen Raum hier zwischen *sefer* (Buch/Rolle) und *qunṭres* unterschied,[22] und welche Bedeutung diesen jeweiligen Artefakten zukam, wäre nochmals in einem eigenen Schritt und vor allem unter Berücksichtigung der judäo-arabischen (und karäischen) Metatexte zu prüfen.

3 Hebräische Bibelcodices in Westeuropa

Die vor allem von der israelischen Bibelwissenschaft vorgenommene Konzentration auf die frühen vollumfänglich masorierten orientalischen Bibelhandschriften[23] und die Fragmente aus der Geniza[24] hat auch dazu geführt, dass sich die späteren europäischen Bibelhandschriften bis heute, von wenigen Ausnahmen einmal abgesehen, ein wenig wie in einem wissenschaftlichen Vakuum befinden, denn sie galten und gelten als philologisch wertlos. Aber diese philologisch motivierte Reduktion auf jeweils nur wenige Handschriften entspricht nicht dem paläographischen Befund, denn nach den neuesten Schätzungen sind ca. 5000 Manuskripte der hebräischen Handschriftentradition des jüdischen Mittelalters Bibelausgaben (Tora-Rol-

21 B19a und Codex Cairensis liegen bis heute ungebunden als Loseblatt-Sammlung in einer Holzkiste. Vgl. dazu P. Kahles Notiz zur erneuten Durchsicht des Cairoer Prophetencodex anlässlich seines Besuches am 20. Februar 1956 in Kairo bei David Zeki Lisha', dem Vorsteher der Karäer-Gemeinde, in der Karäer Synagoge „Shari'a es-Sebil Khazindar" in 'Abbasiye, Kairo; in Kahle 1959, 91. Dies war für Qur'ān-Ausgaben offenbar noch bis ins 19. Jahrhundert hinein üblich; vgl. Armstrong/Reeve 2007, 189.

22 Zu dieser vor allem im europäischen mittelalterlichen Judentum sehr wichtigen Unterscheidung vgl. Liss 2014.

23 Die frühesten Zeugnisse sind der Codex Leningradensis (MS St. Petersburg, Codex Firkovich I B 19a [1008]); MS Jerusalem Crown (Codex Aleppo [925]), Codex Cairensis (896). Zu einer möglichen späteren Datierung des Codex Cairensis vgl. Beit Arié u. a. 1997, 53–55, 67–68; vgl. auch Shalev-Eyni 2010, 155 mit FN 13. – Zum Ganzen vgl. bereits Breuer 1976; Dotan 1971; Glatzer 2002; Yeivin 1968.

24 Vgl. auch Goshen-Gottstein 1962, besonders 35–44.

len und Codices sowie ca. 24.000 Fragmente aus der Kairoer Geniza[25]). Umgekehrt zeitigen die im Rahmen der judaistischen Mediävistik vor allem auf den kunsthistorischen Aspekt fokussierten Arbeiten zu den Bibelhandschriften (und Gebetbüchern)[26] kaum philologische Ergebnisse; auch die kodikologisch-paläographischen Beschreibungen, die in letzter Zeit auch die europäischen Bibelhandschriften integrieren, nehmen oftmals die philologische Seite und/oder die masoretischen Metatexte gar nicht oder nur sehr allgemein zur Kenntnis.[27]

1963 legte Moshe Goshen-Gottstein anhand seiner Untersuchungen an den Geniza-Fragmenten eine erste Typologie verschiedener Codex-Typen vor, die er nicht nur paläographisch definierte, sondern auch in verschiedene Funktions- und Anwendungstypen aufteilte. Dabei unterschied er zwischen „Massora-Codices", „Study-Codices" und „Listener's-Codices".[28] Mit den Masora-Codices meinte er die vollumfänglich vokalisierten und akzentuierten sowie mit *masora parva* und *magna* versehenen Pracht-Codices, deren Sitz im Leben er in der professionellen Schreibertätigkeit, das heißt in den Kopistenstuben, verortete, wo derlei Codices als Musterexemplare dienten. Unter ‚Study Codices' verstand er jene Codices, die zwar vokalisiert sind, aber keinen masoretischen Metatext enthalten und somit eher für ein allgemeines Lern- und Lesepublikum gedacht waren. ‚Listener's Codices' bildeten die Gruppe jener massengefertigten, schnell und nicht sehr sorgfältig abgeschriebenen Pentateuch-Ausgaben, die in der Synagoge von Privatpersonen zum Mitlesen während der Tora-Lesung verwendet wurden. Auf der Basis der Arbeiten von Goshen-Gottstein schlug David Stern eine ähnliche Unterteilung in „masoretic Bible", „liturgical Pentateuch" und „study Bible" vor[29]. Bei all diesen Versuchen einer Klassifizierung zeigte sich jedoch, dass keines der genannten Unterscheidungskriterien auch für eine Differenzierung in verschiedene geographische und soziokulturelle Räume zu verwenden war.

Darüber hinaus sind sowohl die von Goshen-Gottstein vorgeschlagene Einteilung als auch jene von Stern auch deshalb nur in Ansätzen wirklich brauchbar, weil wir zum einen Pentateuch-Ausgaben finden, die durchaus für den liturgischen Gebrauch hätten bestimmt sein können, aber auch masoretische Metatexte enthalten; zum anderen lässt sich nicht ersehen, warum die masoretischen Ganzbibeln

25 Vgl. *Geniza* 2014; für die europäischen Einbandfragmente vgl. *Books* 2014.

26 Vgl. z. B. Metzger 1972; Narkiss 1983; Metzger 1994; Kogman-Appel 2004, besonders 34–97; Kogman-Appel 2009.

27 Eine Ausnahme bildet Olszowy-Schlanger 2003. In ihrer Beschreibung von MS London Sassoon 282 = Valmadonna 1 finden sich neben den rein paläograophischen *data* wie Schrift, Nähte, Heftung, Linierung, Tinte, *mise-en-page* auch ausführliche Vergleiche zur Vokalisation (vgl. insgesamt S. 109–140, besonders 129–137), vor allem zum Austausch von *qamats* und *pataḥ*, *segol* und *tsere*, zur Schreibung von *qamats qaṭan*, zum konsonantischen *waw* am Ende eines Wortes, zu *dagesh* und *rafe*, *dagesh qal* in den BGDKPT-Buchstaben, zum diakritische Punkt im *shin* u. a.

28 Vgl. Goshen-Gottstein 1963, 35–44 (Goshen-Gottstein schrieb Masora stets mit zwei „s").

29 Vgl. Stern 2012, besonders 236–240.

nicht auch in der Synagoge hätten verwendet werden können. Auch der Beitrag von Stern geht daher über allgemeine Beobachtungen (zumeist auf der Basis der kunstgeschichtlichen Arbeiten von Katrin Kogman-Appel[30] und Shalev-Eyni[31]) nicht hinaus: weder wird eine geographische Spezifizierung versucht, noch überhaupt ansatzweise ein Kriterienkatalog erstellt, anhand dessen man die einzelnen (Teil-)Bibelausgaben genauer klassifizieren könnte.

Und noch ein weitere Punkt ist hier zu bedenken: Nahezu alle genannten Autoren gingen selbstverständlich von einem irgendwie gearteten Gebrauch in der Synagoge aus. Aber die Frage, ob man in der Synagoge aus einem (Pentateuch-)Codex hätte lesen dürfen, stand im 12. Jahrhundert durchaus zur Debatte. So besteht unter den ashkenasischen und sefardischen Dezisoren ein Dissens hinsichtlich der Frage, ob man aus ‚*Ḥumashin*', das heißt aus Pentateuch-Ausgaben, im Gottesdienst lesen dürfe, wenn keine Tora-Rolle zur Verfügung stand.[32] Die spanischen, provençalischen und zunächst auch die nordfranzösischen Gelehrten[33] erlaubten die Lesung im Gottesdienst dort, wo ein Minyan, aber keine Tora-Rolle zur Verfügung stand.[34] Die ashkenasischen Gelehrten verboten dies, weil der Segensspruch (*berakha*) über das rituelle Lesen dann umsonst gesprochen sei (ברכה לבטלה).[35]

> In einem Responsum erlaubte Maimonides[36] die *berakha* über einem *Ḥumash*-Exemplar und unterschied dabei nicht zwischen öffentlicher Lesung im Rahmen eines Minyan und privater Lesung, weil beides als *limmud ha-tora* ‚Studium der Tora' zu werten sei. Maimonides konnte sich dabei auf die Meinung der gaonäischen Dezisoren berufen, die auf die Frage, ob man auch aus einem nicht kosher hergestellten oder auf *qelaf* geschriebem *Sefer Tora* lesen dürfe, entschieden hatten, es sei erlaubt, denn die *berakha* würde schließlich nicht über das Artefakt [das heißt das Material], sondern über die Lesung [das heißt den Leseakt] gesprochen (והשיב שמותר לברך שאין הברכה אלא על הקריאה).

Bevor also im Allgemeinen und im Wesentlichen am Artefakt vorbei verschiedene ‚Sitze im Leben' rekonstruiert und heutige Lese- und Lernmethoden ins jüdische Mittelalter transferiert werden, scheint es daher geboten, zunächst einmal einen Kriterienkatalog aufzustellen, auf den hin die einzelnen (Teil-)Bibel-Codices untersucht werden. Ein solcher Katalog muss allerdings über den reinen Bibeltextum-

30 Vgl. besonders Kogman-Appel 2004.

31 Vgl. Shalev-Eyni 2010, besonders 2–18.

32 Zum Ganzen vgl. auch Ta-Shma 1999, 171–181.

33 Erst Rabbenu Tam, der Enkel Rashis und Bruder des Rabbis Shemuel ben Meirs, schloss sich der ashkenasischen Ansicht an, woraufhin sich auch in Frankreich das Verbot durchsetzte; vgl. Ta-Shma 1999, 172.

34 Vgl. Ta-Shma 1999, 171.

35 Vgl. auch oben S. 299 mit FN 2. Vgl. auch den Bericht des Simḥa ben Shemuel aus Vitry im *Maḥzor Vitry* I, #117, S. 88, wo gerade umgekehrt hervorgehoben wird, dass man seine private Lesung gleichzeitig mit der öffentlichen vollenden solle (לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום; siehe die Edition Samuel 1963 von Hurwitz).

36 Zitiert in Ta-Shma 1999, 172.

fang oder die masoretischen Metatexte deutlich hinausgehen. Im Falle der europäischen Bibelhandschriften wäre beispielsweise zu prüfen:

1. Welche biblischen Bücher enthält der Codex?
2. Umfasst der Codex nur den hebräischen (und nur in Ausnahmen auch aramäischen) Bibeltext oder auch den Targum?
3. Wenn der (oder: ein) Targum enthalten ist: Ist er Teil des Haupt-Textes (also alternierend mit dem Bibel-Text) oder in einer eigenen Marginal-Kolumne angeordnet?[37]
4. Ist der Text in Kolumnen angeordnet, wenn ja: wieviele befinden sich auf einer Seite?[38]
5. Welche Metatexte enthält der Codex? Finden sich Notationen der Parashiyyot-Abschnitte, und wenn ja, in welcher Form? Enthält der Haupttext Spatien bzw. Abschnittskennungen, sogenannte *petuḥot* und *setumot,* und wenn ja: lässt sich erkennen, ob damit auf die entsprechende Lücke, die jeweilige Zeile, oder den davor oder danach angefügten Abschnitt verwiesen wird?
6. Finden sich masoretische Noten (*masora parva*; *masora magna*) sowie masoretische Sekundärtexte und Zusammenstellungen (z. B. *Okhla we-Okhla*; *Sefer haḤilufim* ‚Buch der Varianten'[39])?
7. Gibt es neben der Notation der Parashiyyot und sonstiger Abschnittskennungen andere Verweise oder gar Kapitelangaben?
8. Enthält der Codex Illuminationen, Zeichnungen oder hebräische Mikrographie? Wie aufwändig ist das Buch gestaltet (Farbmaterial; farbige Illuminationen; farbige Textpassagen etc.)?
9. Finden sich halakhische Anweisungen zur synagogalen Performanz oder den Schreibvorschriften?
10. Finden sich unbekannte oder extravagante Notationen?
11. Finden sich Hinweise auf Texte außerhalb des Bibelcodex, die die eine oder andere äußere Form erklärend ergänzen könnten?
12. Lässt sich erkennen, ob, und wenn ja, welche Texte *gelesen* werden sollen? Gibt es Texte oder metatextliche Elemente (z. B. *tagin*[40]), die nicht gelesen, sondern sehend (und stumm?!) wahrgenommen werden sollen, manche zur schnelleren Auffindung einer Textstelle oder eines liturgischen Abschnittes, andere, um auf außertextliche Sachverhalte oder auf weitere im Text nicht geschriebene, aber mitgedachte Texte zu verweisen? Welche Zeichen sind einfach der Vollständigkeit halber notiert?

---

37 Vgl. dazu zuletzt ausführlich Attia 2014.

38 Nach Shalev-Eyni 2010, 4 weisen die orientalischen Bibelcodices und auch eine ganze Reihe der europäischen Bibelhandschriften drei Kolumnen pro Seite auf.

39 Vgl. dazu Lipschütz 1964; Ognibeni 1995.

40 Vgl. dazu im Folgenden S. 317ff.

Diese Punkte sollen nachfolgend ausgehend vom sogenannten *Regensburg Pentateuch* anfänglich diskutiert und punktuell auch mit weiteren europäischen Bibelhandschriften verglichen werden,[41] um die von Goshen-Gottstein oder Stern vorgeschlagenen Typologie zu ergänzen bzw. auszudifferenzieren. Bei näherem Hinsehen stellt sich nämlich heraus, dass die europäischen Bibelhandschriften in Codexform, von denen sich viele zwar darin ähneln, dass sie nur den Pentateuch (mit oder ohne *Megillot;* mit oder ohne *Haftarot*) enthalten, in nahezu allen zuvor genannten Punkten voneinander abweichen. Die Frage, warum dies so ist, und was dies eigentlich für die Handhabung der einzelnen Handschriften aussagt, wer diese Manuskripte benutzen, wofür und in welchem Kontext er sie verwenden wollte/sollte, ist bislang kaum gestellt worden. Man wird hier auch nur dann präziser eingrenzen und klassifizieren können, wenn paläographische, philologisch-historische und kultursoziologische Fragestellungen gleichermaßen zum Zuge kommen. Umfassende praxeologische Forschungen an den handschriftlichen Artefakten des jüdischen Mittelalters, das heißt in unserem Fall die Frage nach den materialen Präsenzmustern des Geschriebenen einschließlich seiner philologischen, ritual- und halakhageschichtlichen Qualität, stehen mehr oder weniger für alle hebräischen Bibelcodices noch aus. Ebenso fehlt vollkommen eine Relationierung der ritual- und halakhageschichtlichen Quellen zu den uns heute noch zugänglichen Artefakten. Auch diesem Desiderat soll im Folgenden erstmals Abhilfe geschaffen werden. In dieser Vorläufigkeit dienen die nachfolgenden Überlegungen vor allem als Hinführung zu einem größeren Forschungsprojekt.

Der *Regensburg Pentateuch* soll zunächst eine paläographische Beschreibung erhalten, die im Anschluss daran durch zeitgenössische oder zumindest zeitlich nahestehende ritual- bzw. halakhageschichtliche und theologische Quellen ergänzt wird. Es lässt sich nämlich zeigen, dass viele Eigentümlichkeiten dieser Handschrift ohne externe Quellen nur in Ansätzen oder gar nicht verständlich sind. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, dass man im Umgang mit mittelalterlichen Handschriften nicht einfach bei den Artefakten selbst in der paläographisch-kodikologischen Betrachtung verbleiben darf, sondern auch zu den (denkenden und schreibenden!) Menschen gelangen muss, die diese Manuskripte für einen bestimmten Zweck hergestellt haben und in einer sehr spezifischen Weise mit ihnen umgegangen sind.

41 Vergleichshandschriften waren (nach Alter sortiert): Codex Leningradensis, MS St. Petersburg B19a (1008); London, Valmadonna Trust Libr. 1 (Sassoon 282; 15. Tammuz 4949 = 1189); Vat. ebr. 468 (La Rochelle, 6. Tishri 4976 = 1215); Vat. ebr. 482 (La Rochelle, 1216), Berlin or. qu. 9 (Nordfrankreich 1233); Vat. ebr. 14 (Rouen, 21. Av 4999 = 1239).

4 Der Regensburg Pentateuch

Der *Regensburg Pentateuch* (MS Jerusalem IM 180–52 [#34698])[42] ist eine Handschrift, die wohl um 1300 in Regensburg von zwei Schreibern und insgesamt vier Masoreten angefertigt wurde.[43] Der Auftraggeber war möglicherweise Rabbi Gad ben Peter ha-Levi aus Regensburg, der als Eigentümer des Manuskriptes genannt ist.[44]

Der *Regensburg Pentateuch* enthält die Tora, die fünf Megillot, die Haftarot, das Buch Hiob sowie Abschnitte aus dem Buch Jeremia (Jer 2,29–8,12; 9,24–10,16). Dieses Manuskript ist bei den israelischen Kunstgeschichtlerinnen vor allem wegen seiner aufwändigen Illuminationen in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten. So hat beispielsweise Katrin Kogman-Appel die Illuminationen des Heiligtums und der Tempelgeräte (fol. 155v–156r) auf ihre Rezeption sefardischer Buchillustrationen hin untersucht.[45] Zuletzt hat Michal Sternthal in einer bislang unveröffentlichten (hebräischen) Master-Arbeit eine ausführliche kodikologische und paläographische Beschreibung vorgelegt. Hervorzuheben ist vor allem, dass sich Sternthal nicht nur auf die ikonographischen Aspekte der insgesamt fünf ganzseitigen Illustrationen konzentriert, sondern an einzelnen Stellen auch kodikologisch-philologische Aspekte bearbeitet und darüber hinaus nicht nur die Schreiber (des Haupttextes), sondern auch die drei oder vier (!) verschiedenen masoretischen Hände paläographisch in den Blick genommen hat.[46]

4.1 Aufriss und Inhalt der Handschrift

Tora (mit masora parva und *magna):* Genesis: 1v–39v; Exodus: 39v–71v; Leviticus: 71v–93r; Numeri: 93v–124r; Deuteronomium: 124r–152r.

Fünf Megillot (mit masora parva und *magna)*: Esther: 158v–167v; Ruth: 168r–170r; Hohelied: 170r–172r; Klagelieder: 172r–174v; Prediger: 174v–179r.

---

42 Vgl. den Katalog des *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* der *Hebrew University* (*Catalogue* 2014); vgl. auch die Beschreibung der Illuminationen in *The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art* vom *Center of Jewish Art* (*Bezalel* 2014).

43 Der erste Schreiber (David bar Shabbetai; er nennt sich am Ende des Buches Devarim, fol. 152r) schrieb die Tora und das Buch Esther, möglicherweise auch einen Teil der Masora (vgl. Sternthal 2008, 16 mit FN 44); der zweite, der Barukh hieß, schrieb den Rest (zum Aufriss vgl. nachfolgend); zu den verschiedenen Händen in der Masora vgl. ausführlich Sternthal 2008, 15–17, besonders 16 mit FN 43f.

44 Vgl. Wischnitzer 1935, 305; Sternthal 2008. Rabbi Gad ben Peter aus Regensburg war der Sohn des jüdischen Geldverleihers Peter bar Moshe ha-Levi (vgl. dazu auch Schubert 2012, 59).

45 Kogman-Appel 2009; Offenberg 2013, 25, 56.

46 Sternthal 2008, besonders 7–19, 79–101.

Die Reihenfolge der fünf Megillot ist exzeptionell unter den von uns bislang untersuchten europäischen Ganz- und Teilbibeln. Weitere MSS, die darin eine sehr ähnliche Reihung bieten, dass Esther an erster Stelle steht, sind die ebenfalls als ashkenasisches Manuskript ausgezeichnete Londoner Handschrift Harley 5706 (13. Jahrhundert) sowie BM Add. 9404 und Or. 2786, in der die Megillot die Reihenfolge Esther/Hohelied/Ruth/Klagelieder/Prediger aufweisen, mithin in analoger Reihenfolge bei Vertauschung von Ruth und dem Hohelied stehen.[47] Die Reihenfolge der Megillot wie insgesamt (bei den Ganzbibeln) der Hagiographen ist bislang noch nicht untersucht worden; eine inhaltliche Qualifizierung steht daher noch aus.

Segenssprüche über Toralesung und Haftara: 179r–180r; Haftarot (= Prophetenlesungen; mit *masora parva* und *magna*) für die einzelnen und besonderen Shabbatot: 179v–224v; Segenssprüche nach der Haftara-Lesung: 224v–225r.

Weitere Bibeltexte: Hiob (mit masora parva und magna): 225v–240r; Unheilsworte aus Jer 2,29–8,12; 9,24–10,16: 240r–245r.[48]

Die Nennung von Hiob und den Jeremia-Auszügen mutet aufs erste befremdlich an; sie gehören aber zur Lesung des Trauer- und Fastentages zum 9. Av (*Tisha be-Av*).[49] Auch MS Berlin

47 MS British Library Harley 5706, Add. 9404, Or. 2786 (Margoliouth 1905, Bd. 1, #72, S. 46f.). Mein Dank für diese Information gilt Kay Joe Petzold, M. A., der im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 933 *Materiale Textkulturen* im Teilprojekt B04 *Gelehrtenwissen oder ornamentaler Zierrat? Die Masora der Hebräischen Bibel in ihren unterschiedlichen materialen Gestaltungen* eine Dissertation anfertigt und in diesem Zusammenhang die wichtigsten europäischen Bibel- und Bibelkommentar-Manuskripte auf diese Frage hin verglichen und mir diese Übersicht zur Verfügung gestellt hat. Aus dieser Übersicht stammen auch die Informationen zu MSS Vatican Ebr. 14, London, Valmadonna Trust Library 1 (Sassoon 282) und Berlin or. qu. 9.

48 Einen solchen Aufriss bieten auch die Manuskripte Princeton University, Sheide Library, Ms. 136 aus dem Jahr 1313 und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. hebr. 14 aus dem Jahr 1340, beide ebenfalls ashkenasischer Provenienz, zum Ganzen vgl. Sternthal 2008, 7 mit FN 14. – Die Reihenfolge der Megillot (und weiterer Schriften im Falle von Vollbibeln) konnte in den verschiedenen Bibeln signifikant voneinander abweichen; so weisen die MSS München heb. 5 (ein Rashi-Kommentar), Wrocław M1106 und Mailand, Biblioteca Ambrosiana B30 inf. (Ganzbibeln), geschrieben zwischen 1233 und 1239 von demselben Schreiber und Naqdan Josef Bar Qalonymus für den Mäzen Josef ben Moshe, die jeweils gleiche Reihenfolge von Ruth, Hohelied, Prediger, Esther, Klagelieder, Psalmen und Hiob auf (zum Ganzen vgl. Kay Petzold, „Text-Image relationship in Ms. BSB München 5“, unpublizierter Vortrag, gehalten auf der Tagung *Text-Image Relationship and Visual Elements in Written Hebrew Sources from the Middle Ages to Early Modern Period*, November 10–12, 2013, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg). Zu den verschiedenen Anordnungen der Megillot vgl. bereits Ginsburg 1966, 3f. Die Zuordnung der Megillot zu den Pilgerfesten stammt ohnehin erst aus der gaonäischen Zeit (vgl. *Massekhet Soferim* XIV, 18 in Higger 1930; *Responsa* 2014).

49 Der babylonische Talmud, Traktat Ta'anit 30a, schreibt für den Fasttag *Tisha be-Av* vor, dass für die private Lektüre nur solche Passagen aus Bibel und mündlicher Lehre studiert werden dürfen, die für gewöhnlich nicht gelesen werden (קורא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות); für die öffentliche Lesung wurden neben der Lesung der Klagelieder auch das Buch Hiob und die Unheilsworte (הדברים הרעים) aus dem Buch Jeremia vorgeschlagen. Heute wird am *Erev Tisha be-Av* das Buch Klagelieder und am *Tisha be-Av*-Tag neben Dtn 4,25–40 Jer 8,13–9,23 gelesen. In den drei Wochen der Trauer zwischen dem 17. Tammuz und 9. Av werden als besondere Haftarot Jer 1,1–2,3; Jer 2,4–28; 3,4 sowie Jes 1,1–27 gelesen.

> or. qu. 9 lässt Hiob unmittelbar auf die fünf Megillot folgen. Dass die Lesung von Hiob und ausgewählten Abschnitten aus den Unheilsworten des Jeremia in den ashkenasischen Gemeinden auch so gehandhabt wurde, zeigt der *Sefer ha-Roqeaḥ* des Rabbis El'azar ben Yehuda aus Worms, der dies explizit vorschreibt: „Es ist verboten, [an *Tisha be-Av*] in der Tora, den Propheten und den Schriften zu lesen, und in der Mishna, dem Midrash, aus Halakhot[-sammlungen] und Aggadot[-sammlungen] zu lernen. Man liest [vielmehr] *kinot* [Klagen], Hiob und aus den Unheilsworten des Jeremia.[50]

Illustrationen: Die Handschrift enthält insgesamt fünf ganzseitige Illustrationen, die *Beschneidung und Bindung Isaaks:* 18v,[51] *Mattan Tora* (Gabe der Tora): 154v,[52] *Aharon,* der *Mishkkan* (Wohnung) und seine Geräte: 155v–156,[53] Illustrierungen zur *Megillat Esther*: 157v[54] sowie *Hiob und seine Freunde*: 225v.[55]

Der *Regensburg Pentateuch* ist rein hebräisch geschrieben und enthält keinen Targum.

4.2 Mise-en-Page

Der Bibeltext ist in einer Kolumne geschrieben.[56] An den Paraschenanfängen ist das jeweils erste Wort des Satzes oftmals chrysographisch geschrieben,[57] manchmal auch blau unterlegt und rot umrandet.[58] Die *masora parva*, und hier ist schon

50 Vgl. El'azar ben Yehuda, *Sefer Roqeaḥ*, *Hilkhot Tish'a be-Av*, #310: ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובאגדות. וקורא בקנות ובאיוב ובדברים הרעים שבירמיה (*Responsa* 2014).

51 Vgl. Sternthal 2008, 20–27.

52 Vgl. Sternthal 2008, 27–33.

53 Vgl. Sternthal 2008, 34–48.

54 Vgl. Sternthal 2008, 48–51.

55 Vgl. Sternthal 2008, 52–55.

56 Zu den Maßen der Handschrift (243 × 185 mm) und der Textfelder (Tora: 169–179 × 86–115 mm; Esther abweichend) vgl. Sternthal 2008, 79–80. – Bereits hier zeigt sich, dass die gängige Unterscheidung in ashkenasische und französische Manuskripte zu ungenau ist: Nach Shalev-Eyni 2010, besonders 2–12 unterscheiden sich die französischen und ashkenasischen Manuskripte vor allem darin, dass die französischen Pentateuch-Ausgaben zumeist keinen Targum enthalten und eher den Rashi-Kommentar am Rand und den Bibeltext in einer Kolumne bieten, während die deutschen Pentateuch-Ausgaben ‚traditionell' in drei Kolumnen und den Targum interlinear aufweisen: Leider trifft dies weder auf die in Frankreich kopierten MSS Vat. Ebr. 14 (1239) und Berlin or. qu. 9 (1239) noch auf den *Regensburg Pentateuch* zu.

57 Vgl. fol. 8v: der Beginn von Parashat *Lekh Lekha* (Gen 12).

58 Zu den einzelnen Varianten bei den verschiedenen Schreibern vgl. Sternthal 2008, besonders 93–97.

die erste massive Auffälligkeit dieser Handschrift zu erkennen, ist an den äußeren Texträndern notiert, und zwar konsequent von oben nach unten, also in *vertikaler* Ausrichtung, oftmals mit Schreiberanweisungen vermischt. Der Schreiber hat (oftmals kaum zu erkennen) feine senkrechte rote Linien gezeichnet, um die einzelnen masoretischen Anmerkungen einigermaßen lesbar zu machen und dem Text zuordnen zu können. Gleichwohl entsteht dabei auf den ersten Blick ein buntes Durcheinander masoretischer Anmerkungen in mehreren (in der Regel zwischen sechs und acht) Spalten. Am oberen und unteren Rand ist die *masora magna* jeweils mehrzeilig notiert: durchgehend oben jeweils zwei, am unteren Rand jeweils drei Zeilen.[59] Zwischen *masora magna* und Bibeltext findet sich, ebenfalls durchgehend notiert, die jeweilige Parascha (von späterer Hand) angegeben. Am inneren Rand sind zum einen Anmerkungen der *masora parva*, aber ebenso auch der *masora magna* notiert. Eine lateinische Paginierung findet sich am unteren rechten Rand der Verso-Seite.

Im Tora-Teil, das heißt also von fol. 1v–152r, weist der Codex durchgehend 60 Zeilen Haupttext (Bibeltext) auf jedem *Blatt*, das heißt 30 Zeilen pro Seite, auf (beim Buch Esther sind es 20 Zeilen). Der Aufbau von Blatt (hebr. דף) und Seite (hebr. עמוד) ist darin ungewöhnlich, dass er auf jeder *Verso*-Seite mit dem Buchstaben *Waw* beginnt, außer an sechs Stellen, die mit anderen Buchstaben beginnen, die sich in textchronologischer Reihenfolge zu den Worten בי׳ה שמ׳ו (das heißt ‚*Durch Y'H, seinen Namen*'; Ps 68,5) zusammensetzen lassen.[60] Masoretische Schreibereintragungen, die den Bezug auf בי׳ה שמ׳ו explizit notieren, finden sich an allen Stellen außer Gen 1,1.[61] An zwei Stellen (fol. 38v und 50v) notiert die weitere masoretische Hand[62] das aus der Reihe fallende Wort (יודוך und הבאים) und fügt daran die Bemerkung an: בראש / העמוד / בספר / תורה / תיקון / עזרא „in einer Tora-Rolle am Anfang der Seite. Eine Anordnung Ezras" (Abb. 1).

59 Im Einzelnen aufgeführt bei Sternthal 2008, 79–80. Aufällig ist die *masora magna* im Estherbuch notiert: oben in vier und am unteren Rand in sechs Reihen.

60 Gen 1,1 (**בראשית**), fol. 1v; 49,8 (**יודוך**), fol. 38v; Ex 14,28 (**הבאים**), fol. 50v; 34,11 (**שמר**), fol. 65v; Num 24,5 (**מה טובו**), fol. 114v; Dtn 31,28 (**ואעידה**), fol. 149v. Diese Auffälligkeit hat auch Sternthal 2008, 8 mit FN 19 bereits gemerkt und verweist zu Recht darauf, dass das erste Wort auf fol. 66v aus Ex 35,19 (**את בגדי**) nicht zur Gruppe בי״ה שמ״ו gehört.

61 Fol. 38v: בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד / בתחלת / הדף; fol. 50v: בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד / בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד; fol. 65v: בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד / בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד; fol. 114v: בי׳ה / שמ׳ו / בראש / העמוד / בראש / הדף; fol. 149v: בי׳ה / שמ׳ו / בראש / הדף. Die Schrägstriche markieren hier jeweils eine neue Zeile.

62 Sternthal 2008, 15 macht im Schreibabschnitt von David (Tora und Esther, fol. 1v–167v) zwei masoretische Hände aus, die parallel und ineinander verflochten gearbeitet haben.

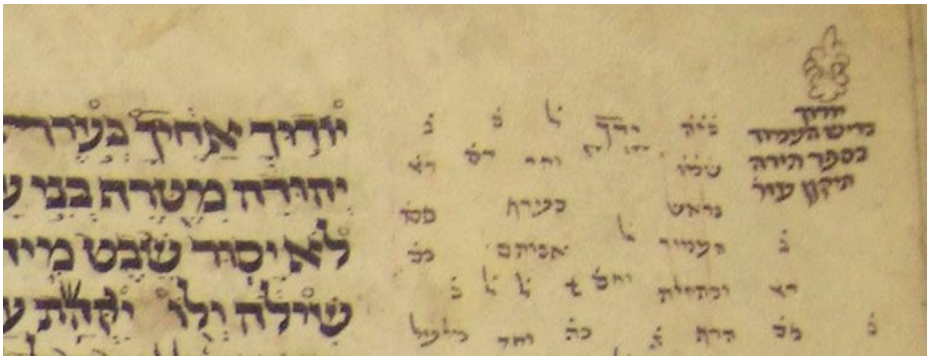


Abb. 1: MS J_IM_180–52, fol. 38v, © Israel Museum, Jerusalem.

In der mittelalterlichen Diskussion um *Halakha* (religionsgesetzliche Vorschrift) und *Minhag* (Brauch) wird dieses Layout, wonach die Seite einer Tora-Rolle mit dem Buchstaben *Waw* zu beginnen habe, ווי העמודים (*wawe ha-ammudim* ‚die *Wawim* des Seiten[anfangs]') genannt. Dieser Ausdruck stammt aus der Baubeschreibung des Wüstenheiligtums, des portablen (!) Heiligtums Israels in der Wüste, und dort genauer aus der Baubeschreibung des Vorhofes (*ḥatser*), in der von den ‚Haken der Säulen' die Rede ist.[63] Dass sich der Schreiber (David bar Shabbetai), an diese Vorgabe ganz offensichtlich zu halten suchte, zeigt eine Bemerkung, die sich am inneren Rand, beginnend auf der Höhe der 13. Zeile, auf fol. 152r findet:

> סך הכל העמודים / [מ]אה וחמשים / להעתיק ספרי / [ת]ורה הוא מתוקן / [בו]וי עמודים וס / ששים שורות / כל עמוד ועמוד / סוף פסוק בסוף / כל עמוד ועמוד / וביׄ׳ה שמו כתיקנן
>
> „Insgesamt [umfasst die Anzahl der] Seiten einhundertundfünfzig; um Tora-Rollen abzuschreiben, wird dies [nach dem Layout] der *wawe ha-ammudim* angeordnet, [und zwar] sechzig Zeilen auf jedem einzelnen Blatt[64] und einem Versende auf jeder einzelnen [Recto-]Seite. Auch die [Ausnahmen nach dem] ביׄ׳ה שמ׳ו sind entsprechend ihrem Muster."

Eine Tora-Rolle, die auf *gewil* geschrieben wird (vgl. bereits den babylonischen Talmud, Traktat Bava Batra 15a; Maimonides, Mishne Tora, Hilkhot Tefillin I, 8–9),[65] notiert den Bibeltext einseitig, und hier zumeist auf der Fleischseite. Wenn

63 Ex 27,10.11; 38,10.11.12.17.

64 Offenbar wurde terminologisch nicht immer sauber zwischen Blatt (*daf*) und Seite (*ammud*) unterschieden, denn *ammud* kann hier nicht ‚Seite', sondern nur ‚Blatt' (das heißt Vorder- und Rückseite) bedeuten, denn das ganze Blatt kommt auf 60 Zeilen; auf jeder Seite finden sich dreißig Textzeilen im Haupttext, dem Bibeltext.

65 Zum Ganzen vgl. besonders Haran 1985, 33–47. *Gewil* ist die dickste Haut, von der nur die Epidermis, das heißt das Haar und die äußerste Schicht, entfernt wurden (praktisch synonym mit עור ‚Haut' in der rabbinsichen Literatur); *qelaf* und *dukhsustos* (Haarseite) sind demgegenüber feiner als *gewil* (vgl. den babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 79b und Traktat Menachot 32a).

ein Tora-Folio nach dem Layout der *wawe ha-ammudim* geschrieben wird, ist das *Waw* zu Beginn der Seite oben rechts zu erkennen und alle sechzig Zeilen liegen (jedenfalls theoretisch) im Blick des Lesers. Bei einem Codex, dessen einzelne Lagenblätter beidseitig beschrieben werden, muss daher der Beginn der Seite mit dem *Waw* auf der Verso-Seite notiert werden, damit sich die sechzig Textzeilen nach wie vor im Blick des Lesers befinden. Dies erklärt auch die Tatsache, dass sich bei dieser Handschrift, wie übrigens bei vielen ashkenasischen Manuskripten, die Fleischseite von der Haarseite kaum unterscheidet.[66] Dass dieses Seiten-Layout für den Eigentümer/Nutzer des Jahres 1601 bereits ganz üblich war, zeigen Einträge von dieser späteren Hand.[67]

4.3 Abschnittskennungen

Schon die Handschriftenfunde von Qumran lassen Text- und Abschnittsgliederungen erkennen,[68] die wir bis heute nur in Ansätzen verstehen und einordnen können, weil sich die Belege als ausgesprochen uneinheitlich erweisen. Dies wundert umso mehr, als die rabbinischen Texte, wie ein Diktum aus *Massekhet Sefer Tora* zeigt,[69] auf den ersten Blick auf eine deutliche Unterscheidung zwischen *petuḥa* und *setuma* drängen, und die Brauchbarkeit einer Tora-Rolle für den liturgischen Gebrauch davon abzuhängen scheint.

Auch der *Regensburg Pentateuch* notiert sogenannte ‚offene' *petuḥot* (פ) und ‚geschlossene' *setumot* (ס) Abschnitte in brauner und roter Tinte (mit analoger Federstärke wie beim Haupttext), an manchen Stellen notiert eine spätere Hand diesbezüglich in hellerer (hellbrauner) Tintenfarbe Abweichungen von einer Tora-Rolle.[70] Der Schreiber David ist sich darüber im Klaren, dass hinsichtlich der *petuḥot* und *setumot* lokal unterschiedliche Traditionen existieren. Vor Beginn des Buches Esther (fol. 158r) notiert er seine (ashkenasische) Quelle (aus Regensburg) und die

66 Dies bestätigt auch Sternthal 2008, 79, die das MS im Original untersucht hat; zur Bearbeitung der ashkenasischen Handschriften vgl. z. B. Sirat 2002, besonders 102–122.

67 Vgl. auch Sternthal 2008, 11 mit FN 30.

68 Vgl. Ginsburg 1966, 9–24; Oesch 1979, besonders 165–314; Tov 2001, 50–53.

69 „Wenn man eine *petuḥa* [als] *setuma* [oder] eine *setuma* [als] *petuḥa* gemacht hat, so ist [eine solche Rolle in einer Geniza] zu verwahren. Welche ist eine *petuḥa*? Jeder [Abschnitt], der am Anfang einer Zeile beginnt. Wieviel [Platz] lässt man am Ende der Zeile frei und schreibt in der nächsten Zeile weiter, damit ein [solcher Abschnitt] *petuḥa* genannt wird? Soviel, dass man von einem Wort noch [mindestens] drei Buchstaben schreiben kann" (*Massekhet Sefer Tora* I, 10; siehe Higger 1930; *Responsa* 2014); vgl. auch den babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 103b.

70 Z. B. fol. 72r; 75r gleich dreimal: סתומה ובס"ת bzw. ס ובס"ת; fol. 88v: סתומה הוא ס"ת ובקצת; fol. 89r: אינו כלום ובס"ת; fol. 90r: לא מצאתי שום וברוב ס"ת.

ihm bekannten (nordfranzösischen) Abweichungen, wobei er betont, dass alle genannten Manuskripte von den jeweiligen halakhischen Größen eigenhändig geschrieben wurden:

> [Was die] *petuḥot* und *setumot* der Esther-Rolle [angeht], so habe ich [diese] von einer eigenhändig [geschriebenen] Handschrift [*ketivat yado*] des Rabbis Yehuda, dem Frommen [*he-Ḥasid*][71] dem Sohn von Rabbenu Shemu'el, dem Frommen, möge seine Seele gebündelt sein im Bund des Lebens: *Auch die Königin Esther* [Est 1,9] – geschlossen; *Da sprach der König zu den Weisen* – offen [...].[72] Und wer es hier genau nimmt [והמדקדק], auf den komme der Segen.[73]

So, wie *petuḥa* und *setuma* hier ausgezeichnet werden, und wie dies auch die Handschrift erkennen lässt, ist wohl das Wort *parasha* ‚Abschnitt' zu ergänzen. Mit *petuḥa* und *setuma* werden also *jene Abschnitte bezeichnet, die dem entsprechenden Spatium im Text folgen*.[74] Vergleicht man allerdings die hier gemachte Auflistung mit der unmittelbar nachfolgenden Abschrift des Estherbuches, so stellt man fest, dass sich an insgesamt sieben Stellen Abweichungen von Davids Auflistung finden.[75]

Dass noch im Hochmittelalter ein buntes Durcheinander hinsichtlich der *petuḥot* und *setumot* geherrscht hat, beweist die Tatsache, dass Maimonides (1135–1204) diesem Thema eine ausführliche Darstellung in der *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* VIII, 1–2 und 4 widmet, wobei er in VIII, 4 die gesamten *petuḥot* und *setumot* des Pentateuch auflistet, um der allgemeinen Verwirrung ein

---

71 R. Yehuda ben Shemu'el he-Ḥasid (‚der Fromme'; ca. 1150 in Speyer–1217 in Regensburg).

72 Es folgt die Auflistung der einzelnen Anfänge der Abschnitte Est 1,16; 2,1; 2,5; 2,21; 3,8; 3,1 (die Reihenfolge von Est 3,8 und 3,1 ist in der Tat vertauscht); 4,1; 6,1; 7,5; 8,1; 8,3; 8,7, 8,15; 9,7; 9,10; 9,29; 10,1 sowie die Nennung von diesbezüglichen Abweichungen in den Esther-Rollen des Rabbenu Tam (Ya'acov ben Meïr ‚Rabbenu Tam' [ca. 1100 in Troyes–1171]), des Rabbis Yosef Ṭov Elem (Yosef Ben Shemu'el Bonfil Ṭov Elem [11. Jahrhundert; ca. 980–1050]) sowie die diesbezügliche Diskussion durch Eliyahu ha-Zaqen.

73 Hebr.: פתוחות וסתומות של מגילת אסתר והעתקתים מכתיבת ידו של הרב ר' יבודה חסיד בן רבינו שמואל חסיד ת'נ'ב'ה. / גם ושתי המלכה סתומה. ויאמר המלך לחכמים פתוחה. ויאמר מומכן פתוחה. אחר הדברים האלה כשך פתוחה. איש יהודי סתומה. בימים ההם ומרדכי ? סתום'. ויאמר המן מלך פתוח. אחר הדברים פתו'. ומרדחי ידע סתום'. ובמגילת של רבינו תם מכתיבת ידו נמצאת פתוחה שורה? ובמגילת הר' יוסף טוב עלם מכתיבת ידו נמצאת סתומה ורבינו אליהו הזקן זכור לטוב זקן זקינו של מרתי אמר מסכס'? לדברי רבינו תם לעשותה פתוחה שורה / בלילה ההוא סתומה. ויאמר המלך אחשורוש פתוחה. ביום ההוא נתן סתומה. ותוסף אסתר סתומה. ויאמר והנה בית המן סתומה. ומרדכי יצא סתומה. ואת פרשנדתא סתומה. עשרת בני המן סתום'. ותכתב אסתר המלכה פתוחה.ובמגילת רבינו תם כתיבת ידו נמצאת פתוחה שורה. ובמגילת רבינו יוסף טוב עלם סתומה. וישם המלך אחשרש סתו? / והמדקדק' יבא עליו ברכה

74 Dass diesbezüglich in den mittelalterlichen hebräischen Texten keine Einigung bestand, zeigt bereits Oesch 1979, besonders 49–59.

75 Est 1,9: offen (anstelle von geschlossen); Est 2,21: offen; Est 6,1: offen; Est 7,5: geschlossen (anstelle von offen); Est 8,1: offen; Est 8,3: offen; Est 9,29: geschlossen. Sternthal 2008, 12 mit FN 31 notiert nur vier Abweichungen.

Ende zu setzen.[76] Für die hier vorliegende Untersuchung wurden exemplarisch die *petuḥot* und *setumot* des Buches *Wayyiqra* (Leviticus) mit ausgewählten europäischen MSS aus Frankreich und dem Raum Ashkenas sowie dem Codex Leningradensis[77] verglichen. Die im *Regensburg Pentateuch* markierten *petuḥot* und *setumot* weichen an nicht wenigen Stellen von Maimonides und den Vergleichshandschriften ab.[78]

> Für diesen Vergleich der offenen (*petuḥot*) und geschlossenen (*setumot*) Abschnitte wurde *de facto* die Definition des Maimonides[79] und des *Maḥzor Vitry* übernommen, weil unsere Handschrift offenbar ein diesen Texten entsprechendes Verständnis aufweist. Danach beginnt ein offener Abschnitt (*petuḥa* פ), immer am Anfang einer Zeile. Hat man die vorherige Zeile so weit beschrieben, dass keine drei (*Maḥzor Vitry*)/neun (Maimonides) Buchstaben mehr hineinpassen,[80] so muss eine Leerzeile gelassen werden, und man beginnt in der nächsten, der dritten Zeile am Anfang. Ein geschlossener Abschnitt (*setuma* ס) kann am Ende der Zeile beginnen, nach einem Spatium in der Mitte, wobei am Anfang der Zeile noch ein bis zwei Wörter stehen können. Manchmal bleibt nur noch Platz für ein kleines Spatium am Ende der Zeile;

76 Maimonides, *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* VIII, 4 (Anfang): ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם, וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו. „Weil ich diesbezüglich ein großes Durcheinander in allen von mir durchgesehenen Tora-Rollen sah, und nachdem gleichermaßen auch die Masoreten in ihren Traktaten, in denen sie die *petuḥot* und *setumot* schriftlich fixieren, aufgrund der unterschiedlichen Tora-Rollen, auf die sie sich stützen, auch unterschiedliche Meinungen vertreten, habe ich im Folgenden eine Liste aller offenen und geschlossenen Tora-Abschnitte erstellt sowie das Layout der poetischen Teile (in der Tora) schriftlich fixiert, und hiernach können (künftig) alle Tora-Rollen korrigiert werden. Der Codex, auf den wir uns in dieser Hinsicht stützen, ist der in Ägypten bekannte Codex, der alle 24 Bücher (der Hebräischen Bibel) enthält und viele Jahre in Jerusalem lag, um nach ihm die Tora-Rollen zu korrigieren. Auf diesen Codex stützen sich (seither) alle, weil er (wiederum) von Ben Asher in jahrelanger sorgfältiger Arbeit kopiert und viele Male korrigiert wurde. Als ich eine Tora-Rolle entsprechend (den Auflagen) des Religionsgesetzes abschrieb, habe ich mich (auch) auf diesen Codex gestützt.“ Zur Frage, ob der hier erwähnte Ben Asher-Codex mit dem heute als Codex Aleppo (*Keter Aram Tsova*) bekannten Codex identisch ist, vgl. Penkower 1981.

77 Von B19a wurde die PDF-Vorlage der Handschrift zur Grundlage genommen; die Ausgabe Biblia Hebraica Stuttgartensia (Schenker u. a. 1997) erwies sich auch hier einmal mehr als ausgesprochen fehlerhaft.

78 Rambam listet für das Buch Leviticus insgesamt 52 *petuḥot* und 46 *setumot* auf. Der *Regensburg Pentateuch* weicht an insgesamt 26 Stellen ganz und an sechs Stellen teilweise von der Auflistung in *Hilkhot Sefer Tora* ab. An acht Stellen findet sich *petuḥa* anstelle von *setuma*; drei Abschnitte werden anstellen von *petuḥa* als *setuma* ausgezeichnet; sieben Mal sind zusätzliche *petuḥot,* sieben Mal zusätzliche *setumot* angegeben.

79 Maimonides, *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* VIII, 1–2.

80 Beispielhaft wird das Wort למשפחותיכם (Ex 12,21; Num 33,54) angeführt.

> dann wird auch zu Beginn der zweiten Zeile ein Spatium von mindestens drei Buchstaben gelassen, um den nachfolgenden Abschnitt als geschlossen auszuzeichnen.

Kannte jedoch Maimonides lediglich die Unterscheidung in *petuḥot* und *setumot*, so zeigt die Pentateuch-Abschrift des *Regensburg Pentateuchs* noch zwei weitere Spatium- bzw. Abschnitt-Marker: die סדורה und die שורה. *Die sedura* findet sich allein im Buch Leviticus an fünf Stellen.[81] Diese Abschnittsteilung, von der sowohl der berühmte masoretische Kommentar *Minḥat Shay* des Yedidyah Solomon ben Abraham Norzi (1560–1626)[82] als auch in unseren Tagen Israel Yeivin behaupten, es gäbe sie, man wisse aber nicht genau, was das eigentlich sei,[83] wird bei *Minḥat Shay* mit dem sogenannten *Sefer Tagi* verbunden,[84] das (in bestimmten handschriftlichen Rezensionen) in den sogenannten *Maḥzor Viṭry* des Rabbis Simḥa aus Vitry integriert ist, einem Kompendium, das halakhische Regularien zu Bräuchen (*minhagim*) und Gebeten zusammenstellt und nach neuerer Forschung nach Nordfrankreich, genauer: in die Schule Rashis (*mi-deve Rashi*) zurückführt.[85] Im *Maḥzor Viṭry* wird die *parasha sedura* ausführlich erklärt:[86]

> *Sedurah*: [Wenn] einer schreibt, und die Zeile geht bis zur Mitte oder bis zum [letzten] Drittel und hört dann auf, [wenn er dann] anfängt, die darunter liegende Zeile zu beschreiben, [und zwar exakt] an der Stelle, wo in der oberen Zeile [der Text aufgehört hat], dann ist das eine *sedurah*: Und so fand ich es [erklärt] in einem älteren *Siddur*.[87]

Diese Erklärung entspricht tatsächlich der Form der *sedura*, wie wir sie im *Regensburg Pentateuch* ausgezeichnet finden (Abb. 2).

---

81 Fol. 78v, 80r, 83r, 90r, 93r.

82 Kommentar zu Num 26,5 (siehe die Edition von Betser 2005, 316).

83 Yeivin 2003, 40.

84 Zum *Sefer Tagi* vgl. auch im Folgenden.

85 Zum Verhältnis des *Maḥzor Viṭry* und dem *Siddur Rashi* vgl. zuletzt ausführlich Lehnardt 2007.

86 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, #519, S. 658: סדורה. כל שכותב והולך השיטה עד חצייה או עד שלישיתה ומניחה. ומתחיל לכתוב בשיטה אחרת של מטה לה כנגד ההנחה של אותה שיטה עליונה. זו היא סדורה: זו מצאתי בסידור קדמוני (siehe die Edition Samuel 1963 von Hurwitz). Vgl. auch Tosafot zum babylonischen Talmud, Traktat Menachot 32a (ediert in *Responsa* 2014), wo der letzte Satz (זו מצאתי בסידור קדמוני) in der 3. Pers. sg. mit Blick auf Rabbenu Tam formuliert ist. – Wie kompliziert die mittelalterliche Rezeption von *petuḥot* und *setumot* vor allem hinsichtlich der Unterschiede zwischen ashkenasischen und sefardischen Quellen ist, zeigt die Erklärung von *petuḥot* und *setumot* des Rabbis Ya'aqov ben Asher (*Ba'al ha-Ṭurim*; ca. 1269 in Köln–1340 in Toledo), der in seinen *Arba'ah Ṭurim*, *Yoreh De'ah* § 275 (ediert in *Responsa* 2014) ein gegenteiliges Modell aufzeigt, das er von seinem Vater, Rabbi Asher ben Jeḥiel (der sogenannte ROSH רא"ש; ca. 1250–1327), übernommen habe; vgl. dazu auch Oesch 1979, besonders 47f.

87 Zum Begriff *siddur* in den hebräischen Quellen der Juden in Nordfrankreich (*Tsarfat*) im 12. und 13. Jahrhundert vgl. Lehnhardt 2007, 66 mit FN 5.

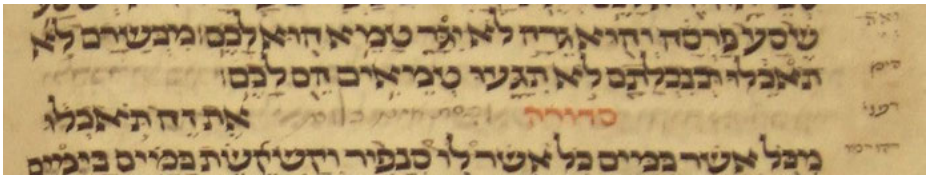


Abb. 2: MS J_IM_180–52, fol. 78v, © Israel Museum, Jerusalem.

Diese Abschnittskennungen finden sich auch in MS B19a, London, Valmadonna Trust Library 1 (Sassoon 282; 1189) und MS Vat. ebr. 14 sowie in späteren europäischen Bibel-MSS. Allerdings sind sie dort nicht immer eigens als solche ausgezeichnet. B19a und Vat. ebr. 14 sind auf jeder Seite dreispaltig im Layout, Vat. ebr. 468 und 482 sind zweispaltig, und hierin liegt möglicherweise die Begründung für die *sedura*. Es scheint so zu sein, dass die Form der *sedura* die *petuḥa* dort ersetzt hat, wo einfach zu wenig Text (das heißt zu wenig Buchstaben) in einer Zeile zu stehen kam, um am Ende der Zeile ein entsprechend großes Spatium zu lassen, das einer *petuḥa* hätte vorangestellt werden können. Dann haben aber diese Einteilungen weniger eine inhaltliche, sondern eine formale Begründung im Seitenlayout, die unmittelbar mit dem Seitenlayout verbunden ist.

Neben der *sedura* bezeichnet der *Regensburg Pentateuch* auch eine שורה *(petuḥa shura)*,[88] das heißt eine *petuḥa*, der eine freibleibende Zeile vorausgeht (meist durch einfaches ש in derselben Zeile angegeben).

4.4 Tagin

Eine besondere Eigentümlichkeit des *Regensburg Pentateuchs* besteht darin, dass diese Handschrift bestimmte Buchstaben mit sogenannten *tagin* (sg. *taga* / תָּאגָא / תָּגָא),[89] das heißt Krönchen auf einzelnen Buchstaben, versieht.

Die Aussagen zu den *tagin* sind in der rabbinischen und mittelalterlichen Literatur nicht einheitlich: Der babylonische Talmud, Traktat Menachot 29b schreibt vor, dass sieben Buchstaben in einer Tora-Rolle mit besonderen Verzierungen geschrieben werden sollen (*Shin, Ayin, Ṭet, Nun, Zayin, Gimel*, und *Tsade*: שעטנז גץ).

> Der babylonische Talmud, Traktat Sota 20a erwähnt ein *taga* auf dem Buchstaben *Dalet*; auch der Buchstabe *Quf* war offenbar mit einem *taga* versehen (babylonischer Talmud, Traktat Shabbat 104a und Traktat Erubin 13a). Nach dem babylonischen Talmud, Traktat Shabbat 89a und Traktat Menachot 29b fand Moshe Gott selbst vor, der den Buchstaben Kronen (*ketarim*)

88 Fol. 8v; 17v; 20r (als Alternative erwähnt); 27r; 27v; 28v; 30r; 115r u. ö. Der Ausdruck findet sich auch explizit als פתוחה שורה in der Auflistung der *petuḥot* und *setumot* des Esther-Buches fol. 158v.

89 Vgl. den Targum zu Hhld 3,11.

anband, und auf die Frage, warum er dies tue, antwortete Gott, dass (in Zukunft) Rabbi Aqiva aus jedem dieser ‚i-Tüpfelchen' (sg. *qots*) auf den Buchstaben unzählige halakhische Regeln würde ziehen können (babylonischer Talmud, Traktat Menachot 29b; vgl. auch den babylonischen Talmud, Traktat Erubin 21b). Gegenüber den rabbinischen Belegen nimmt sich die Beweislage in Massekhet Sofrim demgegenüber mager aus: Mass. Sof. IX, 1 kennt lediglich einen Verweis auf vier *tagin* auf dem *Bet* des ersten Wortes der Tora (Bereshit). Rabbi Moshe ben Naḥman (Ramban; 1194–1270) beruft sich in der Einleitung zu seinem Tora-Kommentar auf die rabbinische Überlieferung im babylonischen Talmud, Traktat Menachot 29b und ergänzt diese durch eine (heute unbekannte) Midrash-Überlieferung aus dem Midrash Shir ha-Shirim, wonach König Hiskia der babylonischen Delegation des Merodach-Baladan den *Sefer Tagin* gezeigt habe. Maimonides zählte die *tagin* für Tefillin und Mezuzot auf den einzelnen Worten (insgesamt 16), verweist allerdings darauf, dass eine Abweichung nach oben oder unten die Ritualobjekte nicht unbenutzbar (*pasul*) mache.[90]

Nach den rabbinischen Quellen versteht es sich von selbst, dass die *tagin* auf dem (noch unvokalisierten) Konsonantentext und natürlich in einer Rolle notiert waren, denn für heilige Texte standen noch keine Codices in Gebrauch. Wir haben daher keine Angaben darüber, was mit den tagin geschehen sollte, wenn der Text einer Rolle in die Codexform überführt wird. Die (orientalischen) masoretischen Codices kennen nämlich meines Wissens keine tagin auf den Buchstaben.[91]

Heutige Tora-Rollen weisen auf sieben Buchstaben drei *tagin* (ז, ג, ב, ט, ע, ש), auf sechs Buchstaben einen *taga* (ה, י, ח, ק, ד, ב) und auf neun Buchstaben (מ ר, פ, ו, ס, ת, כ, א, ל,) keinen *taga* auf. Diese Schreibvorschrift ist allerdings in den mir bekannten älteren Quellen noch nicht belegt.

Abb. 3: MS J_IM_180–52, fol. 71v/72r, © Israel Museum, Jerusalem.

90 Maimonides, *Mishne Tora*, *Hilkhot Tefillin, u-Mezuza we-Sefer Tora* II, 9.

91 Kontrolliert wurden der Codex Leningradensis B19a, der Aleppo-Codex des Restabschnittes des Buches Deuteronomium (*Aleppo* 2014) sowie MS Jerusalem 34_5827.

Unser Pentateuch notiert aber nun gerade nicht diese regulären *tagin auf den besagten sieben Buchstaben* שעטנז גץ, sondern solche, die im sogenannten *Sefer Tagi* als Ausnahmen notiert werden, sowie weitere, für die sich im *Sefer Tagi* kein Beleg findet (Abb. 3). Der *Sefer Tagi* ist allerdings nun seinerseits eine mehr als rätselhafte Quelle: Er findet sich ebenfalls im schon erwähnten *Maḥzor Viṭry*. Die Überlieferung in der Edition von Hurwitz[92] ist auch in Ginsburgs *Massorah*[93] (mit wenigen Abweichungen) übernommen worden. Die Listen in *Maḥzor Viṭry* und Ginsburg sind nicht ganz identisch, und so wundert es kaum, dass der *Regensburg Pentateuch* wiederum eine andere Tradition übermittelt: Manche Sonder-*tagin* finden sich nicht, dafür aber eine Reihe anderer, die in den dafür bislang als relevant geltenden Quellen nicht angeführt sind.

Exemplarisch wurde zunächst der Textbereich von Lev 1,1–5,26 *in toto* untersucht. Hier konnte festgestellt werden, dass die (Liste der) Buchstaben mit Sonder-*tagin* des *Sefer Tagi*, wie ihn die Druckausgabe des *Maḥzor Viṭry* (ediert von Hurwitz) wiedergibt,[94] mit unserer Handschrift weitgehend übereinstimmen.[95] Erklärt wird dazu in der Handschrift selbst nichts, und auch der *Sefer Tagi* listet lediglich die besagten Konsonanten textchronologisch auf.[96] Allerdings müssen auch hier unterschiedliche Versionen kursiert haben: So erwähnt der *Sefer Tagi* des *Maḥzor Viṭry* zusätzliche *tagin* auf dem Wort ישראל in Lev 20,2, die sich im *Regensburg Pentateuch* auf fol. 86v finden und dort tatsächlich das erste ישראל auszeichnen (Abb. 4), wohingegen sich in MS Valmadonna 1 (fol. 86r) auf jedem der drei ישראל-Belege diese besonderen *tagin* finden.

Schlussendlich entbindet aber diese ganze „Erbsenzählerei" uns nicht von der Frage, warum überhaupt *tagin* notiert sind, und warum überdies solche, die von den *tagin* einer Tora-Rolle abweichen. Spätestens hier greift der von Sternthal gemachte Vorschlag, es handle sich beim *Regensburg Pentateuch* um einen Mustercodex zum Schreiben einer Tora-Rolle, nicht mehr oder zumindest zu kurz. Bevor wir diese Frage im nächsten Abschnitt aufnehmen, sollen abschließend noch kurz die

92 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674–683 (siehe Samuel 1963).

93 Ginsburg 1883, 680–701.

94 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674–683 (siehe Samuel 1963). – Einschränkend ist allerdings zu sagen, dass eine kritische Edition des *Maḥzor Viṭry* noch aussteht. Die Überlieferung des *Sefer Tagi* in der Edition von Hurwitz geht auf MS London 27,200–27,201 (Margoliouth 655; Mitte des 13. Jahrhunderts) zurück (vgl. Margoliouth 1905, 273f.) und findet sich auch nur in dieser handschriftlichen Überlieferung.

95 Bezüglich des Buchstabens *He* (insgesamt 22 gelistete Verse) fanden sich fünf Abweichungen; *Mem*-Sufit (1×): keine Abweichung; *Samekh* (3×): keine Abweichung; *Pe* (10×): eine Abweichung; *Tsade* (1×): keine Abweichung; *Resh* (3×): keine Abweichung.

96 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 674: ואני הלבלר אסדר כל אותיות גדולות וקטנות ומשונות ותגיהן בכל סידרא וסידרא לבד לבד „Und ich, der Kopist, werde jetzt alle Buchstaben, die größer wie die kleiner [notierten], ihre (Schreiber-)Eigentümlichkeiten und ihre *tagin* nach jeder einzelnen Parascha geordnet aufschreiben, jeden für sich" (siehe Samuel 1963).

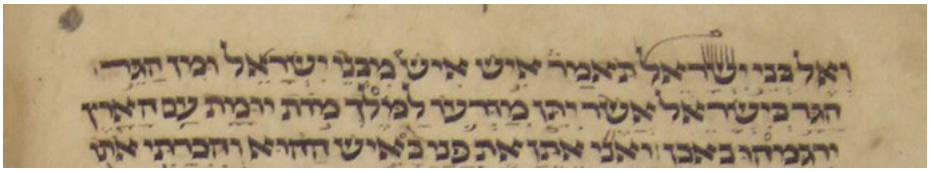


Abb. 4: MS J_IM_180–52, fol. 80v, © Israel Museum, Jerusalem.

masoretischen Eintragungen und weitere Metatexte des *Regensburg Pentateuchs* in den Blick genommen werden.

4.5 *Masora parva* (mp) und *masora magna* (mm)

Die teilweise bis zu neun Spalten umfassende *masora parva* (mp) ist senkrecht geschrieben;[97] die einzelnen Spalten wurden dabei (heute unterschiedlich gut erkennbar) mit braunen oder roten Linien voneinander abgetrennt. Die *masora magna* ist am oberen und unteren Rand notiert und umfasst oben zwischen zwei und drei und unten zwischen drei und fünf Zeilen.

Allerdings lässt sich eine saubere Trennung zwischen mp und mm nicht immer ausmachen. Die Randmasora enthält weitaus mehr Anmerkungen, als wir dies aus den orientalischen Codices kennen; darunter finden sich viele Text-Elemente, die deutlich über eine mp-Notiz hinausgehen; teilweise können sie sogar Midrash-Auszüge enthalten, wie dies beispielsweise sehr gut in fol. 58r zu erkennen ist: Im Ausdruck מקשה תיעשה המנורה ,*in getriebener Arbeit soll der Leuchter gemacht werden*' aus Ex 25,31 ist die Nif'al-Form תֵּיעָשֶׂה plene geschrieben.[98] Die orientalischen Codices weisen hier zumeist defektive Schreibung auf und bieten unterschiedlich kurze und die Statistik der Nif'al-Form betreffende mp-Anmerkungen.[99]

Der *Regensburg Pentateuch* nennt den gesamten Auslegungskontext (hier vertikal zu lesen; Abb. 5): מנורו ' ז ' ו ' חס ' ודין מל ' ורמז שעתיד שלמה י (die Nif'al-

97 Vgl. oben S. 308 FN 43.

98 Die meisten westeuropäischen Bibelhandschriften aus Ashkenas und Tsarfat zeigen diese plene-Lesart, z. B. MS Mailand, Biblioteca Ambrosiana B 30 Inf. (1236); MS Oxford Bodleian Library, Kennicott 3 (Neubauer 2325; 1299); MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 468 (La Rochelle, 1215); MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 482 (La Rochelle, 1216); MS New York, Public Library, Jewish Items Spencer Collection 1 (Xanten, 1294). Zur Auseinandersetzung um diesen Ausdruck, seine Orthographie und die dazugehörige masoretische Diskusssion in den Kommentaren der Juden Nordfrankreichs und Englands vgl. Liss 2013, besonders 1127–1130.

99 Cod. Vatican hebr. 448 (siehe die Edition Diez Macho 1977, Band 2, 119v) notiert den Buchstaben *Yud* als י' (nicht als 10×!) als mp, vermutlich, um auf die plene-Schreibung oder die damit verbundene Zehnzahl hinzuweisen; St. Petersburg B19a notiert ז, das heißt, dass das Wort in dieser *Nif'al*-Form sieben Mal vorkommt (Ex 25,31; 35,2; Lev 2,7.11; 6,14; 23,3; Neh 6,9; der Verweis auf dreimal plene gehört schon zum Wort מנורה).

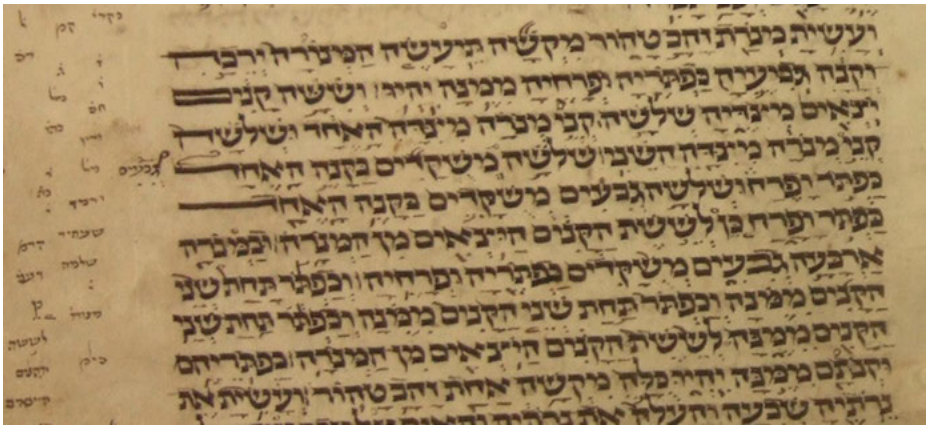


Abb. 5: MS J_IM_180–52, fol. 58r, © Israel Museum, Jerusalem.

Form תי(י)עשה kommt sieben Mal vor, sechs Mal defektiv geschrieben, und an dieser Stelle *plene* als Hinweis auf die zehn Menorot, die Shlomo im Tempel aufstellen würde).[100]

Unser Schreiber lässt also allein an dieser Stelle mit wenigen Strichen aus einer statistischen Mücke einen Auslegungselefanten werden. Solche Beispiele finden sich an vielen Stellen; sie zeigen deutlich, dass der Schreiber (oder auch der Auftraggeber) dieses Pentateuchs an einer schriftlichen Tora interessiert war, in die die mündliche Tora mittels statistischer Anmerkungen und ihrer expliziten Auflösung integriert war. Wieviel allein in die masoretischen Anmerkungen eingetragen wurde, kann hier nur durch eine detaillierte editorische Arbeit aufgeschlüsselt werden.

4.6 Metatexte und Schreibereigentümlichkeiten

Der *Regensburg Pentateuch* weist eine Reihe Besonderheiten bei den Buchstaben auf. So ist der Buchstabe *Peh* an manchen Stellen als *Peh lefufa* notiert, bei dem der Anfang des Buchstaben zu einem Kringel aufgerollt ist. Solche besonderen Buchstaben finden sich auch beispielsweise in MS Valmadonna 1. Weitere Besonderheiten an einzelnen Buchstaben finden sich wiederum parallel zu den im *Maḥzor Viṭry* aufgelisteten Erwähnungen.[101] Bei diesen Schreib-Besonderheiten handelt es sich ganz eindeutig um Text, den man nur *sehen* sollte, denn hinsichtlich der Aussprache ändert sich ja weder bei den besonders gestalteten noch bei

100 Vgl. 1Kön 7,49; vgl. auch Tan *Beha'alotkha* 3.

101 Zu den besonderen Buchstaben und Layout-Besonderheiten vgl. *Hilkhot Sefer Tora* im *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 658–674 (siehe Samuel 1963).

den mit *tagin* versehenen Buchstaben etwas; denn es ändert sich hier lediglich das *Schriftbild*.

Bestimmte Schreibereigentümlichkeiten haben dazu geführt, dass man in dem *Regensburg Pentateuch* einen Muster-Codex vermutete, nach dem Tora-Rollen zu schreiben waren: So notiert der Schreiber David immer wieder Vorschriften, die sich eigentlich auf das Schreiben einer Tora-Rolle beziehen, wie beispielsweise an zwei Stellen die Vorschrift, das zwischen zwei biblischen Büchern ein Abstand von mindestens vier vollen Zeilen einzuhalten sei.[102]

Die bisherigen Beobachtungen mögen an dieser Stelle genügen; es hat sich gezeigt, dass der *Regensburg Pentateuch* eine besondere Handschrift ist, die jedoch nicht allein mit paläographischen Augen betrachtet werden will, sondern danach verlangt, bestimmte *hinter der äußeren Form indirekt zu entdeckende* halakhische Vorschriften und Diskurse oder exegetisch-theologische Auslegungen zu kennen und als für die Menschen, die mit dieser Handschrift umgingen, wesentlich auszuweisen. Dies soll im letzten Teil exemplarisch ausgehend von dem Muster der *wawe ha-ammudim* sowie den *tagin* geschehen, um uns von dorther einer möglichen Funktion unserer Handschrift im Kontext des religiösen Lebens und Denkens in Deutschland (Ashkenas) des 12. und 13. Jahrhunderts anzunähern.

5 ‚Dahinter steckt immer ein kluger Kopf'

5.1 Vom Streit über die Herstellung eines Sefer Tora

Die Vorgabe, dass ein *Sefer Tora* in sechzig Zeilen pro Seite zu notieren sei, findet sich bei Rabbenu Tam,[103] ist also (erst) seit dem 11. Jahrhundert sicher belegt. Auch die Vorschrift, wonach jeder Folio der Tora[104] mit einem *Waw* zu beginnen habe, findet sich nicht in den klassischen rabbinischen, den sogenannten kleinen Traktaten *Massekhet Soferim* und *Massekhet Sefer Tora*. Insofern verwundert es auch nicht, dass der Schreiber mit dem Ausdruck *tiqqun Ezra* eine Rückbindung dieser Vorschrift an Ezra (manchmal auch *Ezra ha-Sofer*) unterstreichen will, die nicht auf der (halakhischen) Hand liegt.[105] Im Gegenteil: Wie Israel Ta-Shma gezeigt hat, gab es um diese Sache ganz offenbar einen Dissens, den Ta-Shma als Dissens zwischen den Schreibern (*sofrim*) als den ‚Künstlern' einerseits und den Halakhisten als den

102 Vgl. fol. 39v und 71v (in roter Tinte): ארבעה שורות מלאות פתוחות בין ספר לספר; vgl. bereits *Massekhet Sefer Tora* II, 5, und *Massekhet Soferim* II, 4 (siehe Higger 1930; *Responsa* 2014).

103 Vgl. *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 655: ושיעור שורות דף ששים (siehe Samuel 1963).

104 Die Tora-Rolle ist einseitig beschrieben.

105 *Tiqqun Ezra* gehört daher ins hebräische (Hoch-)Mittelalter, wo diese Rückbindung an die (proto)-rabbinische Zeit notwendig wird; der Ausdruck findet sich daher in den rabbinischen Schriften noch nicht; zum Ganzen vgl. auch Bernheimer 1924, 207 mit FN 1.

‚Intellektuellen' andererseits ausmachte.[106] Zeitlich setzte Ta-Shma diese Auseinandersetzung in die Nähe der Wirksamkeit des Rabbis Meïr ben Barukh von Rothenburg (der sogenannte ‚MaHaRaM') ins 13. Jahrhundert.[107] Rabbi Meïrs Standpunkt wird von einem seiner Schüler mitgeteilt, der dabei mit den zeitgenössischen *sofrim*, die die Tora im Layout der *wawe ha-ammudim* schreiben, nicht zimperlich umgeht:

> Das, was die Ignoranten [unter den] Schreibern zu tun pflegen, dass sie nämlich jede Seite mit einem *Waw* beginnen, nennt man *wawe ha-ammudim*, [und] mir scheint darin [gerade umgekehrt] ein absolutes Verbot zu [liegen], weil sie nämlich [zu diesem Behufe] die Seiten einmal breit und einmal schmal ausrichten müssen, und manchmal sind [dann da] große Buchstaben, wie dies gar nicht sein soll [...], manchmal aber auch merkwürdige Buchstaben mit Überlänge, damit man [bloß wieder] beim *Waw* am Anfang jeder Seite ankommt [...] Und siehe, ich habe aber diesbezüglich auch an meinen Lehrer [...] geschrieben, und er hat mir beigepflichtet, und dies ist der Wortlaut, in dem er mir geantwortet hat: „Und mit Blick auf das, was Du hinsichtlich der Tora-Rollen [nach dem Layout der] *wawe ammudim* gefragt hast, so scheint es [auch] mir nicht richtig zu sein, wie du geschrieben hast, denn es geht nicht auf die Worte der Tora zurück, noch auf jene der *soferim*, [sondern nur] auf einen Schreiber, Rabbi Leontin aus Mühlhausen,[108] der [damit] seine Kunstfertigkeit zeigen wollte. Wenn ich [heute] einen *Sefer Tora* schreiben müsste, so würde ich mich besonders vorsehen, das keine Seite mit einem *Waw* beginnt, außer der Seite, die mit [dem Wort] ואעידה[109] beginnt.[110]

R. Meïr, der diese Meinung auch in seinen Glossen zu Maimonides' Vorschriften zum Schreiben einer Tora-Rolle vertritt,[111] war offenbar nicht der einzige, der sich diesem Brauch entgegenstellte.[112] Er sah darin reine Eitelkeit der Schreiber, die überdies noch dazu führte, dass ungebührlich viele Buchstaben als *litterae dilatabiles,* das sind gedehnte Buchstaben, zu schreiben seien. Dieser Effekt ist auch im *Regensburg Pentateuch* durchgehend zu sehen (Abb. 6).

106 Vgl. Ta-Shma 1996, 99–104.

107 Circa 1215 in Worms–1293 in Wasserburg a. Inn; vgl. Mutius 1990.

108 Erwähnt bei Zunz 1865, 174 als „Leontin aus Mühlhausen, ein Schreiber".

109 Dtn 31,28bβ (‚ich rufe gegen sie als Zeugen auf' ...).

110 Hebräisches Zitat ediert nach Ta-Shma 1996, 99: מה שנהגו סופרים בורים להתחיל כל עמוד בוי"ו, וקורין לו ווי העמודים, נראה שאיסור גמור יש בדבר, שהרי עושים העמודים יש מהן רחב ויש מהן קצר, ופעמים שיש אותיות גדולות אשר לא כדת [...] ופעמים אותיות משונות ארוכות הרבה כדי שיגיעו וי"ו לראש כל עמוד [...] והנה כתבתי דברי אלה למורי רבינו [...] והסכים על ידי, וז"ל אשר השיבני: 'וששאלת על ספר תורה בווי עמודים, לא נכון בעיני כמו שכתבת, ואינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אך סופר אחד היה, ר' ליאונטין ממיהלהויזן, שהראה אומנות שלו. ואילו היה לי לכתוב ס"ת הייתי נזהר שלא היה שום עמוד מתחיל בו"יו חוץ מ'ואעידה בם'.

111 Vgl. Randglossen zu Maimonides (הגהות מיימוניות הלכות ספר תורה 7,9), *Mishne Tora, Hilkhot Sefer Tora 7,9.*

112 Ta-Shma 1996, 99f. verweist auf die Glossen von Rabbenu Perets zum *Sefer Tashbets*; vgl. auch bereits *Sefer Tashbets Qaṭan,* #181 (siehe die Edition *Responsa* 2014).

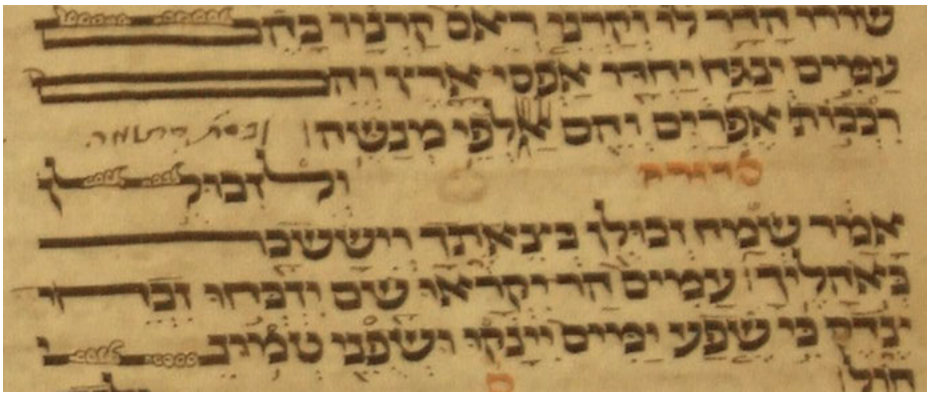


Abb. 6: MS J_IM_180–52, fol. 151v, © Israel Museum, Jerusalem.

Ta-Shma ging davon aus, dass der Streit zum Zeitpunkt seiner Dokumentation bereits eine Weile schwelte.[113] Da David ben Shabbetai ganz offensichtlich von einer Handschrift abschrieb, die in die Kreise der *Ḥaside Ashkenas* (die sogenannten ‚Frommen Deutschlands') zurückweist,[114] dürfte die Initialzündung für diese Vorschrift wahrscheinlich auch in deren Umkreis zu suchen sein. Dass sich dieser von Ta-Shma ins 12./13. Jahrhundert verortete konkurrierende Diskurs faktisch auch noch bis in unsere Zeit hinein gehalten hat, zeigt sich daran, dass Ta-Shma für die von ihm hier diskutierte halakhische Auseinandersetzung kein einziges Artefakt als Beleg anführte, die Kunsthistoriker also in dieser Sache niemals konsultierte.

Nun handelt es sich bei dem *Regensburg Pentateuch* aber nicht um einen *Sefer Tora*, eine Tora-Rolle, sondern um einen Codex. Wenn also ein Codex im Stile einer Tora-Rolle im Layout der *wawe ha-ammudim* gestaltet wird, so soll damit ganz offensichtlich ein Zusammenhang zwischen sakralen Entitäten, zwischen heiligem Raum – dem Wüstenheiligtum – und heiligem Text hergestellt werden. Schon N. Wieder hatte unter Verweis auf eine Erklärung in den *Diqduqe ha-Ṭe'amim* des Aharon ben Asher auf die Gleichsetzung von Heiligtum und Schrift, auf die Analogie zwischen dem Allerheiligsten und der Tora, hingewiesen, und darauf, dass offenbar schon in talmudischer Zeit die Schrift mit dem Heiligtum verglichen wurde.[115] Spätestens hier wäre also die Eigenschaft des Artefaktes als sakraler Entität auch auf den Codex ausgezogen worden, und in der Tat bezeichnet im 11. Jahrhundert der aus Spanien stammende und in Nordfrankreich und England beheimatete Ibn Ezra die Masoreten (also diejenigen, die die Bibel-Codices als erste einführten) als

113 Vgl. Ta-Shma 1996, 99.

114 Vgl. die Schreibernotiz fol. 158r, die Rabbi Yehuda he-Ḥasid und seinen Vater explizit erwähnt (vgl. oben S. 314 mit FN 73).

115 Vgl. Wieder 1957, besonders 166–168.

‚Wächter der Mauern des Heiligtums' (*shomre ḥomot ha-miqdash*).[116] Wenn aber dem Codex eine sakrale Qualität analog zum *Sefer Tora* zukam, so konnte man aufgrund seiner äußeren Form dem theologischen Desiderat Abhilfe schaffen, das darin lag, dass die Rolle (bis heute) unvokalisiert und lediglich mit immer gleichen *tagin*, aber ohne Akzente, ohne masoretische Metatexte auszukommen hatte. Diese waren aber stets Teil der mündlichen Lehre, der *tora she-be'al peh*, die erst gemeinsam mit der schriftlichen Lehre (*tora she-bikhtav*) die Tora als Offenbarung Gottes in ihrer Totalität repräsentiert. Die Integration dieser mündlichen Tora würde darin die Sakralität des Artefaktes eigentlich steigern. Für die orientalischen Codices des 9.–11. Jahrhunderts müsste dieser Aspekt allerdings eigens am Artefakt und/oder an Metatexten erarbeitet werden. Für den *Regensburg Pentateuch* kann dies durch das Layout der *wawe ha-ammudim* bereits aufgezeigt und im Folgenden durch erste Erklärungen zur Integration der besonderen *tagin* deutlich gemacht werden.

5.2 Die Bedeutung der *tagin* in den sogenannten esoterischen Bibelkommentaren

Insbesondere im Kontext der exegetischen Kommentare zu den Büchern Exodus und Leviticus finden sich einige sehr aufschlussreiche Erklärungen zu den *tagin*, die im *Regensburg Pentateuch* in der einen oder anderen Weise gespiegelt werden.

In Ex 2,2, der Erzählung über die Geburt des Moshe, heißt es: *... und da sie sah, dass er sehr gut war* [כי טוב הוא]. Unser Pentateuch zeigt ein *Ṭet* mit fünf *tagin* (Abb. 7), eine Besonderheit, die sich auch wiederum in MS Valmadonna 1 findet (fol. 4v).

Wie diese *tagin* zustande kommen, erklärt uns der Kommentator Ya'acov ben Asher (1238–1340) zu Ex 2,2:

> *Er war sehr gut* [טוב]: fünf *tagin*, zwei auf dem *Ṭet*, eins auf dem *Waw* und zwei auf dem *Bet*, um [hier schon] zu sagen, dass er künftig die fünf Fünftel der Tora empfangen würde, denn über diese heißt es: *Denn gute Lehre* [לקח טוב] *gebe ich Euch* [Prov 4,2].[117]

In dem Wort טוב ‚gut' verbinden sich Moshe und die Lehre/Tora. Mit Hilfe der *tagin* wird diese aufs Erste nur lockere Verbindung formal durch die Fünfzahl (5 tagin/5 Bücher der Tora) zusammengebunden. Überdies liegt damit in der Erzählung über Moshes Geburt auch der Hinweis auf seine künftige Mission. Unser Pentateuch

116 Vgl. auch Ibn Ezra, *Sefer Moznayyim* (siehe die Edition Sàenz-Badillos 2000): וזה המקדש הם ספרי הקדש „Und das Heiligtum, das sind die heiligen Schriften."

117 In *Baal haTurim Chumash* zur Stelle. Siehe die Edition Touger/Gold 2000, eine kritische Edition dieses Kommentars steht noch aus; Parallelen finden sich in Yehuda he-Ḥasid's *ṭa'ame Mesoret ha-Miqra*; Rabbi David Qimḥi's *'Eṭ Sofer*, Rabbi Meïr ben Todros ha-Levi Abulafia's *Masoret Seyag la-Tora*; Rabbi Menaḥem ha-Meïri's *Kiryat Sefer* und bei Rabbi Meïr ben Barukh von Rothenburg.

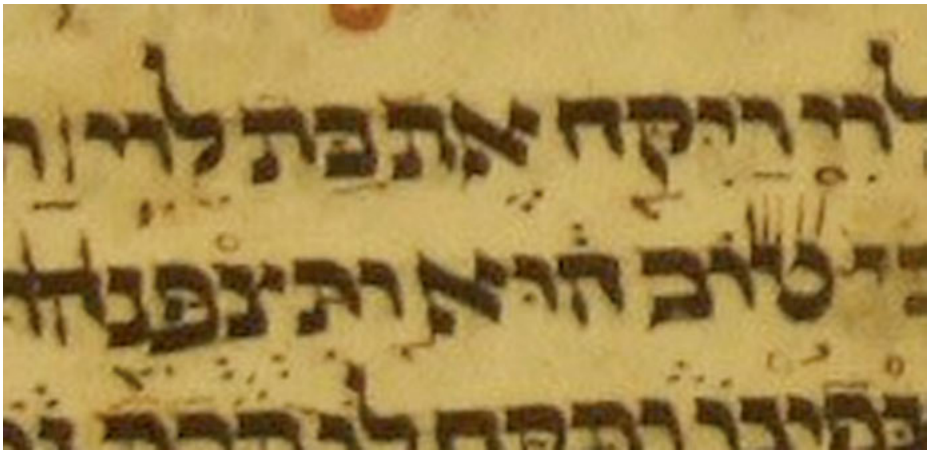


Abb. 7: MS J_IM_180–52, fol. 40r, © Israel Museum, Jerusalem.

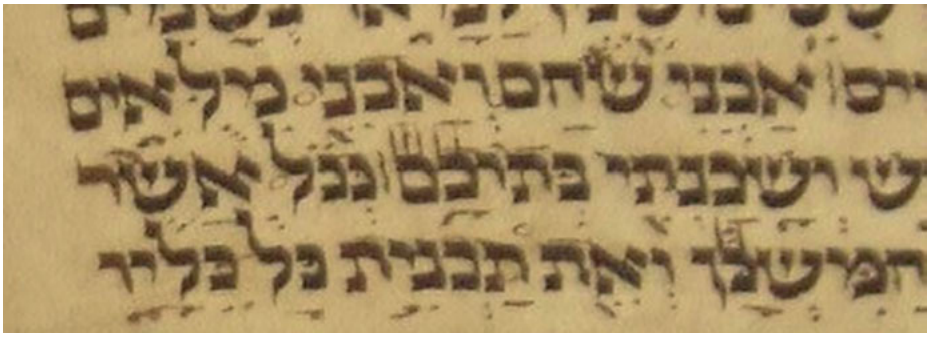


Abb. 8: MS J_IM_180–52, fol. 57v, © Israel Museum, Jerusalem.

(ebenso wie MS Valmadonna 1) kannte auf jeden Fall die Fünfzahl, hat jedoch alle fünf *tagin* auf das *Ṭet* gesetzt und nicht auf das ganze Wort טוב verteilt. Der *Maḥzor Viṭry* kennt diese besondere *tagin* nicht,[118] ebenso wenig wie die orientalischen Codices. Ganz offenbar kursierten im Hochmittelalter eine Reihe unterschiedlicher Überlieferungen zu den *tagin*.

Ein zweites Beispiel: Der Kontext des Baus des Wüstenheiligtums, aus dem bereits das Beispiel für die elaborierte mp-Anmerkung zu תיעשׂה stammte (Ex 25,31), zeigt auch bei den *tagin* Auffälligkeiten. So finden sich auf fol. 57v (Beginn von Par. Terumah Ex 25,1ff.) bei dem Ausdruck ושכנתי בתוכם ‚*und ich werde unter ihnen wohnen*' aus Ex 25,8 besondere *tagin* auf dem Schluss-*Mem* und dem *Kaf* (Abb. 8).

118 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 678 (siehe Samuel 1963).

Diese *tagin*, die auch im *Maḥzor Viṭry* aufgelistet sind,[119] kennt auch der (ihm wahrscheinlich sekundär zugeschriebene) Tora-Kommentar des Rabbis El'azar ben Yehuda aus Worms (1165–1230), der seinerzeit der Meisterschüler des hier bereits mehrfach erwähnten Rabbis Yehuda he-Ḥasid war und in Worms gelebt hat. Zu dem besagten Vers wird (u. a.) kommentiert:

> Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich unter ihnen [בתוכם] wohne [25,8]: Sie sollen mir einen heiligen Ort machen. Anstelle von בתוכם[120] 'unter ihnen' lies ביה בתוך ם[121] ‚BYH unter 600' [...] die *Shekhina*[122] weilt nicht [unter einer Gruppe] von weniger als 600, wie der Zahlwert des geschlossenen Mem [= Schluss-Mem], und die Andeutung mittels der zwei *tagin* [auf eben diesem *Mem* bezieht sich auf] das erste und das zweite Heiligtum.

Komplizierter geht es kaum: das Schluss-*Mem* hat den Zahlwert 600 (um diese Zahl geht es im ersten Teil der exegetischen Operation). Uns interessiert hier aber der zweite Teil, die Hervorhebung mittels der *tagin*, die nicht nur in unserer Handschrift, sondern auch im Kommentar des El'azar aus Worms aufscheinen, und die hier exegetisch angebunden werden: zwei *tagin*, eins verweist auf den ersten, das zweite auf den zweiten Tempel, der Wohnstätten Gottes unter Israel. Nicht nur verweist das Wüstenheiligtum, mit dessen Hilfe Gott ‚unter ihnen' wohnen wird, auf den ersten und zweiten Tempel, weil es sich in allen Fällen um ein Heiligtum handelt; vielmehr wird diese exegetisch-theologische Verbindung *optisch* mittels der *tagin* eingebaut.

Die *tagin*, und dies gilt letztlich für jedes einzelne Krönchen, sind textliche Entitäten, die *gesehen* werden wollen (und müssen), aber *nicht gelesen* werden können. Sie sind nicht nur Schmuckelemente, sondern sie etablieren auch Lesergruppen, damals wie heute: Wer nämlich das Wort בתוכם mit diesen besonderen *tagin* sieht und diese Art der Auslegung kennt, denkt also nicht nur an den einfachen Wortsinn ‚unter ihnen', ihm wird auch einfallen, dass hier auf den ersten und zweiten Tempel angespielt wird. Er muss (und kann) es nicht (laut) sagen: Er wird es einfach sehen. Umgekehrt gilt: Es kann einer noch so gut Hebräisch können und den Pentateuch grundsätzlich lesen können – kennt er die Auslegung nicht, liest er unseren Text als einen Pentateuch wie jeden anderen auch. Diese Geheimnisse der mündlichen Tora (sg. *remez*; *sod*), die hier in den *tagin* versteckt sind, bleiben ihm einfach verschlossen.

Und dies sollte auch so sein: Es sollte gar nicht jeder lesen können, wie uns ein sogenannter *Sefer Tagi* mitteilt, der in einer Handschrift mit Werken der uns nun schon mehrfach begegneten ashkenasischen Gelehrten Rabbi Yehuda he-Ḥasid und seinem Schüler Rabbi El'azar ben Yehuda aus Worms überliefert ist. Dieser

119 *Maḥzor Viṭry*, Bd. II, 679 (siehe Samuel 1963).
120 Zahlwert: 2 + 400 + 6 + 20 + 600.
121 Zahlwert: 2 + 10 + 5 + 2 + 400 + 6 + 20 + 600.
122 Das ist der biblische *kavod*: die ‚Herrlichkeit (Gottes)'.

‚Sefer Tagi' ist aber wohl eher ein Kommentar zum oben erwähnten *Sefer Tagi* und zu den *tagin in toto*.[123] Gleich zu Beginn findet sich die Aufforderung, das Buch abzuschreiben, es allerdings als ‚Geheimnis' (*sod*)[124] zu behandeln.[125] Entscheidend für den hiesigen Zusammenhang ist die ebenfalls am Anfang vermittelte Bedeutung der *tagin* als Träger der mündlichen Lehre:

> [...] was auf der Vorder- und der Rückseite,[126] was oben und was unten vor dir ist, alles, was geschrieben ist, und die *tagin*: Suche wohl darin Einsicht zu gewinnen, dass auch die mündliche Einsicht aufzuschreiben ist, und wenn du sagst: Ist sie nicht schon vor ihm, so heißt es [ja] schon: *Dies ist die Lehre, die Moshe den Kindern Israel vorgelegt hat*.[127] Willst du die Buchstaben verstehen, so achte auf die *tagin*; willst du die Schrift verstehen, so achte auf die Masora. Und wenn [nun] jemand sagte: ‚Wieso ist das alles so in Andeutungen, und nicht explizit ausgeführt geschrieben?' [Dies ist deshalb so,] weil ihr Herz in den Tagen des Moshe [noch] offen war, und sie alles wussten, und keine Sache vor ihnen verborgen war, denn Moshe [selbst] hatte sie vierzig Jahre lang gelehrt, heißt es doch: [...] *es ist nicht zu wunderbar für dich*,[128] und es heißt: *Denn es ist nicht ein leeres Wort*,[129] und so war es für die Weisen [unter ihnen nur] in Andeutungen, denn wenn alle Menschen so weise wie die Engel gewesen wären, hätten sie der Tora in dieser Breite nicht bedurft. Weil aber der Heilige, er sei gepriesen, das Herz Israels in jener Stunde sah, da sie [alle] Weise waren, [deshalb] dehnte er [den Stoff] aus und ordnete ihnen die Tora [...], [arrangierte] ihnen aber Kürzung hinsichtlich des *qal waḥomer*, der *gezerot shawot*, der dreizehn *middot* [des Rabbis Jishma'el] und der 32 Tore [des Rabbis Eliezer], denn hätte er alles ausgeschrieben entsprechend [jeder] Andeutung [*remez*], wie hätte er [dann] jedem einzelnen aus Israel auferlegen können, seinen [eigenen] *Sefer Tora* zu schreiben?[130]

Und hier schließt sich der Kreis: Damals, bei der Gabe der Tora, gehörten alle zur Elite (‚als sie alle Weise waren'), und deshalb konnten die schriftliche wie die

---

123 MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r–264v (vgl. Neubauer 1886, 548; bis heute gibt es von diesem Text keine kritische Edition).

124 MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r: ספר תגי את זה תעתיק וכאן סוד.

125 Auch Rabbi El'azar aus Worms suchte stets das Geheimnis (*sod)* der heiligen Sprache (סוד לשון הקדש) aufzuspüren; vgl. auch Urbach 1963, 110f.

126 Vgl. Ez 2,10.

127 Dtn 4,44.

128 Dtn 30,11.

129 Dtn 32,47.

130 MS Oxford Opp. 540 (Neubauer 1567), fol. 236r: מה לפנים מה לאחור מה למעלה מה למטה לפניך כל מה שכתוב ותגין בין תבין בינה ליכתוב בינה לבעל פה ואם תאמר והלא אינה לפניו כבר כתי' וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל בין האותיו' תבין תגין בין המקרא תבין המסורת ואם יאמר אדם למה כתוב ברמיזה ולא כתב בפירוש לפי כי בימי משה היה לבם פתוח והיו יודעים הכל ואין דבר נעלם מהם כי משה לימדם מ* שנה וכת' לא נפלאת היא ממך וכתיב כי לא דבר רק הוא וכן לחכימ' ברמיזא כי אילו היו כל אדם חכמים כמלאכים לא היו צריכים שתהא התורה אפילו כך רחבה אלא לפי מה שראה הקבה את לב ישראל באותה [באותו111] שעה שהיו חכמים לפי זה האריך וסידר להם התורה וחם על ממונם של ישראל וקיצור להם בקל וחומר בגזירות שוויות ביג* מידות בלב* שערים שאילו היה מפרש כפי רמז היאך יחייב כל אחד מישראל לכתוב לו ספר תורה.

mündliche Lehre auch so umfassend gelernt werden.[131] Allerdings hatte der Ewige ein Einsehen, denn er hatte ja selbst das Schreiben eines *Sefer Tora* geboten,[132] und er wusste, dass man, wenn man schon eine so umfangreiche Lehre auch noch würde aufschreiben müssen, diese dann nicht in ihrer ausführlichen Form, sondern durchaus *be-qitsur* (‚in Kurzform') verschriftlichen könne, das heißt, wie in unserem Fall, durchaus mit paläographischen Besonderheiten auskommen könne. Die *tagin*, ebenso wie das Seitenlayout der *wawe ha-ammudim* oder die *masora parva/magna* stellen mithin Träger der erweiterten Offenbarungsbotschaft dar.

> Und dies zeigen auch die verschiedenen [späteren] Besitzer dieser Handschrift: So las ein Späterer den Toratext vor allem mit Blick darauf, aus welchen Wortverbindungen sich entweder vermittels der ersten oder der Schlussbuchstaben einer Vierer-Wortkette der vierbuchstabige Name ergeben würde. Auf fol. 68r markiert er die letzten Buchstaben der Reihung ואמה רחבו ואמה וחצי aus Ex 37,10b und schreibt an den Rand: „der vierbuchstabige Name aus den letzten Buchstaben rückwärts [gelesen]".[133] Derartige Namens-Spekulationen am biblischen Text finden sich schon im ‚Buch des göttlichen Namens' [Sefer ha-Shem] des Rabbis El'azar ben Yehuda aus Worms.[134]

Derlei Botschaft(en) war(en) nur für die neue Elite der *ḥaside ashkenas* und ihre Nachfolger gut entzifferbar, und in einem Tora-Exemplar wie dem *Regensburg Pentateuch* so verschlüsselt, dass es auch für uns heute eine bleibende Herausforderung ist.

6 Ergebnis

Der *Regensburg Pentateuch* hat sich bislang nur einen Bruchteil seiner Geheimnisse entlocken lassen; es lässt sich jedoch jetzt schon sagen, dass eine kodikologisch-paläographische Untersuchung unabdingbar, gleichzeitig jedoch auch unzureichend ist, wenn man nicht nur das Manuskript als solches, sondern auch die Menschen in den Blick nehmen möchte, die mit ihm umgegangen sind, es verwendet und gelesen haben.

Wir haben gesehen, dass dieser Pentateuch weit mehr enthält als „nur" den biblischen Text: Das Geschriebene einschließlich der *tagin* bildet in diesem Fall eine bildliche Ebene über oder hinter dem Text und ist darin Träger einer über den

---

131 Fol. 236 beschreibt der *Sefer Tagi*, dass man ohnehin besser lernen konnte, weil man sich nicht ums Essen sorgen musste, und auch keine Feinde hinter den Israeliten her gewesen seien (ועוד לפי שהיו ישראל אז חכמים ועוד מ' שנה היו פנו יי' ללמוד בלא צער ובלא דאגת מזונות ובלא פחד מן האויבין).

132 Vgl. Dtn 31,24–26.

133 השם של ארבע בסופו תיבות למפרע; zu ähnlichen Glossierungen (fol. 1v; 132r u. ö.) vgl. auch Sternthal 2008, 11 mit FN 30.

134 Vgl. dazu auch Liss 1998; Liss 1999.

Text hinausgehenden und vor allem nicht selbst-evidenten Semantik, die offen ist für alles Mögliche. Wie offen sie sein konnte, konnten die hier nur beispielhaft gebotenen Metatexte zeigen. Ohne diese Metatexte würde das Manuskript seine Geheimnisse nicht preisgeben, denn auch der Schreiber teilt uns nicht mit, welche *tagin* er warum geschrieben hat. Vielleicht will er es uns auch nicht mitteilen, dann ist es tatsächlich eine *torat ha-sod*, eine Geheimlehre, wie sie für die *ḥaside ashkenas* typisch war.[135]

Daneben enthält das Manuskript Metatexte, die der Vorschrift des Schreibens dienen, aber in diesem Fall nicht einfach mit Blick auf das Schreiben einer Tora-Rolle als einer Art Mustercodex (obwohl man sie durchaus als solchen verwendet haben mochte),[136] sondern wahrscheinlich insgesamt dem Schreiben eines Pentateuchs als eines „heiligen Buchs" in Codexform. Auch dafür musste es nach David bar Shabbetais Auftraggeber[137] offenbar eine besondere Form geben. Wenn wir Rabbi Yehuda he-Ḥasids Einstellung zu hebräischen Büchern insgesamt mitbedenken,[138] dann zeigt sich einmal mehr, dass hier jemand ein grundlegendes Artefakt zur Repräsentanz der göttlichen Offenbarung gestalten wollte, ein *sefer qodesh*. Anders allerdings als bei der Tora-Rolle hängt dessen Heiligkeit weniger an der Performanz[139] als am Geschriebenen selbst. Dabei hat sich gezeigt, dass das Geschriebene (Bibeltext; *tagin*; *masora parva* und *masora magna*; Metatexte in rot etc.) als Repräsentanz der göttlichen Offenbarung keinen eindeutigen und festumrissenen Sinngehalt besitzen sollte. In dieser semantischen Uneindeutigkeit, die man positiv auch als unendliche semantische Vielfalt deuten könnte, liegt die genuine Qualität dieses Manuskriptes – für den ersten zeitgenössischen Leser unserer Handschrift wie auch für uns heute:[140] Fünf *tagin* auf dem Buchstaben *Ṭet* können neben den fünf Fünfteln der Tora noch viele weitere Assoziationen bergen. Wer sagt denn, dass es ein Zufall ist, dass wir in unserer Handschrift fünf ganzseitige Illustrationen haben, dass das Buch *Wayyiqra* (Leviticus; *Torat Kohanim*) an fünf Stellen eine *sedura* aufweist, oder dass sich beim Buchstaben *He* hinsichtlich der *tagin* fünf Abweichungen vom *Maḥzor Vitry* finden?![141] Und weil wir wissen, dass es zumindest nach Rabbi El'azar ben Yehuda aus Worms eigentlich eine unendliche Vielfalt exegetischer Auslegungsmöglichkeiten gibt, fängt unsere Arbeit an dieser Stelle eigentlich erst an.[142]

---

135 Vgl. Liss 1997, besonders 193–202; Liss 1998.

136 Vgl. Sternthal 2008, 11 mit FN 29.

137 Vgl. oben S. 308 mit FN 44.

138 Vgl. dazu zuletzt Liss 2014.

139 Vgl. dazu Liss 2014, besonders 181–183.

140 Spannend wäre hier vor allem die Frage, ob man eine solche Handschrift edieren sollte, und wenn ja, was man eigentlich ediert, wenn man neben dem reinen Bibeltext zwar die *tagin* graphisch darstellt, ihren Bedeutungsgehalt aber editorisch nicht mit transportieren kann.

141 Vgl. auch oben S. 319 FN 95.

142 Ich danke Jonas Leipziger für die umsichtige Durchsicht und Bearbeitung dieses Manuskriptes.

Literaturverzeichnis

Aleppo, „The Aleppo Codex“, http://www.aleppocodex.org (Stand: 6.2014).

Allony (1979): Nechemya Allony, „The Torah Scroll and Codex in Public Readings of the Torah in Rabbanite and Karaite Communities“ (hebr.), *Beit Mikra/Bet Miqra* 78, 321–334.

Armstrong u. Reeve (2007): Karen Armstrong u. John Reeve (Hgg.), *Sacred. Books of the Three Faiths. Judaism, Christianity, Islam. Exhibition „Sacred“ at the British Library. 27 April–23 September 2007*, London.

Attia (2014): Elodie Attia, „Targum Layouts in Ashkenazi Manuscripts. Preliminary Methodological Oberservations“, in: Alberdina Houtman, Eveline van Staalduine-Sulman u. Hans-Martin Kirn (Hgg.), *A Jewish Targum in a Christian World*, Leiden/Boston, 99–122.

Beit-Arié (1993): Malachi Beit-Arié, *The makings of the medieval Hebrew book studies in palaeography and codicology*, Jerusalem.

Beit Arié u. a. (1997): Malachi Beit Arié, Colette Sirat u. Mordechai Glatzer, *Codices Hebraicis litteris exarati, quo tempore scripti fuerint exhibentes* 1. *Jusqʾ à 1020 = Otsar ha-mitsḥafim ha-ʿivriyim kitve-yad bi-khetav ʿivri mi-yeme-ha-benayim be-tsiyune taʾarikh* (Monumenta palaeographica medii aevi. Series Hebraica), Turnhout.

Beit-Arié (2003): Malachi Beit-Arié, *Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books: The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?* Jerusalem.

Bernheimer (1924): Karl Bernheimer, *Paleografia ebraica*, Firenze.

Bezalel, „The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art“, http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=treefriend&id=326&f=ntl_localname (Stand: 6.2014).

Betser (2005): Zvi Betser, *Jedidiah Solomo Raphael Norzi. Minḥat Shay on the Torah, Critical Edition, Introduction and Notes*, Jerusalem.

Blank (1999): Debra Reed Blank, „It's time to take another Look at ‚Our Little Sister' Soferim. A Bibliographical Essay“, *Jewish Quarterly Review* 90, 1–26.

Blau (1902): Lajos Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 25. 1901/02), Budapest.

Books, „Books within Books“, http://www.hebrewmanuscript.com (Stand: 3.2014).

Breuer (1976): Mordechai Breuer, *Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem.

Catalogue, „Catalogue of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts“, http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000180179&local_base=NNLMSS (Stand: 6.2014).

Corpus, „Corpus Coranicum“, http://www.corpuscoranicum.de (Stand: 6.2014).

Diez Macho (1977): A. Diez Macho (Hg.), *The Pentateuch with the Masorah Parva and the Masorah Magna and with Targum Onkelos. Ms. Vat. Hebr. 448*, 5 Bände, Jerusalem.

Dotan (1971): Aron Dotan, *The Hebrew Bible according to the Aaron ben-Asher Text of the Leningrad Manuscript* (hebr.), Tel Aviv.

Dotan (1977): Aron Dotan, *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy*, Missoula, Montana.

Fried (1963): Nathan Fried, „The Haftaroth of T.-S. B. 17,25“, *Textus* 3, 128–129.

Fried (1968): Nathan Fried, „Some Further Notes on Haftaroth Scrolls“, *Textus* 6, 118–126.

Geniza, „The Friedberg Geniza Project“, http://www.genizah.org/onlineFGP.htm?type=FGP&lang=eng (Stand: 5.2014).

Ginsburg (1883): Christian David Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts. Alphabetically and Lexically Arranged* 2 = *ha-Masorah ʿal pi kitve yad ʿatiḳim*, London u. a.

Ginsburg (1966): Christian David Ginsburg, *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 (2002): M. Glatzer (Hg.), *Jerusalem Crown – the Bible of the Hebrew University. Companion Volume*, Jerusalem.

Goshen-Gottstein (1962): Mosche Goshen-Gottstein, „Biblical Manuscripts in the United States“, *Textus* 2, 28–59.

Goshen-Gottstein (1963): Mosche Goshen-Gottstein, „The Rise of the Tiberian Bible Text“, in: Alexander Altmann (Hg.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, 35–44.

Haran (1985): Menahem Haran, „Bible Scrolls in Eastern and Western Jewish Communities from Qumran to the High Middle Ages“, *Hebrew Union College Annual* 56, 21–62 (1–42).

Higger (1930): Michael Higger, *Seven Minor Treatises. Sefer Torah; Mezuzah; Tefillin; Ẓiẓit; ʻAbadim; Kutim; Gerim. And Treatise Soferim II. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes, Variants and Translation*, New York.

Kahle ([2]1959): Paul Kahle, The *Cairo Geniza*, New York.

Kogman-Appel (2004): Katrin Kogman-Appel, *Jewish book art between Islam and Christianity*, Leiden u. a.

Kogman-Appel (2009): Katrin Kogman-Appel, „Sephardic Ideas in Ashkenaz – Visualizing the Temple in Medieval Regensburg“, in: Dan Diner (Hg.), *Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts*, Göttingen, 245–277.

Lehnardt (2007): Andreas Lehnardt, „Siddur Rashi und die Halakha-Kompendien aus der Schule Rashis“, in: *Rashi und sein Erbe. Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms,* Heidelberg, 65–99.

Lieberman (1962): Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literature Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.–IV Century C.E.* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18), New York.

Lipschütz (1964): Lazar Lipschütz, „Kitab Al-Khilaf. The Book of the Hillufim. Mishael Ben Uzziel's Treatise on the Differences between Ben Asher and Ben Naphatali“, *Textus* 4, 1–29.

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 (1998): Hanna Liss, „Die Offenbarung Gottes in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsauslegung“, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, 271–292.

Liss (1999): Hanna Liss, „Offenbarung und Weitergabe des göttlichen Namens und die Rezeption priesterlicher Traditionen im Sefer ha-Shem des R. El'asar ben Yehuda von Worms“, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26, 25–50.

Liss (2013): Hanna Liss, „‚Like a Camel Carrying Silk.' Initial Considerations on the Use of the Masorah in Medieval Hebrew Commentaries“, in: Raʻanan Boustan u. a. (Hgg.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday* 2, Tübingen, 1121–1137.

Liss (2014): Hanna Liss, „Vom Sefer Tora zum sefer. Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen' des R. Yehuda ben Shemu'el he-Ḥasid“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin, 179–199.

Margoliouth (1905): George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London.

Metzger (1972): Thérèse Metzger, *La masora ornementale et le décor calligraphique dans les manuscrits hébreux espagnoles au moyen âge*, Paris.

Metzger (1994): Thérèse Metzger, *Die Bibel von Meschullam und Joseph Qalonymos. Ms. M 1106 der Universitätsbibliothek Breslau (Wroclaw)*, Würzburg.

Mutius (1990): Hans-Georg von Mutius, „Meir ben Baruch“, in: *Neue Deutsche Biographie* 16, 681f.

Narkiss (1983): Bezalel Narkiss, „On the zoocephalic phenomenon in medieval Ashkenazi manuscripts“, in: Lawrence L. Besserman (Hg.), *Norms and Variations in Art. Essays in*

Honour of Moshe Barasch (Hebrew University Studies in Literature and the Arts. Special Issue), Jerusalem, 49–62.
Neubauer (1886): Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library* 1, Oxford.
Oesch (1979): Josef M. Oesch, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Göttingen.
Offenberg (2013): Sara Offenberg, *Illuminated Piety. Pietistic Texts and Images in the North French Hebrew Miscellany* (Sources and studies in the literature of Jewish mysticism 35), Los Angeles.
Ognibeni (1995): Bruno Ognibeni, *Sefer oklah we-oklah. Edizione del ms. Halle, Universitäts-bibliothek; Y b 4 10, ff 68–124*, Madrid u. a.
Olszowy-Schlanger (2003): Judith Olszowy-Schlanger, *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale. Étude historique et paléographique* (Collection de la Revue des études juives 29), Paris/Dudley.
Penkower (1981): Jordan S. Penkower, „Maimonides and the Aleppo Codex", *Textus* 9, 39–128.
Responsa, „The Responsa Project", http://www.responsa.co.il/home.en-US.aspx (Stand: 6.2014).
Sàenz-Badillos (2000): Ángel Sàenz-Badillos, *Sefer Moznayim. Abraham Ibn Ezra. Intoducción (en castellano e inglés). Edición critica del texto hebreo y versión castellana de Lorenzo Jiménez Patón*, Cordoba.
Samuel (1963): Simcha ben Samuel, *Mahzor Vitry. Hg. v. Simon Hurwitz*, 2 Bände, Reprint, Jerusalem.
Sarna (1974): Nahum Sarna, *The Pentateuch. Early Spanish Manuscript (Codex Hillely) from the Collection of the Jewish Theological Seminary*, Jerusalem.
Schenker u. a. ([5]1997): Adrian Schenker u. a. (Hgg.), תורה נביאים וכתובים. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart.
Schubert ([7]2012): Kurt Schubert, *Jüdische Geschichte* (C. H. Beck Wissen 2018), München.
Shalev-Eyni (2010): Sarit Shalev-Eyni, *Jews among Christians. Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London.
Sirat (2002): Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages,* Cambridge.
Stern (2012): David Stern, „The Hebrew Bible in Europe in the Middle Ages. A Preliminary Typology", *Jewish Studies, an Internet Journal* 11, 235–322.
Sternthal (2008): Michal Sternthal, *The Regensburg Pentateuch. An Illuminated Ashkenazi Pentateuch,* 2 Bände (unveröffentlichte Magisterarbeit an der Hebrew University Jerusalem, hebr.).
Ta-Shma (1996): Israel M. Ta-Shma, *Ritual, Custom, and Reality in Franco-Germany, 1000–1350* (hebr.), Jerusalem.
Ta-Shma ([3]1999): Israel M. Ta-Shma, *Early Franco-German Ritual and Custom,* Jerusalem.
Touger u. Gold (2000): Eliyahu Touger u. Avie Gold (Hgg.), *Baal Haturim Chumash. The Torah. With the Baal Haturim's Classic Commentary* (ArtScroll series), Brooklyn.
Tov (2001): Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen.
Turner (1977): Eric G. Turner, *The typology of the early codex* (Haney Foundation series 18), Philadelphia.
Urbach (1963): Efraim E. Urbach, *Sefer Arugat Habosem. Auctore R. Abraham b. R. Azriel (Saec XIII)* 4, Jerusalem.
Wieder (1957): Naphtali Wieder, „Sanctuary as a Metaphor for Scripture", *Journal of Jewish Studies* 8, 165–175.
Wischnitzer (1935): Rachel Wischnitzer, „The Cracow Bible of the 14th Century", *The Jewish Quarterly Review* 25, 303–306.
Yeivin (1963): Israel Yeivin, „A Palestinian Fragment of Haftaroth and other MSS with mixed pointing", *Textus* 3, 121–127.

Yeivin (1968): Israel Yeivin, *The Aleppo Codex of the Bible. A Study of Its Vocalization and Accentuation*, Jerusalem.
Yeivin (2003): Israel Yeivin, *The Biblical Masorah* (hebr.) (Asûfôt u-mevôʾôt ba-lāšôn 3), Jerusalem.
Zer (2009): Rafael Isaac Zer, „Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbanite or of Karaite Origin?“ *Textus* 24, 239–262.
Zunz (1865): Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin.

Christina Lechtermann

Textherstellung in den Marienleben Philipps von Seitz, Walthers von Rheinau und Wernhers des Schweizer

Metatextuelles Erzählen weist, so scheint es, in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters häufig in eine doppelte Richtung: Wenn – etwa in Strickers *Karl*, im *Guoten Gêrhard*, im *Herzog Ernst B* oder im *Prosa-Lancelot* – über die Herstellung von Schriftstücken erzählt wird oder Geschehenes als Diktat von Beteiligten, von Augen- und Ohrenzeugen oder gar von Engeln notiert wird, weist dies häufig zurück auf den jeweiligen Text selbst, der das Aufschreiben derart in Szene setzt. Solche metatextuellen Erzählungen treten an, in einer rekursiven Logik über das Sprechen von Schriftlichkeit auch ihren eigenen Status auszuhandeln, indem sie sich Geltungsansprüche unterschiedlicher Provenienz zuschreiben oder solche Ansprüche aufscheinen lassen, um sich in einem Gestus der Differenzierung zugleich von ihnen abzusetzen. Diese ‚Textgeschichten' bearbeiten, so Peter Strohschneider, die ‚Unselbstverständlichkeiten' verschriftlichten Erzählens in der höfischen Literatur, die, das zeigt nicht zuletzt die von ihm gewählte Probereihe, auch und gerade dort verhandelt werden, wo in höfischer Situation und mit den entsprechenden Vertextungsmustern und Stilidealen vom Heiligen die Rede ist. Besonders prägnant ist dieses Problem in den im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts entstehenden Marienleben greifbar.[1] Während diese Texte einerseits von anderen schriftlichen Artefakten – etwa dem Abgarbrief, einer Tempelinschrift oder den Korrespondenzen zwischen Maria und den Aposteln – erzählen, eröffnen sie andererseits durchaus disparate Optionen darauf, was den Umgang mit ihnen selbst als schriftlichen Artefakten angeht, regen die schreibende Vervielfältigung durch neue Kopien an und geben dennoch zugleich die Lizenz, die Schrift von ihren Blättern abzuschaben oder gar das ganze Buch zu verbrennen. Dass auch diese Optionen hier unter dem Stichwort des ‚Metatextes' verhandelt werden sollen, heißt zunächst eine Ausweitung der damit verbundenen Konzepte auf die selbstreflexiven Momente des Sprechens von Schrift, also den Rekurs auf die Materialität und Herstellungsgeschichte desjenigen Buches, das jeweils aktuell vorliegt.[2]

Unter den selbstständigen, mittelhochdeutschen Marienleben, für welche die *Driu liet von der maget* des Priester Wernher den frühesten Beleg darstellen, bilden diejenigen Texte, die im Gefolge der *Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica*[3] entstehen, die wohl prominenteste Gruppe. Diese vor 1250 entstandene latei-

1 Strohschneider 2014, besonders 4–9, 37–41. Zur Diktatpraxis in den genannten Beispielen s. Lechtermann 2015.

2 Dazu jetzt Gertz u. a. 2015, 207–209.

3 Ausgabe von Adolf Vögtlin 1888, im Folgenden zitiert unter der Sigle: VR.

BY-NC-ND © 2016 Christina Lechtermann, publiziert von De Gruyter.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.

nische Hexameterdichtung, die heute unter den Quellen, die dem 13.–15. Jahrhundert hinsichtlich des Lebens der Gottesmutter zur Verfügung stehen, als die wichtigste gilt, ist breit überliefert: Neben 54 Handschriften und Fragmenten des 13.–15. Jahrhunderts, die die vollständige *Vita rhythmica* enthalten haben dürften, sind derzeit zwei Prosaauflösungen sowie insgesamt 29 Exzerpt-Überlieferungen bekannt.[4] Der *Vita rhythmica* folgen, abgesehen von den zahlreichen exzerpierenden Bearbeitungen, die hier nicht besprochen werden, auch drei vollumfängliche volkssprachige Adaptionen. Die älteste unter ihnen ist ein Marienleben, das nach eigener Auskunft ein *Von Rînouwe Waltherus, / Von Bremgarten bî der Rius geborn* (Perjus ^{2}1949 = WvR 16249f.) verfasst haben soll. Hinter diesem Namen wird heute ein Lohnschreiber aus dem Schweizer Kanton Aargau vermutet, der dort für das Jahr 1278 nachgewiesen werden kann. Walthers Marienleben ist in zwei Handschriften und zwei Fragmenten überliefert,[5] die ins 14. Jahrhundert und in den alemannischen Sprachraum weisen.[6] Als einziges Zeugnis einer literarischen Rezeption dieses Textes gilt das Marienleben Wernhers des Schweizer, das jedoch selbst wiederum in nur einer Handschrift vorliegt, die auf 1382 datiert und dem östlichen niederalemannischem Gebiet zugeordnet wurde.[7] Auch wenn Wernhers Marienleben, wie vermutet wird,[8] bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden sein sollte und der erhaltene Überlieferungszeuge damit einige Jahrzehnte jünger sein müsste, so lässt sich für diese Adaption, wie für diejenige Walthers, eine verhältnismäßig geringe Reichweite annehmen. Dies wird besonders im Vergleich mit dem Marienleben Philipps deutlich, das nach Ausweis des Epilogs in der Kartause von Seitz und – entsprechend der rekonstruierten Biographie des ‚Bruder' Philipp – wohl um 1300 entstanden sein dürfte und den *bruodern von dem diutschen hûs* gewidmet (Rückert 1853/1966 = PdK 10090) ist.[9] Letzteres gilt der Forschung auf Grund seiner ausgesprochen breiten Überlieferung und seinen zahlreichen Rezeptionszeugen als ein besonders durchsetzungsfähiger und langlebiger Text.[10]

---

4 Vgl. *Vita beatae virginis* 2011; Gärtner 1999a; Langosch 1964.

5 Handschriften: Karlsruhe, Landesbibliothek, Codex St. Georgen 35 (= C); Stuttgart, Landesbibliothek, Codex theol. et phil. 8° 144 (= S); Fragmente: Innsbruck, Landesmuseum Ferdinandeum, Codex FB 1519/VI; Zürich, Zentralbibliothek, Codex C 79c, Bl. 7–8.

6 Perjus ^{2}1949, XI–XV (zugleich zitierte Ausgabe, Sigle: WvR). Vgl. *Walther von Rheinau* 2011; Gärtner 1999b.

7 Vgl. Päpke 1913, 2–4; Päpke/Hübner (1920/1967), VI–XVI (zugleich zitierte Ausgabe, Sigle: WdS); Miller/Zimmermann 2007, 258f.

8 Vgl. *Wernher der Schweizer* 2011; Gärtner 1999c; zur Datierung: Strauch 1922.

9 Hier und im Folgenden unter der Sigle PdK zitiert nach: Rückert 1853/1966 (= Ausgabe nach Jena, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 8).

10 Zur breite Überlieferungsgeschichte des Textes, die zuerst von Kurt Gärtner (1978) untersucht worden ist, gehören sowohl Einzelüberlieferungen des Marienlebens wie seine Kompilation mit Chroniken oder Exzerpte. S. jetzt Gärtner 2008; 2004; 2001; 1994; 1984; Päsler 2007; Bok 1989. – Zu den Prosabearbeitungen s. Rapp 1998; 1997; 1994; Hilg 1981.

Mit ihrer lateinischen Vorlage, der Walther besonders eng folgt und von der sich Philipp wohl am deutlichsten löst, verbindet alle drei Marienviten das Problem, dass für den Großteil dessen, was zu erzählen sie antreten, die Evangelien keine Belege bieten. Die vier Bücher der *Vita rhythmica* berichten ja neben den über kanonische Schriften nachweisbaren Ereignissen, also etwa der Verkündigung und Geburt Christi sowie seinem Leben ab dem 29. Jahr bis zur Passion, auch von der Empfängnis, Geburt, Kindheit und Jugend Marias, von der Kindheit und Jugend Jesu und von Marias Leben nach der Himmelfahrt Jesu und von ihrer eigenen Assumptio – von Ereignissen also, die nur apokryph überliefert sind, die etwa den Schriften der Kirchenväter entstammen, als Legenden die Schrift erreichten oder in historiographische Sammlungen eingingen.[11] Die *Vita rythmica* bearbeitet dieses Problem, indem sie in Prolog und Epilog sowie in den Binnenprologen, die jedem einzelnen der vier Bücher vorangestellt sind, einerseits den Status der kompilierten Quellen, andererseits den eigenen Geltungsanspruch thematisiert. Die Argumentation zielt dabei zum ersten auf die Nützlichkeit, den verbreiteten Gebrauch und die allgemeine Akzeptanz apokrypher Texte, weist zum zweiten den eigenen Text als Lobgedicht und nicht als Lehrschrift aus, um so die Frage nach der Belastbarkeit des Berichteten gar nicht erst ignorieren zu müssen, und delegiert zum dritten über eine wiederholte (und mehr topische?) Lizenz zur Korrektur, ja sogar zum Autodafé, die Entscheidung über die Legitimität des Textes an die Gelehrten, die ihn lesen.[12] In deutlicher Spannung zu der Option, das Buch zerstören zu dürfen, steht dabei ein Heilsversprechen, das sich im letzten der insgesamt drei Epiloge findet (*Vita beate virginis* 1888 = VR 8014–31). Es sichert jedem, der das Buch liest, hört, abschreibt oder eine dieser Rezeptionsformen veranlasst, zu, dass er, sofern er getauft und ein gläubiger Christ ist, keinen schlechten, weil unvorbereiteten Tod stirbt, sondern Gelegenheit zu Reue und Buße erhält. In einer paradoxen Fügung also erscheinen hier die Lizenz zur Auslöschung von Schrift und Buch und ein mit der Vervielfältigung und Verbreitung des Textes verbundenes Heilsversprechen aufeinander bezogen.

Auch die drei volkssprachigen Versepen verbindet diese – so Klaus Grubmüller – sonst nur für Prosatexte typische Korrekturlizenz. Sie betrifft nicht allein die Verbesserung der sprachlichen Form, wofür er zahlreiche Beispiele auch der verspaarigen Dichtung vorlegen kann, sondern bezieht sich auf den Inhalt des Erzähl-

11 Klaus Grubmüller spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Glaubwürdigkeitslücke' (Grubmüller 2001, 21).

12 Vgl. VR 1478–1497 (prologus in secundum); 3622–3661 (prologus in librum tertium); 6062–6078 (prologus in librum quartum); 7972–7993 (Hic auctor facit conclusionem sui operis); 7994–8014 (Hic auctor satisfacit arguentibus hoc opus); 8015–8031 (Hic ponit auctor gratiam legentium vel audientium vel scribi procurantium hunc librum). Über den Problembereich von Korrektur und Zensur der *Vita rhythmica* sowie ihrer volkssprachigen Bearbeitungen handelt ein Beitrag von Réjane Gay-Canton 2009, der besonders der Frage nachgeht, ob diese Lizenz tatsächliche als eine Verwahrung gegen Zensur oder als topisches Element zu lesen sei.

ten.[13] Sie wird jedoch in den Adaptionen recht unterschiedlich realisiert und auch die Heilszusage der Vorlage wird in verschiedener Weise aufgegriffen. Réjane Gay-Canton hat diese unterschiedlichen Realisationen vor dem Hintergrund zeitgenössischer Zensurbestrebungen untersucht und von dort aus die je verschiedenen Konzeptualisierungen von apokryphen, *bewaerten* und wahrheitsgemäßen Schriften beschrieben, die bei Walther, Wernher, Philipp und in der *Vita rhythmica* angelegt sind.[14] Mir soll es im Folgenden um die metatextuellen Formen gehen, in denen die verschiedenen, zum Teil widersprüchlich erscheinenden Selbstentwürfe dieser Texte artikuliert werden. Im Zentrum der Überlegungen stehen der Umgang mit Schrift und Buch als Thema eines Textes sowie seine Präsentation als räumliche Anordnung in Schriftbild und Manuskript. Dabei gehe ich – mit Norbert Ott[15] – von der Annahme aus, dass die mise-en-page nicht unerheblich dazu beiträgt, den Status eines Textes zu verhandeln, und möchte weiterhin zeigen, dass das, was in Seitenbildern angelegt ist, in Prozessen der Adaptation wiederum durchschlagen kann auf die sprachlichen Selbstthematisierungen des Textes. So könnte es für bestimmte Überlieferungskomplexe methodisch angemessen sein, die ‚Textgeschichten' nicht allein hermeneutisch zu bearbeiten, sondern sie zugleich in den Kontext der Handschrift zu stellen, in der sie jeweils zum Erscheinen kommen. Was damit angeregt sein soll, ist eine auch im materiellen Sinne gedachte ‚situative' Lektüre von Textgeschichten,[16] die über die Ebene der sprachlichen Enunziation hinaus geht.

1 Das Marienleben Philipps des Kartäuser

Im Marienleben Philipps wird die prekäre Qualität der Quellen kaum problematisiert, sondern es wird hinsichtlich der Legitimation des Erzählten im Prolog einerseits auf ‚die Schrift', andererseits auf die Belehrung durch Maria selbst als Quelle eigenen Schreibens verwiesen.[17] Dementsprechend artikuliert auch der Epilog das

13 Grubmüller 2001, besonders 19–23.

14 Gay-Canton 2009.

15 Norbert H. Ott zeigte dies vor allem im Blick auf die in der volkssprachigen Überlieferung verbreiteten Text-Bild-Verbünde, die in ihren Illustrationsprogrammen ein spezifisches Anspruchsniveau artikulieren: Vgl. Ott 1980/81; 1987; 1992; 1994; 1997a und 1997b.

16 Mit der Formulierung ist einerseits auf die ‚Situationalität' höfischer Literatur verwiesen, wie sie Peter Strohschneider beschrieben hat (Strohschneider 1997). Andererseits soll auf die Handschrift und ihre Wahrnehmung als eine der ‚Situationen' des Textes und auf ein Ineinander von Performanz und Schriftlichkeit verwiesen sein, das – so Grubmüller – für die volkssprachige Literatur kennzeichnend sein könnte. Vgl. Grubmüller 2001, 10. Vgl. Baisch 2013.

17 PdK 9–22: *Ich wil schrîben, reiniu magt, / allez daz diu schrift uns sagt / von dîner grôzen heilikeit / un dînes lîbes reinikeit.* / [...] *reiniu Marjâ, nu bite ich dich / daz du geruochest lêren mich, / daz ich ditze puoch volbringen müeze, / des hilf mir reiniu magt süeze!*

Problem des Geltungsanspruches in einer mehr topischen Wendung: Den Gelehrten wird die Korrektur von Unwahrheitsgemäßem erlaubt, den *ungelêrten und den affen* jedoch wird jedes *widerklaffen* verboten und schließlich wird dazu aufgefordert, das Gedicht zum Lob Marias noch zu vermehren (PdK 10094–10115). Die Lizenz, korrigierend in den Text einzugreifen, ist dabei wie folgt formuliert (PdK 10094–10101):

> *ouch bite ich al und tuon daz kunt,*
> *den ditz buoch ze handen kumt,*
> *ob sî vindent iht an deme*
> *daz der wârheit widerzaeme*
> *sî und den gelouben swache*
> *und ouch valsche lêre mache,*
> *daz sî gar daz abe schaben*
> *und daz niht langer bî in haben,* [...]

Fasst man ‚Metatext' nicht allein als (gegebenenfalls selbstreflexiv zu lesende) Rede von der Textualität eines Schriftstückes oder einer Inschrift auf der Ebene der Histoire oder schlicht als kritische Auseinandersetzung mit einem anderen Text oder einer Textgruppe,[18] sondern auch als Rede von der Textualität eines Schriftstückes über sich selbst, so scheint Philipps Aufforderung in einem ausgesprochen konkreten metatextuellen Gestus auf die Materialität der jeweils vorliegenden Schrift bezogen. Genette weist darauf hin, dass für entsprechende Formen der Metatextualität nicht nur an allographe Abschnitte zu denken ist, wie sie in der Druckzeit etwa einem Text im Rahmen seiner Veröffentlichungsgeschichte beigestellt werden können,[19] sondern auch an solche (selbstreferentiellen) Abschnitte eines Textes, deren metatextueller Status ihnen auf die eine oder andere Weise zugewiesen ist.[20] Alle drei Adaptionen organisieren ihren Text über solche Zuweisungen,

18 Ein solch engeres Verständnis scheinen die gewählten Beispiele der Schrift auf dem Gral oder dem Brackenseil im Ausschreibungstext zu der dem Band vorausgegangenen Tagung nahezulegen. Auch der Verweis auf Schulgis Umgang mit den Gedenkinschriften seines Vaters, den der für den SFB 933 ‚Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften' als programmatisch annoncierte Beitrag von Markus Hilgert (2010, besonders 94–98) analysiert, impliziert ein solches Konzept. Vgl. jetzt aber Gertz u. a. 2015, 209.

19 Ein solches Vorgehen könnte mit Gérard Genetts Überlegungen zum Paratext begründet werden. Genette 1989, 258: „Dennoch bewegt sich die kritische und theoretische Dimension des allographen Vorworts offenkundig auf die Grenze zu, die den Paratext vom Metatext und, konkreter, das Vorwort vom kritischen Essay trennt (oder vielmehr auf die nicht vorhandene Grenze, die eben nicht deutlich trennt)."

20 Genette 1989, 167f.: „Auf indirektere Weise kann man auch einem bestimmten Abschnitt des Textes den Status eines Metatextes verleihen, wie es etwa Blanchot tut, wenn er in einer einleitenden Bemerkung zu *L'Espace littéraire* das Kapitel „Le regard d'Orphée" als Mittelpunkt dieses Werkes bezeichnet; oder auch durch die Betitelung des Werks nach einem Teil, mag er am Anfang stehen oder nicht, der dadurch indirekt hervorgehoben wird wie in *Le Livre à venir*, ebenfalls von Blanchot" – Vgl. zu einer entsprechenden Verwendung des Begriffs etwa: Strohschneider 2005, 332; jetzt auch Strohschneider 2014, 114.

setzen sie jedoch nicht nur in inhaltlicher und stilistischer Hinsicht, sondern auch auf der Ebene ihrer sehr konkreten Handschriftlichkeit unterschiedlich um: Im Marienleben Philipps ist der Übergang von Prolog zu erzählendem Text und der von erzählendem Text zum Epilog mehr implizit durch den Wechsel zwischen der direkten Adressierung der Gottesmutter und der Rede über sie markiert. Einige Handschriften machen diesen Wechsel sichtbar, indem sie, zum Teil erneut, den Titel setzen oder auf den Anfang (z. B. *hie hebt sich* …) der Erzählung hinweisen, und überschreiben den Epilogabschnitt, wo er nicht ganz ausgelassen wird, mit *hie hat daz buch ende amen.*[21] Erzählerexkurse mit metatextuellem Impetus sind im Verlauf dieser Erzählung, die zusammen mit der Aufteilung der Marienvita in vier Bücher auch deren Binnenprologe aufgibt, darüber hinaus kaum zu finden.[22] Bei Philipp sind die wenigen Bemerkungen, die den Status des Textes und seine materielle Manipulierbarkeit in der Schrift betreffen, somit in einer für das höfische Erzählen ausgesprochen konventionellen Form verortet. Sie finden sich vor dem, was implizit (z. B. durch einen Wechsel in der Adressierung) oder explizit, (z. B. durch eine Formel: ‚Hier beginnt' und ‚Hier endet') als ‚eigentliche' Erzählung ausgewiesen ist.

Bereits solche relativ einfachen Markierungen jedoch können eine sehr spezifische Struktur aufweisen, insofern sie Schrift und Buch als materielle und räumliche Anordnung inszenieren. Die formelhaften deiktischen Wendungen, mit denen die Überschriften von Prolog und Epilog – etwa im um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen Heidelberger cpg 394[23] – einsetzen, unterscheiden sich von denjenigen, die einzelne inhaltliche Abschnitte innerhalb der Erzählung abgrenzen. Nur für diese Bereiche wird nämlich mit *hie* nicht nur eine inhaltliche Bestimmung eingeleitet, sondern zugleich ein Ort in der Handschrift markiert. An den meisten anderen Stellen findet sich stattdessen eine rein auf den Inhalt bezogene Formel mit *daz*, gelegentlich beginnen die Markierungen mit *von*.[24] Somit sind für

21 So z. B. die Handschriften J (= Jena, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 8, 1. Viertel des 14. Jahrhunderts), P (= Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Schloßbibliothek, Codex 46 (2797), kurz nach 1300) sowie der inzwischen digitalisierte Heidelberger cpg 394 aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (= H). Vgl. Gärtner 1978, 96–99 und 160–164, sowie Rückerts Kommentar (Rückert 1853/1966, 287f. und 323). Zu den Handschriften ohne Epilog: Rückert 1853/1966, 281.

22 Vgl. Gay-Canton 2009, 55–57. Eine Aufteilung in einzelne Bücher findet sich punktuell in der Überlieferung, so etwa in den Überschriften der Handschriften J und P. Sie ist rekonstruierbar über den Lesartenapparat der Ausgabe von Rückert 1853.

23 Vgl. Gärtner 1978, 91f.; Miller/Zimmermann 2007, 306f. Der Codex ist als Digitalisat von der Universitätsbibliothek Heidelberg unter folgender url zur Verfügung gestellt worden: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg394, auf Abbildungen konnte darum hier verzichtet werden.

24 Der cpg 394 setzt das *hie*, mit dem Prolog (fol. 1v: *hie hebet sich sancte marien leben*) und Epilog (fol. 294r: *hie machet d[er] meist[er] ein ende des bůches*) abgegrenzt sind, lediglich noch an einer weiteren Stelle (fol. 30v: *Liz hie daz alle die pristere wunderten. sere marien rede.*) und verwendet sonst überwiegend Formeln, die mit *daz* eingeleitet sind (z. B. fol. 39v: *Daz der engel ioseph troste.*) oder mit *von* beginnen (z. B. fol. 41v: *von marien gebede du[o] si solde iosepe nemen.*). Der kritische

diesen Überlieferungszeugen (mindestens) zwei Formen von Auszeichnungsformeln zu verzeichnen, solche, die auf den Inhalt gerichtet sind, und solche, die sich auf die Handschrift beziehen. Letztere verweisen auf die Materialität und Räumlichkeit der Schrift, setzen sie nachdrücklich in Szene und treten dabei selbst – nicht nur durch ihre Farbigkeit,[25] sondern auch als sprachliche Positionierung – deutlich aus dem Text heraus. Die semantische Ambivalenz von *hie* als lokalem *und* temporalem Verweispartikel (hier/nun) muss dem nicht grundsätzlich entgegen stehen, doch würde sich *hie* als *nun* mehr auf die Rezeption als Prozess beziehen und den Text mehr als Verlaufsform denn als Anordnung präsentieren (s. u.). Die farbliche Hervorhebung sowie der Austritt aus dem Reimschema, die Kennzeichen dieser Zwischentitel sind, unterbrechen jedoch, so meine ich, gerade den zeitlichen Verlauf und akzentuieren das Moment räumlicher Anordnung.[26] Als lokal-deiktische Formeln exponieren diese Überschriften die (Haupt-)Schrift gegenüber ihren Benutzern als materielle Besetzung von Raum, indem sie sich ihr – ähnlich wie ein Kommentar – gegenüberstellen und auf sie verweisen. Indem sie damit nicht nur, wie die Überschriften moderner Gliederungssysteme, in poetischer Fügung oder in stichwortartiger Verknappung die Auffindbarkeit eines Abschnitts sichern und ihn gegebenenfalls zugleich atmosphärisch, ironisch oder thematisch einleiten,[27] sondern indem sie zugleich über den Text *als* Schriftraum sprechen, überschreiten sie, so meine ich, die Grenze zwischen reinem Paratext und Metatext. Im lokaldeiktischen *hie* ist der Text als räumliche Anordnung und zugleich die Überschrift als Rede vom Text exponiert. Damit käme auch diesen kurzen Hinweisen der Status eines ‚Metatextes' zu. Dass diese Dimension allen Gliederungsschriften der Handschriftenkultur zugewiesen werden sollte, will ich mit dieser Überlegung nicht nahelegen. Mir geht es hier lediglich um solche Elemente, die in besonderer Weise Schriftlichkeit und Textualität indizieren, die also auf den Text als *Text* verweisen und nicht lediglich dessen Inhalt anzeigen – man könnte also vielleicht von Paratexten mit metatextuellem Gestus sprechen. Damit wird hier ein dreifaches Verständnis von ‚Metatext' vorgeschlagen: Es umfasst erstens die Rede von anderen

Apparat der Ausgabe Rückert 1853/1966 zeigt, dass auch die Handschriften J und P in ähnlicher Weise angelegt sein dürften. Digitalisate liegen hier leider noch nicht vor.

25 Die Farbigkeit der Initialen und Auszeichnungsschriften eröffnen ein Themengebiet, dass, obgleich es m. E. dem hier diskutierten Problembereich angehört, hier nicht berücksichtigt werden kann. S. dazu: Ernst 1994; zur Initiale: Czerwinski 1997. Überschriften, denen diese Form der auszeichnenden Farbigkeit wie auch eine ausgeführte Initiale fehlt, wie etwa im Wolfenbütteler Codex (Herzog August Bibl., Cod. 894 Helmst., online verfügbar unter: http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=mss/894-helmst), unterbrechen den Text als syntaktische und versrythmische Störung, bilden einen optischen Einschnitt jedoch zunächst nur über die Leerstelle am Beginn der entsprechenden Zeile; vgl. etwa fol. 95r.

26 Schlägt, wie ich vermute, die Materialität der Schrift, hier ihre Andersfarbigkeit, derart auf Fragen der semantischen Festlegbarkeit durch, so wäre damit ein weiteres Mal die Nichtneutralität von Medien bezeugt, die inzwischen als Topos der Medientheorie gelten darf.

27 Vgl. Genette 1989, 281–303, zu den sporadischen ‚Zwischentiteln' in der Vormoderne s. 286f.

fingierten, thematisierten, zitierten oder im Gestus der Leerstelle inszenierten Texten,[28] zweitens die Eigengeschichten und Selbstbeschreibungen von Texten,[29] und es umfasst drittens peritextuelle Markierungen, die den Text als solchen in Position bringen, seine Materialität, Räumlichkeit und Schrift(bild)lichkeit indizieren. In den Marienleben Walthers und Wernhers schließen diese Markierungen, so wird zu zeigen sein, punktuell an solche Formen der ‚Textherstellung' – im Sinne eines erst zu konstituierenden textuellen Status – an, wie sie in der lateinischen Buchkultur für Texte von besonderer Geltung reserviert sind. Ihrer Beobachtung ist im Folgenden die Analyse der jeweiligen Selbstbeschreibungen der Marienleben vorangestellt.

2 Das Marienleben Walthers von Rheinau

In der Karlsruher Handschrift des Marienlebens Walthers von Rheinau ist das *erste vorgewerbe dis bůchs vn̄ wie der ticht[er] got bittet vmb gelüke* (C fol. 1ra) vom *vorgew[er]be dis bůches v[on] d[er] megde marien* (C fol. 1va) mit je einleitendem *hie* unterschieden, nach dem wiederum der Anfang des Marienlebens eigens gekennzeichnet ist.[30] Wie bei Philipp, so ist auch hier das erste *vorgewerbe* als direkte Adresse zunächst an Christus, dann an Maria formuliert. In ihm wird versprochen, dass im Folgenden wahrheitsgemäß von Marias Ehrung durch Gott berichtet wird,[31] und auch hier wird das Gelingen der Rede Maria selbst anheim gestellt. Eine erste Korrekturbitte ist dennoch auf formale Mängel des Gedichts und mangelnde Kunstfertigkeit des Dichters bezogen (WvR 59–79, C fol. 1rb/va) – ein Topos, der im ersten der beiden Epiloge, der die Dedikation des Büchleins an Maria vornimmt, wieder aufgegriffen und breiter ausgeführt wird (16060–16109).[32] Das andere *vorgewerbe* nennt im Anschluss an die *Vita rhythmica* die schriftlichen Quellen (Epipha-

28 Ein besonders prägnantes Beispiel für einen Metatext, der den Text, um den es ihm geht, in Form von umschriebenen Leerstellen inszeniert, bietet Derrida 1992.

29 Den Begriff der ‚Eigengeschichte' übernehme ich von Strohschneider 2014, 7f. u. ö.

30 C fol. 2rb: *Hie hat das vorgewerbe ein ende. vn̄ vaher an v[on] dem leb[en]ne der g[ue]nlichen minnenklichen megede [iesu kristes] můt[er] marien.* – Mein Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe für die rasche und sorgfältige Digitalisierung der Handschrift St. Georgen 35 (= C). Überschreibungen und Abkürzungen sind in der Transkription aufgelöst und durch [ ] angezeigt worden. Die Überschriften der Handschrift S (Stuttgart, Landesbibliothek, Codex theol. et phil. 8° 144) sind ähnlich gestaltet. Sie lassen sich nachverfolgen über den kritischen Apparat der Ausgabe von Perjus ^{2}1949. Die Ausgabe wird im Folgenden zitiert unter der Sigle WvR.

31 C fol. 2vb: *Dau[on] dis bůch die warheit / hie nach v[on] worte ze worte seit.* (= WvR 56f.)

32 Der Schluss fehlt der Handschrift C, die mit Vers 14326 abbricht. In der Handschrift S sind auch die beiden Epilogabschnitte durch Überschriften ausgezeichnet: fol. 285v: *Hie gît der tihter disem werke ein ende.*, fol. 286v: *Hie urloubet des buoches meister allen, die diz buoch trettent, offenlich dâ wider ze sprechenne.* (Zitiert nach Perjus ^{2}1949).

nius, Ignatius, Johannes Damascenus), berichtet von ihrer Übersetzung ins Lateinische und erklärt, in einer neuerlichen Wendung an Maria und damit gegen die Vorlage, das eigene Vorhaben. Die Kompilation weiterer Quellen (Evangelien, Dionysius, Juvenal, Cosmas, Theophylus) zum Lob der Jungfrau wird ausgewiesen, schließlich wird auch hier der Status des Erzählten diskutiert und dabei die zweite, nun auf den Inhalt gerichtete Korrekturbitte artikuliert. Der Fokus liegt dabei in doppelter Weise auf der Gestalt des Buches selbst. Zum einen werden (wie in der VR) die Gelehrten aufgefordert, zu verbessern oder ‚abzuschaben', was ihnen falsch erscheint, und zwar bis zur völligen Auslöschung des Textes,[33] zum anderen wird versprochen, Zweifel gegenüber dem tatsächlich Belegbaren zu eliminieren, indem *man die rede besluzze / mit der lerer vrkůnde* (C fol. 2ra, WvR 160f.).

Wie seine Vorlage wiederholt auch das Marienleben Walthers das Gefüge von Korrekturaufforderung und Quellen- und Selbstlegitimation in jedem Prolog zu den einzelnen Büchern sowie im zweiten Epilog. Es kontextualisiert sie dabei aber immer wieder ein wenig anders. Der Prolog zum zweiten Buch argumentiert im Anschluss an Joh 20,30 mit der ‚Lücke', die in den Evangelien zwischen der Geburtserzählung und den Predigtaktivitäten Jesu klafft.[34] Die zweifellos zahlreichen und für den Glauben ebenfalls nützlichen Wunder habe das Ich *an mangerhande bůchen* gesucht und mit *ruche*[m] *sin* […] *zemen braht* (C fol. 21va/b; WvR 2764–6). Hervorgehoben wird vor allem das *geblůmete*[ ] Evangelium (WvR 2768; vgl. VR 1500: *evangelio, quod Nazareorum Vocatur*), das auch das hebräische Evangelium genannt werde und das von Hieronymus völlig fehlerlos ins Lateinische übersetzt worden sei. Dennoch scheint der Status der *rede*, bei der in den folgenden Versen zunehmend unklar wird, ob noch die genannte Quelle oder schon wieder der vorliegende Text gemeint ist, prekär (C fol. 21vb; WvR 2779–82):

vn̄ swie nu si das man nit gar
Dis rede welle han vůr war
So spreche ǒch nieman dabi
Das si gar erlogen si

Dies gelte, zumal Honorius Augustodunensis im *spiegel der kristenheit* das Vorgelegte bestätigt habe (*mir gestat honorius*, C fol. 21vb; WvR 2784) und ebenso Eusebius von Cäsarea (*Ǒch hat mir volge geseit / Dirre selben mere / Eusebius der lerere*, C fol. 21vb; WvR 2786–8), dem wiederum andere Lehrer zustimmten – etwa: [Flavius ?] Josephus, [Julius] Africanus, [Paulus] Orosius, der Apostel Philippus und Egesippus – *Die dis werk mit ir lere / Geůůrdert hant vil sere* (C fol. 21vb/22ra; WvR

33 C fol. 2ra/b: *Vn̄ bitte ich die geleret sin / Swas si an disem bůchelin / Velsches iender vinden / Das si den widerwinden / Vn̄ in ze der warheite staben / Oder v[on] dem bůche schaben / vn̄ dar nach d[as] bůch alles gar*. (WvR 165–171) Vgl. dazu Gay-Canton 2009, 50–52.

34 Joh 20,30: „Auch viele andere Zeichen hat nun zwar Jesus vor seinen Jüngern getan, die nicht in diesem Buche geschrieben sind."

2799f.). Im Kontext der nachweisenden Textarbeit, die hier als vergleichende Lektüre zwischen verschiedenen *buochen* präsentiert wird, ist die Korrekturaufforderung nur noch en passant geäußert und den *nîdern* der *maere*, die nun eindeutig die vorliegende ist, wird gelassen entgegengesehen – sie sollen ruhig ‚zubeißen'.[35]

Auch das *vorgewerbe* des dritten Buchs[36] geht von der Lückenhaftigkeit der Evangelien aus, die bereits an den Differenzen zwischen Lukas, Markus und Matthäus auf der einen und Johannes auf der anderen Seite festzustellen seien, der einige Episoden erzähle, die andernorts verschwiegen werden. In vergleichbarer Weise fänden sich bei Bischof Eusebius die Erzählung von König Abgar und im Paulusbrief an die Korinther die Begegnung des Auferstandenen mit Jacobus sowie mit 500 anderen Brüdern und wenngleich dies nicht den Evangelien entstamme, halte die Christenheit *diese Berichte v[ü]r gewere* (C 55ra; WvR 7265). Von dieser Überlegung her gründet der Erzähler sein Vertrauen darauf, dass auch seine Lobschrift angenommen würde, die keine Lüge sei, sondern nur von solchen Taten berichte, die bereits *an dien bewerten bůchen* (C fol. 55rb; WvR 7277f.) geschrieben stünden. Die Korrekturlizenz wird auch hier wieder, allerdings in noch drastischerer Weise formuliert, direkt an den legitimativen Gestus angeschlossen (C fol. 55rb; WvR 7280–6):

Ovch so bitte ich alle die
Sin geleret swas si hie
Vngeweres vinden
Das si das widerwinden
Vñ zu rechte wellen staben
Alder v[on] dem bůche schaben
Ald verbrennen es gar

Erneut gilt die letzte Wendung des Binnenprologs *der nidere schar*, denen gerade durch die Korrekturlizenz jeder Angriffspunkt entzogen sei.[37]

Der Prolog (WvR 12278–337) zum vierten Buch argumentiert über den stetigen Gebrauch auch der *nit bestetet*[en] Schriften durch die Christenheit. Diese seien zwar *nit bestetet*, doch sie würden dennoch wie *bewerte* Schriften benutzt und –

35 C fol. 22ra: *Nu si swie nidig welle ein man / Dirre rede er nit kan gw[in]nen an / Wan d[as] si gůt ist vnde slecht / Ieglicher aber habe das recht / D[as] er den velsch ze rechte stabe / Alder v[on] dem bůche schabe / Swel aber dirre mere / Mit nide sin geuere / Die bissens ob si kunnen / Des wil ich in wol gunnen*. (WvR 2805–14) Vgl. dazu VR 1478–1497 (prologus in secundum), wo der Bezug auf die Quelle deutlicher ist und die Rede über den eigenen Text weniger in den Vordergrund tritt.

36 WvR 7206–7293: Der Umbruch ist in C mit einer einlässigen Überschrift markiert (fol. 54va): *Hie hast das erste bůch v[on] d[er] megde marien lebenne ein ende. v[ñ] vahet an das dritte bůch von ir lebenne. vñ von ir kindes [iesu kristi] werken. Dis ist das vorgewerbe des dritten bůchs v[on] der megede marien lebenne*.

37 C fol. 55rb: *So hat der nidere schar / Ze nide kein vrsůche / Gegen disem bůche / Wan ielichem ist d[er] gewalt / Dis bůch ze richtenne bezalt / vñ ob er wil das er darabe / Sinen valsch genote schabe*. (WvR 7287–93)

etwa im Gottesdienst – gelesen (C fol. 92ra). Von dieser Tatsache leitet der Erzähler die Hoffnung ab, dass sein Lob der Gottesmutter, das auf geschriebenen Quellen gründe, nicht ohne Lohn bleiben wird.[38] Mit der Dedikation an die Gelehrten, die erneut mit der Aufforderung verbunden ist, zu korrigieren, was nicht der Wahrheit gemäß ist, oder das Buch ganz zu verbrennen, sollen auch hier die Angreifer abgewehrt werden. Das Motiv erscheint dabei erneut modifiziert, insofern nun auch die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, das Buch zur Korrektur an den Erzähler zurückzusenden.

Die drei Binnenprologe bringen Schrift und Buch somit in doppelter Weise in Position: zum einen als Archiv für Texte, die Teil des kirchlichen Rituals sind, zum anderen als Archiv, das eine bestimmte Form von Wissen – nämlich *bewertes* – hervorzubringen in der Lage ist, weil es als materialisiertes, verstetigtes Wissen für Vergleiche, wechselseitige Affirmation und gegenseitigen Widerspruch zugänglich ist. Die Suche, die in und zwischen diesen Schriften stattfindet, ist – anders als etwa im Prolog zum *Armen Heinrich*[39] – keine Suche nach einem Stoff, sondern eine Suche nach ‚Bewährung' und das heißt zugleich nach anschreibbarem Wissen. Auf die Logik dieser Bewegung antwortet in der Buchkultur der lateinischen Eliten ab Mitte des 12. Jahrhunderts eine Verräumlichung der geschriebenen Seite, die einen schnelleren Zugriff auf bestimmte Textstellen erlaubt.[40] Die volkssprachliche Überlieferung, deren Handschriften vorwiegend auf andere Rezeptionsformen und -interessen angelegt sind, erscheint dagegen in anderer Gestalt.[41] Dennoch kann sie, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, die entsprechenden Operatoren punktuell übernehmen oder in reduzierter Form zitieren. Das selbstreflexive Sprechen von den operativen Optionen der Schriftlichkeit, wie bei Walther von Rheinau, und ihre Realisierung in der jeweiligen Handschrift bilden dabei zwei Teilbereiche, die zwar aufeinander bezogen sein können, die jedoch nicht notwendig in einem Entsprechungsverhältnis aufeinander verweisen.

Die Abschnittsüberschriften, die beide Vollhandschriften (C und S) von Walthers Marienleben strukturieren, folgen ihrer Platzierung nach weitgehend der lateinischen Vorlage. Auch für Walthers Marienleben sind zwei sprachliche Grund-

38 C fol. 92va: [...] *D[as] ich geschriben vant vu̍r war / An mangerhande bůchen / Du̍ ich m[ue]ste ersůchen / Nach mangem heiligen man / Ob ich icht gůtes dar vs han / Der megde zeeren genomen / Das ir ze lobe mag bekomen / Vn̄ drus gemacht ein w[er]kelin / Das sol nur zir genaden sin* [...]. (WvR 12301–4)

39 Hartmann von Aue 1993, 6–15: *er nam im manige schouwe / an mislîchen buochen: / dar an begunde er suochen, / ob er iht des vunde, / dâ mite er swære stunde / möhte senfter machen, / und von sô gewanten sachen, / daz gotes êren töhte / und dâ mite er sich möhte / gelieben den liuten.*

40 Illich 1991; Rouse/Rouse 1982.

41 S. Bumke 1987, besonders 51–54; vgl. zu Möglichkeiten der Unterscheidung zwischen Vortrags- und Lesemanuskripten Scholz 1980, 188–199, zu den Gliederungs- und Ordnungsprinzipien 167–178. Besonders der *Welsche Gast* wurde in dieser Hinsicht von der Forschung untersucht: Rocher 1977, 186–89 und 237–56; Scholz 1972. Vgl. zum höfischen Roman etwa Schultz-Baluff 2010.

typen von Gliederungstexten zu verzeichnen: eine mit dem auf Schrift und Handschrift bezogenen lokaldeiktischen *hie* beginnende Auszeichnung metatextueller Passagen und die auf den Inhalt bezogenen Formeln mit *daz*, *von* oder *wie*.[42] Ab dem zweiten Buch, genauer, ab der Episode, die davon handelt, dass Maria ihr Kind in eine Krippe legte, kommt jedoch eine weitere Form gliedernder Auszeichnung dazu. Auf Blatt 26v der Karlsruher Handschrift (C) und auf Blatt 59v der Stuttgarter Handschrift (S) etwa finden sich unter der Überschrift *D[as] Marîa ir kint in ein kripfe leite* Zwischenüberschriften, die die jeweilige Quelle eines bestimmten Elements der Erzählung angeben: So steht vor der Erwähnung der Windeln Jesu: *Johannes Crisostomus*, vor der Nennung von Rind und Esel: *Theophylus*, vor der Anbetung des Kindes durch Josef und Maria: *Hystoriografus*. Mit diesen Zwischenüberschriften wird nicht nur vollzogen, was im Prolog angekündigt worden ist, nämlich, dass *man die rede besluzz / mit der lerer vrkunde* (s. o.), sondern die Buchseite selbst bekommt eine Gestalt, die, so meine ich, ebenfalls dazu angetan ist, den Status des Verschrifteten zu verhandeln. Denn das, was die Namen implizieren, ist ja – entsprechend der metatextuellen Passagen zu Beginn der einzelnen Bücher – sowohl eine lokale Auszeichnung als auch ein Mikrokommentar zum Text im Sinne von: „das, was nun folgt, ist durch xy gesichert, ist da oder dort zu prüfen". Sie weisen auf die jeweils vorliegende Textstelle und gegebenenfalls auch explizit zurück auf eine andere, der Geltung und Gewicht bereits zukommt. So steht etwa dem Abschnitt, der von einem Hagel berichtet, in dem ein Eisbild von Jungfrau und Kind zur Erde fällt, das erst im Moment der Kreuzigung wieder schmilzt, die Überschrift voran: *An der Hiunengeschichtebuoche* (WvR vor 3722: S fol. 64v; vor 3728: C fol. 28vb).

Prägnanter noch als in S, wo vor allem durch die meist am Beschluss der Überschriften mitgeteilten Quellenbelege der Text als Nachschrift anderer, wenn auch nicht kanonischer, so doch anerkannter Schriften ausgewiesen wird, gestaltet sich dies in der Handschrift C, die ab Blatt 26v Quellenbelege immer wieder in roter Schrift auch am Rand einträgt oder dem Text ordnende oder dialogische Redeabschnitte indizierende rote Marginalien beistellt.[43] So findet sich etwa in besagtem Abschnitt über die Zeichen, die bei Christi Geburt überall in der Welt erkennbar gewesen sein sollen,[44] neben dem Bericht über eine Vision des Kaisers Augustus,

42 Vgl. beispielsweise WvR nach 12277 (= S fol. 214v); C fol. 92rb: *Hie vahet an das vorgew[er]be des vierden Bůches v[on] dem lebenne der edlen magt marien*. Nach WvR 12329 (= S fol. 215v); C fol. 92vb: *Hie hat d[as] vorgew[er]be ein ende v[nd] vahet an das vierde bůch v[on] der sůssen magt marien an dem man seit von d[er] vrstende [iesu kristes] v[nd] v[on] dem ende d[er] reinen magt mari[en]*. Drei Zeilen darunter folgt als Randnotiz: *Gl[osa] vb[er] d[as] [ewangelium]*.

43 Der wichtigen Frage, wie sich diese jeweils zu den Angaben der Quelle verhalten und inwiefern bestimmte Erzählelemente stärker von diesen Formen der Annotierung betroffen sind als andere, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden, sondern sie ist im Rahmen einer größer angelegten Untersuchung zu klären.

44 WvR 3624–3929 (= S fol. 62v–67v; C fol. 28r–30r).

der einen Stern in Gestalt einer Jungfrau mit Kind erblickt habe, am Rand des Blattes (28rb) der Vermerk *Dis schribet d[er] meist[er] in scolastica hyst[oria]* und neben der Versicherung, dass in der Geburtsstunde überall diejenigen starben, die *mit der sünde ergriffen w[an] / Die man da so n[em]men niht*[45], findet sich in C (fol. 28va) am Rand die Quellenangabe *In gestis Greco[rum]*. Die von Honig überfließenden Himmel sind mit der Marginalie *Theophylus* ausgewiesen. Der drei Stunden andauernde Stillstand aller fließenden Gewässer erscheint doppelt durch einen Verweis auf *Germanus* und mit *Gl[osa] vb[er] Luc[am]* kommentiert (fol. 28va). Während in S die Quellenangaben immer an die Überschriften angehängt oder als Zwischenüberschriften gesetzt werden, finden sich in C im Folgenden Quellenangaben sowohl als Zwischenüberschriften als auch als Marginalien neben Überschriften oder überschriftlosen Episoden (Abb. 1 und 2).[46] Was in der Handschrift C, die wohl noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und damit zu einer Zeit entstanden ist, in der volkssprachige Handschriften erst beginnen, vermehrt systematische Gliederungsprinzipien aufzuweisen,[47] damit entsteht, ist eine Buchseite, deren graphische Semantik[48] auf eigene Weise am Status des Textes arbeitet, den sie überliefert. Sie greift dabei, wenngleich sie als zweispaltige Handschrift ein für die volkssprachigen Verserzählungen nicht untypisches Seitenbild bietet,[49] Elemente derjenigen Gestaltungsform auf, die den Schreibern (?) in Handschriften der *Vita rhythmica* begegnet sein dürften, nämlich die marginale Glossierung, Kommentierung und Organisierung eines Haupttextes (Abb. 3 und 4).

In seiner Untersuchung zum Marienleben Wernhers (hier immer: Wernher der Schweizer), die auch Berichtigungen und Nachträge zu Vögtlins Ausgabe der *Vita rhythmica* versammelt hat, zeigt Max Päpke, dass Walthers, Wernhers und vermutlich auch Philipps Adaptionen auf eine bestimmte Überlieferungsgruppe der VR zurückgegriffen haben dürften, die er mit der Sigle Z* versieht.[50] Päpke konnte dieser Gruppe die Handschrift Car C 173 der Züricher Kantonsbibliothek (z), den Codex theol. fol. 209 der Staatsbibliothek Berlin, die Einsiedler Handschrift 267 sowie drei Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zuweisen (clm 3578, 7787 und 14538). Päpke positioniert als Ergebnis seiner Untersuchung Z* gegen-

45 WvR 3704–6 (= C fol. 28v).

46 Die Zuordnung, die Perjus im edierten Text und im kritischen Apparat vornimmt, entspricht – etwa bei den hier angeführten Beispielen – nicht notwendig der Platzierung in der Handschrift, sondern folgt den Glossen der Handschrift z (Zürich, Hs. Car C 173) der *Vita rhythmica* bzw. setzt die tatsächlichen Quellenverhältnisse um.

47 Vgl. zu den Gliederungsformen volkssprachiger Erzählungen: Palmer 1989; Bumke 1987; Bumke 1996, besonders 68–79; Bästlein 1991; Gumbert 1992 sowie Wolf 2008, s. hier besonders den Forschungsüberblick und die methodischen Vorüberlegungen 17ff., zu Walthers Marienleben 292–4.

48 Die Formulierung ist abgeleitet von einer der Analysekategorien Gumberts, der vorschlägt, neben der (räumlichen) Strukturierung der Buchseite sei auch ihre Ästhetik und Semiotik zu untersuchen. Gumbert 1992, besonders 284; vgl. Wolf 2008, S. 17f.

49 Vgl. etwa Bumke 1987, 52f., Wolf 2008, 107–110.

50 Päpke 1913, 9–16; Perjus ^{2}1949, XXXI.

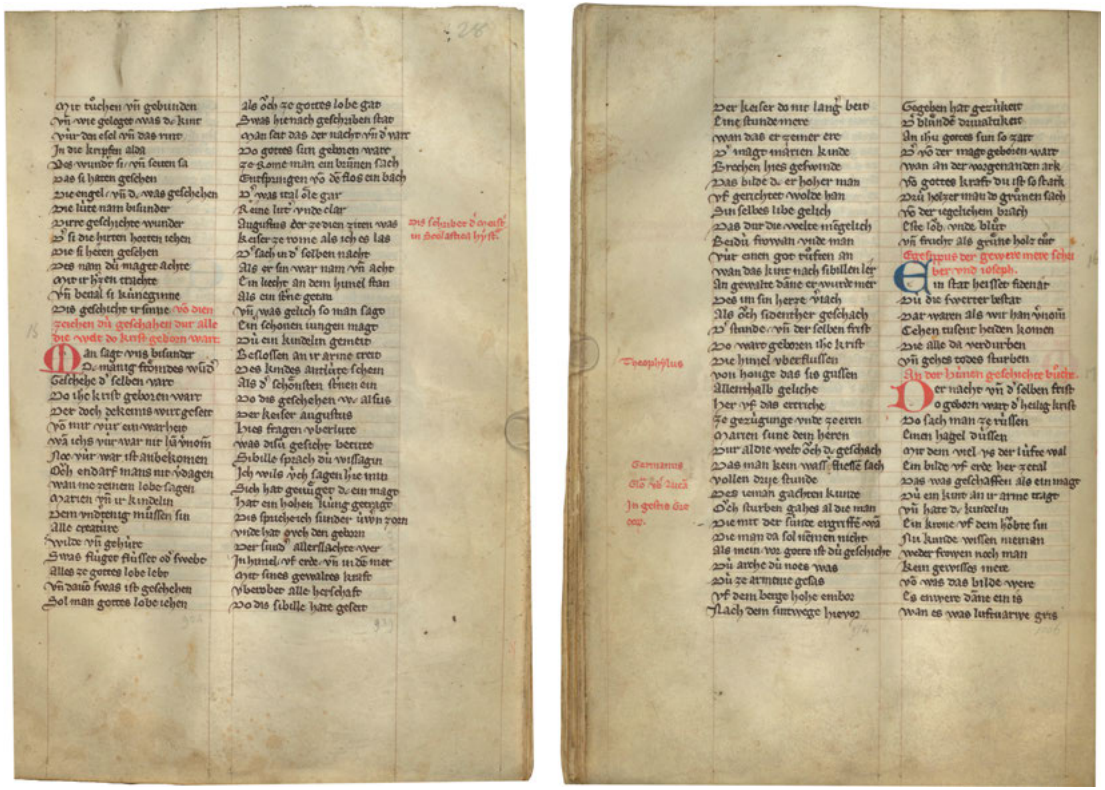
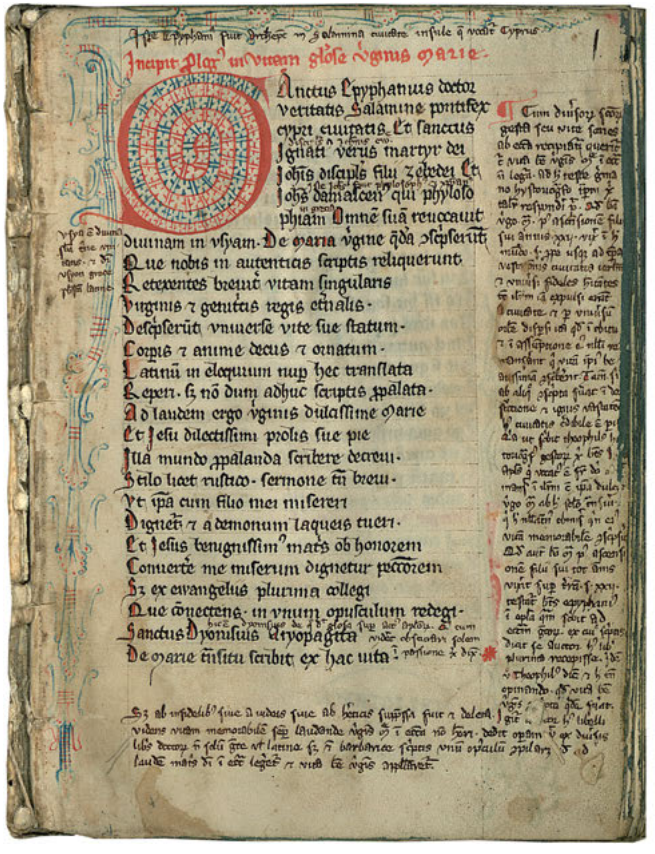


Abb. 1 und 2: © Landesbibliothek Karlsruhe, Cod. St. Georgen 35, vor 1350, fol 28r *v[on] dien zeichen dú geschahen dur alle die welt do krist geborn wart*; marginal: *Dis schribet d[er] meist[er] in Scolastica hyst[oria]* und: fol 28v, marginal: *Theophylus*; *Germanus*; *Gl[osa] vb[er] Luc[am]*; *In gestis Greco[rum]*; als Überschrift: *Egesippus der gewere mere schriber vnd ioseph*; *an der húnen geschichte bůche*.



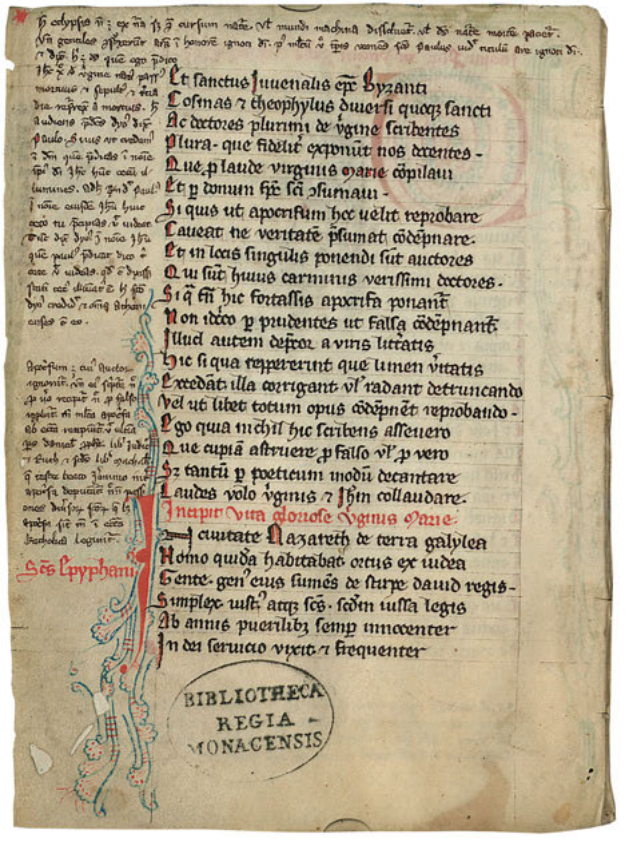


Abb. 3 und 4: © Bayerische Staatsbibliothek, clm 12518 (= Vita rhythmica M, Haupthandschrift der Ausgabe von Voegtlin), spätes 13. Jahrhundert, fol. 1r und v (Vgl. Hernad 2000, 101).

über den enger miteinander verbundenen Gruppen C* und G* sowie gegenüber D* und bestimmt innerhalb von Z* verschiedene Entstehungsstufen: In der ältesten dieser Stufen, die leitend durch den clm 14538 repräsentiert ist (Vgl. Abb. 5 und 6), vermutet er die Vorlage für die Adaptionen Walthers, Wernhers und auch Philipps. Eine Grundlage für diese Vermutung bietet in der Überlieferung der *Vita rhythmica* neben den verschiedenen Lesarten des Haupttextes vor allem ein breites Repertoire an Glossen, deren Umfang, Thema und Verortung variiert. Durch diese Glossen wurden für Päpke Übereinstimmungen zwischen Philipp und Wernher erklärbar, die nicht auf den Haupttext der *Vita rhythmica* zurückzuführen waren, die sich jedoch in der Gruppe *Z und ihren Glossen finden lassen.[51] Wenngleich Walthers Adaptation von diesen Glossen deutlich weniger extensiv Gebrauch macht als Wernhers, so ist doch davon auszugehen, dass in der Handschrift, die diesen beiden (und auch Philipp) vorlag, dem Text zahlreiche Glossen beigestellt waren.

Glosse und Kommentar gehören, so Raible, „zu den metakommunikativen Tätigkeiten [...], die innerhalb von Schriftkulturen einen besonderen Aufschwung nehmen".[52] Ich möchte sie hier daher als eine dritte Form metatextueller Rede einführen, die nicht weniger als das Erzählen von anderen Schriften und das Diskutieren eigener Geltungsansprüche antritt, den Status von Texten zu konstituieren. Folgt man Meinolf Schuhmachers Untersuchung zur volkssprachigen Verwendung des Begriffspaares ‚Text(us) und Glosse', die ebenfalls in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ansetzt, so zeigt sich ein wechselseitiges Zuweisungsverhältnis, das zugleich Geltungsansprüche artikuliert:

> Wir müssen konstatieren, daß ‚Text' im späten Mittelhochdeutschen und im frühen Frühneuhochdeutschen durchweg ein relationaler Begriff ist: Bei (fast) allen Belegstellen, die ich gefunden habe, ist ‚Text' nur dasjenige, das gedeutet, ausgelegt, kommentiert, übersetzt oder vielleicht auch vorgetragen (‚gelesen' oder ‚gesagt') wird. [...] Erst die Glosse macht den Text zum ‚Text'.[53]

Was die Glosse konstituiert, ist damit mehr *textus* als „nur" Text im neuzeitlichen Sinne, es ist ein genuin Schriftliches, dem durch (tatsächliche oder behauptete) Merkmale wie Anciennität, Anerkanntheit, Verbindlichkeit oder gar Heiligkeit ein Anspruch auf Auslegung eignet.[54] Geht man davon aus – und eine solche Annah-

51 Päpke 1913, 11–22.

52 Raible 1995, 65.

53 Schumacher 2006, 225.

54 Insofern könnte, so meine ich, der Blick auf die Seitengestaltung diejenigen ‚impliziten' Formen einer Poetik ergänzen, deren Beachtung Gert Dicke, Manfred Eikelmann und Burkhard Hasebrink in ihren Überlegungen zu einer ‚Historischen Semantik der deutschen Schriftkultur' zu Recht fordern (Dicke u. a. 2006, 5): „Zur Debatte stehen Bezeichnungen ‚im Wortfeld des Textes', die mit der Ausdifferenzierung eines poetologischen und literaturwissenschaftlichen Diskurses unter den Anspruch einer begrifflichen Festlegung geraten, die das Deutsche im Mittelalter so nicht kennt. Um so ertragreicher könnte es sein, die implizite, nur von den Texten selbst repräsentierte Poetik einer vielstimmigen literarischen Praxis zu erforschen, die ihr Vorgehen oft indirekt, in narrativer Entfaltung oder metaphorischer Annäherung und über Vor-Begriffe eigenen, näher zu beschreibenden Zuschnitts zur Sprache bringt."

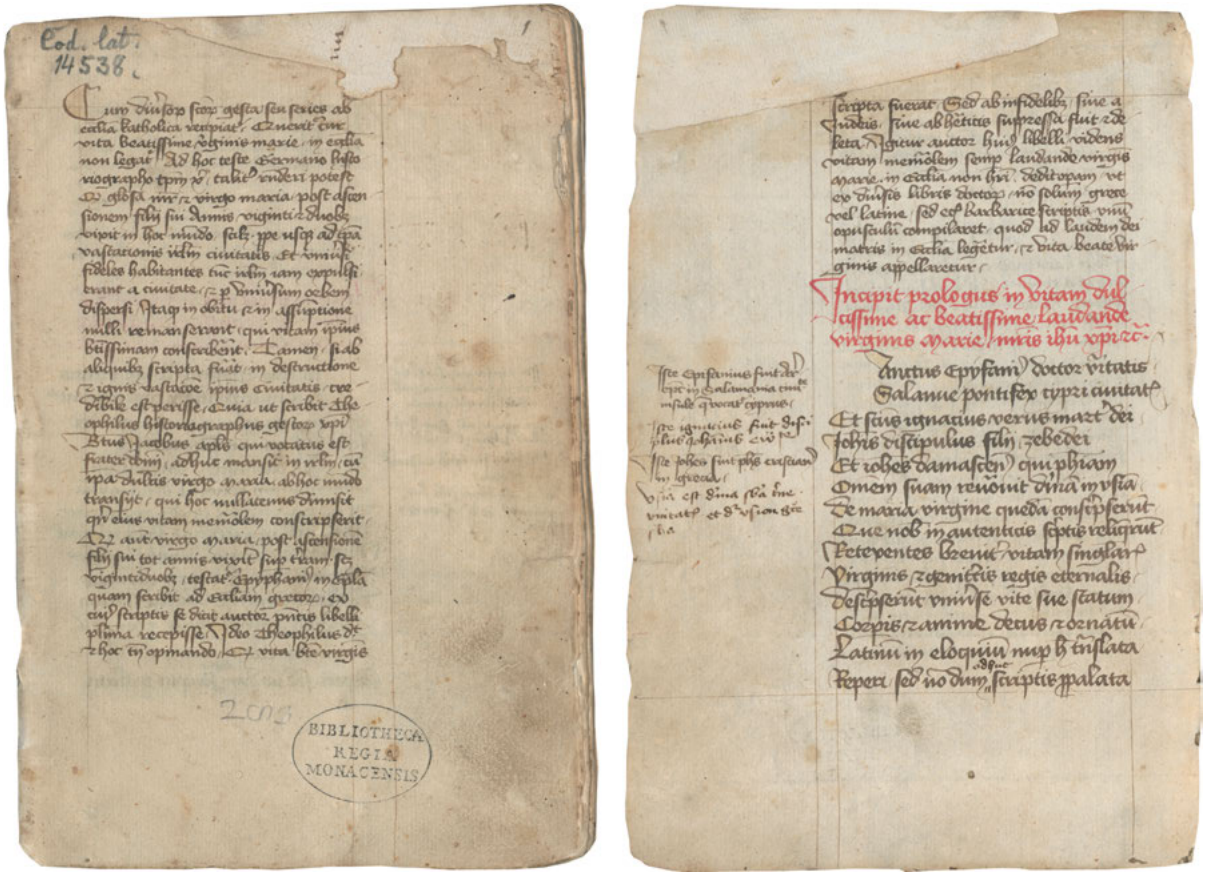


Abb. 5 und 6: © Bayerische Staatsbibliothek, clm 14538, 15. Jahrhundert, fol. 1r und v.

me scheint mir angesichts der zahlreichen Belege aus der lateinischen Schriftkultur durchaus naheliegend[55] – dass Begriffsgebrauch und Begriffsverständnis mit der historischen Praxis in engem Zusammenhang standen, so liegt der Text der *Vita rhythmica* in vielen Handschriften in einer Gestalt vor, deren graphische Semantik auf einen Anspruch verweist, der der in den Prologen explizierten Festlegung des Textes auf dichterisch gestaltetes, korrigierbares Lob anstelle von dogmatischer Lehre gerade entgegensteht. Der Text mag zwar behaupten, er könne über den Status des Erzählten nichts Sicheres sagen, in der Glossierung ‚behandelt' und in der Schrift inszeniert wird er jedoch anders – erscheint im Modus des Verifizierten, Überprüf- und Belegbaren. Die Geltungsansprüche, die die Quellen- und Selbstverhandlungen der *Vita rhythmica* immer wieder durchzustreichen, bzw. konkreter ‚abzuschaben' nahelegen, treten in ihren Handschriften umso deutlicher als Zuschreibungen durch die kommentierenden Metatexte hervor.[56]

Die Karlsruher Handschrift von Walthers Marienleben ist, so meine ich, an einem derart über die Chirographie der Seite kommunizierten Status orientiert und überträgt durch die Quellen-Anmerkungen auf den Seitenrändern und in den Zwischenüberschriften die damit verbundenen Ansprüche zumindest tentativ auch auf den eigenen Text. Dies jedoch geschieht keineswegs in konsequenter Weise.[57] Die entsprechenden Quellenangaben, etwa für den Abschnitt über die Zeichen bei Christi Geburt, entstammen den Glossen.[58] Für andere Passagen des Marienlebens dürfte, was im Einzelnen noch zu prüfen wäre, das Verhältnis von Marginale und lateinischer Glossen-Vorlage vermutlich nicht grundlegend anders ausfallen. Darüber hinaus lässt sich deutlich erkennen, dass die marginalen Mikrokommentare immer wieder mit der zweispaltigen Anlage des Textes konfligieren. Das Seitenbild erlaubt es ja lediglich, dass sie sich auf die jeweils äußere Spalte beziehen, während solche Verweise und Belege bei den inneren Spalten nur wie Zwischenüberschriften eingetragen sein können. In jedem Fall aber lässt sich festhalten, dass sie gelegentlich mit dem entsprechenden Begriff ausgewiesen sind: so z. B. in der in S und C (dort wieder als Randanmerkung) ebenfalls mit zahlreichen Quellenverwei-

55 Vgl. Raible 1995, 55f.; Häfner 2000; Henkel 1997.

56 Dies gilt nicht nur für ‚heilige' Texte (etwa *Glossa ordinaria* Komplex), sondern auch für solche eines Wissenskanons: Henkel 2009. Zur volkssprachigen Glossographie s. grundlegend: Bergmann u. Stricker (2009), besonders die Übersicht von Bergmann zur Glossierung ‚Nichtbiblischer Texte', Bd. 1, 83–122.

57 So finden sich die meisten marginalen Verweise in den Passagen über die Wunderzeichen bei Christi Geburt (s. o.), im Rahmen seiner Passion (C fol. 75r–87v) sowie bei seinem Tod (88v–90r), wo die Zeichen zusätzlich noch durchgezählt werden. Auch die Höllenfahrt Christi (91v) und der Bericht über seine Auferstehung (93r–98r) sind mit Marginalien versehen. Andere Auszeichnung, wie etwa das regelmäßige Indizieren der wörtlichen Rede, begleiten den Dialog zwischen Christus und Maria am Ende des zweiten Buches (C fol. 51vb–54va). Auf C fol. 47ra–48vb sind die einzelnen Gliedmaßen Jesu indiziert, die im Text beschrieben und gepriesen werden.

58 Etwa Handschrift z der *Vita rhythmica* fol. 37 r/v. Vgl. die Angaben im kritischen Apparat von Perjus ^{2}1949.

sen markierten Passionsgeschichte (C fol. 78r): *Glosa vb[er] das ewangelium* (vgl. WdR vor 10384 S fol. 180v).[59]

Damit sind es in den meisten Handschriften der *Vita rhythmica* und letztlich auch in der Handschrift C von Walthers Adaptation nicht allein die erzählten Textgeschichten (wie etwa die Entstehung des Abgarbriefes oder der Briefwechsel zwischen Maria und Ignatius[60]) oder die als Metatexte ausgewiesenen Abschnitte, welche die multiplen und zum Teil auch widersprüchlichen Selbstentwürfe artikulieren, sondern ebenso Schrift und Seitenbild. Beharrt Walther im zweiten Prolog und in den Binnenprologen der Bücher einerseits auf Teilhabe an einer Lektüre- und Vergleichspraxis, die Schriftlichkeit voraussetzt, weil sie aus der Option, mehrere Bücher nebeneinander zu legen, Plausibilitätsargumente im Sinne wechselseitiger Bestätigung ableiten kann, und andererseits auf den Umgang mit *unbewerten* Schriften ‚als ob' sie *bewerte* Schriften seien, so verweist die Inszenierung des Textes in der älteren Handschrift S punktuell auf diese beiden Möglichkeiten: auf Vergleiche mit den angeblichen oder tatsächlichen Quellen einerseits und auf die Präsentation eines volkssprachigen Lobgedichts, das, wenngleich die sparsamen und knappen Marginalien die Fülle der Glossen[61] bei weitem nicht erreichen, durch seine mise-en-page eine Textualität gewinnt, die den großen verspaarigen Erzähltexten der Volkssprache in der Regel kaum zukommt und die das lobende Erzählen hier so inszeniert, ‚als ob' es an Diskurse kanonischen Heilswissens zumindest punktuell anschließen könnte.

Dass sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts volkssprachige Schriftlichkeit in dieser Gestalt präsentiert, kann dabei keineswegs im Sinne einer teleologischen Geschichte zunehmenden Selbstbewusstseins gelesen und etwa einer beginnenden artistischen Selbstkommentierung gegenübergestellt werden, wie sie für die Romania nachweisbar ist.[62] Gerade im Blick auf die hier besprochenen drei Adaptionen und ihrer Überlieferungszeugnisse zeigt sich ja, dass diejenigen sprachlichen und chirographischen Formen als besonders erfolgreich gelten dürfen, die die Frage

59 Vgl. auch C fol. 88vb: *Glosa vb[er] d[as] e[wangelium] v[nd]; d[as] merebůch der z[ü]hte* (vor WvR 11806; S fol. 205v); vor WvR 12174 (S fol. 212r): [...] *Der evangelien buoch und diu Glose dar über* (in C neben fol. 91va lediglich: *D[er] e[wan]gelien b[ůch]*); C fol. 93rb: [...] *Gl[osa] vb[er] d[as] e[wangelium]* (vor WvR 12398; S fol. 216v); C fol. 97rb: [...] *Gl[osa] vb[er] d[as] e[wangelium]* (vor WvR13044; S fol. 229r); C fol. 97va (im Anschluss an die Überschrift): *Gl[osa] vb[er] d[as] [evangelium]* (vor WvR 13084; S fol. 229v); C fol. 102va: [...] *Gl[osa] vb[er] die botschefte ze dien v[on] corinthte.* (vor WvR 14022; S fol. 246v); C fol. 103r: [...] *Gl[osa] vb[er] die tat d[er] zwelf botton.* (vor WvR 14058; S fol. 247r); vor 14600: [...] *Glosa über Dyonisium* (nur S, da nach dem Abbruch von C); vor 15145: [...] *Glosa über Dyonisium.*

60 Beide Episoden geben die Briefe ‚wörtlich' wieder, weisen ihnen – über die Fernkommunikation hinaus – jedoch keine zusätzliche Dimension zu. Die Briefe werden nicht etwa als Reliquien inszeniert oder als ‚wirksame' Texte präsentiert, sondern sie zielen vor allem auf die Festigung des Glaubens, bzw. auf dessen Bestätigung (s. auch FN 63). Vgl. Schreiner 2002, 127f.

61 Dazu Gumbrecht 1999.

62 Vgl. Minnis 1995.

nach dem eignen Status und dem der Quellen zurückstellen und die Gestalt des ‚Marienlebens' höfischem Erzählen angleichen.[63] Die Versuche Walthers und Wernhers, mit den lateinischen Quellen in engem Kontakt zu bleiben, an den gelehrten lateinischen Diskursen zu partizipieren und – im Fall der Handschrift C – auch entsprechende Elemente der Seitengestaltung zu übernehmen, erscheinen demgegenüber als vereinzelte Experimente, die, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, sehr unterschiedliche Wege gehen.

3 Das Marienleben Wernhers des Schweizer

Ebenso wie in Walthers Marienleben und ebenso wie in der *Vita Rhythmica* bilden auch in Wernhers Marienleben, das beide älteren Texte als Vorlage verwendet haben dürfte, die Korrekturlizenz und das mit einem Heilsversprechen verknüpfte Verbreitungsgebot Elemente der metatextuellen Passagen. Doch erscheint erstere, wenngleich etliche Argumente der *Vita Rhythmica* in Prolog und Binnenprologen erhalten bleiben, hier deutlich zurückgenommen, während das Heilsversprechen verdoppelt wird.

In der einzigen, auf 1382 datierten Handschrift (cpg 372) von Wernhers Marienleben ist dem verspaarigen zweiten Prolog, der überschrieben ist mit *Hie hebet sich d[as] bůch an Vnd v[on] erst v[on] der maget* (fol. 1va), ein Prosa-Prolog vorgeschaltet, der die Heilszusage des Epilogs bereits vorwegnimmt.[64] Wie in der Vorlage und wie bei Walther gilt die Zusicherung, dass, wer zu Ehren Gottes und seiner Mutter [d]*is bůch liset vnd schaffet gelesen / Schribet oder frúmet wesen / Geschriben* (Päpke u. Hübner 1920/1967 = WdS, 14889–91, fol. 102va), keines üblen Todes sterben wird und also nicht reuelos von der Welt zu scheiden hat.[65] Während die *Vita*

63 Vgl. Wolf (2008, 19) mit Blick auf die Analysekategorie der graphischen Semiotik für die volkssprachliche Überlieferung: „Angesichts der oft spartanischen Buchmuster und Schriftformen scheint sich das Gros der volkssprachigen Bücher unserer Epoche als Transport- und Archivierungsmedium zu erkennen zu geben." – Es sei an dieser Stelle jedoch daran erinnert, dass sich der ‚Überlieferungs-Erfolg' von Philipps Marienleben nicht zuletzt der Fürsorge des Deutschen Ordens verdankt haben dürfte – so dass Textgeschichte zumindest in diesem Fall auch als Institutionengeschichte avant la lettre zu schreiben wäre.

64 Die Handschrift ist als Digitalisat von der Universitätsbibliothek Heidelberg unter folgender url zur Verfügung gestellt worden: http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg372. Auf Abbildungen wird darum hier verzichtet. Die im Folgenden genannten Blattangaben sind dort einzeln ansteuerbar.

65 Die Kombination von Verbreitungsgebot und Heilszusage erinnert an die Tradition der Himmelsbriefe, die u. a. auch im Gefolge der Abgarlegende verbreitet und als apotropäische Amulette verwendet worden sind (vgl. Skemer 2006, 98–104; Schreiner 2002, 113f.). Auch in Wernhers und in Walthers Marienleben (WvR 8099f.; WdS 7603f.) schreibt Jesus eigenhändig an Abgar, doch es ist gerade nicht der Brief, dem hier die heilende Wirkung zugeschrieben wird, sondern der von Thadaeus ausgesprochene Name Jesu (WdS 7691–4) bzw. die Segnung in seinem Namen (WvR 8234–7) bewirkt die Heilung (s. o. FN 60).

rhythmica mit den Bedingungen dieses Heilsversprechens (es gilt nur für getaufte Christen und die Liebhaber Marias) sowie mit Segnungen und Lobpreisungen von Jungfrau und Kind endet und lediglich noch eine Schlussformel anhängt (VR 8015–31), beschließt Walthers Marienleben in der Handschrift S (C fehlt durch Blattverlust der Schluss), nachdem das Ende des Buches bereits markiert wurde, den Text mit einem Gebet des Übersetzers.[66] Dessen erste Bitte gilt Maria, dann wendet sich der Übersetzer mit der Bitte um Gebetsgedenken an die Leser, nennt sich selbst und gibt der Hoffnung Ausdruck, dass, wenngleich der irdische Lohn für sein Schreiben nicht üppig ausfiel, die *rechenunge dort* besser beglichen würde. Der Schlusssegen bleibt dem Buch selbst vorbehalten (WvR 16260–4):

Heil habe er alle tage,
Der mich schrîbe und der mich trage,
Und geruoche im ze lône geben
Marîen kint daz êwec leben!
Amen.

Auch bei Wernher ist die Heilszusage an die Bedingung gebunden, ein rechter Christ zu sein, doch wird die grundsätzliche Gültigkeit des Versprechens zusätzlich noch durch einen Einschub bestätigt, den keine seiner Vorlagen aufweist (WdS 14899–904; cpg 372, fol. 102va):

Ich waen vnd wil es da fúr han
es [nämlich die Heilszusage, chrL] wurd dem maister kunt getan
Vnd spricht es v[on] im selber nút
durch růmes willen oder vt
Als ob er lobes wollte gern
des man in sollte dar umb wern

Der Meister, von dem hier die Rede ist, wird bereits im Prosa-Prolog und dort im Zusammenhang mit der ersten Heilszusage eingeführt. Es handelt sich um *Dyonisius*, der, von Paulus bekehrt, Maria selbst kennengelernt haben soll und der, nachdem er feststellen musste, dass *ir leben nút was geschriben samenthaft* (WdS Prosavorwort 1,19f.; fol. 1r a/b), es aus allen Überlieferungen in Latein versammelt habe, so dass *es alles big ainand[er] waer v[nd] man es sament vindet* (WdS Prosavorwort 22f.; fol. 1rb). Das Buch habe er *Marien únsre frowe leben* genannt, worin er auch das Leben Jesu vollständig erzähle und zudem die Quellen benannt und das Erzählte damit *bewaer[en]t* habe.[67] Mit *zeiungst an dem bůch sprichet er also* (WdS

66 WvR 16184–264 (= S fol. 288r–289r). Vgl. die Überleitungsformeln in S fol. 288r: *Hie hât diz buoch von unser lieben frouwen sant Marîen ein ende. Amen. Hie bittet, der diz buoch ze tiutsche brâht hât von latîne Marîen, gotes muoter, umb ein guot ende und seit ouch dâ mite sinen namen.* (nach Perjus ^{2}1949).

67 WvR Prosavorwort 25f., fol. 1rb: *vnd main[en]t och die lerer die es alles v[on] den bůchen geno[men] v[nd] geschriben hant vnd es mit in och bewaer[en]t.* Päpke/Hübner 1920 fassen *mainent* als Verlesung von *nemmet* auf.

fol. 1rb) wird die Heilszusage als wörtliches Zitat angeschlossen und auch hier mit der Zusicherung versehen, dass Dyonisius dies nicht *von sinen wegen* geschrieben hätte, sondern dass es ihm Maria selbst eröffnet habe, *do er sin[en] flis v[nd] sin aerbeit durch sy dar an hett volbracht das sy in do lie wissen d[az] es ir danknem waere v[nd] iemer ist v[on] allen die es tůnd* (WdS Prosavorwort 2,5–7, fol. 1rb). Der Prosa-Prolog schließt mit der Beschreibung der eigenen Leistung: Sein Verfasser habe, da jenes Buch sehr selten gewesen sei, es zunächst in Latein abgeschrieben, *umb das sin me wurd*, und sich viele Jahre später entschlossen, es zum Nutzen und *seldenhail* der *vngelerten* sowie zum Lob Gottes auch ins Deutsche zu übersetzen (fol. 1va).

Bei Wernher stehen die Quellendiskussionen und die Korrekturaufforderungen infolge dieser Einführung des *meisters Dyonisius* in zweifacher Hinsicht unter völlig anderem Vorzeichen, denn was er übersetzt, gilt ihm als das Buch eines ‚Augenzeugen', der – das Marienleben erzählt davon – Maria selbst gesehen hat und der zudem diejenige sorgfältige Textarbeit geleistet hat, die sich das Ich in der *Vita rhythmica* und bei Walther selbst zuschreibt. Von Beginn an ist die Erzählung zudem durch die legitimative Geste Marias gesichert, die ihren Dank für die Kompilation ihrer Vita bereits in der Heilszusage ausgedrückt und die Zustimmung zum Erzählten damit implizit gegeben hat.

Auch der verspaarige Prolog (WdS 1–74) weist *Dyonisius* als Quelle aus, die die Augen- und Ohrenzeugenberichte von *maenigen hailigen cristen* zusammengetragen und durch Namensnennung belegt habe. Die Namen selbst jedoch bleiben – anders als in der Vorlage – bei Wernher ungenannt. Jeder, der das für Lüge halte, so versichert der Erzähler, täusche sich selbst – gleichwohl ginge es ihm gar nicht um Wahrheit und Lüge, sondern um Lob. Mit einer Demutsgeste schließt der Abschnitt. Diese besagt, dass das Lob der Jungfrau und ihres Kindes einem wohlberedten Manne viel besser anstünde, dass jedoch der Mangel an Marienlob überhaupt ihn dennoch, als den weniger wohlberedten, zum Sprechen nötige (WdS 61–74).

In den ‚Binnenprologen' ist die Argumentationsstruktur ähnlich wie die der ‚Vita rhythmica' und Walthers von Rheinau, wenngleich diese in der Handschrift nicht über Überschriften oder Initialen besonderer Größe gekennzeichnet sind, sondern lediglich auf Ebene der sprachlichen Gestalt als Einschnitte in der Handlung, Digressionen und Neueinsätze zu erkennen sind: So setzt sie im ‚Prolog' zum zweiten Buch (WdS 2075–2144, fol. 16rv) bei Johannes an, um dann die verschiedenen anderen Quellen über das Leben Jesu aufzuzählen (Evangelium Nazareorum, Hieronymus, Honorius, Eusebius, Egesippus, Africanus, Josephus Orosius, Philippus); und ebenso geht die Argumentation im ‚Prolog' zum dritten Buch (WdS 6621–6702; fol. 47rv)[68] auch hier von der Sonderstellung des Johannesevangeliums aus,

68 Deutlicher als der erste Einschnitt setzt sich dieser ab: fol. 47rb: *Nu sint zwai bůch volle bracht / Des dritten habe ich och gedacht*.

um die nicht-kanonischen Berichte über Abgar und die Begegnungen des Auferstandenen zu verteidigen; und schließlich wird im ‚Prolog' zum vierten Buch (WdS 11728–92, fol. 81vb/82r) ebenfalls mit dem Gebrauch der *ypocripha* in der Christenheit argumentiert. Doch erscheinen die Korrekturbitten gegenüber den Vorlagen deutlich zurückgenommen und von der Zerstörung des Buches oder möglichen Angriffen irgendwelcher *nîder* ist gar keine Rede.[69] Die Betonung zuverlässiger Quellen steht damit deutlich im Vordergrund.[70]

Die metatextuellen Explizierungen der Geltungsansprüche des Marienlebens heben also bei Wernher dem Schweizer weit weniger das prekäre Moment der Quellen hervor, sondern verantworten den Text durch eine Hauptquelle. Dieser Haltung entspricht in der Erzählung vom Tod Mariens ein Einschub, der dem Haupttext der *Vita rhythmica* ebenso wie Walthers Marienleben fehlt, und der von *Dyonisius'* Anwesenheit in ihrer Sterbestunde berichtet. Wie das Prosa-Vorwort, so geht auch dieser Einschub auf Glossen zurück, die in der Vorlagenhandschrift an entsprechender Stelle eingetragen gewesen sein dürften. Päpke vermutet, dass Wernher eine Handschrift der Gruppe Z* vorlag, in der einige der Glossen zu den ersten Versen in den Fließtext geraten sind.[71] Der Beleg der Anwesenheit *Dyonisius'* findet sich ebenfalls in einer Glosse, die in der Gruppe Z* überliefert, dort jedoch deutlich länger ist.[72] So erscheint Wernhers Gebrauch der Glossen gleichermaßen durch Kontingenzen in der Überlieferung seiner Vorlage bestimmt wie durch Auswahl, Übersetzung und Umformung. Die Textgestalt emergiert aus beidem, aus der (freilich nie adäquaten) Arbeit an *schône*[r] *rede* und an *wort und wise* (s. o.)[73] und

69 Im Prolog zum zweiten Buch fehlt die Korrekturlizenz – anders als in den Vorlagen – völlig, in den Prologen zum dritten und vierten Buch ist sie, jeweils mit einer einschränkenden Korrektur, gerade an solche Formulierungen angeschlossen, die die Wahrheit des Erzählten zu bestätigen versuchen. WdS 6676–88, fol. 47va/b: *ich wil die warhait hie v[on] got / sprechen ân liegen / niement da mitte triegen / Vnd wer es wil fúr lugi han / der sol fúre selber gan / Es fragen und sûchen / an der lerer bûchen / Die zem ersten geschriben hant / vnd och mit namen hie genant / Doch vindet dar an iemant út / geschriben das im gevallet nút / Das sprech er mit der warhait bas / dar umb bin ich im nút gehass [...].* Vgl. mit ähnlicher Formulierung WvS 11751–67, fol. 82ra: *Das ist dar umb hie geseit / wan man hie gelogenheit / Vil schribet die mit warhait sint / vnd man sú geschriben vint / An bewaerten bûchen wol bekant / vnd och ir lerer sint genant / Al da her von alter frist / wan das mit warhait alles ist / So getrúwe ich valsches sagen nút / vnd doch ob hie gelerte lút / Vindent das in nút wol behage / vnd nút si rechtú warú sage / Die sprechent mit der warhait bas / Dar umb bin ich in nút gehas / Wan ich es alles funden han / v[on] maenigem fr[om]men Gottes man / Geschriben inmaenigen buochen wit* [...].

70 Vgl. Gay-Canton 2009, 52: „In den Prologen seiner vier Bücher häuft Wernher das Substantiv *warhait* und das Adjektiv *war*, um die Authentizität seiner Quelle zu betonen. *War* und *wahrheit* erscheinen einundzwanzig Mal in den Prologen und werden mit Begriffen wie *recht* oder *nit gelogen* verstärkt."

71 Päpke kann für immerhin drei Handschriften dieser Gruppe eine entsprechende Verbindung nachweisen (Päpke 2013, 15–18 und 121–123).

72 Päpke 2013, 148f. und 20f. Vgl. WdS 13751–62.

73 WdS 60–74, fol. 2ra: *Doch zeme es [i. e. das Lob von Maria und ihrem Kind, chrL] vil bas ain[em] man / der wol schône rede kan / Baidú wort v[nd] wise / mit alles lobes prise / Der sich des an nâme /*

aus den Effekten einer Schriftpraxis, die *textus* und Glosse gegeneinander setzt, manchmal jedoch im Abschreibeprozess auch miteinander in Verbindung bringt und ineinander verschiebt.

Das Erscheinungsbild des Textes in der Handschrift cpg 372 entspricht mit seinen gleichmäßig geschriebenen zwei Spalten dem der höfischen Dichtung. Die Verse sind meistens abgesetzt und mit gegenfarbigen Linienauszügen geschmückte Lombarden in rot, blau und gold setzen Sinnabschnitte. Überschriften markieren lediglich den Eingang des Textes (s. o.) sowie die beiden Epiloge. Dabei erscheint das deiktische *hie* (*hie nimet dis bůch ain ende*, fol. 102ra) nicht in Auszeichnungsschrift, und das, was in roter Schrift den ersten Epilog abgrenzt, ist als Adresse an Maria formuliert (*Dir zelobe und zeeren frow*, s. fol. 102ra). Mit *Es ist uss* (fol. 102va) ist der letzte Epilog-Teil vom vorletzten abgetrennt. Ihm folgt ohne Absatz, Leerzeile oder eigener Lombarde (fol. 102vb) zunächst eine Strophe in blauer Schrift, in die eine Prosadedikation eingeschoben ist, dann ein mehrstrophiges Gedicht in roter Schrift. Beide sind – unter Verwendung zahlreicher Motive des Minnesangs – offensichtlich an eine Dame gerichtet. Die Herausgeber überschreiben sie entsprechend mit ‚Minnelied',[74] doch lassen sich die Strophen wohl mit nicht weniger Berechtigung als Lied für Maria lesen. Die Binnenprologe sowie die Grenzen der einzelnen Bücher sind jedoch lediglich durch Lombarden markiert und so auf der Ebene der Seitengestaltung nicht von den anderen Sinnabschnitten unterschieden. Die Quellenbelege, die sich in der Handschrift C von Walthers Marienleben als Überschriftenzusätze und Marginalien finden, die auf den Text verweisen, erscheinen hier in die erzählenden Verse übernommen. Als Beispiel dafür wähle ich denjenigen Abschnitt, der auch für die Beschreibung der Handschrift C von Walthers Marienleben die Grundlage meiner Überlegungen bildet (s. o.), nämlich den Bericht über die verschiedenen Zeichen bei Christi Geburt (WdS 2931–3244).

Bei einem Vergleich der beiden Passagen zeigt sich, dass die Quellenverweise, die in C in die Seitenränder oder in die Überschriften gerückt worden sind, in der einzigen Handschrift von Wernhers Marienleben in den Textverlauf integriert worden sind. Der Bericht über die Zeichen eröffnet – während bei Walther hier erneut auf den Status der Rede als ‚Lob' und nicht als ‚Wahrheitsbericht' verwiesen wird (WvR 3624–3643) – mit der Beteuerung, dass das Lob, das zu Ehren von Jungfrau und Kind gesprochen wird, zugleich der Wahrheit entspricht (WdS 2941–6, fol. 21vb):

> *Dar umb* [als Zeichen der Geburt, chrL] *geschachend wunder*
> *dú ich wil sprechen sunder*
> *Ze lob der magt vnd irm kint,*
> *als man es mit warheit hie vint*

als wol in beiden zaeme / Dem wolt ich gern wúnschen heil [...] so wil ich durch die werde zart / Es sprechen als ich beste kan [...].

74 Päpke/Hübner 1920/1967, 245.

Bewåret vnd geschriben stat
vnd man es an den bůchen hat.

Der Text weist diese Bücher im Folgenden (fol. 22rb) immer explizit aus: So wird, wenn von der Erscheinung einer Himmelskrone die Rede ist, auf der *rőmer bůch* verwiesen (WdS 2997) und der Tod von 10.000 Heiden in der Stadt *Videnate* wird eingeleitet mit: *Egesippus und Josephus / Von wunder schribend úns alsus* (3031f.). Die Erscheinung des Eisbildes von Mutter und Kind ist bei Wernher ins *Húnen lande* versetzt und mit dem Hinweis verifiziert: *Als och ir buoch geschriben hat* (3045f.) und die Vereinigung von drei Sonnen und drei Monden zu je einem Himmelkörper wird belegt mit dem Hinweis (WdS 3075–7; fol. 22vb):

An ainem bůch Orosius
Cronica genant alsus
Schribet als es do beschach:

Die Quellenverweise, die der Haupttext der *Vita rhythmica*, wie gesagt, nicht bietet, dürften den Glossen oder den Überschriften und Anmerkungen bei Walther von Rheinau entstammen. Die Auszeichnungsbeziehung, die dort in der marginalen Positionierung der Quellenverweise impliziert ist (s. o.), ist bei Wernher expliziert. In der Handschrift sind die entsprechenden Stellen nicht selten zusätzlich durch eine Lombarde ausgezeichnet.

Germanus und Teophilus
Schribent wunder hie alsus (WdS 3005f., 22rb)

Vns schribet aber hie alsus
Jermanus und Teophilus (WdS 3117f., 23ra)

So tritt neben das *Nu hoerend* (etwa WdS 2145) oder *ich spreche* (vgl. WdS 73) immer wieder das *hie schribent*, das zweifelsohne nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich gelesen werden kann, wie in der Formel: *Ain anders ich hie sagen wil* (2853). Wenngleich durch diese Formulierung auch bei Wernher eine Zuordnung von einzelnem Erzählabschnitt und Quellenbeleg gegeben ist, so bewahren sie dennoch ihre semantische Offenheit, denn sie unterbrechen zwar als Erzählerkommentar den Verlauf der Handlung, jedoch stören sie weder durch ihre versrhythmische Gestalt den Verlauf des Erzählens, noch sind sie als ‚andere Schrift' farbig markiert. Die Lombarden heben sie jedoch als den Beginn eines neuen Abschnitts hervor. Dies entspricht der Gestalt eines Codex, dessen Ko-Überlieferung besonders deutlich auf eine Rezeptionssituation hinzuweisen scheint, in der der Text – wie ja auch im Prosaprolog und im Epilog als Möglichkeit unterstellt – vorgelesen und hörend rezipiert wurde.[75] Die zahlreichen Formeln, die *hie* mit einem wie auch immer gear-

75 Neben einer Tagweise Peter von Arbergs (fol. 103v–104v), die auf das Minne-/Marienlied folgt, bildet den Abschluss der Handschrift ein lat. Prolog des Johannes-Evangeliums (fol. 105v), der mit

teten Schreibprozess verbinden und die sich wohl einer vornehmlich lateinischen Schreibpraxis der Glossierung verdanken dürften, sind in die Reimstrukturen eines Textes eingewandert, für den eine mündliche Vermittlung und Rezeption zumindest nicht weniger wahrscheinlich ist als eine schriftliche.

Lediglich an einer Stelle ist, soweit ich sehe, mit einer *hie*-Formel unzweideutig auf den Codex ‚als Raum'[76] und die Schrift als Anordnung verwiesen. Sie wird an ausgesprochen prominenter Stelle verwendet, nämlich um einen Zusatz zu markieren, für den weder der Haupttext der Vorlagen, noch ihr Beiwerk eine Parallele bieten. Es handelt sich dabei um die Erweiterung einer recht konventionellen Schönheitsbeschreibung der Jungfrau (WdS 849–1060) durch ein lyrisches Inserat, das in der Tradition des Marienlobs Metaphern und Bilder der Inkarnation zusammenstellt, um so auch die üblicherweise ausgesparten Körperteile, Brüste und Schoß, thematisieren zu können.[77] Mit *Dar zů wil ich der kúnegin / ain sunder lob hie schriben in* (WdS 1013f.; fol. 8vb) wird das Gedicht eröffnet, dessen Metrum und Reimstruktur sich deutlich von der textuellen Umgebung abheben. In direkter Anrede ist das Inserat an Maria adressiert (WdS 1015–60). Als Zusatz und In-Schrift erscheint das lyrische Lob dem epischen Erzählen beigestellt, dessen Existenz als schriftliches Erzählen in dieser kurzen Formel hervortritt, um sogleich nach dem Ende des Inserats wieder zurückgenommen zu werden.[78] Für einen Moment jedoch erzählt der Text, der seine Legitimation aus den Schriften und seine Wirksamkeit als Schriftobjekt immer wieder thematisiert, auch von seiner eigenen Produktion als Schriftstück und von Inschriften, die man Büchern (und Schönheitspreisen) noch zusätzlich einschreiben kann.

Literaturverzeichnis

Bästlein (1991): Ulf Ch. Bästlein, *Gliederungsinitialen in frühmittelalterlichen Epenhandschriften*, Frankfurt a. M. u. a.

Baisch (2013): Martin Baisch, „Textualität – Materialität – Materialität – Textualität. Zugänge zum mittelalterlichen Text", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 54, 9–30

Bergmann u. Stricker (2009): Rolf Bergmann u. Stefanie Stricker (Hgg.), *Die althochdeutsche und altsächsische Glossographie. Ein Handbuch*, 2 Bde., Berlin/New York.

Bok (1989): Václav Bok, „Ein neues Fragment von Philipps Marienleben in Brünn", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 111, 81–92.

Bumke (1987): Joachim Bumke, „Epenhandschriften. Vorüberlegungen und Informationen zur Überlieferungsgeschichte der höfischen Epik im 12. und 13. Jahrhundert", in: Ludger

dezidierten Hinweisen für eine Performanz der Lektüre versehen ist: *Dis sprich vor an* […] *Da mit so naig dich* […].

76 Vgl. Reudenbach 2009 sowie den Sammelband Müller u. a. 2009 insgesamt.

77 Vgl. Lechtermann 2013, Kapitel 5. Ein Überblick über lyrische Inserate in versepischen Texten bietet Jackson (im Druck).

78 WdS 1061f.; fol. 8vb: *Nu wirt hie sagen nút vermitten / Gar v[on] allen ieren sitten.*

Grenzmann, Hubert Herkommer u. Dieter Wuttke (Hgg.), *Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Karl Stackmann zum 65. Geburtstag*, Göttingen, 45–59.

Bumke (1996): Joachim Bumke, *Die vier Fassungen der* Nibelungenklage. *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert*, Berlin/New York.

Czerwinski (1997): Peter Czerwinski, „Verdichtete Schrift. comprehensiva scriptura. Prolegomena zu einer Theorie der Initiale", *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 22, 1–35.

Derrida (1992): Jacques Derrida, „Das Parergon", in: Jacques Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei. Übersetzt von Michael Wetzel*, Wien, 56–104.

Dicke u. a. (2006): Gert Dicke, Manfred Eikelmann u. Burkhard Hasebrink, „Historische Semantik der deutschen Schriftkultur. Eine Einleitung", in: Gerd Dicke, Manfred Eikelmann und Burkhard Hasebrink (Hgg.), *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter* (Trends in Medieval Philology 10), Berlin/New York, 1–12.

Ernst (1994): Ulrich Ernst, „Farbe und Schrift im Mittelalter unter Berücksichtigung antiker Grundlagen und neuzeitlicher Rezeptionsformen", in: *Testo e Immagine nell'alto medioevo. 15–21 aprile 1993. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XLI*, Spoleto, 343–415.

Gärtner (1978): Kurt Gärtner, *Die Überlieferungsgeschichte von Bruder Philipps Marienleben*, Habilitationsschrift (masch.), Marburg.

Gärtner (1984): Kurt Gärtner, „Phillips Marienleben und die Weltchronik Heinrichs von München", *Wolfram-Studien* 8, 199–218.

Gärtner (1994): Kurt Gärtner, „Zur Neuausgabe von Bruder Philipps *Marienleben* (ATB)", in: Anton Schwob u. a. (Hgg.), *Editionsberichte zur mittelalterlichen deutschen Literatur. Beiträge der Bamberger Tagung „Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte", 26.–29. Juli 1991*, Göppingen, 33–41.

Gärtner (1999a): Kurt Gärtner, Art. „Vita Rhythmica", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage* 10, 436–443.

Gärtner (1999b): Kurt Gärtner, Art. „Walther von Rheinau", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage* 10, 657–660.

Gärtner (1999c): Kurt Gärtner, Art. „Wernher der Schweizer", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage* 10, 953–957.

Gärtner (2001): Kurt Gärtner, „Die Prager Handschrift von Bruder Philipps *Marienleben* (Prag, Metropolitan-Kapitel, Cod. G 49)", in: Dominique Fliegler u. Václav Bok (Hgg.), *Deutsche Literatur des Mittelalters in Böhmen und über Böhmen. Vorträge der internationalen Tagung, veranstaltet vom Institut für Germanistik der Pädagogischen Fakultät der Südböhmischen Universität Ceské Budejovice, Ceské Budejovice, 8. bis 11. September 1999*, Wien, 141–167.

Gärtner (2004): Kurt Gärtner, „Das Olmützer Fragment von Bruder Philipps Marienleben", in: Hans-Joachim Behr (Hg.), *Deutsch-böhmische Literaturbeziehungen – Germano-Bohemica: Festschrift für Václav Bok zum 65. Geburtstag*, Hamburg, 58–67.

Gärtner (2008): Kurt Gärtner, „Die Thüringische Rezension von Bruder Philipps *Marienleben*", in: Martin Schubert, Jürgen Wolf u. Annegret Haase (Hgg.), *Mittelalterliche Sprache und Literatur in Eisenach und Erfurt*, Frankfurt a. M. u. a., 178–187.

Gay-Canton (2009): Réjane Gay-Canton, „Zwischen Zensur und Selbstzensur. Verbesserungsappelle in der *Vita beate Marie et Salvatoris Rhythmica* und ihre mittelhochdeutschen Bearbeitungen", in: Barbara Fleith u. René Wetzel (Hgg.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späten Mittelalter*, Berlin/New York, 41–60.

Genette (1989): Gérard Genette, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Mit einem Vorwort von Harald Weinrich. Übersetzt von Dieter Hornig*, Frankfurt a. M.

Gertz u. a. (2015): Jan Christian Gertz, Frank Krabbes, Eva Marie Noller unter Mitarbeit von Fanny Opdenhoff, „Metatext(ualität)". Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*. Berlin, München und Boston, MA, 207–217.

Gumbert (1992): Johann Peter Gumbert, „Zur ‚Typographie' der geschriebenen Seite", in: Hagen Keller, Klaus Grubmüller u. Nikolaus Streckenbach (Hgg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Akten des Internationalen Kolloquiums 17.–19. Mai 1989*, München, 283–291 u. 342–246 (Abb.).

Grubmüller (2001): Klaus Grubmüller, „Verändern und Bewahren. Zum Bewusstsein vom Text im deutschen Mittelalter", in: Ursula Peters (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, Stuttgart/Weimar, 8–33.

Gumbrecht (1999): Hans Ulrich Gumbrecht, „Fill up your Margins! About Commentary and Copia", in: Glenn W. Most (Hg.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen, 443–453.

Häfner (2000): Ralph Häfner, Art. „Kommentar 1", *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2, 298–302.

Hartmann von Aue (1993): Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, hg. v. Ursula Rautenberg, Stuttgart.

Henkel (1997): Nikolaus Henkel, Art. „Glosse 1", *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 1, 727f.

Henkel (2009): Nikolaus Henkel: Text – Glosse – Kommentar. Die Lektüre römischer Klassiker im frühen und hohen Mittelalter, in: Eckart Conrad Lutz, Martina Backes u. Stefan Matter (Hgg.), *Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften*, Zürich, 237–262.

Hernad (2000): Béatrice Hernad, *Die gotischen Handschriften deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek. Teil 1. Vom späten 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Mit Beiträgen von Andreas Weiner* (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München 5,1), Wiesbaden.

Hilg (1981): Hardo Hilg, *Das* Marienleben *des Heinrich von Sankt Gallen. Text und Untersuchung; mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520*, München.

Hilgert (2010): Markus Hilgert, „‚Text-Anthropologie'. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.

Illich (1991): Ivan Illich, *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*, Frankfurt a. M.

Jackson (im Druck): Timothy R. Jackson, „Generische Interferenz im Mittelalter. Lyrisches in der geistlichen Epik", in: Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Nicola McLelland u. Silvia Reuvekamp (Hgg.), *Literarischer Stil im Mittelalter. Deutschsprachige Literatur zwischen Tradition und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium. Düsseldorf (Bensberg) 2011* (im Druck).

Langosch (1964): Karl Langosch, „Überlieferungsgeschichte der mittellateinischen Literatur", in: Karl Langosch u. a. (Hgg.), *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur* 2, Zürich, 9–185.

Lechtermann (2013): Christina Lechtermann, *Ornament und Kropf. Über die konventionelle Frauenbeschreibung im höfischen Erzählen*, Habilitationsschrift (masch.), Bochum.

Lechtermann (2015): Christina Lechtermann, „Die Materialität der Wiederholung. Diktat-Szenen im mittelhochdeutschen Erzählen", in: Cornelia Epping-Jäger u. Natalie Binczek (Hgg.), *Diktieren. Phono-Graphie als poetisches Verfahren* (im Druck).

Miller u. Zimmermann (2007): Matthias Miller u. Karin Zimmermann, *Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg (Cod. Pal. germ. 304–495)* (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg VIII), Wiesbaden.

Minnis (1995): Alastair J. Minnis, „Late-medieval vernacular Literature and latin exegetical Traditions“, in: Jan Assmann u. Burkhard Gladigow (Hgg.), *Text und Kommentar* (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München, 311–331.

Müller u. a. (2009): Stephan Müller, Lieselotte Saurma-Jeltsch u. Peter Strohschneider (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden.

Ott (1980/81): Norbert H. Ott, „Typen der Weltchronik-Ikonografie. Bemerkungen zu Illustration, Anspruch und Gebrauchssituation volkssprachlicher Chronistik aus Überlieferungsgeschichtlicher Sicht“, *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 1, 29–55.

Ott (1987): Norbert H. Ott, „Deutschsprachige Bilderhandschriften des Spätmittelalters und ihr Publikum. Zu den illustrierten Handschriften der *Vierundzwanzig Alten* Ottos von Passau“, *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 3. Folge, Bd. 38, München, 107–148.

Ott (1992): Norbert H. Ott, „Pictura docet. Zu Gebrauchssituation, Deutungsangebot und Appellcharakter ikonographischer Zeugnisse mittelalterlicher Literatur am Beispiel der Chanson de geste“, in: Gerhard Hahn u. Hedda Ragotzky (Hgg.), *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*, Stuttgart, 187–212.

Ott (1994): Norbert H. Ott, „Zwischen Schrift und Bild. Initiale und Miniatur als interpretationsleitendes Gliederungsprinzip in Handschriften des Mittelalters“, in: Susi Kotzinger u. Gabriele Rippl (Hgg.), *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske. Tagungsband des GK Konstanz: „Theorie der Literatur“* (Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 7), Amsterdam/Wien, 107–124.

Ott (1997a): Norbert H. Ott, „Mündlichkeit, Schriftlichkeit, Illustration. Einiges Grundsätzliches zur Handschriftenillustration, insbesondere in der Volkssprache“, in: Eva Moser (Hg.), *Buchmalerei im Bodenseeraum. 13. bis 16. Jahrhundert*, Friedrichshafen, 37–51.

Ott (1997b): Norbert H. Ott, Art. „Buchmalerei“, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 1, 267–269.

Palmer (1989): Nigel F. Palmer, „Kapitel und Buch. Zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher“, *Frühmittelalterliche Studien* 23, 43–88.

Päpke (1913): Max Päpke, *Das Marienleben des Schweizers Wernher. Mit Nachträgen zu Vögtlins Ausgabe der Vita Marie Rhythmica* (Palaestra 81), Berlin.

Päpke u. Hübner (1920/1967) [= WdS]: *Das Marienleben des Schweizers Wernher. Aus der Heidelberger Handschrift* (Deutsche Texte des Mittelalters 27), hg. v. Max Päpke u. Arthur Hübner, Berlin, Nachdruck: Dublin/Zürich 1967.

Päsler (2007): Ralf G. Päsler, „Handschriftenfunde zur Literatur des Mittelalters – 174: Ein unbekanntes Fragment von Bruder Philipps *Marienleben* aus der Elbinger Stadtbibliothek“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 136, 178–181.

Perjus (^{2}1949) [= WvR]: *Das Marienleben Walthers von Rheinau* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XVII,1), hg. v. Edit Perjus, Åbo.

Raible (1995): Wolfgang Raible, „Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens. Spielarten der generischen Intertextualität“, in: Jan Assmann u. Burkhard Gladigow (Hgg.), *Text und Kommentar* (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München, 51–73.

Rapp (1994): Andrea Rapp, „Textkritische Probleme bei der Ausgabe der Prosaauflösung von Philipps *Marienleben*“, in: Anton Schwob u. a. (Hgg.), *Editionsberichte zur mittelalterlichen deutschen Literatur. Beiträge der Bamberger Tagung „Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte“, 26.–29. Juli 1991*, Göppingen, 219–224.

Rapp (1997): Andrea Rapp, „Die Standardisierung eines mittelalterlichen Textes durch den Verleger. Bruder Philipps *Marienleben* in der Ausgabe Diebold Laubers (Hagenau, 15. Jahrhundert)“, in: Anton Schwob u. Erwin Streitfeld (Hgg.), *Quelle – Text – Edition*.

Ergebnisse der österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996, Tübingen, 97–108.

Rapp (1998): Andrea Rapp, Bücher gar húbsch gemolt. *Studien zur Werkstatt Diebold Laubers am Beispiel der Prosabearbeitung von Bruder Philipps* Marienleben *in den Historienbibeln IIa und Ib* (Vestigia Bibliae 18), Bern u. a.

Reudenbach (2009): 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.

Rocher (1977): Daniel Rocher, *Thomasin von Zerklaere: Der Wälsche Gast (1215–1216)*, 2 Bde., Paris.

Rouse u. Rouse (1982): Richard Rouse u. Mary Rouse, „Statim invenire. Schools, Preachers and New Attitudes to the Page", in: Robert L. Benson u. Giles Constable (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the 12th century*, Oxford, 201–225.

Rückert (1853/1966) [= PdK]: *Bruder Philipps des Karthäusers Marienleben* (Bibliothek der deutschen National-Literatur 34), hg. v. Heinrich Rückert, Quedlinburg/Leipzig, Nachdruck: Amsterdam 1966.

Scholz (1972): Manfred G. Scholz, „Die ‚Hûsvrouwe' und ihr Gast. Zu Thomasin von Zerclaere und seinem Publikum", in: *Festschrift für Kurt H. Halbach zum 70. Geburtstag*, Göppingen, 247–269.

Scholz (1980): Manfred G. Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*, Wiesbaden.

Schreiner (2002): Klaus Schreiner, „Göttliche Schreibkunst. Eigenhändige Aufzeichnungen Gottes, Jesu und Mariä. Schriftlichkeit in heilsgeschichtlichen Kontexten", *Frühmittelalterliche Studien* 36, 95–132.

Schultz-Baluff (2010): Simone Schultz-Baluff, „Gliederungsprinzipien und Rezeptionslenkung. Die spätmittelalterlichen Überlieferungsträger von Heinrichs von Neustadt ‚Apollonius von Tyrland'", in: Martin Schubert (Hg.), *Materialität in der Editionswissenschaft*, Berlin/New York, 333–345.

Schumacher (2006): Meinolf Schumacher: „‚… der kann den texst und och die gloß.' Zum Wortgebrauch von ‚Text' und ‚Glosse' in deutschen Dichtungen des Spätmittelalters", in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), *‚Textus' im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, Göttingen, 207–227.

Skemer (2006): Don C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania.

Strauch (1922), Philipp Strauch, Rez. Ausgabe Päpke u. Hübner, *Anzeiger für deutsches Altertum* 41 (1922), 51–55

Strohschneider (1997): Peter Strohschneider, „Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‚New Philology'", in: Helmut Tervooren u. Horst Wenzel (Hgg.), *Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte*, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116 (Sonderheft), 62–87.

Strohschneider (2005): Peter Strohschneider, „Reden und Schreiben. Interpretationen zu Konrad von Heimesfurt im Problemfeld vormoderner Textualität", in: Joachim Bumke u. Ursula Peters (Hgg.), *Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur*, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 124 (Sonderheft), 309–344.

Strohschneider (2014): Peter Strohschneider, *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur*, Heidelberg.

Vita beatae virginis (2011): Art. „Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica", in: Wolfgang Achnitz u. a. (Hgg.), *Deutsches Literatur-Lexikon, Mittelalter* 1: *Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, Berlin/New York, 741–745.

Vögtlin (1888) [= VR]: *Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica*, hg. v. Adolf Vögtlin, Tübingen.

Walther von Rheinau (2011): Art. „Walther von Rheinau“, in: Wolfgang Achnitz u. a. (Hgg.), *Deutsches Literatur-Lexikon, Mittelalter* 1: *Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, Berlin/New York, 863f.

Wernher der Schweizer (2011): Art. „Wernher der Schweizer“, in: Wolfgang Achnitz u. a. (Hgg.), *Deutsches Literatur-Lexikon, Mittelalter* 2: *Das geistliche Schrifttum des Spätmittelalters*, Berlin/New York, 244f.

Wolf (2008): Jürgen Wolf, *Buch und Text. Literatur- und kulturhistorische Untersuchungen zur volkssprachigen Schriftlichkeit im 12. und 13. Jahrhundert*, Tübingen.

Vorstellung der Autorinnen und Autoren

Erhard Blum ist Professor für Altes Testament an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Literaturgeschichte des Alten Testaments (insbesondere Pentateuch und Prophetie) sowie nordwestsemitische Inschriften. Nach mehreren Publikationen zu den Wandinschriften vom Tell Deir ʿAlla hat er sie jüngst für das mehrbändige Werk „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge“ neu übersetzt.

David M. Carr forscht als Professor für Altes Testament am Union Theological Seminary in the City of New York. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen gehört die Monographie „Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature“, in der er unter anderem das Verhältnis zwischen der mündlichen und schriftlichen Tradierung von Texten sowie der antiken Schreiberausbildung untersucht. Weitere Schwerpunkte seiner Forschung bilden die Bücher Genesis, Exodus, Jesaja und Hohelied.

Friedrich-Emanuel Focken ist Postdoc am Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Im Teilprojekt C02 untersucht er alttestamentliche Metatexte, die von schrifttragenden Artefakten erzählen.

Robert Folger, Professor für Romanische Literaturwissenschaften an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, beschäftigt sich insbesondere mit der spanischsprachigen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Seit dem Jahr 2015 ist er Leiter des Teilprojekts C09 „Körperbeschriftungen: Text und Körper in den iberischen Literaturen der Vormoderne“ am Sonderforschungsbereich 933.

Jan Christian Gertz hat eine Professur für Alttestamentliche Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg inne. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen der Pentateuch und die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Im Sonderforschungsbereich 933 leitet er das Teilprojekt C02 „Erzählungen von Geschriebenem als Grundlage einer ‚Text-Anthropologie‘ des Alten Testaments“.

Andrew James Johnston ist seit dem Jahr 2006 Professor für Englische Philologie mit einem Schwerpunkt „Literatur des Mittelalters und der Renaissance“ an der Freien Universität Berlin. Er ist zudem stellvertretender Sprecher des Sonderforschungsbereichs 980, „Episteme in Bewegung“, und leitet dort das Teilprojekt B01 „Artefacts, Treasures and Ruins – Materiality and Historicity in the Literature of the English Middle Ages“.

Christina Lechtermann war Juniorprofessorin an der Ruhr-Universität Bochum und wurde im Jahr 2015 zur Professorin für Ältere deutsche Literaturwissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt berufen. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählt die Auseinandersetzung mit der Medialität der mittelalterlichen Handschriftenkultur. Derzeit befasst sie sich vor allem mit geometrischen Fachbüchern und deren ‚Dinggeschichten'.

Ludger Lieb hat seit dem Jahr 2010 eine Professur für Ältere deutsche Philologie an der Universität Heidelberg inne und ist Sprecher des Sonderforschungsbereichs 933. Seine Forschungsinteressen reichen vom Höfischen Roman und der hochmittelalterlichen Liebeslyrik bis hin zu den spätmittelalterlichen „Minnereden" und frühneuzeitlichen Fabeln.

Hanna Liss lehrt als Professorin für Bibel und Jüdische Bibelauslegung an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Im Sonderforschungsbereich 933 leitet sie das Teilprojekt B04 „Der Masoretische Text der Hebräischen Bibel in seinen unterschiedlichen materialen Gestaltungen in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert". Darüber hinaus erforscht sie priesterliche und prophetische Texte der Hebräischen Bibel sowie die mittelalterliche und moderne jüdische Bibelauslegung.

Reinhard Müller ist seit dem Jahr 2014 Professor für Altes Testament an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sein Forschungsinteresse richtet sich unter anderem auf die Ursprünge und Transformationen der Jahwereligion im Kontext der nordwestsemitischen Kulturen, Redaktionsprozesse in der Literatur des antiken Judentums und die Ursprünge der alttestamentlichen Unheilsprophetie. Eine 2012 erschienene Monographie ist dem Jesajabuch gewidmet.

Michael R. Ott ist Mittelaltergermanist und Postdoc am Sonderforschungsbereich 933 im Teilprojekt C05 „Inschriftlichkeit. Reflexionen materialer Textkultur in der Literatur des 12. bis 17. Jahrhunderts". Die Untersuchungen erzählter Inschriften verbindet er gern mit kulturwissenschaftlichen und disziplingeschichtlichen Fragestellungen.

Katharina Philipowski forscht unter anderem zur Historischen Narratologie, zur Medienästhetik, zu Theorien des Gabentauschs und zu literaturwissenschaftlichen Emotionstheorien. Sie ist germanistische Mediävistin und Professorin am Seminar für Deutsche Philologie der Universität Mannheim.

Joachim Schaper ist Professor für Hebräisch und semitische Sprachen an der University of Aberdeen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen das Deuteronomium, die alttestamentliche Prophetie sowie der hebräische und griechische Psalter. Im Jahr 2015 forschte er als Gastprofessor am Sonderforschungsbereich 933 zur

Entstehung des israelitischen Monotheismus, die er auch durch medienwissenschaftliche Perspektiven erhellt.

Konrad Schmid hat den Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft und frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich inne. Zu den Schwerpunkten seiner Untersuchungen der Literatur- und Theologiegeschichte des Alten Testaments und frühen Judentums gehören Forschungen zum Pentateuch und den Büchern Jesaja, Jeremia und Hiob.

Daniel Stökl Ben Ezra lehrt als Directeur d'Études für Althebräische und Aramäische Philologie an der École pratique des hautes études, Paris. Sein „Lehrbuch Qumran" erscheint 2016 in der Reihe UTB. Er ist Teilnehmer des Projektes *Scripta Qumranica Electronica*. Abgesehen von den Schriftrollen der judäischen Wüste forscht er zur frühen rabbinischen Literatur (Mischna), zu Festen sowie zu jüdischen und christlichen Lektionaren (www.lectionary.eu).

Regina Toepfer war im Jahr 2014 auf Einladung des Sonderforschungsbereichs 933 Gastprofessorin am Germanistischen Seminar der Universität Heidelberg und beschäftigte sich vor allem mit dem Verhältnis von Gender und Schrift in der mittelalterlichen Literatur. Seit dem Jahr 2016 ist sie Professorin für germanistische Mediävistik an der Technischen Universität Braunschweig.

Index (Auswahl)

1 Antike Inschriften

Ancient Near Eastern Inscribed Jewelry 58–61, 64 f., 67
Bauernkalender von Gezer 188
Bullen aus Jerusalem 22
Counsels of a Pessimist 34
Edikt des Königs Ammiṣaduqa 196
Inschriften aus Kuntillet ʻAǧrūd 22–24, 36, 43
Instruction of Amenemope 53–56, 69, 72
Mescha-Stele 35
Orthostaten der Könige von Guzan, Sam'al, Hamat und Karatepe 35
Sfire-Stelen 35
Silberamulette von Ketef Hinnom 59
Siloah-Inschrift 21, 35, 43
Tel Dan-Inschrift 24, 35, 41, 189
Vasallenverträge Asarhaddons 135, 137, 191 f., 195 f.
Wandinschriften vom Tell Deir ʻAlla 23–48, 140
Wandinschriften aus Trimithis 39 f., 43
Wisdom of Šūpê-amēlī 34

2 Bibelstellen

Verschiedene Bibelstellenangaben auf einer Seite, die sich auf benachbarte oder sich überschneidende Textbereiche beziehen, sind im Index in der Regel zu einer Stellenangabe zusammengefasst.

Genesis 42, 308
1,1 311
4,1.17 103
12 310
18,29 111
20,4 105
21,2 103
33,17 23
49,8 311
49,24 189

Exodus 308
2,2 325
3 284–287, 289
3,1–4,17 147
4,15 165
8,15 194
12,13 67
12,21 315
12,23 67
13,1–16 66
13,9 116
14,28 311
15,20 105
16,34 185
17,11 f. 192
19 286
19 f. 287
19–24 178 f.
20,18–21 197
20,19 285
20,22–23,33 288 f.
21,1–22,19 198
23,33 182
24,1–3 182
24 285, 287–290
24 f. 292
24,2 f. 294
24,4 190, 196
24,7 139
24,10 f. 293
24,12 183–188, 190–192, 195
24,15.18 188
24,15–31,17 182
25–31 179
25,8 326 f.

25,10–22 192
25,16.21 f. 185
25,31 320, 326
26,31 193
27,4 193
27,10 f. 312
28,11 193
29 146
31,18 167, 179, 183–187, 190, 194 f., 281, 289, 291
32,1 188
32 179 f., 186
32–34 134, 183, 185, 284, 287, 290–293
32,4 102
32,15 184, 187, 190, 192
32,16 189 f., 192, 194
32,19 196, 289
32,32 f. 88
34,1 190
34,1.4 184, 189, 193, 196
34,1–29 180
34 187
34,10–27 195
34,11 311
34,27 190
34,27 f. 194
34,28 f. 184
35–40 182
35,2 320
35,19 311
37,1–9 192
37,10 329
38,10–12.17 312

Leviticus
308, 315 f., 325, 330
1,1–5,26 319
2,7.11 320
6,14 320
8 f. 146
18,6.14.19 105
20,2 319
23,3 320

Numeri
308
4 146
6,24–26 59
22–24 30
22,38 165
23,5.12.16 165
24,5 311
26,5 316
33,54 315

Deuteronomium
308
1,1 63
4 282, 285 f.
4,2 194
4,13 181, 184, 190
4,25–40 309
4,28 193
4,44 63, 328
5,1 198
5,1–23 184
5 185
5–10 181
5,4 197 f.
5,22 181, 183, 188, 190, 194 f., 197
5,22–31 198
6,1 198
6,1–3 184
6 67
6,4 f. 63, 66, 68–70
6,6–9 62–72
6,9 22
6,10 f. 65
6,12–25 63, 65
6,20–25 64
9 f. 183, 185, 188
9,9 191, 193
9,9–11 195
9,9–15 184, 190, 196
9,10 181, 194
9,17 196
10,1.3 189, 193
10,1–5 181, 184, 191, 196
10,2 190
10,3–5 186
10,4 167, 184, 190, 195
11,13–21 66, 69
11,18–21 62, 68–70
12–26 198
12 ff. 68 f.
13,1 194
13,17 130
17,17 88
18,18 165

22,14 105
23,5 30
27,1–4.8 22
30,11 328
31,9 190
31,11 139
31,19 165
31,24–26 329
31,26 116
31,26 f. 119
31,28 311, 323
32,2 33
32,47 328

Josua
8,32 f. 22
13,27 23

Richter
2,17–3,6 153
4,4 105
5 42
6,11–24 147
8,5 f.8.14–16 23
8,14 4
9,37 111
13,3–14 153

1. Samuel
9,18–24 35
10,25 164

2. Samuel
9–20 42
14,19 165

1. Könige
1 f. 42
5,31 f. 193
7,46 23
7,49 321
8,6–9 164, 181
8,6–11 191, 196
11,23–25 42
12 183
22,23 165

2. Könige
6,1 36
10,31 116
10,32 f. 24
13,7 24
13,25 24
14,25 24
16,10–16 104
17 183
17,34.37 195
18–20 125
18,2 104
19,14 164, 167
19,18 193
22 f. 134
22,8 167
22,8–20 164
22,14 105
23,1–3 164
23,2 139
23,21–25 164
24,18–20 125
25 125
25,8 146

Jesaja
1,1 99, 103
1,1–27 309
1–39 101
3,23 101
5,5 113
5,24 116
6,1–11 115
6 100, 102 f., 107, 109–112, 147
6,9 116, 120
6,9 f. 119
6,10 131
6–8 112
7,3 112
8,1 117 f., 169
8,1–4 101–112, 114 f.
8 103
8,5 114, 116
8,5–8 110 f., 115
8,11 114 f.
8,11–15 113
8,16 101, 111, 115, 118
8,16–18 112–114
10,6 107
16,7 164
29,9 f. 119
29,9–12 101
29,11 f. 30, 38

29,18 101
30,1 ff. 118
30,6 f. 117 f.
30,8 101, 115, 118, 126, 169, 188
30,8 f. 117
30,8–11 116, 119
31,4 163 f.
34,16 101
36–39 125
37,14 164, 167
38,14 163
49,14 194
49,16 118
50,4 114
51,4 38
51,16 165
54,13 114
59,11 163
59,21 165

Jeremia
158, 310
1,1 125, 137
1,1–3 99 f., 139 f.
1,1–10 138
1,1–19 147
1,1–2,3 309
1–25 128 f., 134
1,4 ff. 139
1,9 165
2,1 140
2,1–4 139
2,4–28 309
2,29–8,12 308 f.
3,4 309
3,8 167, 194
5,14 165
6,22–24 130
6,24 129
7,9 f. 113
8,8 102, 116
8,13–9,23 309
9,24–10,16 308 f.
15,16 f. 165
17,1 102, 194
17,16 102
25,11–14 133
26–45 125, 128 f.
29,1 126
29,1–3 100
29 127–129, 131–133, 169
29,10 133
29,29 139
30,1–4 126 f., 131
30–33 128–133
30,2 132, 169
30,5–7 129 f.
30,18 129 f.
31,33 61
32 169
32,6–14 129, 131
32,10–12 104
32,11.14 126
33,14–26 125
36 100, 125, 128 f., 133–137, 140, 169
36–44 129
36,6 139
36,9–14 164
36,10.13–15 139
36,18 194
36,21 139
36,21–23 160
36,32 126
42,7 154
45,1 100
45 128
46–51 128 f.
48,31 164
50 f. 127–129, 132 f.
51,59–64 100
51,60 169
52 125
52,12 146

Ezechiel
131
1–3 145–159, 164–172
1–7 146 f.
1,1–33,20 158
2,8–3,3 100, 160–163, 194
2,10 328
4,5 f.9 146
7,11 163
8,1 145–147, 156
8,2 159
8,3 156
8,4 157

8,7.10 159
10,1.9 159
11,13 147
13,3.18 163
14,1 147
14,9.11 168
16,23 163
18,6 105
19,1.14 163
20,1 145, 147
20,1–3 157
24,1 145
24,1 f. 169
24,6.9 163
24,16 f. 166
24,20 f. 168
24,24 168
24,25–27 165
26,1 145
26,17 163
27,2.32 163
28,12 163
29,1 145
29,17 145 f.
30,20 145
31,1 145
32,1 145
32,2.16 163
32,17 145
33,1–9 168
33,21 145
33,21 f. 165 f.
33,21–29 157
33,30 f. 147
34,2 163
37,8 159
37,15–17 169
37,16–19 107
40,1 145 f.
40,1–4 157
40–48 158
43,10 f. 169
44,4 159

Amos
30
1,3 f. 24
2,4 116
6,13 24

Habakuk
281
2,1–3 100
2,2 78, 101, 139, 169, 188
2,18 292

Maleachi
3,16 88, 91
3,18 91

Psalmen
276, 309
1,2 116
2,1–3 164
8,4 193 f.
19,8 116
19,8–12 165
40,4 165
45,2 102
49 34
68,5 311
104,31 193
111,8 116
119,1 116
119,97–106 165
148,6 116

Hiob
308–310
6,12 189
19,23 118
19,24 102
37,2 163

Sprüche
1 57
1–9 55–57, 61–64, 69 f., 72
1,8 55 f.
1,9 56
2,1 f. 55
2,5 56
3,1 55
3,1–3 61 f., 70 f.
3,1–4 181
3 57
3,2 56
3,3 58
3,21 55
3,22 56
4,1 55
4,2 325

4,6 56
4,10 55 f.
4,20 55
5,1 55
6,20 55 f.
6,20–22 57 f., 60–62, 70 f.
6,23 f. 58
6,24 60 f.
7,1 55
7,1–3 60–62, 70 f., 181
7,2 f. 58
7,3 57
7,4 62
7,4–27 61
7,9 60
16,23 f. 165
18,8 165
22,17–21 55
22,17–23,11 54
22,17 ff. 55 f., 69, 72
24,13 f. 165
26,22 165
31,25 119

Ruth
308 f.
4,7 114

Hohes Lied
308 f.
3,11 317
4,9–5,2 61

Prediger
34, 308 f.
4,10 163
10,16 163

Klagelieder
127, 308 f.

Esther
299, 308–311, 313 f., 317

Daniel
5,5 194
10,21 88
12,1 88

Esra
7,10 116
8,17 165

Nehemia
6,9 320
8 290
9,3 116
13,1 139

1. Chronik
16,40 116
22,12 116

2. Chronik
5,7–10 164, 181
12,1 116
14,3 195
17,9 116
18,22 165
28,19 194
31,3 f. 116
34,14 116
34,14–35,19 164
34,30 139
35,25 127
35,26 116

Matthäus
66, 344
22,34–37 63
23,5 67

Markus
344
12,28–30 63

Lukas
344
10,25–27 63

Johannes
344, 356, 359
20,30 343

1. Korintherbrief
344

3 Schriftrollen der judäischen Wüste und Damaskusschrift

1QGenAp 76
1QH[a] 76, 89, 91
1QJes[a] 102
1QM 79, 84, 89, 91, 102
1QpHab 78, 80
1QS 77 f., 80–84, 86, 90, 92
1QSa 79, 83–86, 90
3Q15 76
4Q43 65
4Q124 82
4Q180 89
4Q181 89
4Q217 Jub[b] 82
4Q249 83–85
4Q251 81
4Q255 82
4Q257 82
4Q259 83
4Q264a 81
4Q265 77, 80 f.
4Q266 80
4Q267 80
4Q284 90
4Q298 83
4Q365 77
4Q398 MMT[e] 82
4Q417 86–88, 90 f.
4Q421 81
4Q423 85
4Q432 Hodayot[f] 82
4Q460 85
4Q477 92
4QFlor 77
4QJes[e] 102
4Qpaleo paraJosh 82
4QpalJob[c] 82
4QShirShabb[a] 88
4QTanh 77
11Q22 82
Mas l o 82
CD 77, 80 f., 83, 86, 88, 91 f.

4 Weitere Apokryphen und Pseudepigraphen

Aristeasbrief 66 f.
Baruch 127
Syrische Baruch-Apokalypse 127
Epistula Jeremiae 127
1. Henoch 87
2. Henoch 87
Jubiläen 87–89, 93
1. Makkabäer 191
Paralipomena Jeremiae 127

5 Antike Schriftsteller

Aristoteles
– Poetik 43
Flavius Josephus
– Antiquitates Judaicae 67, 191
– De bello Judaico 77
Herodot
– Historien 108
Platon
– Phaidros 251

6 Rabbinische Texte

babylonischer Talmud, Traktat Bava Batra 82, 131, 301, 312
babylonischer Talmud, Traktat Erubin 317 f.
babylonischer Talmud, Traktat Gittin 78, 301
babylonischer Talmud, Traktat Menachot 312, 316–318

babylonischer Talmud, Traktat Shabbat 312 f., 317
babylonischer Talmud, Traktat Sota 317
babylonischer Talmud, Traktat Ta'anit 309
Massekhet Sefer Tora 313, 322
Massekhet Sofrim 301, 309, 318, 322
Midrash Shir ha-Shirim 318

7 Qur'ān

Qur'ān 302 f.

8 Explizite Verweise auf mittelalterliche Codices mit Texten der hebräischen Bibel

Codex Aleppo 303, 315, 318
Codex Cairensis 301, 303
Codex Hilleli 301
Codex Leningradensis 303, 307, 315, 317 f., 320
MS Berlin or. qu. 9 307, 309 f.
MS British Museum Add. 9404 309
MS British Museum Harley 5706 309
MS British Museum Or. 2786 309
MS Jerusalem 34_5827 318
MS London, Valmadonna Trust Libr. 1 304, 307, 309, 317, 319, 321, 325 f.
MS Mailand, Biblioteca Ambrosiana B 30 Inf. 309, 320
MS New York, Public Library, Jewish Items Spencer Collection 1 320
MS Oxford, Bodleian Library, Kennicott 3 320
MS Princeton University, Sheide Library 136 309
Regensburg Pentateuch 307–330
MS Vat. ebr. 14 307, 309 f., 317
MS Vat. ebr. 448 320
MS Vat. ebr. 468 307, 317, 320
MS Vat. ebr. 482 307, 317, 320
MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. hebr. 14 309
MS Wrocław M1106 309

9 Autoren und Werke mittelalterlicher Literatur

Beowulf 205–215
Cancionero de Palacio 220 f.
Cancionero general siehe Castillo, Hernando del
Cárcel de amor siehe San Pedro, Diego de
Castillo, Hernando del, *Cancionero general* 220–222
Couldrette, *Mellusine* 239, 241, 252 f., 255–259
Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich* 345
Herzog Ernst B 335
Jean d'Arras, *Mélusine* 239–242, 244, 247, 253, 255–259
Konrad von Würzburg,
– *Schwanritter* 246
– *Der Trojanische Krieg* 269–273
Melusine siehe Thüring von Ringoltingen
Núñez, Nicolás, *Tratado* 226–231
Peter von Arberg 359
Philipp von Seitz, ‚Marienleben' 335–365
Prosa–Lancelot 335
Rudolf von Ems, *Der guote Gêrhart* 335
San Pedro, Diego de, *Cárcel de amor* 217–238
Der Stricker, *Karl* 335
Thomasin von Zerklære, *Welscher Gast* 345
Thüring von Ringoltingen, *Melusine* 239–262
Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica 335–365
Walther von Rheinau, ‚Marienleben' 335–365
Wernher der Schweizer, ‚Marienleben' 335–365
Priester Wernher, *Driu liet von der maget* 335
Wirnt von Grafenberg, *Wigalois* 16
Wolfram von Eschenbach,
– *Titurel* 273–275
– *Parzival* 275–278