

Zerstörung von Geschriebenem

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 22

Zerstörung von Geschriebenem



Historische und transkulturelle Perspektiven

Herausgegeben von
Carina Kühne-Wespi, Klaus Oschema
und Joachim Friedrich Quack

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-062890-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-062904-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062989-7
ISSN 2198-6932



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2018963228

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 Kühne-Wespi et al., publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Lateinische Bauinschrift am Podium der ausgegrabenen römischen Arena der antiken Norischen Hauptstadt Virunum II, lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz „Johann Jaritz/CC BY-SA 4.0“.

Satz: Sonderforschungsbereich 933 (Nicolai Schmitt), Heidelberg
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

www.degruyter.com

Inhalt

Carina Kühne-Wespi, Klaus Oschema, Joachim Friedrich Quack

Zerstörung von Geschriebenem

Für eine Phänomenologie des Beschädigens und Vernichtens — 1

Damnatio memoriae

Joachim Friedrich Quack

„Löschte seinen Namen aus!“

Zur Vernichtung von personenreferenzierter Schrift und Bild im Alten Ägypten — 43

Ulrike Ehmig

Rasuren in lateinischen Inschriften

Beobachtungen zu ihrer Verbreitung und ihrem nicht-öffentlichen Gebrauch — 103

(„Massenhafte“) Zerstörung von Büchern

Georges Declercq

The Medium and the Message

The Public Destruction of Books and Documents in the European Middle Ages — 123

Marco Mostert

Between Carelessness and Wilful Destruction

The Demise of Texts and Their Manuscripts in the Medieval West — 149

Christophe Vuilleumier

From Censorship to Taboos in the 19th and 20th Centuries — 167

Enno Giele

Von Autodafé bis Rasur

Aspekte der Zerstörung von Geschriebenem und das Beispiel China — 179

Zerstörung von Geschriebenem im administrativen Kontext

Jannik Korte

Zerreißen, Durchstreichen, Auswischen

Zerstörung von demotischen (und einer abnormhieratischen) Rechtsurkunden — 229

Konrad Knauber

Zerschlagene Siegel im mittelalterlichen Totenkult – vom „Altmetall“ zum Symbolakt — 261

Magisch-rituelle Auslöschung

Adrian C. Heinrich

Durchlöchert, verbrannt, begraben

Zur Zerstörung beschrifteter Figurinen in therapeutischen Ritualen aus Mesopotamien (1. Jahrtausend v. Chr.) — 287

Annette Hornbacher

Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung

Eine balinesische Perspektive auf die Handlungsmacht von Schrift — 315

Einverleibung von Schrift

Carina Kühne-Wespi

Papyrus trinken und Hieroglyphen essen

Praktiken der Schriftverinnerlichung im pharaonischen Ägypten — 341

Katherine Storm Hindley

Eating Words and Burning Them

The Power of Destruction in Medieval English Charm Texts — 359

Katharina Wilkens

Text als Medizin

Ablöschen und Trinken koranischer Verse als therapeutische Praxis — 373

Zerstörung von Geschriebenem als literarisches Motiv

Gereon Becht-Jördens

Die verlorene Handschrift

Zum Motiv von Zerstörung, Verlust und Wiederauffindung als Strategie der Traditionssicherung in der lateinischen Literatur des Mittelalters — 393

Vorstellung der Autorinnen und Autoren — 437

Index — 441

Carina Kühne-Wespi, Klaus Oschema, Joachim Friedrich Quack Zerstörung von Geschriebenem

Für eine Phänomenologie des Beschädigens und Vernichtens

*dr sh³.w=f m h^w.t-n^r Mn
m pr-h^d hr šfd.w nb r mj.tl*

„Tilgt das von ihm Geschriebene im Tempel des Min
und ebenso auf allen Papyrusrollen im Schatzhaus!“

(Auszug aus einer Stele aus Koptos, Ägypten, um 1570 v. Chr.,
Ägyptisches Museum Kairo, CG 30770, Zeile 7)

1 Einleitung

Schrifttragende Artefakte sind einer Vielzahl von Praktiken ausgesetzt, durch die sie in der einen oder anderen Form beschädigt werden. Dabei können die Absichten, Hintergründe und Kontexte dieser Praktiken stark variieren, sodass durch die Zeiten hindurch in verschiedenen kulturellen Kontexten, Situationen und Diskursen vielfältige Ausprägungen zu beobachten sind. Im Rahmen von Bücherverbrennungen – um mit dem wohl notorischsten Beispiel zu beginnen, das aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts nur zu vertraut erscheint – bringt die Zerstörung des Geschriebenen vorrangig eine Ablehnung der festgehaltenen Inhalte zum Ausdruck, kann sich aber auch gegen die Person der Schreibenden wenden.¹ Bei genauerer Betrachtung fallen allerdings auch gänzlich andere Kontexte und Ausrichtungen auf, die wesentlich seltener das Interesse der Forschung auf sich ziehen, wenngleich sie durchaus einschlägig sind: So soll etwa die Beschädigung oder Zerstörung von schrifttragenden Siegeln entweder auf

¹ Als erste Orientierung sei verwiesen auf Schoeps/Trefß 2008 und dies. 2010; s. a. die Beiträge von Gereon Becht-Jördens, Georges Declercq, Enno Giele, Marco Mostert und Christophe Vuilleumier in diesem Band.

Für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung des Workshops gilt unser herzlicher Dank Nele Schneideleit und Christian Vater. Ludger Lieb und dem Vorstand des SFB möchten wir für die freundliche Aufnahme des Tagungsbandes in die MTK-Reihe danken. Ebenso bedanken wir uns herzlich bei Jessica Dreschert und Nicolai Schmitt (Redaktion der MTK-Reihe) sowie bei Clara Ward und Philipp Wiesenschbach (Hilfskräfte im Teilprojekt A03-UP1) für ihre Unterstützung bei der Umsetzung dieses Tagungsbandes.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

pragmatische Weise den unberechtigten Einsatz dieser Objekte verhindern (oft nach dem Tod des Siegelträgers) und damit der Produktion von Fälschungen vorbeugen,² oder aber die Rechtsgültigkeit eines besiegelten Schriftstücks invalidieren.³ Schließlich will die Schriftzerstörung im Zuge des Einnehmens von Geschriebenem den festgehaltenen Inhalt des Textes in den Körper des Anwenders übermitteln, wo er seine Wirkung entfalten soll.⁴ Diese knappen Hinweise können einen Eindruck davon vermitteln, wie breit gefächert das Spektrum der Formen und Funktionen von Schriftvernichtung ist – und dabei sind noch nicht einmal so alltägliche wie niederschwellige Formen erwähnt, wie die Zerstörung von Schriftträgern durch deren nachlässige oder unsachgemäße Aufbewahrung (von grundsätzlich selbstzerstörenden Schriftträgern wie dem modernen Filmmaterial oder CDs ganz zu schweigen).⁵ Auf den ersten Blick mögen dieses Spektrum so bunt und die einzelnen Beispiele von Schriftzerstörung so divergent wirken, dass es fast unmöglich erscheint, eine konzeptuelle Ordnung innerhalb dieser Artenvielfalt der Gattung „Schriftzerstörung“ zu erkennen.

An diesem Punkt möchten der vorliegende Band und dieser einleitende Beitrag ansetzen – letzterer insbesondere, indem er erste Vorschläge zu den Möglichkeiten präsentiert, unterschiedliche Formen und Praktiken der Schriftzerstörung zu kategorisieren. Damit ist zu fragen, ob sich verschiedene Formen und Funktionen von Schriftvernichtung kulturübergreifend feststellen und im Rahmen von einzelnen Kategorien beschreiben lassen. Auf den folgenden Seiten soll der Facettenreichtum, der sich bei der Zerstörung von Geschriebenem beobachten lässt, daher einer differenzierten und zugleich theoretisch ausgerichteten Betrachtung unterzogen werden. Ziel ist es, eine an praxeologischen Kriterien orientierte Phänomenologie von Schriftzerstörung auf-

2 Hierzu näher der Beitrag von Konrad Knauber im vorliegenden Band.

3 Für Beispiele aus dem Umfeld der Bauernkriege um 1525 s. Huber 2005, 102–103; dass auch Obrigkeiten Rechtsdokumente einziehen und zerstören konnten, erwähnt (im Zusammenhang des schweizerischen Bauernkriegs von 1653) Suter 1997, 423.

4 Dieses Handlungsmuster greifen mehrere Beiträge in diesem Band auf, s. etwa Katherine Hindley (Praktiken mittelalterlicher Magie), Carina Kühne-Wespi (Ägypten) und Katharina Wilkens (Korantinken in der Moderne).

5 Eine systematische Aufarbeitung der Praktiken und Folgen unsachgemäßer Aufbewahrung schrifttragender Artefakte existiert bislang nicht. Die Frage der Haltbarkeit und Archivierbarkeit solcher Informationsträger wie Photographien oder elektronischer Speichermedien wird vor allen in materialwissenschaftlichen und archivbezogenen Zusammenhängen diskutiert. Jüngst wurde vorgeschlagen, DNA als dauerhaftes Speichermedium zu nutzen, s. Grass et al. 2015. Aktuelle Materialien zu den Diskussionen im Bereich des Archivwesens in Deutschland bietet die Website des „Deutschen Kompetenznetzwerks zur digitalen Langzeitarchivierung“ (nestor), s. http://www.langzeitarchivierung.de/Subsites/nestor/DE/Home/home_node.html (Zugriff am 17.01.2017). Selbstzerstörend können im Übrigen auch vormoderne Schriftträger angelegt sein, wie das Phänomen des „Tintenfraßes“ zeigt, insbesondere bei der Verwendung metallhaltiger Tinten auf Papier; Beispiele und Literaturhinweise bietet etwa die Website des DFG-Projekts „Tintenfraß“, das von 2004 bis 2007 an der Universitätsbibliothek Marburg durchgeführt wurde, s. https://www.uni-marburg.de/bis/ueber_uns/projekte/dfgtinte/projekt (Zugriff am 17.01.2017).

zustellen. Insbesondere möchten wir eine Kategorisierung dieser Einzelphänomene vornehmen, in der Hoffnung, das zeitlich und örtlich sehr weit verbreitete, dabei aber formal und funktional sehr divergente Phänomen der Schriftzerstörung besser greifbar und beschreibbar zu machen.

Dieser Beitrag – wie auch der Band insgesamt – berücksichtigt Kulturen aus dem Zeitraum von etwa 3000 v. Chr. bis in das frühe 21. Jahrhundert n. Chr. Unser Hauptaugenmerk liegt allerdings auf Praktiken in non-typographischen Gesellschaften, also in Kulturen, in denen Schriftdokumente nicht mittels Buchdruck und vergleichbaren Verfahren fast beliebig vervielfältigt, sondern von Hand einzeln angefertigt wurden. Die hier zusätzlich versammelten Einzelstudien zu Praktiken der Schriftvernichtung in typographischen Gesellschaften sowie ausgewählte Beispiele zu post-typographischen, digitalen Phänomenen sollen das Gesamtbild zugleich erweitern und abrunden.

Eine solch weite Fassung, die den Blick bis in die Gegenwart hinein nicht scheut, erscheint uns besonders deswegen fruchtbar, weil sie es ermöglicht, bestimmte Phänomene der Vergangenheit in ihrer Spezifität erst angemessen zu erfassen. Dabei können Perspektivwechsel, die aus unterschiedlichen zeitlichen Fokussierungen resultieren, dazu beitragen, die Praktiken und ihre Auswirkungen in ihrer historisch-kulturellen Kontingenz schärfer zu erkennen. Dies gilt etwa, wenn aus der Warte des frühen 21. Jahrhunderts die Dinge zuweilen geradezu auf den Kopf gestellt erscheinen: In non-typographischen Kulturen (und auch in typographischen, bis in die jüngste Vergangenheit hinein) konnte leicht ein Text verloren gehen, indem der oft einzige Überlieferungsträger, auf dem er materielle Gestalt annahm, absichtlich oder zufällig zerstört wurde.⁶ So sind zahlreiche Werke und Texte der griechisch-römischen Antike oder des europäischen Mittelalters nur durch einen einzigen Überlieferungsträger bekannt, als Zitate fragmentarisch rekonstruierbar oder gar insgesamt verloren, sodass ihre einstige Existenz nur durch indirekte Verweise erschließbar ist. Angesichts dieser Umstände ist die Bewahrung von Schrifträgern als eine Art „Kampf gegen das Vergessen“ zu deuten.

Mit der noch jungen Bedeutungszunahme digitaler Praktiken, insbesondere im Rahmen des Internets, hat sich die Perspektive jedoch geradezu in ihr Gegenteil verkehrt: Angesichts der Möglichkeit, Daten umstandslos zu kopieren, auf unterschiedlichen Servern zu spiegeln und sie daher unbeschränkt bereitzuhalten und aufzufinden, wurde sogar die Forderung nach einem „Recht auf Vergessen(werden)“ formuliert.⁷ Das Löschen von Information an einer Stelle bedeutet unter den aktuellen Bedingungen allerdings nicht, dass auf diese Weise die zu tilgende Information tatsächlich effektiv beseitigt wäre. Damit ist in gewisser Hinsicht also nicht mehr die

⁶ Illustrieren lässt sich dies an der Bedeutung der Bamberger Überlieferung von Teilen der „Dekaden“ des Livius, s. zu einigen neu entdeckten Fragmenten Tischler 2000.

⁷ Vgl. etwa aus rechtlicher Perspektive Gstrein 2016 und Diesterhöft 2014; breiter ausgreifend Mayer-Schönberger 2010.

Bewahrung von Daten die zentrale Herausforderung, sondern deren Löschung, die unter bestimmten Bedingungen zur schwierigen Aufgabe wird.

Das hier konstatierte Problem, das die lange vertrauten Verhältnisse invertiert, gilt allerdings nur, solange der systemische Rahmen aufrechterhalten wird: Angesichts der eingeschränkten Haltbarkeit der Speichermedien digitaler Daten dürfte bei einem großmaßstäblichen kulturellen Umbruch (etwa im Sinne eines Zusammenbruchs der unterdessen beinahe globalisierten Zivilisation) nach wenigen Jahrhunderten oder gar bereits nach einigen Jahrzehnten nicht mehr viel von der gegenwärtig zirkulierenden Datenmenge verfügbar oder zugänglich sein. Verstärkt wird dieser potentielle Effekt zudem durch die Tatsache, dass ja nicht nur die materielle Existenz gespeicherter Daten auf konkreten Datenträgern eine Rolle spielt, sondern auch die Verfügbarkeit hoch entwickelter technischer Apparaturen sowie geeigneter Software zur Entschlüsselung der jeweiligen Speicherformate.⁸

Mit diesen Bemerkungen soll keineswegs einem apokalyptischen Niedergangsszenario das Wort geredet werden. Aus der Perspektive von historisch arbeitenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern erscheint es uns lediglich wichtig, auf die potentielle Prekarität des dichten Datennetzes hinzuweisen, das uns derzeit immer heftiger einzuschnüren scheint. Denn aus den uns vertrauten Arbeitsgebieten, mit denen wir mehrere tausend Jahre der Entwicklung menschlicher Kulturen überblicken, stehen uns die Möglichkeit und die Auswirkungen solcher systemischen Zusammenbrüche nur zu deutlich vor Augen. Und gerade vor diesem Hintergrund gewinnen Aspekte der Materialität eine besondere Bedeutung, denkt man etwa an in Ruinen versunkene Steininschriften, an wiederverwendete, beschriebene Steine oder an in Wüstengebieten gelagerte Papyri, die als Schriftträger lange Epochen überdauern konnten. Der Kontrast zwischen solchen, oft nur knappe oder gar fragmentarische Informationen überliefernden Schriftträgern, die sich aber als äußerst dauerhaft erwiesen haben, und der überwältigenden Informationsdichte unserer digitalen Umwelt, die sich als äußerst prekär erweisen könnte, lädt uns nachdrücklich dazu ein, systematischer als bisher die Frage nach den Formen, Funktionen und Auswirkungen von Schriftzerstörung zu stellen.

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge beschäftigen sich vorrangig mit Fällen von Schriftvernichtung, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach tatsächlich ereignet haben. Gelegentlich finden sich aber auch Verweise auf fiktive Beispiele, wie sie etwa in narrativen Texten geschildert werden, sofern diese erhellende Kraft besitzen. Dies gilt insbesondere für die Vorstellungen, die für die untersuchten Kulturen mit dem Phänomen der Zerstörung von Schrift zusammenhängen und -hängen. Sinnaufladung, Bedeutung und Absichten, die mit Akten der Schriftzerstörung innerhalb einer bestimmten Kultur verbunden sein konnten, finden sich unter Umständen

⁸ Im Sinne der Klassifizierung von Faulstich 2012, 11–12 und 23, haben wir es hier also mit „Tertiärmedien“ oder gar „Quartärmedien“ zu tun.

in literarischen und fiktionalen Kontexten klarer und nachvollziehbarer formuliert, als es bei den verfügbaren historischen Belegen über reale Akte der Fall sein mag. Fingierte Fälle von Schriftvernichtung treten damit als wertvolle Ergänzung neben reale Praktiken, wenngleich sie stets in ihrer Verfasstheit als stilisierte Darstellungen zu deuten sind. Ihre Einbeziehung bietet aber fraglos die Möglichkeit, ausdrückliche Reflexionen zu berücksichtigen, die einzelne Autoren oder Schreiber in einer spezifischen Kultur mit den beschriebenen Arten der Schriftzerstörung verbanden. Da die Beiträge des vorliegenden Bands aus einer Vielzahl disziplinärer Hintergründe stammen, sollen im Folgenden auch terminologische Aspekte geklärt werden, zumal einzelne Begriffe in unterschiedlichen Disziplinen gelegentlich verschieden verwendet werden. Zwei grundlegende terminologische Bemerkungen sind dabei an den Beginn zu stellen, bevor anschließend der Versuch einer Typologisierung der Zerstörung von Geschriebenem gewagt werden soll.

2 Terminologische und methodische Vorbemerkungen

2.1 Beschädigen, zerstören, vernichten

In zahlreichen Fällen lässt sich einwandfrei feststellen und festhalten, ob Geschriebenes ausgemeißelt, verbrannt, ausradiert oder durch eine andere Technik beseitigt wurde, oder ob es schlicht verblichen oder verwittert ist. Beim Gebrauch und Verständnis der Begriffe, die zur detaillierten Beschreibung dienen, kommt es zumeist nicht zu grundlegenden Unklarheiten: Bei der sog. *damnatio memoriae* beispielsweise werden in Stein festgehaltene Namen *ausgemeißelt*, ein mit Tinte geschriebener Text auf Papyrus wird zur Wiederverwendung des Materials mit Wasser *gelöscht* und ein Urkundentext kann *durchgestrichen* werden, nachdem er nichtig geworden ist. Die verwendeten Begriffe erfüllen ihren Zweck zur wissenschaftlichen Beschreibung eines bestimmten Phänomens mühelos. Was ihre Anwendung betrifft, sind alltags-sprachlich erschließbare Bezeichnungen wie „Ausmeißelung“, „Verbrennung“ oder auch „Verwitterung“ aufgrund ihrer semantisch begrenzten Extension in der Regel unproblematisch.

Ein anderes Bild zeigt sich jedoch bei den übergreifenden Bezeichnungen „Beschädigen“ (engl. *damage*), „Zerstören“ (engl. *destroy*) und „Vernichten“ (engl. *annihilate*), die eine große semantische Weite aufweisen und intuitiv bis zu einem gewissen Grad als Synonyme empfunden werden mögen.⁹ Gemäß den Wörterbüchern der deutschen Sprache verhalten sich diese drei Begriffe dergestalt zueinander, dass der für den vor-

⁹ Die folgenden Überlegungen möchten die Vorarbeiten in Mauntel et al. 2015 weiterentwickeln.

liegenden Band titelgebende Begriff „zerstören“ bzw. „Zerstörung“ die Bedeutungen der beiden anderen Termini, nämlich „(stark) beschädigen“ einerseits und „vernichten“ andererseits, in sich vereint.¹⁰ Zerstörung ist folglich mehrdeutig und bezeichnet nicht nur eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Beschädigung, ein Schadennehmen seitens des Gegenstandes, mit dem dieser unbrauchbar werden kann. Zugleich kann es auch Akte benennen, die darauf abzielen, den Gegenstand gänzlich zu vernichten und damit physisch „aus der Welt zu schaffen“. Während „beschädigen“ und „vernichten“ jeweils relativ gut voneinander abzugrenzende phänomenologische Referenten besitzen, bildet „zerstören“ damit ihr Hyperonym und fasst beide Bedeutungen in sich zusammen.¹¹

Neben dieser, wie wir meinen, fruchtbaren Ambivalenz, die im Begriff der Zerstörung übergreifend zusammengeführt wird, erscheint uns letzterer aber auch aus einem weiteren Grund geeignet, die hier interessierenden Phänomene adäquat zu fassen: Wie die folgenden Beiträge detailliert zeigen, gilt es nämlich, ganz unterschiedliche Formen der Beeinträchtigung von Geschriebenem zu beachten, deren Resultate eine ebenso große Vielgestaltigkeit aufweisen. Während in allen Fällen der im Begriff der Zerstörung präsenste Gedanke der „Störung“ des Geschriebenen, seiner Erscheinung oder seiner Gültigkeit zum Ausdruck kommt, weisen die Begriffe „Vernichten“ oder „Beschädigen“ eine durchaus geringere Reichweite auf. So würde es der Tragweite einer vollständigen Verbrennung eines Buchs kaum gerecht werden, wollte man den Akt als „Beschädigung“ des Objekts Buch beschreiben. Zugleich aber ist in rechtlich ausgerichteten Zusammenhängen oftmals zu beobachten, dass Schriftstücke zwar im Sinne ihrer „Gültigkeit“ und ihrer Rezipierbarkeit „zerstört“ werden, hierzu aber nicht selten eine mehr oder weniger eingeschränkte „Beschädigung“ des betreffenden Objekts genügt. Auch in diesem Sinne erscheint uns der übergreifende Begriff der „Zerstörung“ von Geschriebenem also besonders geeignet, eine umfassende Perspektive und Typologisierung zu entwickeln.

2.2 Text, Geschriebenes und Textträger

Neben der Klärung der handlungsbezogenen Terminologie ist es für die Betrachtung und Typologisierung von Schriftzerstörung von grundlegender Bedeutung, die drei Ebenen Text¹², Geschriebenes¹³ bzw. Schrift (hier synonym verwendet) und Textträ-

¹⁰ S. z. B. www.duden.de/suchen/dudenonline (Zugriff am 26.01.2017).

¹¹ Vgl. hierzu auch das leicht abweichende Verständnis der Begriffe bei Mauntel et al. 2015, 735.

¹² Zu dieser (bei näherem Hinsehen) schwierig zu fassenden Kategorie s. demnächst die Ergebnisse der Arbeitsgruppe „Episteme und Text“ des SFB 933.

¹³ Vgl. Ott/Kiyanrad 2015.

ger¹⁴ klar voneinander zu unterscheiden. Zwar mögen alle drei Größen im Empfinden der ursprünglichen wie der gegenwärtigen Rezipienten eng miteinander zusammenhängen – und dies vielleicht in gesteigertem Maße im Zusammenhang mit Phänomenen der Schriftzerstörung – und man mag sie in Einzelfällen sogar als untrennbare Einheit verstehen. Gerade der übergreifende, theoretisierende Blick auf Akte der Schriftzerstörung macht aber besonders deutlich, wie sich in den folgenden Beiträgen immer wieder zeigen wird, dass sich das Vorgehen zuweilen auch nur gegen eine dieser Ebenen richten kann. Fast schon paradoxerweise kann daher die Untersuchung der Schriftzerstörung auch einen Beitrag dazu leisten, uns für die Differenzierung von Text, Schrift und schriftragendem Artefakt/Schriftträger weiter zu sensibilisieren.

Um mit der abstraktesten Ebene zu beginnen, sei zunächst hervorgehoben, dass ein Text grundsätzlich eine materialungebundene Entität darstellt.¹⁵ Als sprachlich gefasstes Phänomen kann er mental in der Vorstellung präsent sein, im Geiste aufgesagt oder aus der Erinnerung mündlich rezitiert werden, ohne dabei auf Schrift oder Verschriftung bzw. einen Schriftträger angewiesen zu sein.¹⁶ Eindrücklich lässt sich der Unterschied zwischen Text und Geschriebenem nicht zuletzt anhand von Klassikern der modernen Literatur illustrieren, wie etwa Ray Bradburys *Fahrenheit 451* (1953) oder Umberto Ecos *Il nome della rosa* (1980).¹⁷ In beiden Fällen handelt es sich um Texte, die in unterschiedlichen Ausgaben immer wieder neu materielle Gestalt annehmen und im Rahmen dieser Verschriftungen ihre Form (Layout, Schriftart, Schriftgröße, sogar die Schriftsprache) ändern können. Der zugrundeliegende Text aber bleibt an sich stets derselbe.¹⁸ Das Geschriebene, so wird damit deutlich, bildet also die physische Form des Textes, dessen materielles Korrelat. Es vergegenständ-

14 Zur Konzeptualisierung als „schriftragende Artefakte“ s. knapp Focken/Ott 2016, 5–7, sowie die Beiträge in Kehnel/Panagiotopoulos 2014.

15 Die Vielfalt der möglichen Ansätze spiegeln die ausgewählten Beiträge in Kammer 2005. Horstmann 2010, 594 definiert „Text“ knapp als „Folge von Sätzen oder sonstigen sprachlichen Äußerungen, die als Einheit betrachtet werden kann.“ Zur Begriffsentwicklung s. Scherner 1996. Mit der Frage „Was ist ein Text?“ setzt sich im Rahmen des Heidelberger SFB 933 „Materiale Textkulturen“ die Arbeitsgruppe 9 („Was ist ein Text? Zur Episteme der Philologie“) auseinander, aus deren Arbeit weitere Publikationen zu erwarten sind.

16 Dessen unbeschadet verweist allerdings gerade die Begrifflichkeit selbst bereits wieder auf die materiale Rückbindung, vgl. im mediävistischen Kontext die Beiträge in Kuchenbuch 2006. Im Gegensatz hierzu betont das griechische „logos“, wenngleich es ebenfalls auf „das materielle Trägermedium der Schrift“ verweisen kann, zugleich stärker den immateriellen Charakter, s. Scherner 1996, 105–108 (Zitat: 106). Zur Differenzierung zwischen „Verschriftung“ und „Verschriftlichung“ s. Oesterreicher 1993.

17 Bradbury 1953; Eco 1980.

18 Dass es dabei zu editorischen Abweichungen kommen kann, oder gerade im Fall von Übersetzungen zu reflektieren ist, inwiefern es sich hier nicht doch um „Texte“ eigenen Rechts handelt, sei im vorliegenden Zusammenhang zunächst ausgeblendet; vgl. etwa Dathe/Makarska/Schahadat 2013 und Kittel et al. 2004–2011.

licht den an sich abstrakten Text und dessen Inhalt im Medium der Schrift und repräsentiert ihn damit auf der Ebene des Konkreten.

Gerade im Zusammenhang mit der Zerstörung von Geschriebenem kommt dabei dem Textträger eine besondere Rolle zu, also der materiellen Grundlage des Verschriftungsprozesses, von der nicht zuletzt die Möglichkeit abhängt, die konkrete Materialisierung des Textes zu erhalten. Abhängig von den Charakteristika und Affordanzen¹⁹ des Materials ist nämlich eine Vielzahl unterschiedlicher Effekte zu beobachten, die von den Intentionen hinter dem ursprünglichen Akt der Anbringung des Geschriebenen radikal abweichen können.

Buchstäblich besonders gewichtig dürfte das Beispiel von in Stein gemeißelten Texten sein: Gerade in vormoderner Zeit wurde nicht selten das Material solcher Schriftträger geschätzt, die in unterschiedlichen Zusammenhängen als Bauteile wiederverwendet wurden. Auf diese Weise konnten in jüngeren Gebäuden Texte oder Teile von Texten die Zeiten (und Akte der Zerstörung) überdauern, obwohl sie selbst wohl als irrelevant empfunden oder gar überhaupt nicht beachtet wurden. Zugleich macht dieses Beispiel deutlich, dass das Material des Textträgers auch die Art und Weise bestimmt, wie ein Text intentionale oder unbeabsichtigte Zerstörung erfahren kann: Um eine in einen Steinblock eingemeißelte Schrift zu beseitigen, sind ganz andere Verfahren nötig, als bei der Beseitigung von in Tinte angebrachter Schrift auf Papyri oder Pergamenten. Andererseits können Steininschriften aufgrund ihrer Anbringung unter Umständen Witterungseinflüssen ausgesetzt sein, die ihrer Dauerhaftigkeit entgegenwirken. Letztlich wird deutlich, dass mit den verschiedenen Materialien, die als Schriftträger genutzt wurden und werden, zahlreiche unterschiedliche Praktiken, Nutzungen und Verhaltensweisen verbunden sind, die jeweils zur exakten Analyse des Einzelfalls auffordern.

Vorerst soll an dieser Stelle aber die Feststellung genügen, dass Text, Schrift und Schriftträger (oder schrifttragendes Artefakt) drei klar voneinander zu unterscheidende Größen darstellen. Entsprechend kann im hier interessierenden Zusammenhang auch die Zerstörung der Schrift unterschiedlich ausgerichtet sein, indem sie entweder auf den Text und den mit ihm verbundenen Inhalt bzw. Referenten abzielt, oder aber den Textträger betrifft (wobei beides auf variable Weise eng miteinander verbunden sein kann). Wenn etwa in der ägyptischen *Setne-Geschichte* geschildert wird, wie der Protagonist eine Papyrusrolle verbrennt, in Wasser auflöst und trinkt, dann richtet sich dieser Fall von Schriftzerstörung lediglich gegen den Schriftträger als materielles Korrelat des Textes. Die immaterielle Seite des Geschriebenen aber, nämlich der abstrakte Text (bzw. sein Inhalt), soll gerade nicht zerstört werden, sondern in den Körper des Protagonisten übergehen und sich dort entfalten.²⁰ Das Gegenteil ist bei einer *damnatio memoriae* der Fall: Durch die Zerstörung des schriftlich festgehaltenen

¹⁹ Zum Begriff s. knapp Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou 2015.

²⁰ Siehe hierzu den Beitrag von Carina Kühne-Wespi.

nen Namens soll auch der Textinhalt, in diesem Fall der benannte Referent, Schaden nehmen. Der Textträger wird dabei in vielen Fällen aber nur geringfügig beschädigt und soll gerade als Zeuge dieser *damnatio memoriae* erhalten bleiben.²¹

Letztlich gilt es also, den abstrakten Text mit seinem Inhalt, das Geschriebene als physische Gestalt des Textes sowie den Textträger, der die materielle Basis des Geschriebenen bildet, begrifflich voneinander zu trennen. Mit Blick auf die Zerstörung von Schrift und Geschriebenem ist für die jeweils untersuchten Zusammenhänge nicht zuletzt zur Erhellung der Intentionen der Akteure stets aufs Neue zu fragen, welche dieser Dimensionen im Einzelfall im Fokus steht.

3 Typen von Schriftzerstörung

Die Arten von Schriftzerstörung sind grundsätzlich nach ganz unterschiedlichen Prinzipien zu gliedern: Man könnte sie etwa nach der Handlung der Zerstörung (ausradieren, verbrennen, ausmeißeln etc.) ordnen, entsprechend dem Grad und Umfang der Zerstörung (leichte Beschädigung bis rückstandslose Vernichtung des Materials) sortieren oder gemäß dem zerstörten Textträger (Papyrus, Bücher, in Stein gemeißelte Inschriften etc.) typologisieren. All die hiermit angesprochenen Komponenten der Schriftzerstörung sind zweifellos relevant und sollen in den folgenden Betrachtungen Berücksichtigung finden. Als übergeordnetes Gliederungskriterium sind sie unserer Einschätzung nach allerdings nicht geeignet, da sie auf einer Ebene ansetzen, die sich allzu sehr in den Details der Praktiken zu verlieren droht. Wir möchten stattdessen vorschlagen, die reale oder zugeschriebene Intention der Schriftzerstörung als übergreifendes Kriterium einer obersten Gliederungsebene zu nutzen.

Nimmt man diese Perspektive ein, so kristallisieren sich rasch vier zentrale Kategorien von Schriftzerstörung heraus, die sich nach der zunehmenden ideologischen Aufladung (oder Sinnzuschreibung) ordnen lassen:

1. akzidentielle Schriftzerstörung und Schriftzerstörung aus Nachlässigkeit;
2. intentionale Schriftzerstörung aufgrund der Irrelevanz des Geschriebenen (u. U. zur Zweitnutzung des Schriftträgers);
3. intentionale Schriftzerstörung zur Entfaltung des Zwecks des Geschriebenen (etwa in magischen Praktiken);
4. intentionale Schriftzerstörung mit expliziter Zerstörungsabsicht (insbesondere auf den Text(inhalt) abzielend).

Diese vier Kategorien sollen im Folgenden näher vorgestellt und erörtert werden.

²¹ Zu Praktiken der *damnatio memoriae* und ihrer Analyse s. den Beitrag von Joachim F. Quack; für das Fortbestehen bzw. Entwicklungen im europäischen Mittelalter s. Lori Sanfilippo 2010. Vgl. auch, thematisch weiter auf Prozesse der Erinnerungsverformung ausgreifend, Scholz/Schwedler/Sprenger 2014.

3.1 Akzidentielle Schriftzerstörung und Schriftzerstörung aus Nachlässigkeit

„Der Mäuse Durst löscht ja kein Wein
So müssen wohl die Verse Wasser sein“

(Als eines Dichters Manuscripte von Mäusen gefressen wurden;
Triumph des deutschen Witzes, hg. v. C. F. T. Voigt, Leipzig 1798, 145)

In der epochen- und kulturübergreifenden Untersuchung der Zerstörung von Geschriebenem²² haben insgesamt vor allem Fälle der intentionalen Schriftzerstörung das Augenmerk auf sich gezogen: Spektakuläre Akte der Bücherverbrennung durch die Amtskirche²³ oder die Zerstörung von Dokumenten in revolutionären Zusammenhängen²⁴ wirken aus nachvollziehbaren Gründen auffälliger und bieten zugleich für eine detaillierte kulturwissenschaftliche Analyse fruchtbarere Zugriffsmöglichkeiten als Momente der akzidentiellen Schriftzerstörung, insbesondere wenn diese aus reiner Nachlässigkeit erfolgt. Hinsichtlich der betroffenen Menge der zugrunde gegangenen Überlieferung steht allerdings zu vermuten, dass der letztgenannte, auf den ersten Blick wenig spektakulär erscheinende Effekt mindestens ebenso gravierend sein dürfte, wenn nicht sogar stärkere Auswirkungen hatte, als die herausragenden Akte intentionaler Schriftzerstörung.²⁵ Wenngleich die Bedeutung (im doppelten Wortsinne) dieses quantitativ sicher wichtigen Phänomens besonders schwierig zu fassen ist, da sich kaum gesicherte Aussagen zur Größenordnung sowie zu den jeweiligen Hintergründen machen lassen, sollte es in einer nach Vollständigkeit strebenden Typologie unbedingt Berücksichtigung finden.

Akzidentielle Schriftzerstörung und Schriftzerstörung aus Nachlässigkeit teilen sich, im Gegensatz zu allen anderen zu besprechenden Fällen, die Eigenschaft, dass sie nicht intentional verursacht werden: Als akzidentielle Schriftzerstörung sind insbesondere Ereignisse und Vorgänge zu beschreiben, die in letzter Konsequenz (direkt oder indirekt) von Menschen verursacht wurden, welche die Schriftzerstörung zwar nicht primär beabsichtigen, sie jedoch in Kauf nahmen. Zerstörung von Geschriebenem tritt in solchen Fällen als „Nebeneffekt“ anderweitig ausgerichteter Handlungen und Ereignisse auf – zu denken ist hier unter anderem an Kriegereignisse wie Bombenanschläge und Brandlegung, die nicht primär gegen Geschriebenes und schrifttragende Artefakte gerichtet sind, trotzdem aber auch Schriftzeugnisse, Archive und

²² Für weitere Literatur s. Mauntel et al. 2015; über den Rahmen der Schriftzerstörung hinaus auf Akte der Zerstörung allgemein fokussieren die Beiträge in Engels/Martens/Wilkin 2013.

²³ Für das europäische Mittelalter v. a. Werner 2007; vgl. im vorliegenden Band die Beiträge von Marco Mostert, Georges Declercq und Gereon Becht-Jördens.

²⁴ Zahlreiche Belege bei Mauntel 2015.

²⁵ Aus naheliegenden Gründen der Quellenproblematik sind jedoch kaum gesicherte quantifizierende Aussagen zu treffen. Vgl. allerdings in methodischer Perspektivierung Esch 1985.

Bibliotheken in verheerendem Ausmaß betreffen können.²⁶ Wie das Beispiel des Kölner Stadtarchivs im Jahr 2009 gezeigt hat,²⁷ lassen sich ähnliche Ereignisverläufe und Konsequenzen allerdings auch außerhalb kriegerischer Zusammenhänge beobachten.

Die Schriftzerstörung aus Nachlässigkeit ist eng mit der akzidentiellen Schriftzerstörung verwandt: Im Zentrum stehen hier natürliche Vorgänge, also nicht von Menschenhand verursachte Ereignisse, vor welchen die Schriftträger nicht ausreichend geschützt werden, sodass sie im Laufe der Zeit durch schädigende Umwelteinflüsse Schaden nehmen. Ägyptologen, die sich mit Papyri auseinandersetzen, ist beispielsweise Insektenfraß als Ursache für viele Textlücken im Sinne einer Schriftzerstörung geläufig;²⁸ auch in späteren Perioden kam es immer wieder zur Zerstörung von Schriftträgern aufgrund der Präsenz von Insekten oder von Nagetieren, die sich an Pergamenten gütlich taten.²⁹ Nicht selten dürften auch Wasserschäden in Archiven gewesen sein, wie es ein gewisser Djehutimes in einem Brief an seine Familie aus dem 11. Jh. v. Chr. (Ägypten) beklagt (auch wenn in diesem Fall seinen Ausführungen zufolge die Schrift nicht verloren ging).³⁰ Hinzu kommen die natürliche Erosion von in Stein gemeißelten Inschriften, der Schimmelbefall organischer Beschreibstoffe in Folge von Feuchtigkeit, der Schriftzerfall aufgrund von Trockenheit, aber auch der moderne, unsorgfältige Umgang mit antiken Schriftdokumenten und die Anwendung nicht förderlicher Konservierungsmethoden. Solche Beispiele, deren Auflistung ohne weiteres zu verlängern wäre, machen deutlich, dass die akzidentielle Zerstörung von Geschriebenem sowie die Schriftzerstörung aus Nachlässigkeit oft maßgeblich auf dem Unwissen darüber beruhen, wie sich das Geschriebene besser konservieren ließe.³¹

Angesichts dieser vielfältigen, nicht intentionalen Einwirkungen auf Geschriebenes, die zu dessen Zerstörung führen können, stellt sich den Angehörigen aller

26 So wurden die Bestände der Bibliothèque municipale im nordfranzösischen Lille zur Zeit der deutschen Besatzung im Ersten Weltkrieg durch einen Brand am 23. April 1916 heftig dezimiert, der aber wohl als Unfall zu betrachten ist, s. knapp Westeel 2005, 37. Berühmt ist das Beispiel der Bibliothek Löwen, die am 25./26. August 1914 von den deutschen Truppen in Brand gesetzt und zerstört wurde, s. Schivelbusch 1988, 17–19. Dem ließen sich weitere Beispiele der jüngeren Vergangenheit anfügen, etwa die Zerstörung von Bibliotheken in Bagdad im Rahmen des sog. Irakkriegs von 2003 oder die Ereignisse um die berühmten Sammlungen in Timbuktu, die 2012–2013 von islamistischen Fundamentalisten bedroht wurden; s. knapp Schüller-Zwierlein 2014, 42–44; English 2017 (Timbuktu) sowie im vorliegenden Band die Beiträge von Enno Giele und Christophe Vuilleumier.

27 Siehe die Beiträge in Schmidt-Czaia/Soénius 2010.

28 Vgl. Lieven 2016.

29 Ein bekanntes Beispiel bietet die durch Mäusefraß beeinträchtigte Stammtafel der Billunger, Welfen und Askanier aus einem Codex, der im Stift St. Blasius in Braunschweig um 1300 erstellt wurde (heute Niedersächsisches Staatsarchiv Wolfenbüttel, VII B Hs. 129, hier 47v), s. Schneidmüller 2003, 139–142.

30 Die Rede ist von Papyrus BM 10326. Für die hieroglyphische Umschrift des Briefes s. Černý 1939, 17–21 (bes. 8–19), für eine Übersetzung s. Wente 1967, 37–42 (bes. 38).

31 Für diesen Hinweis danken wir Stefan Holz (Heidelberg).

Schriftkulturen und Epochen immer wieder die Frage, wie Geschriebenes in angemessener Weise vor dem Zerfall des Schriftträgers bewahrt werden kann. Die Antwortmöglichkeiten variieren und hängen von ganz unterschiedlichen Parametern ab, unter denen auch die Materialität der Schriftträger eine wichtige Position einnimmt. Darüber hinaus kommt dem Aufbewahrungsort und dessen Eigenschaften ebenfalls eine entscheidende Rolle zu (klimatische Bedingungen, Zugänglichkeit der Räume etc.). Um einen Text über viele Generationen hinweg dauerhaft festzuhalten und vor Gefahren wie Insektenfraß, Wasserschäden und bis zu einem gewissen Grad auch vor Feuer zu schützen, bietet sich eine in Stein gemeißelte Inschrift an. Auch Metall kann als Trägermaterial unter günstigen Bedingungen eine sehr lange Lebensdauer von darauf angebrachter Schrift gewährleisten. Für kurzlebige Schriften genügen Papier und Papyrus, sofern sie ausreichend von Wasser und Insektenfraß geschützt werden können.³²

Wenngleich die akzidentielle Schriftzerstörung sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nur entweder als Nebeneffekt menschlichen Handelns auftritt, oder auch gerade durch das Unterlassen von Handeln (etwa im Sinne des Einsatzes für eine sorgfältige Unterbringung der Schriftträger), eignet sie sich dennoch als Grundlage der literarischen Stilisierung. Die Möglichkeiten, entsprechende Effekte als Motiv auszugestalten und in Texten mit zumindest teilweise fiktionalem Charakter narrativ einzusetzen, sind unter anderem am Beispiel der lateinischen Literatur des Mittelalters aufzuzeigen.³³ So konnte die Schilderung vom Wiederauffinden eines einst verlorenen Schriftstücks, dem zumeist ein hohes Alter und entsprechende Geltung zugeschrieben wird, und dessen anschließend erneutem Verlust durch akzidentielle Zerstörung dazu dienen, jüngeren Schriftstücken, die vorgeblich auf diesem wieder verlorenen Artefakt beruhten, ein höheres Alter und größere Autorität zuzuschreiben.

Eine gewisse Unschärfe ergibt sich für die hier skizzierte Kategorie im Fall der „absichtlichen Nachlässigkeit“, wie sie in den balinesischen Traditionen festzustellen ist, namentlich bei Ritualen zum Schutz des Hauses: Manche dieser Rituale sehen nämlich das Anbringen schrifttragender Textilien an der Außenseite des Hauses vor, wo das Schriftstück im Laufe der Jahre durch Wind und Wetter verwittert und so zugleich den langsamen, natürlichen Zerfall des Hauses symbolisieren soll. Bei

32 Derlei Fragen der Schriftherhaltung dürften in jeder Schriftkultur von Relevanz sein und betreffen natürlich auch den Rahmen des privaten Lebensumfelds. In modern-westlichen Gesellschaften sind heute vor allem Archivare und Konservatoren als Experten mit der Aufgabe der Konservierung von Geschriebenem betraut und daher auch mit deren Herausforderungen in besonderem Ausmaß konfrontiert. Für knappe Einblicke zu den angesprochenen Materialgattungen s. etwa Kiyannrad/Lougovaya/Sarri/Trampedach 2015 (Metall), Balke/Keil/Opdenhoff/Stroth 2015 (Stein) und Meyer/Sauer 2015 (Papier), sowie die weiteren Beiträge zu Holz, Ton, Pergament, Papyrus, Wachs und Menschenhaut in Meier/Ott/Sauer 2015.

33 S. hierzu den Beitrag von Gereon Becht-Jördens im vorliegenden Band.

Renovationen wird das alte Schriftstück durch ein neues ersetzt und der Schutz des Hauses dadurch erneuert.³⁴

Wie diese Beispiele zeigen, eröffnet der Blick auf die akzidentielle Schriftzerstörung ein weites Feld: Wenngleich (oder eben weil) die resultierenden Effekte nicht aus explizit von Menschen gegen Schriftträger gerichteten Akten der Zerstörung resultieren, wurden doch gerade sie in vielen Zusammenhängen als besonders problematisch wahrgenommen – und hatten wohl auch tatsächlich besonders gravierende Folgen. Zu erkennen ist dies nicht zuletzt daran, dass in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen Strategien entwickelt wurden, um dieser Problematik entgegenzuwirken. Auch der Einsatz des Motivs in literarischen Kontexten zeugt von einem hohen Grad der Bewusstheit für diesen Bereich.

3.2 Intentionale Schriftzerstörung aufgrund der Irrelevanz des Geschriebenen

- Et tes livres?

- M'en fous, des livres. Je les trouve dans les poubelles.

Ça va retourner dans les poubelles, c'est tout.

(Pablo Raúl Espinosa, *Tropiques barbares*, Saint-Denis 1012, 159)

„Aber sehen wir doch einmal der Tatsache ins Auge: Manche Bücher sind einfach Müll. [...] Und wenn ich sie dem Altpapier und somit dem natürlichen Kreislauf zuführe, dann kann ich sehr gut damit leben.“

(Rita Pohle, *Weg damit! Das Handbuch: So entrümpeln Sie Ihr Leben und Zuhause*, Kreuzlingen/München 2009, o. S. (E-Book))

Wie schon der Begriff verdeutlicht, sind Formen der intentionalen Schriftzerstörung mit der expliziten Absicht verbunden, Geschriebenes zu zerstören. Wie genau diese Absicht und die damit verbundene Haltung der betreffenden menschlichen Akteure ausgerichtet ist, bleibt damit aber zunächst offen: Die Handlungsintention kann dem Geschriebenen gegenüber negativ gestimmt sein und damit vorrangig auf die Zerstörung als Resultat abzielen; sie kann aber auch darauf ausgerichtet sein, das Geschriebene (bzw. den Inhalt des geschriebenen Textes) von seiner materiellen Bindung zu befreien und ihm damit in einem spiritualisierten Sinne zur Entfaltung zu verhelfen. In diesem Fall wäre die Intention dem Geschriebenen gegenüber letztlich positiv gestimmt, da die Zerstörungsabsicht lediglich auf den konkreten, materiell gebundenen Schriftträger zielt.

³⁴ Von Hornbacher 2014, 26, kurz erwähnt; s. ausführlicher ihren Beitrag in diesem Band.

Im Unterschied zu diesen beiden Ausrichtungen, die weiter unten näher besprochen werden, sind zahlreiche Akte der intentionalen Schriftzerstörung von den Akteuren selbst aber gar nicht explizit ideologisch aufgeladen, sondern weitgehend pragmatisch motiviert, sodass sie dem Text in gewisser Weise neutral bzw. gleichgültig gegenüberreten.³⁵ Anders formuliert, handelt es sich hier um Fälle, in denen Geschriebenes intentional zerstört wird, weil es als irrelevant eingestuft wird und die jeweiligen Akteure dem materiellen Schriftträger mehr Wert beimessen als dem Geschriebenen. Kurz: Schrift kann zur Weiterverwendung des Materials – also aus pragmatischen bzw. ökonomischen Überlegungen heraus – teilweise oder gänzlich zerstört werden.³⁶

Diese von uns postulierte Kategorie der Schriftzerstörung, die aus der (realen oder empfundenen) Irrelevanz des Geschriebenen resultiert, ist aus methodischer Perspektive nicht unproblematisch. Während gegenwärtige Beispiele oder solche der jüngeren Vergangenheit der Interpretation noch besser zugänglich scheinen, widersetzen sich Fälle aus weiter zurückliegenden Epochen in aller Regel einer klaren Deutung. Insbesondere fällt es schwer, aus den materiellen Überresten eindeutig darauf zu schließen, dass die Irrelevanz das *Movens* für die Schriftzerstörung gewesen sein könnte. Dies umso mehr, als entsprechende Metatexte, welche die Schriftzerstörung explizit mit der Irrelevanz des Geschriebenen begründen würden, aus vormoderne Zeit weitgehend fehlen.³⁷ Damit erscheint der Faktor der Irrelevanz, die wir dieser Kategorie von Schriftzerstörung zugrunde legen, grundsätzlich als modern-analytische Zuschreibung. Eine Auswahl einschlägiger Beispiele sollte allerdings verdeutlichen, dass es sich bei dieser Zuschreibung um einen methodisch kontrollierten Befund handelt, der sich anhand des praxeologischen (wenn auch nicht zwingend anhand des materiellen) Kontextes etablieren lässt.

Zu den wohl deutlichsten Beispielen dürften die antiken (und auch noch später gebräuchlichen) Wachstafeln zählen: Kurzlebige Texte konnten auf diesen Schriftträgern für einen kurzen Zeitraum festgehalten werden, nur um danach wieder gelöscht zu werden, um der Niederschrift neuer Texte Platz zu bieten. Damit ist im Fall von Wachstafeln – genauso wie bei Wandtafeln im neuzeitlichen Schulkontext – die Zerstörung des Geschriebenen das definierende Element im praxeologischen Programm, das darauf ausgerichtet ist, Material zu sparen bzw. wiederzuverwenden, sobald die Niederschrift eines Textes ihre Funktion erfüllt hat und damit irrelevant geworden ist.³⁸

35 Dass die Gleichgültigkeit gegenüber bestimmten Objekten natürlich ihrerseits eine (zumindest implizite) ideologische Aufladung besitzt, sei hier wenigstens erwähnt. Gleichwohl erscheint es uns wichtig, dies von den ausdrücklich wertgeladenen Handlungen nochmals zu unterscheiden.

36 Vgl. Bolle/Theis/Wilhelmi 2015, 724–726 zur Praxis der „Wiederverwendung“, für die sie ökonomische, ideologisch-politische, spirituelle und praktische Beweggründe identifizieren.

37 Zumindest ist es uns bislang nicht gelungen, aussagekräftige Passagen ausfindig zu machen. Damit sind zukünftige Funde aber natürlich nicht ausgeschlossen.

38 Vgl. hierzu auch Bolle/Theis/Wilhelmi 2015, 723–724.

Ein im Alten Ägypten sehr weit verbreitetes Phänomen ist die Wiederbeschriftung eines Papyrusblattes: Hatte ein Text, vornehmlich aus dem Bereich der Administration, seinen Nutzen erfüllt und war sein Inhalt aufgrund seines flüchtigen Charakters irrelevant geworden, so wurde er gelöscht, damit das Trägermaterial des Papyrus weiterverwendet werden konnte. Analoge Praktiken sind auch aus dem europäischen Mittelalter bekannt, wenn es um die Wiederverwendung von Pergament ging: Der auf dem Pergament geschriebene Text wurde abgeschabt, damit das Material als Schriftträger für einen neuen Text dienen konnte. Zuweilen ist dabei zu beobachten, dass pagane Texte durch christliche ersetzt wurden, etwa durch Heiligenviten. Davon auf die absichtliche Zerstörung heidnisch-antiker Textbestände zu schließen, wie es die ältere Forschung tat, ist aber wohl irrig:³⁹ Anstelle einer Auslöschung der älteren Werke mit ausdrücklich negativer Intention, müssen wir vielmehr davon ausgehen, dass die gelöschten Texte schlicht als irrelevant betrachtet wurden, sodass man ganz pragmatisch die Schriftträger für die neue Nutzung aufbereitete, nämlich für die Niederschrift von Texten, die man nunmehr für bedeutsam hielt.⁴⁰ In beiden Fällen – auf Papyrus wie auf Pergament – geht das ursprünglich Geschriebene zumeist gänzlich verloren und nur noch schwache Zeichenreste oder eine flächige graue Verfärbung des Trägermaterials können Hinweise auf den bzw. die ursprünglichen Texte geben.⁴¹

Ein ähnlich ökonomisch basierter Gedanke liegt auch dem Prozess der Makulatur zugrunde: Unter diesem mehrdeutigen Begriff soll hier die sekundäre Verwendung von beschriftetem Papier und Pergament für die Verstärkung von Bucheinbänden verstanden werden.⁴² Im Rahmen dieser Praxis wurden u. a. im Mittelalter und der Frühen Neuzeit irrelevant gewordene, weil veraltete liturgische Handschriften zerstört,⁴³ ohne dass man dem Geschriebenen dabei größere Aufmerksamkeit widmete – noch heute lassen sich daher die auf den fragmentierten Blättern erhaltenen Texte häufig lesen und zum Teil auch mehrere Fragmente zusammenfügen.

Vom Vorgehen und den Effekten her vergleichbar ist das Beispiel beschrifteter Papyri, die in griechischer und römischer Zeit in Ägypten zur Herstellung von Kartonnage gebraucht wurden. Die Papyri wurden dabei ohne Rücksicht auf Textverlust in eine passende Form gefaltet oder zugeschnitten, in mehreren Schichten zusammen-

39 S. knapp Karpp 1993, 1641.

40 Siehe hierzu insbesondere den Beitrag von Georges Declercq in diesem Band.

41 Jüngere Techniken erlauben unterdessen aber zuweilen nachgerade revolutionär erscheinende Zugänge, vgl. bereits Knox/Easton/Christen-Barry 2008. Zu non-invasiven Methoden der Rekonstruktion von Inhalten nicht entrollter Papyri s. etwa Bukreeva et al. 2017.

42 Für einschlägige Beispiele s. etwa Neuheuser/Schmitz 2015. Für den Hinweis auf diesen Band sind wir Peter Rückert (Stuttgart) zu Dank verpflichtet.

43 Daneben führte an vielen Orten im 16. Jahrhundert auch die Einführung der Reformation zur Makulierung großer Handschriftenbestände, weil die katholischen liturgischen Werke nicht mehr benötigt wurden, s. etwa die Ausstellung „Musikalische Fragmente“ des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, online: <https://www.landesarchiv-bw.de/web/51292> (Zugriff am 19.03.2018), sowie Traub/Miegel 2013.

geklebt (manchmal mit weiteren Schichten aus Stuck und Leinen) und zur Herstellung von Särgen, Mumienbrettern oder Mumienmasken verwendet.⁴⁴

Beide Fälle haben gemeinsam, dass dem Geschriebenen – ganz im Gegensatz zum Material – kein Wert mehr zugemessen wird und das Vorgehen ganz darauf abzielt, das Material des Textträgers sekundär zu verwerten. Das Geschriebene kann damit aber erhalten bleiben, ob im Bucheinband oder in der Kartonage. Derselbe Vorgang lässt sich unter der Bezeichnung „Spoliation“ auch auf die Wiederverwendung von beschrifteten Steinquadern übertragen.

Etwas anders gelagert ist der Effekt im Hinblick auf das Geschriebene in jenen Fällen, in denen beschriftete Artefakte aus wertvollem Metall eingeschmolzen wurden, um neue Objekte daraus zu fertigen: Auch hier schätzen die betreffenden Akteure das Material als relevanter ein als die Beschriftung, sodass der zerstörende Einfluss auf das Geschriebene vorrangig als nicht ideologisch aufgewerteter Nebeneffekt der ökonomisch und pragmatisch motivierten Materialgewinnung und -wiederverwendung auftritt.⁴⁵ Allerdings führt das Einschmelzen des Metalls zwangsläufig zum Verlust des Geschriebenen (dabei sind zugleich die Quellenprobleme hier besonders gravierend, da im Rahmen dieses Prozesses auch die Nachweise dafür verloren gehen, welche Artefakte zuvor aus diesem Material bestanden).

Die Materialgewinnung dürfte damit zweifellos als wichtigstes Motiv zu betrachten sein, das zur intentionalen Schriftzerstörung aufgrund der Irrelevanz des Geschriebenen führte und führt. Daneben ist jedoch ein weiterer wichtiger Aspekt zu beachten, der maßgeblich in Archiven zum Tragen kommt: die Platzgewinnung. Angesichts der fortgesetzten Sammlungstätigkeit, die in Archiven und Bibliotheken zum stets fortschreitenden Anwachsen der aufbewahrten Bestände führt, stellt die Bereitstellung ausreichenden Raums eine allgegenwärtige Herausforderung dar, ungeachtet der aufbewahrten Objektgattung. Nicht zuletzt in spezialisierten Einrichtungen zur Aufbewahrung von Geschriebenem, also in Bibliotheken oder Archiven, wurde daher zur Platzgewinnung die Praxis entwickelt, als überholt oder zu stark beschädigt empfundene Bücher auszusortieren (Makulatur) oder Akten zu vernichten.⁴⁶ Unter bestimmten Umständen ist auch in jüngster Zeit noch zu beobachten, dass die vorgeblich pragmatisch motivierte Zerstörung bestimmter Aktenbestände zur Platzgewinnung tatsächlich durch ideologische oder politische Beweggründe bei der Auswahl

⁴⁴ Fackelmann 1985; Graf/Krutzsch 2008.

⁴⁵ Dass hierbei dem Material auch symbolische Bedeutung zukommen kann, zeigt im vorliegenden Band der Beitrag von Konrad Knauber.

⁴⁶ Hier ist allerdings zu unterstreichen, dass es zu den Prinzipien des modernen Archivwesens zählt, dass einmal im Archiv aufgenommene Bestände nicht vernichtet werden – zur Bewältigung der Materialmengen findet vielmehr vor der Übernahme eine Bewertung durch die Archivarin oder den Archivar statt, bei der über die Archivwertigkeit der betreffenden Bestände entschieden wird. Als Ergebnis dieses Prozesses werden einerseits schrifttragende Materialien vernichtet, andererseits aber auch (durch einen Prozess des Schneisen-Schlagens) konstruktiv überhaupt erst bearbeitbare und quasi definitive Wissensbestände produziert, s. Menne-Haritz 2001, 451.

der betroffenen Schriftträger bestimmt ist – insbesondere aus der Sicht der historischen Forschung ein gravierendes Problem, das zu entsprechend kontroversen Auseinandersetzungen führen kann.⁴⁷ Von einer (Speicher-)Platzgewinnung können im Übrigen natürlich auch digitale Texte betroffen sein, wie vielen Nutzern privater Computer oder weiterer elektronischer Geräte aus dem Alltag vertraut sein wird.

Schließlich ist als gesonderte Spielart der Schriftzerstörung noch die vielleicht weniger bekannte moderne Praxis der Makulierung zu erwähnen, die ebenfalls ökonomisch motiviert ist. Der Begriff bezeichnet den Vorgang, bei dem Bücher, die aus der Sicht der jeweiligen Verlage keinen wirtschaftlich nutzbringenden Verkauf mehr erwarten lassen, aus dem Handel gezogen und „eingestampft“ werden.⁴⁸

Intentionale Schriftzerstörung, die darauf aufbaut, dass man dem Geschriebenen keine Relevanz (mehr) zuschreibt, kann aber auch Gründe haben, die außerhalb ökonomisch-pragmatischer Überlegungen liegen. Dabei können die relevanten Akteure dennoch dem Geschriebenen quasi ‚neutral‘ gegenüberstehen, sodass ihr Tun und Lassen nicht als (explizit) ideologisch aufgeladen zu deuten ist.⁴⁹ In diesen Rahmen fallen etwa Korrekturen und Rasuren, die kleinere Bereiche eines Textes betreffen: Unter einer Korrektur ist die Berichtigung von Schreibfehlern zu verstehen, die auf Papyrus durch Löschen und Neuschreiben einer bestimmten Stelle erfolgen kann, auf Papier durch Ausradieren – und auch bei in Stein gemeißelten Inschriften möglich ist. Der Gedanke einer „Berichtigung“ des Geschriebenen ist in gewissem Ausmaß auch im Fall von Rasuren festzustellen, mit denen kürzere Passagen des Geschriebenen getilgt werden, etwa indem man die betreffenden Stellen von einem Pergament abschabt oder aus einer Steininschrift ausmeißelt.⁵⁰

Damit diese Praktiken in der hier beschriebenen Kategorie gefasst werden können, ist allerdings entscheidend, dass die betreffenden Akte nicht im Sinne einer *damnatio memoriae* ausgeführt werden, also mit der „feindlich gestimmten“ Intention, die betreffenden Inhalte aus der Welt zu schaffen. Die Absicht besteht in den hier angesprochenen Fällen vielmehr darin, den Inhalt eines geschriebenen Textes, wie

47 S. hierzu den Beitrag von Christophe Vuilleumier im vorliegenden Band.

48 S. hierzu allgemein Hiller/Füssel 2006, 214 oder Delp 2017. Zur Makulierung im Rahmen von Bibliotheken s. Busse et al. 1999. Schätzungen zur Anzahl der Bücher, die so jährlich vernichtet werden, finden sich in einem Artikel von Gregor Dolak aus dem Jahr 2001 (https://www.focus.de/kultur/medien/kunstmuell-auf-der-kippe_aid_190862.html; Zugriff am 13.04.2018); s. hierzu auch einen weiteren Beitrag von Nikolaus Nützel aus dem Jahr 2012 (http://www.deutschlandfunk.de/vom-schredder-in-den-buecherhimmel.1310.de.html?dram:article_id=194602; Zugriff am 13.04.2018).

49 Gänzlich „ideologiefrei“ sind diese Vorgänge dabei allerdings in keinem Fall, wie die im Text genannten Beispiele zeigen: Eine Korrektur der Orthographie drückt zumindest aus, dass dem „korrekten“ Text ein bestimmter Wert zugeschrieben wird – und dasselbe gilt für eine wie auch immer gearbete „Berichtigung“. Das Beispiel der karolingischen Praktiken der *correctio*, insbesondere aber des Strebens Karls des Großen nach „Eindeutigkeit“, zeigt die einschlägigen Wertaufloadungen, s. Weinfurter 2013.

50 S. den Beitrag von Ulrike Ehmig im vorliegenden Band.

etwa einer Inschrift, zu aktualisieren bzw. evidente Irrtümer zu korrigieren – zum Beispiel indem man den Text an eine seit seiner ursprünglichen Niederschrift veränderte Lebensrealität anpasst. Als Beispiel kann ein Denkmal aus römischer Zeit dienen, das gemäß der erhaltenen Inschrift ursprünglich von einer „Witwe“ gestiftet wurde. Dieser Begriff wurde jedoch ausgemeißelt, aller Wahrscheinlichkeit nach als die Frau erneut geheiratet hatte. Damit war der Terminus „Witwe“ unkorrekt geworden und auch ihr einstiger sozialer Status erschien wohl irrelevant – zumindest beschrieb das Wort nicht mehr die reale Situation der Stifterin und wurde folglich gelöscht.⁵¹

Schließlich dürfte auch das Phänomen der Umwidmung von Objekten in der hier besprochenen Kategorie zu verorten sein. Wie sich beispielsweise anhand der Grabbeigaben des altägyptischen Pharaos Tutanchamun zeigen lässt, waren viele der hier versammelten Objekte ursprünglich mit einem anderen Namen beschriftet, gehörten also einem anderen Besitzer bzw. waren für jemand anderes bestimmt. Als man sich dazu entschied, sie für Tutanchamuns Grabausstattung zu verwenden, wurden die früheren Namen gelöscht und mit demjenigen des neuen Besitzers, Tutanchamun, überschrieben.⁵² Eine solche Handlung drückt in einem ersten Schritt eine Aktualisierung der vermittelten Besitzverhältnisse aus und ist insofern von einer *damnatio memoriae* zu unterscheiden, als dem ursprünglich genannten Besitzer in solchen Fällen keine ausdrückliche Diskriminierung oder anderweitiger Schaden zukommen soll.

3.3 Intentionale Schriftzerstörung zur Entfaltung des Zwecks des Geschriebenen

„If you strike me down, I shall become more powerful than you can possibly imagine.”
(Obi-Wan Kenobi zu Darth Vader, *Star Wars, Episode IV*)

“I ate them like salad, books were my sandwich for lunch, my tiffin and dinner and midnight munch. I tore out the pages, ate them with salt, doused them with relish, gnawed on the bindings, turned the chapters with my tongue!”
(Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*)

Maßgeblich im magisch-religiösen Bereich verortet⁵³ und quantitativ im Vergleich zu den anderen Kategorien deutlich seltener in den überlieferten Quellen belegt sind

⁵¹ Das Beispiel wird von Ulrike Ehmgig im vorliegenden Band besprochen.

⁵² Dieses Fallbeispiel wurde am Workshop von Manon Schutz vorgetragen. Vgl. hierzu beispielsweise James 2000, 226–227, und Reeves 1995, 168–169.

⁵³ Zu den Problemen, „magische“ und „religiöse“ Praktiken sauber zu unterscheiden, s. bereits Kieckhefer 1990, sowie Marrone 2015 und Otto 2011.

Akte der intentionalen Schriftzerstörung, welche die physische Zerstörung des Textträgers mit der „Machtentfaltung“ oder „Freisetzung“ des Geschriebenen verbinden. In diesen Fällen, die für die Reflexion über die jeweils herrschenden Vorstellungen von der Natur und dem Verhältnis zwischen Text, Schrift und Geschriebenem besonders reiches Material liefern, soll das Zerstören des Geschriebenen in seiner materiellen Bindung den Text zu seinem Zweck hinführen, für den er eigens verschriftet wurde. Zu dieser Ausrichtung zählt gerade im Rahmen magischer Praktiken nicht selten der Gedanke an eine „Freisetzung“ des Textes oder des in ihm gebundenen Geistes, der auf diese Weise wirkmächtig werden kann oder soll.

Zu den häufig zu beobachtenden Praktiken innerhalb dieser Kategorie zählt die Verinnerlichung von Geschriebenem, die das Ziel hat, einen schriftlich festgehaltenen Inhalt in den Körper eines Menschen zu transferieren, wo er anschließend seine Wirkung entfalten soll. Beispiele für solche Vorgehensweisen, die darauf beruhen, dass dem „Geist“ des Textes eine spezifische Macht zugeschrieben wird, die durch die Einnahme seines materiellen Korrelats in Form des Geschriebenen aktiviert werden kann, lassen sich in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen ausfindig machen. In der sogenannten *Ersten Setne-Geschichte* aus dem Alten Ägypten wird geschildert, wie einer der Protagonisten einen magischen Text auf einen Papyrus niederschreibt, diesen verbrennt, die Asche in Wasser auflöst und anschließend trinkt, damit er von den magischen Fähigkeiten, welche im Text beschrieben werden, aktiv Gebrauch machen kann.⁵⁴ In einem anderen Fall, im Kontext eines ägyptischen Königsrituals, wird Pharao eine bestimmte Hieroglyphe aus Brot dargereicht, welche er essen soll, ohne jemand anderem etwas davon zu geben, um die Bedeutung des Schriftzeichens – nämlich „Königsamt“ – in sich aufzunehmen und dieses zu verkörpern.⁵⁵

Vergleichbare Praktiken sind auch in der muslimischen Welt (und zwar über die Zeiten hinweg) zu beobachten, wenn Patienten zur Heilung von Krankheiten in Wasser aufgelöste Koranverse einnehmen.⁵⁶ Da sie in der mediävistischen Diskussion meist recht kurz kommen,⁵⁷ sei an dieser Stelle nachdrücklich darauf hingewiesen, dass auch im europäischen Mittelalter – und bis weit in die Neuzeit hinein – analoge Praktiken belegt sind, die davon zeugen, welche hohe Wirksamkeit der Schrift als materiellem Korrelat wirkmächtiger Texte zugeschrieben werden konnte. In ganz unterschiedlichen zeitlichen und räumlichen Zusammenhängen lassen sich Bei-

⁵⁴ Die Rede ist von Papyrus Kairo CG 30646. Für Abbildungen des demotischen Textes s. Spiegelberg 1906, Tf. XLIV bis XLVII; Vinson 2018, 322–354, für eine Übersetzung s. Hoffmann/Quack 2018, 146–161 (bes. 151). Das Beispiel wird im Beitrag von Carina Kühne-Wespi besprochen.

⁵⁵ Die Rede ist von Papyrus Brooklyn 47.218.50. Für die hieroglyphische Umschrift und eine Übersetzung s. Goyon 1972 (bes. 72) und ders. 1974 (bes. pl. XI). Das Beispiel wird im Beitrag von Carina Kühne-Wespi besprochen.

⁵⁶ S. hierzu den Beitrag von Katharina Wilkens im vorliegenden Band.

⁵⁷ Umso dankbarer sind wir Katherine Hindley für ihre Bereitschaft, auf unsere Einladung hin einen einschlägigen Beitrag zu liefern.

spiele finden, die nur zu häufig verdeutlichen, wie prekär und problematisch die Unterscheidung zwischen religiösen und magischen Überzeugungen und Praktiken ist. Insbesondere im medizinischen Bereich begegnen Belege dafür, dass Formeln und Texte des religiösen Kanons (Gebete oder Bibelzitate) ebenso wie scheinbar sinnlose Wendungen unbekannter Herkunft genutzt werden konnten, um Krankheiten zu heilen: Mehrfach ist in den Quellen das Niederschreiben von Gebeten auf Hostien attestiert, die anschließend zur Heilung der oder des Kranken eingenommen werden sollten, zum Teil begleitet von weiteren Gebeten, die mündlich zu vollziehen waren.⁵⁸

Mit einem vergleichenden Blick auf die auch heute existierenden Praktiken des „Koran-Trinkens“ besonders bemerkenswert ist zudem ein exorzistischer Text, der zunächst empfiehlt, ein Kreuz und den Beginn des Johannes-Evangeliums auf einem Pergament niederzuschreiben. Anschließend soll die Schrift wieder abgeschabt und mit Weihwasser vermischt eingenommen werden.⁵⁹ In den angelsächsischen „Leech-books“, hochmittelalterlichen Sammlungen medizinischer Rezepte und Ratschläge, begegnen wiederholt entsprechende Empfehlungen: So sollte es etwa gegen Fieber helfen, den Beginn des Johannes-Evangeliums, der bekanntlich einen starken Akzent auf die aktive Wirkung des (gesprochenen) Wortes legt, auf eine Patene (ein tellerartiges Gefäß, auf dem während der Eucharistie die Hostie platziert wird) zu schreiben, die Schrift mit Weihwasser abzuwaschen und unter Begleitung von Gebeten einzunehmen.⁶⁰ In der Fortsetzung solcher Ansätze begegnen anschließend bis weit in die Neuzeit hinein Formen einer alltäglichen „Schriftmagie“, die unter anderem im Zusammenhang mit Schwangerschaften und der Geburtshilfe eine wichtige Rolle spielen konnte.⁶¹ Eine ebenfalls volkstümliche Variante solcher Praktiken stellen die sogenannten „Schluckbildchen“ dar, die vor allem in der Neuzeit und zuweilen bis in das 20. Jahrhundert hinein nachzuweisen sind: Es handelt sich dabei um kleine Papierzettel mit religiösen Bildmotiven, aber häufig auch Textanteilen, die zum Zweck der Heilung gegessen werden sollten.⁶²

Ambivalenter noch erscheint eine Praxis, die in einem anonymen Traktat über die Macht bestimmter Dekane des Tierkreises überliefert ist. Demnach kann der Name des Dämons, der mit dem zweiten Dekan des Wassermanns verbunden ist, wenn man

⁵⁸ S. etwa ein Beispiel bei Kieckhefer 1990, 70, sowie Skemer 2006, 127, 137 und 256f. (mit weiteren Literatur- und Quellenverweisen), und Moreno Martínez 2015, 25 (ein katalonisches Beispiel von 1639). Vgl. auch bereits Eckstein 1929/1930, 1055–1058, sowie Schulz 2003, 112. Für eine detaillierte Untersuchung s. den Beitrag von Katherine Hindley in diesem Band.

⁵⁹ Kieckhefer 1990, 74.

⁶⁰ Cockayne 1864–1866, Bd. 2, 137; vgl. ebd., Bd. 3, 11/13.

⁶¹ S. Lengyelová 2005, 129; zur „Alltagsmagie“ („everyday magic“) in der Frühen Neuzeit s. insgesamt Edwards 2015.

⁶² Vgl. Knapp Brauneck 1978, 297; Dungal 2008, 133–134; Würgler 2013, 115. Ein Beispiel aus der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts bietet ein Bogen sog. Schluckbilder, heute aufbewahrt in Köln, Museum Schnütgen, Inv. Ab 2037 (Kupferstich auf Vergépapier, 151x91 mm); s. Beer/Rehm 2004, S. 9f., Abb. 1. Wir danken Frau Manuela Beer (Köln) für den freundlichen Hinweis.

ihn mit Saft einer bestimmten Pflanze auf Glas schreibt und mit Wein abwäscht, dazu führen, dass derjenige, der es trinkt, wahnsinnig wird. Der Name des Dämons des dritten Dekans des Wassermanns soll dagegen, wenn er mit dem Saft der Basilikumwurzel auf Glas geschrieben und mit Wein abgewaschen wird, den Prozess rückgängig machen können.⁶³

Das „Testamentum Salomonis“ gibt als magische Praxis im Zusammenhang mit dem zweiten Dekan des Krebses an, man solle eine Formel auf sieben Lorbeerblätter schreiben, diese abwaschen und mit dem Wasser sein Haus besprengen; dann würde ein bestimmter gefährlicher Dämon sich entfernen.⁶⁴ In diesem Fall wird die Essenz des Geschriebenen also nicht von einem Menschen durch Trinken internalisiert, sondern quasi von den Hausmauern aufgesogen.

Bei der Betrachtung der hier angesprochenen Verfahren mag man zunächst zögern, sie unter der Rubrik der „Schriftzerstörung“ zu fassen,⁶⁵ da es ja vorrangig um eine Art Transformationsprozess geht, den die immaterielle Größe des Textes durchläuft. Gleichwohl erscheint es uns wichtig festzuhalten, dass in vielen der hier angesprochenen Fälle das materielle Korrelat des Textes, nämlich das Geschriebene (und zuweilen auch der Schrifträger) sehr wohl zerstört wird, wenngleich der Text selbst von den Akteuren als intakt bleibend imaginiert wird und lediglich sein Trägermedium von der materiellen Schrift in den menschlichen Körper wechselt. Aus der etischen Perspektive des außenstehenden Beobachters spielt sich hier also durchaus ein Prozess der physisch-materiellen „Schriftzerstörung“ ab. Im Hintergrund steht bei allen uns bekannten Beispielen der Glaube an eine spezifische Wirksamkeit der Schrift, die religiöse wie magische Züge annehmen kann.⁶⁶ Von besonderem Interesse ist dabei die kaum jemals explizit formulierte, aber in der Analyse deutlich hervortretende, paradox anmutende Vorstellung, dass Inhalt und Wirkung des Geschriebenen durch dessen materielle Zerstörung gerade nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr freigesetzt werden, sodass sie sich entfalten können.

Neben den erwähnten Formen der Schriftverinnerlichung existieren weitere Praktiken, bei denen Schriftzerstörung keine ausdrückliche „Beseitigungsabsicht“ aufweist, sondern vielmehr ebenfalls der „Entfaltung“ bzw. „Freisetzung“ des Geschriebenen dienen soll: Im Rahmen funeärer Rituale auf Bali wird der Leichnam des Verstorbenen verbrannt, nachdem ihm zusätzlich Stoffe an den Körper gelegt wurden, die durch ihre Beschriftung verschiedene Aspekte seiner Identität symbolisieren. Die Verbrennung des Körpers und dieser Schriftsymbole dient der Freisetzung des Geschriebenen und der Rückführung des Körpers in seinen makrokosmischen Ursprung.⁶⁷ Wenngleich es nicht zu einer Verinnerlichung des Geschriebenen

⁶³ Gundel 1936, 390.

⁶⁴ Busch 2006, 225.

⁶⁵ Dies stellt auch Körte 2012, 233, fest.

⁶⁶ Vgl. zum europäischen Mittelalter Schreiner 2000.

⁶⁷ Hornbacher 2014, 323.

im eigentlichen Sinne kommt, fällt doch auch hier die ausgesprochene Nähe des Geschriebenen zum Körper auf, mit dem es gemeinsam desintegriert wird.

3.4 Intentionale Schriftzerstörung mit expliziter Zerstörungsabsicht

„[...] some men aren't looking for anything logical, like money. They can't be bought, bullied, reasoned, or negotiated with. Some men just want to watch the world burn.“
(Alfred Pennyworth zu Bruce Wayne in *Batman: The Dark Knight*)

„(Was) jeden Mann auf Erden, der diese Wörter auslöschen wird, die unten geschrieben sind (anbelangt): Die Götter, die hier wohnen, werden seinen Namen und den Namen eines jeden seiner Männer komplett auslöschen!“
(Demotisches Graffito Medinet Habu 228, wahrscheinlich ptolemäisch)

Schließlich gilt es noch, die wohl prominenteste Kategorie zu besprechen, die man gemeinhin mit Phänomenen der „Schriftzerstörung“ verbindet und die ebenso wie der gerade diskutierte Typus von einer starken Aufladung des Phänomens Schrift mit Sinnzuweisungen zeugt: Gemeint sind Fälle, in denen eine explizite Zerstörungsabsicht gezeigt werden kann, die sich insbesondere gegen den Text und seinen Inhalt richtet, zuweilen aber auch gegen den Verfasser. Ganz im Gegensatz zu dem, was man zunächst annehmen mag, ist auch diese Kategorie phänomenologisch sehr heterogen. In den meisten Fällen richtet sich die Zerstörungsabsicht der handelnden Akteure zwar primär gegen den Inhalt des Geschriebenen und nimmt dabei die Beschädigung oder die gänzliche Zerstörung des Textträgers in Kauf. Daneben existieren aber auch Beispiele dafür, dass die Zerstörungshandlung nicht gegen das Geschriebene an sich bzw. den Inhalt gerichtet ist, wohl aber gegen dessen fortdauernde Verschriftung. Ersichtlich wird dies etwa bei der Unbrauchbarmachung von Siegeln, die im europäischen Mittelalter gelegentlich ihren verstorbenen Trägern ins Grab beigegeben werden konnten. Hier ist mehrfach nachzuweisen, dass das Siegel – und damit auch der zum Siegelbild gehörige Text – intentional beschädigt wurde. Die Deutungen dieses Aktes können variieren: Einerseits mag er symbolisch den Tod des ehemaligen Siegelträgers versinnbildlicht haben, andererseits beugte er pragmatisch dem illegitimen zukünftigen Gebrauch des Siegels vor. In beiden Varianten soll aber nicht der Text selbst aus der Welt geschafft werden, der etwa dem Inhaber des Siegels bestimmte Titel zuschrieb, sondern dessen konkrete Form der Verschriftung in einem spezifischen Rahmen.⁶⁸

⁶⁸ S. hierzu den Beitrag von Konrad Knauber im vorliegenden Band.

Die Spannweite solcher Ansätze und Vorstellungen lässt sich durch den vergleichenden Blick auf philosophisch und religiös fundierte Ansichten und Praktiken verdeutlichen: Im eben genannten Fall der Zerstörung von Siegeln wurde ja keineswegs grundsätzlich die Legitimität des Einsatzes von Schrift in Frage gestellt, sondern lediglich die Gültigkeit des schrifttragenden Siegels symbolisch wie praktisch beendet. Am anderen Extrem des Spektrums können wir beobachten, wie die Verschriftung bestimmter Texte aus grundsätzlichen Erwägungen heraus abgelehnt wird, die dabei keineswegs gegen den individuellen Text selbst gerichtet sind: Bekannt ist aus der Philosophiegeschichte die kritische Haltung Platons gegenüber dem Medium der Schrift, die wohl bei seiner Verwendung der Dialogform eine Rolle spielte. Angesichts einer zunehmenden Bedeutung von Schrift und Büchern scheint der Philosoph der Ansicht gewesen zu sein, dass wahre Erkenntnis und Wissensvermittlung letztlich nur im Medium der gesprochenen Sprache und des lebendigen Dialogs möglich sei.⁶⁹ Vor diesem Hintergrund verbot sich eigentlich die Nutzung von Schrift zur Weitergabe philosophisch relevanten Wissens. Aus religiöser Warte begegnen analoge Formen der Schriftkritik im frühen Islam unter anderem hinsichtlich der Frage, ob die Aussprüche des Propheten (*ḥadīth*) im Medium der Schrift überliefert werden sollten. Die unterschiedlichen Haltungen und Praktiken führten letztlich dazu, dass in der islamischen Welt in einer Reihe von Fällen Bücher zerstört wurden.⁷⁰ Auch hier spielte die grundsätzliche Kritik am Medium der Schrift eine Rolle, wenn man befürchtete, dass insbesondere religiöse Texte falsch oder verfälscht überliefert werden könnten. Insofern richtete sich ein Teil dieser Zerstörungsakte keineswegs gegen einen spezifischen Text als solchen, sondern vielmehr gegen dessen mediale Fassung.⁷¹

Neben solchen fundamentalen Sonderformen der Haltung gegenüber dem Medium der Schrift überhaupt, begegnen aber vor allem zahlreiche und höchst variabel umgesetzte Fälle von Schriftzerstörung, die sich ausdrücklich gegen spezifische Texte und deren Inhalt richten – und denen damit gemein ist, dass sie etwas „aus der Welt schaffen“ wollen. Am eindrucklichsten bringen dies Bücherverbrennungen zum Ausdruck, wie sie bereits in der griechisch-römischen Antike, aber auch im europäischen Mittelalter oder – besonders berüchtigt – während des „Dritten Reiches“ praktiziert wurden.⁷² Entgegen dem ersten Eindruck stellt sich bei diesen hochgradig symbolisch aufgeladenen Akten unter anderem die Frage ihrer realen Effizienz, denn nur in Aus-

⁶⁹ Hierzu knapp Erler 2006, 84–87, Harris 2009, 47–52, und Schlieben-Lange 1994, 104–105.

⁷⁰ S. insbesondere Cook 1997 und Melchert 2014. Melchert verweist (ebd., 213) auf eine im Entstehen begriffene Studie von Omar Ali de Unzaga, die aber wohl noch nicht publiziert ist; s. a. Fierro 2014, 129.

⁷¹ Nach Cook 1997, 482, repräsentierte dieser „oralism“ in der Frühzeit eine durchaus dominante Position.

⁷² S. hierzu die Beiträge von Christophe Vuilleumier, Enno Giele und Marco Mostert im vorliegenden Band. Zu (christlich-religiös motivierten) Bücherverbrennungen in der Spätantike s. Rohmann 2016.

nahmefällen gelang es den Durchführenden, sämtliche Exemplare einer Schrift zu vernichten.

Tatsächlich dürfte dies in der Mehrzahl der Verbrennungen von den Akteuren auch gar nicht beabsichtigt gewesen sein, da vielmehr die plakative Aussage des rituellen Akts der öffentlichen Verbrennung im Vordergrund stand.⁷³ Oftmals wurde daher nur die Verbrennung einiger weniger Exemplare inszeniert und auf diese Weise das Zerstören, das „aus-der-Welt-Schaffen“ der im Text festgehaltenen Gedanken und Ideen vor Augen geführt. Die Zerstörungsabsicht richtet sich in diesem Sinne also nicht gegen die Bücher als Objekt an sich, sondern vielmehr gegen die enthaltenen Ideen und Texte sowie unter Umständen auch ihre Autoren, für die die verbrannten Werke stehen können. Anstatt die Verfasserin oder den Verfasser selbst zu schädigen, so ist in einer Vielzahl von Fällen zu schließen, wird ihr oder sein Buch als Stellvertreter *in effigie* verbrannt.⁷⁴

Eine interessante fiktionale Variante intentionaler Schriftvernichtung mit Zerstörungsabsicht inszeniert Umberto Eco in seinem Roman „Der Name der Rose“ (1980): In der vielschichtig angelegten Handlung stellt der blinde Klosterbibliothekar Jorge von Burgos eine über lange Passagen im Hintergrund wirkende Zentralfigur dar. Ort der Handlung ist eine italienische Benediktinerabtei und die fatalen Verwicklungen, die sich hier einstellen, gehen letztlich auf Jorges Bemühungen zurück, ein Werk zu verbergen, dessen Inhalt er aus Glaubensgründen geheim halten möchte: Die betreffende Handschrift enthält das verloren geglaubte zweite Buch der Poetik des Aristoteles, in dem der Autor von der Komödie spricht. Jorge fürchtet nun, dass die Lektüre die Leser nicht nur zum Lachen verleiten könnte, sondern dieses Lachen durch die Autorität des Aristoteles mit einer Legitimität versehen würde, aufgrund derer letztlich die lachenden Menschen die Angst vor Gott und Teufel verlieren könnten.

Zur Geheimhaltung dieses gefährlichen Werks greift Jorge zu einem Mittel, das von seiner radikal ambivalenten Haltung zeugt: Weit davon entfernt, die Handschrift (also das „schrifttragende Artefakt“) selbst zu vernichten, tränkt er die Seiten mit einer giftigen Tinktur, sodass diejenigen, die umblättern und dabei gelegentlich die Finger in den Mund nehmen, sich nach und nach vergiften und sterben. Der Text selbst, das Geschriebene, bleibt damit also zunächst erhalten und rezipierbar, aber das durch den Akt des Lesens in den Geist des Lesers übergegangene Wissen wird in kürzester Zeit durch dessen Tod wieder zerstört – in Umkehrung unseres eigentlichen Themas vernichtet hier also quasi die Schrift ihre Leser. Erst als sich die Dinge zuspitzen, greift Jorge zum radikalsten Mittel, indem er das Buch gänzlich aus der Welt schafft: Er zerstört das Manuskript, indem er es verschlingt; als Folge eines Unfalls geht ganz nebenbei die gesamte Bibliothek in Flammen auf. Die ingeniose Konstruktion Ecos bietet einen faszinierenden Analysegegenstand, da in dieser fiktionalen Darstellung

73 S. hierzu v. a. den Beitrag von Georges Declercq im vorliegenden Band.

74 S. hierzu auch den Beitrag von Gereon Becht-Jördens im vorliegenden Band.

die Verinnerlichung von Geschriebenem als Mittel zur intentionalen Schriftvernichtung mit dezidierter Zerstörungsabsicht verwendet wird – eine Methode, die außerhalb der Fiktion für diesen Zweck weitgehend ungeeignet erscheint (zumindest für längere Schriftstücke).⁷⁵ In den uns bekannten (real-)historischen Belegen bleibt die Inkorporierung von Schrift grundsätzlich jedoch Momenten vorbehalten, in denen diese im Sinne magisch-religiöser Handlungen freigesetzt oder aktiviert werden soll.⁷⁶

Wie sehr das Motiv der Beseitigung von als gefährlich eingestuften Werken durch den spektakulären Akt der Verbrennung bis heute die Vorstellungswelten prägt, lässt sich ebenfalls mithilfe fiktionaler Werke vorführen. In Ray Bradburys Roman *Fahrenheit 451* aus dem Jahr 1953 ist es dabei gar nicht der konkrete Inhalt, der als solcher inkriminiert würde, sondern das Objekt „Buch“ als solches, das als Gefahr eingestuft wird.⁷⁷ In der dystopischen Zukunft, die Bradbury in seinem Roman entwickelt, gilt es als schweres Verbrechen, Bücher zu besitzen oder gar zu lesen, da sie nicht-systemkonformes Denken und Handeln hervorrufen und selbständiges Denken als Gefahr für das herrschende System gilt. Plakativ kämpfen „fire-men“ gegen die Bücher und ihre Besitzer, und setzen dabei in einer sarkastischen Umdeutung des Begriffs aktiv das Feuer zur Vernichtung der Bücher ein.

So fantastisch manche Elemente der skizzierten Vorstellungswelten auch erscheinen mögen, so beruht ihre Faszination und Effizienz wohl nicht zuletzt auf der Tatsache, dass realhistorisch die intentionale Zerstörung von Schriftträgern, insbesondere Büchern, in Form spektakulärer Verbrennungsakte stattfinden konnte.⁷⁸ Im Zentrum standen und stehen dabei meist konkrete Werke oder Werkgruppen, die von den Initiatoren der Verbrennungen sorgfältig identifiziert und öffentlich kenntlich gemacht wurden. Die Zerstörung ganzer Bibliotheken hingegen ist zwar durchaus nicht selten zu beobachten (insbesondere im Zusammenhang von Kriegshandlungen oder Eroberungen), bildet aber insofern einen Sonderfall, als sie zumeist als eine Art „Kollateralschaden“ erscheint. So ging etwa die oben erwähnte Zerstörung der Bibliothek in Löwen durch deutsche Truppen im 1. Weltkrieg darauf zurück, dass man das Gebäude nicht korrekt identifizierte. Das bedeutet aber nicht, dass solch umfassende Zerstörungsakte gänzlich unbekannt wären: Bibliotheken oder Archive – und damit die in ihnen aufbewahrten Schriftträger – konnten durchaus zum Ziel geplanter Zerstörung

75 In zahllosen Spionagesgeschichten in Buch und Film erscheint natürlich das Motiv, dass geheim zu haltende oder inkriminierende Schriftträger von den handelnden Protagonisten durch Verschlucken beseitigt und damit zerstört werden. Eine systematische Studie zu diesem Motiv ist uns bislang noch nicht bekannt geworden.

76 Mit letzterem Begriff sei auf die buchstäbliche Einverleibung von Wissen durch den Konsum von Schriftträgern hingewiesen, vgl. etwa Drews 2004.

77 Dieses Motiv findet sich auch in einigen Filmen, welche dystopische Zukunftsvisionen bieten, z. B. *Equilibrium* (USA 2002); spezifischer gegen religiöse Texte gerichtet auch in *I nuovi barbari* (Italien 1982) oder *Book of Eli* (USA 2010).

78 Vgl. im Überblick Bosmajian 2006, der u. a. auf öffentliche Verbrennungen von Harry Potter-Bänden in den USA in den Jahren 2000 und 2001 hinweist (ebd., 136).

werden, die sich gegen die Ideen und das Wissen einer gesamten kulturellen Gemeinschaft richtete.⁷⁹

Eine weitere Spielart der intentionalen Schriftvernichtung mit expliziter Zerstörungsabsicht, die in der Antike große Verbreitung fand, ist mit der sogenannten *damnatio memoriae* (*abolitio nominis*) verbunden.⁸⁰ Dieses Phänomen, das sowohl im griechisch-römischen Kulturraum als auch im Alten Ägypten existierte,⁸¹ bezeichnet das politisch motivierte Ausmeißeln der Namen von bedeutenden Persönlichkeiten, um das Andenken an sie zu schädigen bzw. aus der Welt zu schaffen. Solche Verfahren betrafen in erster Linie Herrscher, die von ihren Nachfolgern als nicht legitim deklariert wurden, aber auch Privatpersonen konnten eine *damnatio memoriae* erfahren. Die Schriftzerstörung in diesem Rahmen richtete sich maßgeblich gegen die Namen der Zielpersonen, die aber teilweise auch nach der erfolgten Beschädigung mit Absicht noch lesbar blieben, um keinen Zweifel daran zu lassen, wer von der politischen Verfemung betroffen war. Tatsächlich zielten die Praktiken der *damnatio memoriae* zwar vorrangig auf die Zerstörung von Schrift (meist in Form von Inschriften) ab, komplementär konnten diese aber häufig von der Zerstörung oder Beschädigung von Statuen und Reliefdarstellungen begleitet werden, welche die betreffende Person zeigten.

In der Tat war das Phänomen der intentionalen Zerstörung von Geschriebenem und besonders von Namen eine zuweilen so bekannte und offensichtlich so verbreitete Handlung, dass man etwa im Alten Ägypten gelegentlich bereits bei der Abfassung einer Inschrift vorzubeugen versuchte. Als gängiges Mittel darf es gelten, dass der Verfasser einer Inschrift ausdrücklich Strafe für den Fall einer Beschädigung androhte. So lautet etwa ein ptolemäerzeitliches Graffito auf dem Tempel von Medinet Habu (Theben-West): „Irgendein Mann überhaupt, der dieses Geschriebene auslöschen sollte, das darunter geschrieben steht: Die Götter, die hier wohnen, werden seinen Namen und den Namen eines jeden seiner Leute insgesamt auslöschen!“⁸²

Ähnlich gelagert erscheinen die altägyptischen Rituale gegen Feinde („Ächtungsrituale“), in denen kleine Figuren zum Einsatz kamen, die mit einem oder mehreren Namen von Feinden beschriftet sein können.⁸³ Der Ritualablauf und somit auch der

⁷⁹ Zu Zerstörung von Geschriebenem im Kontext militärischer Konflikte des 19. und 20. Jahrhunderts s. den Beitrag von Christophe Vuilleumier im vorliegenden Band.

⁸⁰ S. hierzu die Beiträge von Ulrike Ehmig und Joachim Friedrich Quack im vorliegenden Band.

⁸¹ Für mittelalterliche Praktiken s. demnächst Schwedler (im Druck) sowie Schwedler 2010 und die Beiträge in Scholz/Schwedler/Sprenger 2014.

⁸² Für das demotische Faksimile s. Edgerton 1937, pl. 57; für eine Umschrift und eine Übersetzung s. Thissen 1989, 134–138 (bes. 135).

⁸³ Die „Ächtungsrituale“ wurden am diesem Band zugrundeliegenden Workshop im Vortrag von Ann-Kathrin Gill besprochen, der bedauerlicherweise nicht in den Druck gebracht werden konnte. Darüber hinaus widmet sich das Teilprojekt A03-UP1 (Joachim Friedrich Quack, Carina Kühne-Wespi) des SFB 933 „Materiale Textkulturen“ diesem Phänomen (mit besonderem Schwerpunkt auf diesen Artefakten).

Umgang mit diesen meist schriftragenden Figuren variiert erheblich, aber zumindest in einigen Fällen zielen die Praktiken deutlich auf die Beschädigung oder die Zerstörung der beschrifteten Objekte ab: In ptolemäisch-römischer Zeit beispielsweise werden die Feindfiguren aus Wachs oder Holz gefertigt, mit einzelnen Namen der Feinde der Götter Osiris und Re beschriftet und anschließend im Feuer verbrannt.⁸⁴ Die Feinde, namentlich Seth und Apophis, werden so vernichtet und die von ihnen ausgehende Bedrohung zeitweise aus der (Götter-)Welt geschafft. Gleichzeitig wird dieser götterweltliche Konflikt mit einer realweltlichen Situation parallelisiert, sodass der Triumph über Seth und Apophis auch stets den Triumph über die politischen Feinde Pharaos beinhaltet.

Ein anderer Ritualablauf, der in der Zeit des Mittleren Reiches (etwa 2050 bis 1650 v. Chr.) belegt ist, sieht es vor, lange Listen von politischen Feinden im ägyptischen In- und Ausland auf Gefäße zu schreiben und diese anschließend rituell zu zerbrechen. Zumindest in einem Fall, nahe einer Festung an der Südgrenze Altägyptens (Mirgissa), wurden die zahlreichen Scherben im Sand deponiert.⁸⁵ Symbolisch aufgeladen wurde das Geschriebene und damit der angesprochene Inhalt zerstört; zugleich aber bewahrte man die Artefakt-Überreste in ihrem stark beschädigten Zustand auf. Letztlich beabsichtigte dieses Vorgehen damit auch, den gewünschten Effekt des Rituals, nämlich die Bannung der Gefahr und die Vernichtung der Feinde, auf Dauer zu erhalten und zu perpetuieren.⁸⁶

Diese ambivalente Spannung zwischen dem Wunsch nach Zerstörung und gleichzeitiger Bewahrung des Gedächtnisses, entweder an den Zerstörungsakt oder an Teile der von der Zerstörung betroffenen Inhalte, ist in verschiedenen weiteren Kontexten ebenfalls zu beobachten. Als gut nachvollziehbares Beispiel darf in diesem Rahmen die Kassation von Urkunden gelten, bei der ebenfalls Schrift zerstört oder zumindest beeinträchtigt wurde. Dabei ging es meist darum, einen Rechtsanspruch zu beseitigen oder als nichtig zu erklären. Es mag hier eine große Dunkelziffer von Fällen existieren, die uns dokumentarisch nicht mehr zugänglich sind, weil die betreffenden Schrifträger tatsächlich vollständig zerstört wurden. Daneben sind aber auch Fälle zu beobachten, in denen man die Kassation, die auf unterschiedliche Weise markiert werden konnte, an den Urkunden durchführte – und diese im Anschluss weiterhin aufbewahrte, wohl zur Dokumentierung des ungültig gemachten Rechtsanspruchs.

⁸⁴ Diese Rituale werden ausführlich beschrieben auf Papyrus Bremner-Rhind, Kol. 22–32 und in den Urkunden VI, s. hierzu Faulkner 1933 und ders. 1937 sowie Schott 1929.

⁸⁵ S. Vila 1963 und ders. 1973; vgl. auch Sethe 1926.

⁸⁶ Rituale gegen Feinde existierten jedoch auch in Varianten, bei denen die Schrift (zumindest auf einigen Figuren) nicht zerstört wurde. Dies lässt sich einerseits für gänzlich unbeschädigt gebliebene Figuren sowie auch für diejenigen Fälle plausibilisieren, in welchen die Figur zwar am schrifftlosen Kopf beschädigt wurde, der restliche Körper und so auch der schriftragende Oberkörper aber intakt blieben. Vgl. hierzu etwa die von Heimer 1981 publizierte Figur sowie den von Kockelmann 2015, bes. 117–120, vorgestellte Befund. Die Frage nach der intentionalen Zerstörung stellt sich u. a. auch bei den von Junker 1947, Abu Bakr/Osing 1973, Osing 1976 und Quack 2002 besprochenen Figuren.

Während im Alten Ägypten im Zeitraum von etwa 700 v. Chr. bis ins 1. Jh. n. Chr. zur Ungültigmachung der Urkunden die (insgesamt aber wenig verbreitete) Praxis belegt ist, den Urkundentext je nach Dokument auf unterschiedliche Arten mit Tinte durchzustreichen und aufzuheben,⁸⁷ entwickelte man im europäischen Mittelalter andere eigenständige Formen. So konnten die betreffenden Urkunden entweder durch Einschnitte geringen Umfangs kassiert (und anschließend aufbewahrt) werden, oder man richtete den Zerstörungsakt gegen spezifische Elemente, welche die Rechtsgültigkeit absicherten (indem man etwa die Siegel abschnitt).⁸⁸

Den eben erwähnten Fällen ist gemein, dass sich die Zerstörungsabsicht gegen den abstrakten Textinhalt richtet, das Geschriebene selbst jedoch weitgehend lesbar und der Textträger im Großen und Ganzen unbeschädigt bleibt. Etwas anders gelagert sind hingegen die gelegentlich paradox erscheinenden Vorgehensweisen bei mittelalterlichen Bücherverbrennungen, wenn sie eine ähnliche Spannung zwischen Zerstörungswunsch und Versuch der Gedächtniswahrung aufweisen: So ist im lateinisch-europäischen Mittelalter die Praxis bekannt, von der Kirche als häretisch oder heterodox verurteilte Werke den Flammen zu übergeben und damit die Schriftträger materiell vollständig zu vernichten. Zugleich hielt man aber häufig die hinter den Handlungen stehenden Beschlüsse in detaillierter Form fest – und zwar auch die verurteilten Inhalte, die auf diese paradoxe Weise ebenfalls bewahrt werden konnten.⁸⁹

Zusammenfassend erweist sich das Phänomen der intentionalen Schriftzerstörung mit expliziter Zerstörungsabsicht folglich als sehr divergent. Besonders die Stellung des Geschriebenen kann in solchen Akten auffällig stark variieren – vom Surrogat bestimmter Ideen bis zu einem Symbol größerer Entitäten. Seine Zerstörung beabsichtigt in den meisten Fällen ein „aus-der-Welt-Schaffen“, ein „Schaden-Nehmen“ seitens dieser Inhalte, auch wenn einige wenige Sonderfälle zur Diskussion stehen, bei welchen dies nicht der zentrale Aspekt zu sein scheint. Es hat sich außerdem gezeigt, dass dabei nicht immer auf eine gänzliche Zerstörung des Geschriebenen zurückgegriffen wird, sondern sehr oft auch eine partielle Zerstörung den Bedürfnissen der Akteure entsprach und in bestimmten Fällen sogar eine *Zerstörungsmarkierung* gegenüber den beiden anderen Varianten bevorzugt wurde.

⁸⁷ S. hierzu den Beitrag von Jannik Korte im vorliegenden Band.

⁸⁸ S. hierzu den Beitrag von Georges Declercq im vorliegenden Band; vgl. auch Mauntel 2015.

⁸⁹ Hierzu insbesondere Werner 2007, 344; vgl. auch den Beitrag von Georges Declercq im vorliegenden Band.

4 Schlussbetrachtungen

Wie in der entwickelten Typologie deutlich geworden sein sollte, richten sich ganz unterschiedliche Praktiken, die mit einer Vielzahl von Absichten, Wünschen und Hoffnungen verbunden sein können, gegen Schrift und Geschriebenes. Die Spannweite der Erscheinungsformen, die in „realhistorischen“ Quellen, aber auch in fiktionalisierter Form belegbar sind, ist enorm. Allen aber ist gemeinsam, dass sie auf den materiellen Gegenstand der Schrift und des Schriftträgers hin orientiert sind, dabei aber keineswegs immer auch den immateriellen Text zu beeinträchtigen versuchen.

Schon die hier nur knapp skizzierten Beobachtungen, umso mehr aber noch die folgenden Detailstudien, sollten zudem vorführen, dass die „Zerstörung“ von Geschriebenem nicht einfach nur ein weit verbreitetes (vielleicht sogar im strikten Sinne omnipräsentes) Phänomen darstellt. Vielmehr zeigen sie, dass unter dem Begriff der Zerstörung radikal verschiedene Praktiken zu fassen sind, die mit ebenso radikal verschiedenen Intentionen verbunden sein können. Damit erweist sich nicht nur die Zerstörung als ebenso vielfältiges Phänomen wie die Produktion von Schrift, die kontextuell fein ausdifferenziert zu analysieren ist. Vor allem unterstreicht ein analytischer Zugang, der sich auf die Vielgestaltigkeit der Zerstörungen und der damit einhergehenden Absichten und Wünsche einlässt, dass die auf den ersten Blick so einfach erscheinenden Handlungen in ihren kulturellen Kontexten keineswegs immer schlicht (oder gar ausschließlich) destruktiv sind.

Es wäre in den von uns beobachteten Zusammenhängen zwar wohl irreführend, das Schumpeter'sche Konzept der „kreativen Zerstörung“ zu bemühen, das jüngst in den Diskussionen um disruptive ökonomische Praktiken einen neuen Popularitätsschub erfahren hat.⁹⁰ Am ehesten wäre es wohl auf die Frage der Bereitstellung von Lagerungsraum in Bibliotheken und Archiven anzuwenden. Dennoch ist zu unterstreichen, dass insbesondere bei magisch-religiösen Praktiken immer wieder das Motiv des Geschriebenen begegnet, das zur Entfaltung seines Potentials von seiner materiellen Form befreit werden muss oder das auf die eine oder andere Weise (mit oder ohne vorangegangene Transformation) inkorporiert – und damit in seiner materiellen Form „zerstört“ – wird.

Während diese Beobachtungen uns nachdrücklich daran erinnern, dass die Zerstörung von Geschriebenem in seiner materiellen Form keineswegs zwingend destruktiv ausgerichtet ist, weisen uns die Befunde zu willentlich destruktiven Akten im Rahmen der Bücherverbrennungen ebenso deutlich darauf hin, dass sich die Existenz des Geschriebenen nicht in seiner Materialität erschöpft. Bücher wurden (und werden) nicht in öffentlichen Akten verbrannt, um sich des individuellen Objekts zu entledigen. Vielmehr zielen die ritualisiert inszenierten Verbrennungen (ebenso wie die öffentliche Kassation von Schriftstücken) darauf ab, die Inhalte zu treffen, sie zu

⁹⁰ Siehe knapp Reinert/Reinert 2006.

inkriminieren und sie aus der Welt zu schaffen. Der Angriff auf das Geschriebene, so könnte man dies fassen, zielt in diesen Fällen damit auf den Text und die Ideen, die er vermittelt.

Schließlich, und dies dürfte nicht der geringste Ertrag unserer Bemühungen sein, wird bei der systematischen Annäherung an das weite Feld der Zerstörung deutlich, dass der Großteil der Zerstörungen gar nicht in solch spektakulären Zusammenhängen zu verorten ist: Vielmehr geht die Zerstörung niederschwellig, alltäglich, schleichend vor sich, als omnipräsentes Phänomen. Aus moderner, gelegentlich auch bewahrungssüchtiger Perspektive mag man davon sprechen, dass viele dieser alltäglichen, nicht intendierten Zerstörungsprozesse aus der Nachlässigkeit der menschlichen Akteure resultieren, die sich nicht hinreichend um die Sicherung der Schriftträger kümmern. Eigentlich greift aber auch dies zu kurz – und in diesem Sinne mag uns unser Gegenstand vor allem auch Bescheidenheit und zugleich die Fähigkeit des Staunens lehren: Denn kein Menschenwerk ist ewig und dies gilt eben auch und gerade für materielle Schriftträger. Inschriften verwittern, Urkunden verblassen, Bücher werden von Insekten oder Nagern zerfressen. Dabei können gut konservierte Pergamenthandschriften, die vor Hunderten von Jahren geschrieben und gemalt wurden, heute ebenso leuchten, wie sie es zum Zeitpunkt ihrer Herstellung taten – während die vor wenigen Jahren gebrannte CD oder der USB-Stick bereits nicht mehr lesbar ist. Aus dieser Warte – und die Beispiele ließen sich problemlos vermehren – werden die Vorstellungen vom technischen Fortschritt doch heftig relativiert. Das muss aber nicht unmittelbar in einen resignativen Kulturpessimismus münden, denn angesichts der Vielfalt der intendierten wie nicht intendierten Zerstörungschancen, denen Geschriebenes ausgesetzt ist, kann es ja auch freudiges Staunen und Bewunderung hervorrufen, wenn Jahrtausende alte Inschriften heute noch lesbar sind, ganz zu schweigen von fragilen Papyri, die lange Zeiten im Wüstensand überdauert haben.

5 Ausblick

Die Mehrzahl der folgenden Beiträge basiert auf Vorträgen, die im Rahmen des Workshops „Zerstörung von Geschriebenem“ präsentiert und diskutiert wurden, den das Teilprojekt A03 („Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“) und die AG „Zerstörung von Geschriebenem“ des SFB 933 „Materiale Textkulturen“ vom 2.–3. Dezember 2015 am Internationalen Wissenschaftsforum in Heidelberg durchführten. Wir danken allen Autorinnen und Autoren, die zuverlässig ihre Gedanken in Schriftform gebracht haben und dabei auch die zahlreichen wohlwollend-kritischen Anmerkungen der Herausgeberin und der Herausgeber positiv aufnahmen und umsetzten. Besonderer Dank gebührt zudem Katherine Storm Hindley (Singapur), die auf eine recht kurzfristige Anfrage hin einen wichtigen Beitrag zur Abrundung des mittelalterlichen Panoramas dieses Bands beisteuerte.

Wie die vorangegangenen Überlegungen bereits verdeutlicht haben sollten, eröffnet der Fokus auf Phänomene der „Schriftzerstörung“ im überzeitlichen und kulturüberschreitenden Zugriff ein derart weites Feld an Erscheinungen, Befunden und Vorstellungen, dass eine vollständige Bearbeitung weder möglich noch wünschenswert erscheint. Der typologisierende Zugriff unserer Einführung zielt ja gerade darauf ab, in dieser Weite systematisierende Orientierung zu stiften. In diesem Sinne sind auch die die folgenden Beiträge und ihre Anordnung keinesfalls als Versuch zu verstehen, das von uns vorgeschlagene typologisierende Raster nahtlos umzusetzen und zu illustrieren. Tatsächlich ergibt sich beim Blick auf konkrete Zusammenhänge durchaus auch das Potential zu berechtigter Nuancierung, wenn etwa die Befunde verdeutlichen, dass die theoretisch-analytischen Kategorisierungen in der historischen Realität durchaus in Mischformen auftreten, wie insbesondere der Beitrag von Enno Giele unterstreicht. Wir empfinden dies aber nicht als grundsätzlichen Widerspruch, sondern sehen hierin vielmehr den heuristischen Wert der vorgeschlagenen Typologie bestätigt, die derlei Differenzierungen und Überblendungen erst zum Vorschein bringt.

Bei der Auswahl und Anordnung der als Fallstudien zu verstehenden Beiträge sind wir daher dem Interesse an Phänomenen und Zusammenhängen gefolgt, die einerseits unserer spezifischen Expertise entgegenkamen (was die starke Präsenz des Alten Ägypten und des Europäischen Mittelalters erklärt) und die uns andererseits zugleich für unsere Fragestellung besonders fruchtbar erschienen. Da die Mehrzahl der Beiträge bereits in den voranstehenden Ausführungen an den einschlägigen Orten referenziert wurden, so dass der Zusammenhang zwischen der theoretisch ausgerichteten Einführung und den materialorientierten Studien bereits deutlich geworden sein sollte, beschränken wir uns an dieser Stelle auf eine knappe Zusammenfassung der thematischen Schwerpunkte und der jeweiligen Inhalte.

Den Einstieg in die Reihe der Fallstudien bieten zwei Beiträge mit chronologischer Ausrichtung auf die Antike, die sich thematisch dem Phänomen der Schriftzerstörung bei der *damnatio memoriae* widmen: Joachim Friedrich Quack fokussiert dabei zunächst auf die Auslöschung personenreferenzierter Schrift- und Bildverweise im Alten Ägypten. Dabei stellt er die Vielfältigkeit der Erscheinungsformen heraus, die sowohl in „öffentlichen“ wie in „privaten“ Kontexten zu beobachten sind. Deutlich wird hier insbesondere der zeitliche Nahhorizont, mit dem man auf gewandelte politische oder rechtliche Verhältnisse reagierte, indem man einschlägige Zerstörungen umsetzte. Ulrike Ehmig diskutiert anschließend Befunde zu Namenstilgungen in römisch-lateinischen Inschriften und berücksichtigt insbesondere die bislang wenig beachteten privaten Inschriften. Auf dieser Grundlage kann sie zeigen, dass die Hintergründe der nachweisbaren Tilgungen weitaus vielgestaltiger waren, als dies der etablierte Fokus auf die Praktiken der politischen *damnatio memoriae* bislang vermuten ließ – und zugleich die Umsetzung in den privaten Kontexten konsequenter ausfiel.

Einen zweiten thematischen Großkomplex bildet die Frage nach den Hintergründen, Absichten und Praktiken der (zuweilen massenhaften) „Zerstörung von

Büchern“. Hierbei legen unsere Beiträge einen ersten Schwerpunkt zunächst auf das europäische Mittelalter, für das Georges Declercq nachdrücklich den Zusammenhang zwischen öffentlichen Akten der Zerstörung von Büchern und der Demonstration von Autorität und Macht unterstreicht. Auch wenn das gewaltsame Vorgehen die Bedeutung des geschriebenen Wortes letztlich bestätigt, so scheint es bei öffentlichen Bücherverbrennungen doch nur zu häufig vorrangig um den zerstörerischen Akt und den damit verbundenen Ausdruck der Handlungsmächtigkeit der Akteure gegangen zu sein. Die effiziente Beseitigung etwa als häretisch gebrandmarkter Texte, die als Motivation argumentativ angeführt wurde, konnte gegenüber dieser Demonstration häufig in den Hintergrund geraten. Dies verdeutlichen nicht zuletzt solche Praktiken, die rechtsverbindliche Texte auf wesentlich subtilere Weise annullieren konnten, etwa durch Einschnitte in Pergamenturkunden. Diesen Techniken der Kassation gegenüber betonten spektakuläre Akte der öffentlichen Verbrennung von Schriftträgern die performative Ausrichtung. Von solchen Befunden, die Bilder aus der gewaltgeprägten Geschichte des 20. Jahrhunderts evozieren, sollten wir uns aber nicht zu kurzschlussartigen Deutungen verleiten lassen, wie Marco Mostert herausstellt, dessen Ausführungen eine materialreiche Studie Thomas Werners neu sichten (Werner 2007). Zahlreiche Verluste schrifttragender Artefakte des Mittelalters sind gerade nicht auf bewusste Zerstörung zurückzuführen. Wo wir diese aber beobachten können, ist sie häufig religiös motiviert und zielt darauf ab, bestimmte Ideen buchstäblich ‚aus der Welt zu schaffen‘, die als häretisch oder als anderweitig nicht mit dem orthodoxen Glauben der römisch-christlichen Kirche vereinbar galten. In chronologischem Ausgriff widmet sich sodann Christophe Vuilleumier Akten der Schriftzerstörung im 19. und 20. Jahrhundert, deren quantitative Bedeutung er mit eindrucksvollen Zahlen untermauern kann. Neben die sicher bedeutsamen und weithin wahrgenommenen Konsequenzen kriegerischer Ereignisse stellt er dabei auch die Auswirkungen oft weniger beachteter Zerstörungskontexte, die aber nicht minder folgenreich waren. Dabei tritt insbesondere die Bedeutung politischer Umbruchsituationen in den Vordergrund (mit dem Versuch der Beseitigung kompromittierender Aktenbestände oder unliebsamen Schrifttums), aber auch die routinemäßige administrative Beseitigung ganzer Bestände. Mit einem zeitlichen wie kulturellen Vergleich fordert schließlich Enno Giele dazu auf, den oftmals auf die Bücherverbrennungen des Jahres 1933 im Deutschen Reich verkürzten Blick zu weiten: Als quantitativ wie qualitativ mindestens vergleichbar, wenn nicht sogar überwältigend bedeutsamer, stellt er die Zerstörungsakte der chinesischen Kulturrevolution sowie des Regimes des Roten Khmer in Kambodscha heraus, betont aber zugleich (am Beispiel des Psychoanalytikers Wilhelm Reich) die Unschärfen, die sich bei der Qualifikation von Bücherzerstörungen auf der Basis von Verboten ergaben. Giele belegt zudem, dass die Zerstörung von Schriftträgern zwar nicht umstandslos mit der Zerstörung von Wissen gleichzusetzen ist, zugleich jedoch Sammlungen von Büchern in ihrer konkreten materiellen Zusammenstellung eine eigene Dynamik vernetzten Wissens hervorbringen. Damit aber können auch in typographischen Gesellschaften, in denen gedruckte Texte meist in

mehreren Exemplaren vorliegen, Zerstörungen von Bibliotheken unwiederbringliche Wissensverluste nach sich ziehen. In chronologischer Ausrichtung verdeutlicht der Beitrag schließlich die Existenz organisierter Aktionen der Büchervernichtung zur Zeit des Ersten Kaisers (r. 221–210 v. Chr.) sowie in folgenden Epochen des vormodernen China.

Die „Zerstörung von Geschriebenem im administrativen Kontext“ rücken anschließend die Beiträge des dritten thematischen Schwerpunkts in das Zentrum. Am Beispiel demotischer Urkunden des 7. vorchristlichen bis 1. nachchristlichen Jahrhunderts führt Jannik Korte die Vielfalt der Praktiken vor, mit denen juristisch relevante Schriftträger beeinträchtigt werden konnten. Im Spannungsfeld von „Zerreißen, Durchstreichen, Auswischen“ lassen sich durchaus charakteristische Präferenzen ausmachen: Während betrügerische Absichten vor allem zum Zerreißen (und gelegentlich dem kriminellen Auswischen) führten, kam bei solchen Stücken, deren Rechtskräftigkeit kassiert, deren Inhalt aber bewahrt werden sollte, vor allem das Durchstreichen oder Auswischen zur Anwendung. Einen Kontext quasi „kollateraler“ Schriftzerstörung präsentiert Konrad Knauber anhand der Zerstörung (schrifttragender) Siegel im europäischen Mittelalter. Dabei wird nicht nur die eigentümlich schwierige Befundlage in archäologischen Kontexten deutlich, sondern, ganz im Sinne des SFB 933, auch die Spannung zwischen pragmatischen Ausrichtungen der Siegelkassation und/oder Wiederverwendung des wertvollen Materials einerseits, sowie andererseits der symbolischen Dimension im Rahmen mittelalterlicher Funeralbräuche.

In den Bereich medizinisch-ritueller Praktiken führen anschließend zwei Beiträge, die wir unter dem Stichwort der „magisch-rituellen Auslöschung“ fassen: Mit Fokus auf die medizinisch-therapeutische Anwendung stellt Adrian Heinrich Befunde zum Mesopotamien des 1. Jahrtausends vor Christus vor. Bei allen Schwierigkeiten, welche die problematische Quellsituation mit sich bringt, kann er ein Spektrum von Praktiken aufzeigen, in denen Figurinen zum Einsatz in therapeutischen Kontexten mit Schrift versehen und auf unterschiedliche Weise behandelt werden – durch Vergraben/Versenken, räumliche Distanzierung, Verbrennen oder Zerquetschen. Wenngleich Schrift in diesen Zusammenhängen eine wichtige Rolle spielte, indem sie etwa der Identifizierung schadenstiftender Dämonen diene, sind die Umstände und Hintergründe ihrer Zerstörung weitaus schwieriger zu fassen. In vielen Fällen, so Heinrich, handelte es sich wohl um kollaterale Schäden. Gänzlich anders erscheinen dagegen die Praktiken der „Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung“, die Annette Hornbacher auf der Basis ihrer Feldforschungen im modernen Bali präsentiert. Detailreich führt sie vor, wie balinesische Palmblattleptoporellos (*lontars*) in rituellen Kontexten zwar in ihrer haptischen Materialität gänzlich zerstört werden können, indem sie verbrannt werden. Im Gegensatz zu westlich-europäischen Deutungsgewohnheiten wird dies von den Ritualakteuren aber keineswegs als Akt der Zerstörung gedeutet, sondern vielmehr als Freisetzung der Schrift in ihrer göttlichen Ursprungsform.

Diese Beobachtungen leiten bereits zum fünften Schwerpunkt über, der Praktiken der „Einverleibung von Schrift“ fokussiert: Carina Kühne-Wespi lenkt den Blick zunächst auf das pharaonische Ägypten und stellt anhand einer Reihe exemplarischer Texte und ritueller Kontexte die Bedeutung der Verinnerlichung von Schrift vor. In medizinisch-therapeutischen Zusammenhängen konnten beschriebene Papyri abgewaschen und die Flüssigkeit getrunken werden, in Ritualen der Macht begegnet das Verspeisen von autoritätstragenden Hieroglyphen als Backwerk durch den Pharaon. Stets wird hier Schrift unweigerlich zerstört, die zum Teil aber genau für diese Praktiken erst produziert wurde. In diesen Fällen kann ebenso wenig wie bei den Zaubersprüchen des englischen Hochmittelalters, die Katherine Hindley untersucht, von einer negativen Zerstörungsabsicht die Rede sein. Vielmehr handelt es sich um Praktiken, die darauf ausgerichtet sind, die immaterielle Kraft des Geschriebenen durch die Zerstörung seiner materiell gebundenen Form freizusetzen und zu aktivieren (oder die doch zumindest für diesen Prozess der Aktivierung die Zerstörung des materiell Geschriebenen in Kauf nehmen). Die anhaltende Bedeutung einschlägiger Praktiken, die nur schwierig in der dichotomischen Spannung zwischen Religion und Magie zu verorten sind, führt anschließend Katharina Wilkens am Beispiel des „Ablöschens und Trinkens koranischer Verse als therapeutische Praxis“ vor. Dieser spezielle Einsatz von Koranversen besitzt eine lange Geschichte, die bis in unsere Gegenwart hineinreicht – ja in gewisser Weise in jüngster Zeit erst zu ihrer wahren Blüte kommt, wenn entsprechende Tinkturen heute in Malaysia geradezu industriell angefertigt werden.

Den Abschluss unseres Bandes bildet schließlich Gereon Becht-Jördens, der detailliert die „Zerstörung von Geschriebenem als literarisches Motiv“ im lateinischen Mittelalter untersucht. Anhand des emblematischen Motivs der „verlorenen Handschrift“ – mit der vor wenigen Jahrzehnten auch Umberto Eco die Brücke zwischen unserer modernen Gegenwart und einem verlorenen, weit entfernten Mittelalter schlug – spürt Becht-Jördens einfühlsam den vielfältigen und gelegentlich paradox wirkenden Mechanismen der Autoritätsstiftung nach, die gerade von als verloren deklarierten Schrifträgern ausgehen konnten. Bücher, die vermeintlich umfassende Zerstörungsakte überstanden; Texte, die behaupten konnten, auf verlorene Originale zurückzugehen; beinahe zerstörte Werke, die auf wundersame Weise wieder auftauchen – zahlreiche Beispiele verdeutlichen, wie Wertzuschreibungen in der je eigenen Gegenwart gerade durch die stets drohende, meist als destruktiv wahrgenommene Kraft der Zerstörung gesteigert wurden und werden.

Wie diese knappen Zusammenfassungen verdeutlichen, erfassen die folgenden Beiträge ein chronologisch, geographisch und kulturell weit gefasstes Terrain, das sie im Hinblick auf unsere übergreifende Fragestellung sondieren. Selbstverständlich bleiben dabei Desiderate und Leerstellen unausweichlich bestehen und man mag, je nach individuellem Interesse, den einen oder anderen Kontext vermissen, oder das eine oder andere Phänomen. Dennoch sind wir überzeugt, mit diesem Band nicht nur zeigen zu können, dass das vermeintlich so eindimensionale Phänomen der Zerstö-

nung von Geschriebenem in Wahrheit in ein Bündel außerordentlich vielgestaltiger Praktiken und Deutungen aufzulösen ist. Vor allem hoffen wir, mit diesen Beiträgen eine fruchtbare und weiterführende Diskussion anzustoßen, die sicher auch weitere und mindestens ebenso bedeutsame Akzente setzen wird, wie wir es hier dank unserer Autorinnen und Autoren tun konnten.

Literaturverzeichnis

- Abu Bakr, Muhammad/Osing, Jürgen (1973), „Ächtungstexte aus dem Alten Reich“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 29, 97–133.
- Balke, Thomas E./Keil, Wilfried E./Opdenhoff, Fanny/Stroth, Fabian (2015), „Stein“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 247–268.
- Beer, Manuela/Rehm, Ulrich (Hgg.) (2004), *Das Kleine Andachtsbild. Graphik vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Auswahlkatalog*, Hildesheim/Zürich/New York.
- Bolle, Katharina/Theis, Christoffer/Wilhelmi, Lisa (2015), „Wiederverwenden“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 723–733.
- Bosmajian, Haig A. (2006), *Burning Books*, Jefferson.
- Bradbury, Ray (1953), *Fahrenheit 451*, New York.
- Brauneck, Manfred (1978), *Religiöse Volkskunst. Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette*, Köln.
- Bukreeva, Inna/Alessandrelli, Michele/Formoso, Vincenzo/Ranocchia, Graziano/Cedola, Alessia (2017), „Investigating Herculaneum Papyri: An Innovative 3D Approach for the Virtual Unfolding of the Rolls“, <<https://arxiv.org/abs/1706.09883>> (Zugriff am 19.03.2018).
- Busch, Peter (2006), *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153), Berlin/New York.
- von Busse, Gisela/Ernestus, Horst/Plassmann, Engelbert/Seefeldt, Jürgen (1999), *Das Bibliothekswesen der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*, Wiesbaden.
- Černý, Jaroslav (1939), *Late Ramesside Letters* (Bibliotheca aegyptiaca 9), Brüssel.
- Cockayne, Oswald (Hg.) (1864–1866), *Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England, Being a Collection of Documents, for the Most Part never before Printed, Illustrating the History of Science in This Country before the Norman Conquest*, 3 Bde. (Rolls Series 35), London.
- Cook, Michael (1997), „The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam“, in: *Arabica* 44, 437–530.
- Dathe, Claudia/Makarska, Renata/Schahadat, Schamma (Hgg.) (2013), *Zwischentexte. Literarisches Übersetzen in Theorie und Praxis* (TransÜD. Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens 52), Berlin.
- Delp, Ludwig (2017), „Makulierung“, in: Thomas Keiderling (Hg.), *Lexikon der Medien- und Buchwissenschaft*, Bd. 2, Stuttgart, 255–256.
- Diesterhöft, Martin (2014), *Das Recht auf medialen Neubeginn. Die „Unfähigkeit des Internets zu vergessen“ als Herausforderung für das allgemeine Persönlichkeitsrecht* (Beiträge zum Informationsrecht 33), Berlin.
- Dolak, Gregor (2001), „Kunstmüll – Auf der Kippe“, in: *Focus Magazin* 50, <<http://www.focus.de>> (Zugriff am 13.12.2016).

- Drews, Wolfgang (2004), „Bücherverschlingung als kulturelle Praxis? Magisch-wunderbare Kommunikation in der spanischen Hagiographie des Hochmittelalters“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 86, 123–161.
- Dungl, Franz (2008), „‘Alles tot Ding?’ Anmerkungen zum Reliquienkult“, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 62 (111), 125–144.
- Eckstein, Franz (1929/1930), „Essen“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 2, Berlin / Leipzig, 1022–1059.
- Eco, Umberto (1980), *Il nome della rosa*, Mailand.
- Edgerton, William F. (1937), *Medinet Habu Graffiti Facsimiles* (The University of Chicago Oriental Institute Publications 36), Chicago.
- Edwards, Kathryn A. (Hg.) (2015), *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham / Burlington.
- Engels, David / Martens, Didier / Wilkin, Alexis (Hgg.) (2013), *La destruction dans l’histoire. Pratiques et discours*, Brüssel.
- English, Charlie (2017), *The Book Smugglers of Timbuktu. The Quest for this Storied City and the Race to Save its Treasure*, London.
- Erler, Michael (2006), *Platon*, München.
- Esch, Arnold (1985), „Überlieferungschance und Überlieferungszufall als methodisches Problem des Historikers“, in: *Historische Zeitschrift* 240, 529–570.
- Fackelmann, Michael (1985), *Restaurierung von Papyrus und anderen Schriftträgern aus Ägypten* (Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia 24), Zutphen.
- Faulkner, Raymond O. (1933), *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)* (Bibliotheca aegyptiaca 3), Brüssel.
- Faulkner, Raymond O. (1937), „The Bremner-Rhind Papyrus—III“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 23, 166–185.
- Faulstich, Werner (2012), *Die Mediengeschichte des 20. Jahrhunderts*, München.
- Fierro, Maribel (2014), „The Control of Knowledge in Islamic Societies“, in: *Al-Qanṭara* 25(1), 127–134.
- Focken, Friedrich-Emanuel / Ott, Michael R. (2016), „Metatexte und schrifttragende Artefakte“, in: Friedrich-Emanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin / München / Boston, 1–9.
- Fox, Richard / Panagiotopoulos, Diamantis / Tsouparopoulou, Christina (2015), „Affordanz“, in: Thomas Meier / Michael R. Ott / Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 63–70.
- Goyon, Jean-Claude (1972), *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]* (Bibliothèque d’étude 52), Kairo.
- Goyon, Jean-Claude (1974), *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]* (Wilbour Monographs 7), Kairo.
- Graf, Jörg / Krutzsch, Myriam (Hgg.) (2008), *Ägypten lesbar machen – die klassische Konservierung/Restaurierung von Papyri und neuere Verfahren. Beiträge des 1. Internationalen Workshops der Papyrusrestauratoren, Leipzig 7.–9. September 2006* (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete Beiheft 24), Berlin.
- Grass, Robert N. / Heckel, Reinhard / Puddu, Michela / Paunescu, Daniela / Stark, Wendelin J. (2015), „Robust Chemical Preservation of Digital Information on DNA in Silica with Error-Correcting Codes“, in: *Angewandte Chemie. International Edition* 54, 2552–2555.
- Gstrein, Oskar J. (2016), *Das Recht auf Vergessenwerden als Menschenrecht. Hat Menschenwürde im Informationszeitalter Zukunft?* (Schriften des Europa-Instituts der Universität des Saarlandes. Rechtswissenschaft 102), Baden-Baden.

- Gundel, Wilhelm (1936), *Dekane und Dekansterbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker* (Studien der Bibliothek Warburg 19), Glückstadt / Hamburg.
- Guy, John (2011), „Tamil Merchants and the Hindu-Buddhist Diaspora in Early Southeast Asia“, in: Pierre-Yves Manguin, A. Mani u. Geoff Wade (Hgg.), *Early Interactions between South and Southeast Asia*, Singapur, 244–262.
- Harris, Roy (2009), „Speech and Writing“, in: David R. Olson u. Nancy Torrance (Hgg.), *The Cambridge Handbook of Literacy*, New York, 46–58.
- Heimer, Marc (1981), „Une statuette d’envoûtement en albâtre du Moyen Empire“, in: *Revue d’Égyptologie* 33, 134–137.
- Hiller, Helmut / Füssel, Stephan (?2006), *Wörterbuch des Buches*, Frankfurt am Main.
- Hoffmann, Friedhelm / Quack, Joachim Friedrich (?2018), *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin.
- Hornbacher, Annette (2014), „Machtvolle Schriftzeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung und religiöser Kanonisierung in Bali“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin / Boston / München, 311–336.
- Horstmann, Susanne (?2010), „Text“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Berlin / New York, 594–597.
- Huber, Barbara (2005), *Im Zeichen der Unruhe. Symbolik bäuerlicher Protestbewegungen im oberdeutschen und eidgenössischen Raum 1400–1700*, Bern, <http://biblio.unibe.ch/download/eldiss/05huber_b.pdf> (Zugriff am 19.03.2018).
- James, Thomas G. H. (2000), *Tutankhamun. The Eternal Splendour of the Boy Pharaoh*, London.
- Junker, Hermann (1947), *Giza*, Bd. 8: *Der Ostabschnitt des Westfriedhofs II*, Wien.
- Kammer, Stephan (Hg.) (2005), *Texte zur Theorie des Textes*, Stuttgart.
- Karpp, Gerhard (1993), „Palimpsest“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6, München / Zürich, 1641–1642.
- Kehnel, Annette / Panagiotopoulos, Diamantis (Hgg.) (2014), *Schriftträger – Textträger. Zur materiellen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften* (Materiale Textkulturen 6), Berlin / München / Boston.
- Kieckhefer, Richard (1990), *Magic in the Middle Ages*, Cambridge / New York.
- Kittel, Harald / Frank, Armin P. / Greiner, Norbert / Hermans, Theo / Koller, Werner / Lambert, José / Paul, Fritz / House, Juliane / Schulze, Brigitte (Hgg.) (2004–2011), *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26), Berlin / New York.
- Kiyanrad, Sarah / Lougovaya-Ast, Julia / Sarri, Antonia / Trampedach, Kai (2015), „Metall“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 293–306.
- Knox, Keith T. / Easton, Roger L. / Christens-Barry, William (2008), „Image Restoration of Damaged or Erased Manuscripts“, in: *16th European Signal Processing Conference (EUSIPCO 2008)*, Lausanne, Switzerland, August 25–29, 2008, <<https://www.eurasip.org/Proceedings/Eusipco/Eusipco2008/papers/1569105284.pdf>> (Zugriff am 19.03.2018).
- Kockelmann, Holger (2015), „Die Fremdvölkerlisten in den Soubassements der ptolemäisch-römischen Heiligtümer. Feindnamen und Feindvernichtungsrituale im Tempel zwischen Tradition und Wandel“, in: Holger Kockelmann u. Alexa Rickert, *Von Meroe bis Indien. Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln. Soubassementstudien 5* (Studien zur spätägyptischen Religion 12), Wiesbaden, 3–141.
- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, München.
- Kuchenbuch, Ludwig (Hg.) (2006), „*Textus*“ im Mittelalter. *Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 216), Göttingen.

- Lengyelová, Tünde (2005), „The Mystery of Birth. Empirical and Rational Approaches to Women’s Medicine in the Medieval and Early Modern Periods“, in: Blanka Szeghyová (Hg.), *The Role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*, Bratislava, 117–136.
- Lieven, Alexandra von (2016), „,... so daß eine die Auffrischung der anderen ist.“ Texttradierung im Umfeld ägyptischer Tempelbibliotheken“, in: Andreas H. Pries (Hg.), *Die Variation der Tradition. Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums vom 25.–28. November 2012 in Heidelberg* (Orientalia Lovaniensia Analecta 240), Leuven / Paris / Bristol, CT 1–27.
- Lori Sanfilippo, Isa (Hg.) (2010), *Condannare all’oblio. Pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo* (Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, 27.–29. novembre 2008), Rom.
- Marrone, Steven P. (2015), *A History of Science, Magic and Belief. From Medieval to Early Modern Europe*, London.
- Mauntel, Christoph (2015), „Charters, Pitchforks, and Green Seals“, in: Susanne Enderwitz u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in Pre-Modern Societies* (Materiale Textkulturen 8), Berlin / München / Boston, 93–112.
- Mauntel, Christoph / Sauer, Rebecca / Theis, Christoffer / Trampedach, Kai (2015), „Beschädigen und Zerstören“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen: Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 735–746.
- Mayer-Schönberger, Viktor (2010), *Delete. Die Tugend des Vergessens in digitalen Zeiten*, Berlin.
- Menne-Haritz, Angelika (2001), „Archivische Bewertung: Der Prozess der Umwidmung von geschlossenem Schriftgut zu auswertungsbereitem Archivgut“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 51 (4), 448–460.
- Melchert, Christopher (2014), „The Destruction of Books by Traditionists“, in: *Al-Qanṭara* 25(1), 213–231.
- Meyer, Carla / Sauer, Rebecca (2015), „Papier“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 355–370.
- Moreno Martínez, Doris (2015), „Magical Lives: Daily Practices and Intellectual Discourses in Enchanted Catalonia during the Early Modern Era“, in: Kathryn A. Edwards (Hg.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham / Burlington, 11–49.
- Neuheuser, Hanns Peter / Schmitz, Wolfgang (Hgg.) (2015), *Fragment und Makulatur. Überlieferungsstörungen und Forschungsbedarf bei Kulturgut in Archiven und Bibliotheken* (Buchwissenschaftliche Beiträge 91), Wiesbaden.
- Oesterreicher, Wulf (1993), „Verschriftung und Verschriftlichung im Kontext medialer und konzeptioneller Schriftlichkeit“, in: Ursula Schaefer (Hg.), *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* (ScriptOralia 53), Tübingen, 267–292.
- Osing, Jürgen (1976), „Ächtungstexte aus dem Alten Reich (2)“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 32, 133–185.
- Ott, Michael R. / Kiyannrad, Sarah (2015), „Geschriebenes“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 157–168.
- Otto, Bernd-Christian (2011), *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), Berlin / New York.
- Quack, Joachim Friedrich (2002), „Some Old Kingdom Excretion Figurines from the Teti Cemetery“, in: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 13, 149–160.
- Reeves, Nicholas (1995), *The Complete Tutankhamun: The King, the Tomb, the Royal Treasure*, London.

- Reinert, Hugo / Reinert, Eric S. (2006), „Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter“, in: Jürgen G. Backhaus u. Wolfgang Drechsler (Hgg.), *Friedrich Nietzsche (1844–1900). Economy and Society* (The European Heritage in Economics and the Social Sciences 3), New York, 55–85.
- Rohmann, Dirk (2016), *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity. Studies in Text Transmission* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 135), Berlin / Boston.
- Schnerer, Maximilian (1996), „„TEXT“. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 39, 103–160.
- Schivelbusch, Wolfgang (1988), *Die Bibliothek von Löwen. Eine Episode aus der Zeit der Weltkriege*, München.
- Schlieben-Lange, Brigitte (1994), „Geschichte der Reflexion über Schrift und Schriftlichkeit“, in: Hartmut Günther u. Otto Ludwig (Hgg.), *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / Writing and Its Use. An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 1. Halbband (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 10,1), Berlin / New York, 102–121
- Schmidt-Czaia, Bettina / Soénius, Ulrich S. (Hgg.) (2010), *Gedächtnisort. Das Historische Archiv der Stadt Köln*, Köln / Weimar / Wien.
- Schneidmüller, Bernd (2003), „Kronen im goldglänzenden Buch. Mittelalterliche Welfenbilder und das Helmarshausener Evangeliar Heinrichs des Löwen und Mathildes“, in: Ingrid Baumgärtner (Hg.), *Helmarshausen. Buchkultur und Goldschmiedekunst im Hochmittelalter*, Kassel, 123–146.
- Schoeps, Julius H./Treß, Werner (Hg.) (2008), *Orte der Bücherverbrennungen in Deutschland 1933* (Wissenschaftliche Begleitbände im Rahmen der Bibliothek verbrannter Bücher 1), Hildesheim / Zürich / New York.
- Schoeps, Julius H./Treß, Werner (Hg.) (2010), *Verfemt und Verboten. Vorgeschichte und Folgen der Bücherverbrennungen 1933* (Wissenschaftliche Begleitbände im Rahmen der Bibliothek verbrannter Bücher 2), Hildesheim / Zürich / New York.
- Scholz, Sebastian / Schwedler, Gerald / Sprenger, Kai-Michael (Hgg.) (2014), *Damnatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte* (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 4), Köln / Weimar / Wien.
- Schott, Siegfried (1929), *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth* (Urkunden des ägyptischen Altertums 6), Leipzig.
- Schreiner, Klaus (2000), „Buchstabensymbolik, Bibelorakel, Schriftmagie. Religiöse Bedeutung und lebensweltliche Funktion heiliger Schriften im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“, in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5), Wien, 59–103.
- Schüller-Zwierlein, André (2014), „Diachrone Unzugänglichkeit: Versuch einer Prozesstypologie“, in: Michael Hollmann u. André Schüller-Zwierlein (Hgg.), *Diachrone Zugänglichkeit als Prozess. Kulturelle Überlieferung in systematischer Sicht* (Age of access? – Grundfragen der Informationsgesellschaft 4), Berlin / München, 15–79.
- Schulz, Monika (2003), *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick*, Heidelberg.
- Schwedler, Gerald (2010), „Damnatio memoriae – oblio culturale: concetti e teorie del non ricordo“, in: Antonio Rigon (Hg.), *Condannare all'oblio. Pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo* (Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, 27.–29. novembre 2008), Rom, 3–17.
- Schwedler, Gerald (im Druck), *Vergessen, Verändern, Verschweigen und damnatio memoriae im frühen Mittelalter* (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 9), Köln.

- Sethe, Kurt (1926), *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches nach den Originalen im Berliner Museum* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 5), Berlin.
- Skemer, Don C. (2006), *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages* (Magic in History), University Park, PA.
- Spiegelberg, Wilhelm (1906), *Die Demotischen Denkmäler*, Bd. 2: *Die Demotischen Papyrus. Tafeln* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 40), Straßburg.
- Suter, Andreas (1997), *Der schweizerische Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses* (Frühneuzeit-Forschungen 3), Tübingen.
- Thissen, Heinz Josef (1989), *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu. Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten* (Demotische Studien 10), Sommerhausen.
- Tischler, Matthias M. (2000), „Neue Fragmente der spätantiken Bamberger Livius-Handschrift (CLA VIII. 1028 Addenda)“, in: *Scriptorium* 54 (2), 268–280.
- Traub, Andreas / Miegel, Annekathrin (Hgg.) (?2013), *Musikalische Fragmente. Mittelalterliche Liturgie als Einbandmakulatur*, Stuttgart.
- Vila, André (1963), „Un dépôt de textes d’envoûtement au Moyen Empire“, in: *Journal des Savants* (1963), 135–160.
- Vila, André (1973), „Un rituel d’envoûtement au Moyen Empire égyptien“, in: *L’homme hier et aujourd’hui: recueil d’études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, 625–639.
- Vinson, Steve (2018), *The Craft of a Good Scribe. History, Narrative and Meaning in the First Tale of Sethe Khaemwas* (Harvard Egyptological Studies 3), Leiden/Boston.
- Weinfurter, Stefan (2013), *Karl der Große. Der heilige Barbar*, München.
- Wente, Edward F. (1967), *Late Ramesside Letters* (Studies in Ancient Oriental Civilization 33), Chicago.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen.
- Westeel, Isabelle (2005), „Histoire de la bibliothèque municipale de Lille: 1726–1939“, in: Didier Queneutte u. Isabelle Westeel (Hgg.), *La bibliothèque municipale de Lille fête les 40 ans de la médiathèque Jean Lévy*, Lille, 29–39.
- Würgler, Andreas (?2013), *Medien in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 85), München.

Damnatio memoriae

Joachim Friedrich Quack

„Lösche seinen Namen aus!“

Zur Vernichtung von personenreferenzierter Schrift und Bild
im Alten Ägypten

1 Einleitung

Gegenwärtig ist viel von Ikonoklasmus die Rede¹ und zahlreiche Ereignisse der letzten Jahre geben diesem Begriff eine erschreckende Aktualität – so etwa die Sprengung der Buddha-Figuren von Bamiyan durch die Taliban oder die Vernichtung vieler Monumente in Mosul und Palmyra durch den Da'esh (IS).² Die Vernichtung von Geschriebenem steht dabei oft etwas im Schatten und wird meist nur als kleiner Teilaspekt im Gesamtkomplex ikonoklastischer Praktiken behandelt. Damit erfahren Phänomene wie die versuchte (und wenigstens teilweise erfolgte) Vernichtung alter Handschriften in Timbuktu durch Islamisten der Gruppe Ansar Dine im Januar 2013³ in der Weltöffentlichkeit weitaus weniger Aufmerksamkeit als die genannten Aktionen gegen Bildwerke. Offenbar besitzt die visuell eingängige Vernichtung von Bildern und Monumenten auch im übertragenen Sinne die größere Sichtbarkeit.⁴

Im Zusammenhang solcher Auslöschung von Geschriebenem ebenso wie von Darstellungen ist der Begriff der „*damnatio memoriae*“ üblich.⁵ Er stammt in seiner konkreten Formulierung aus dem Lateinischen und wird von uns entsprechend in erster Linie mit der Alten Geschichte im engeren Sinne assoziiert, insbesondere der römischen Kaiserzeit,⁶ obgleich er *de facto* als Begriff gar nicht in den antiken Quellen erscheint, sondern eine neuzeitliche Prägung ist.⁷ Dennoch gibt es natürlich aus zahl-

1 Als Spezialstudien z. B. die Sammelbände Marconot/Tabuce 2005; Fleckner/Steinkamp/Ziegler 2011; May 2012; Boldrick/Brubaker/Clay 2013; Kolrud/Prusac 2014; spezieller mit einem Fokus auf Texten Myrvold 2010.

2 Falser 2011; Braarvig 2014, 166–169; Margottini 2014; von Dassow 2016.

3 English 2017.

4 Für die Differenzierung ebenso wie die Verbindung von Zerstörungsmaßnahmen gegen Texte und Bilder vgl. etwa Levto 2012.

5 Vgl. z. B. Greßhake 2010.

6 Vgl. Ehmig in diesem Band mit exemplarischer Bibliographie.

7 Vittinghoff 1936, 66; Flower 2000, 68 Anm. 1; Flower 2006, XIX; Varner 2004, 2 mit Anm. 3; Cormack 2012, 474.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

reichen anderen Epochen und Räumen der Weltgeschichte der Sache nach ähnliche Phänomene. Dies betrifft auch das Alte Ägypten, aus dem ich meine weiteren Belege ziehe.

Tatsächlich ist es in Ägypten ein recht geläufiges Phänomen, dass Texte und Inschriften nach ihrer ursprünglichen Herstellung wieder ausgemeißelt wurden. Aber so häufig diese Erscheinung auch ist, so selten sind übergreifende vertiefte Untersuchungen.⁸ Die meisten verfügbaren Studien betrachten vorrangig einen oder wenige konkrete Fälle, meist mit einer spezifisch gelagerten historischen Fragestellung im Hintergrund.⁹ Dabei ist eine eindeutige Fokussierung der Diskussion auf einzelne „Highlights“ zu beobachten, besonders auf Hatschepsut, ihren Günstling Senenmut und die Amarnazeit. Eine substantielle Gesamtstudie existiert dagegen bis heute nicht.¹⁰ Insbesondere bei der Publikation von Privatgräbern wird zudem das Phänomen der Zerstörung von Schrift auch oft viel zu sehr nebenbei abgetan, ohne dass seine Relevanz diskutiert würde.

Die absichtliche Vernichtung vollständiger Schriften ist im Alten Ägypten allerdings ein sehr seltener Vorgang. Vorrangig ist sie noch in literarischer Stilisierung hinsichtlich der angeblichen Vernichtung von Verwaltungsakten sowie Büchern des Wissens durch Aufrührer und Feinde zu fassen.¹¹ Dagegen gibt es bislang keinerlei Zeugnisse dafür, dass missliebige Texte (sub)literarischer Natur von Staats wegen vernichtet wurden.¹² Vielleicht ist dies ein Zeichen dafür, dass es in Ägypten bessere Kontrollmechanismen gab, die Zirkulation derartiger Texte von vornherein zu verhindern; vielleicht auch nur dafür, dass es in Ägypten keine unabhängige Historiographie gab, die derartige Maßnahmen hätte überliefern können.

Folglich geht es in meinen weiteren Ausführungen spezifisch darum, dass Namen und/oder Bilder bestimmter Personen gezielt und systematisch getilgt wurden. Ich möchte für diese Diskussion mehr Schärfe und Präzision einfordern, als bislang in der Ägyptologie üblich. Von echter *damnatio memoriae* konzeptuell zu trennen¹³ sind

8 Vgl. u. a. Bochi 1999; Brand 2000, 22–26; Ritner 2012; Eyre 2013, 334–342.

9 Z. B. Dorman 1988, 46–65; Dorman 2005; Bryan 2012.

10 Auch Devauchelle 2007, 3 stellt ihr Fehlen fest.

11 Vgl. dazu beispielsweise einerseits eine Passage der sogenannten „Admonitions“ (pLeiden I 344 rt. 6, 5–11), die sowohl die Vernichtung von Verwaltungsakten als auch die allgemeine Zugänglichkeit vorher esoterischer Kompositionen anspricht, s. Enmarch 2008, 116–121 (vgl. Eyre 2013, 338f.; s. auch Martín Rosell 2015, 22 u. 77), andererseits demotische Fragmente, die von der absichtlichen Vernichtung religiöser Texte berichten, s. Quack 2002, 47; Quack 2012, 36. Möglicherweise der Passage in den „Admonitions“ motivisch ähnlich ist ein fragmentiert erhaltener Abschnitt im pBerlin 23040, Kol. x+6, 17f., s. Burkard 2003, 36f., 41f. u. 78f.

12 Vgl. dagegen Speyer 1981 zu Zeugnissen für derartige Aktionen in der „klassischen“ Antike; Rohmann 2016 für spätantike christliche Maßnahmen. Für China s. Guy 1987; Giele in diesem Band.

13 Vgl. Schulman 1969–1970, 36f., zum Problem, Befunde zu deuten, die verschiedene Ursachen haben können.

(schwieriger zu fassende)¹⁴ individuelle Racheaktionen¹⁵ ebenso wie reiner Vandalismus. Zudem gibt es möglicherweise auch intentionale rituelle Statuenzerstörungen oder -beschädigungen ohne negative Intentionen gegen den Dargestellten.¹⁶

Den Bereich des Vandalismus dokumentieren indirekt einschlägige Gegenmaßnahmen: Schon aus dem Alten Reich (3. Jahrtausend v. Chr.) bekannt und noch in demotischen Graffiti und Dipinti der griechisch-römischen Zeit präsent sind die zahlreichen Drohformeln gegen Personen, die den geschriebenen Text oder das beschriftete Objekt schädigen bzw. auslöschen wollen.¹⁷ Es dürfte offensichtlich sein, dass derartige Aktionen, gegen die Drohungen als potentiell wirksam angesehen werden, etwas grundsätzlich anderes darstellen als staatlich angeordnete systematische Zerstörungen des Andenkens gezielt ausgewählter Personen.

Nochmals eine eigene Kategorie bilden Namensänderungen, mit denen Objekte zu Darstellungen oder Besitztümern einer anderen Person gemacht werden, oder auch ganze Gräber neu genutzt werden. Solche Phänomene sind auf Grabgütern¹⁸ und ganzen Gräbern¹⁹ ebenso zu beobachten wie im Falle von Statuen (insbesondere königlichen).²⁰ Hier stellen wirtschaftliche Fragen bzw. Probleme rascher Beschaffbarkeit sicher einen wichtigen Faktor dar. Jedenfalls erwecken derartige Vorgänge oft nicht den Eindruck, als solle die Erinnerung an die ursprünglichen Besitzer ganz verschwinden, die Intention ist nicht gegen die vorher präsente Schrift gerichtet, sondern zielt auf die Umnutzung des Materials durch billige Wiederverwendung.²¹ In einem bemerkenswerten Fall²² wird sogar explizit eine Inschrift angebracht, in dem

14 Einen Versuch hat Drioton 1952 unternommen. Ich bin von der Stichhaltigkeit seiner Analyse keineswegs überzeugt, eine genauere Diskussion der philologischen Fragen würde hier aber zu weit führen.

15 Dies ist zu betonen, da May 2012, 5 Anm. 21, auf der Basis ihrer ägyptologischen Gewährsleute angibt, in Ägypten umfasse die *damnatio memoriae* auch Akte, in denen der Name in Gräbern aufgrund persönlicher Feindseligkeit getilgt worden sei. Von einer solchen Position möchte ich mich selbst ausdrücklich distanzieren.

16 Vgl. Winter 2014–2015.

17 Morschauser 1991; Devauchelle 2007, 5–8, 11, 13; Ritner 2012, 396f.

18 Dazu z. B. Fischer 1974, 122–126; Eaton-Krauss 1993, 13–23; Cooney 2015, 275f.; Jamen 2016, 13 Anm. 46; Wagner 2016, 6f. Vgl. zudem zwei Särge des Mittleren Reiches, die ursprünglich möglicherweise für dieselbe Frau namens Chuiennemti gearbeitet wurden, von denen dann aber später einer für einen Mann namens Cheti genutzt wurde, ein weiterer zunächst für einen Mann namens Nacht und schließlich eine Frau Heneni geändert wurde, s. Neugebauer/Parker 1960, 7 u. 16. Ein weiterer Sarg des Mittleren Reiches, der ursprünglich für einen Mann Rehuerausen gearbeitet war, wurde zunächst für einen Mann namens Nacht und schließlich für eine Frau Henika geändert, s. Lapp 1985, 7–10, Taf. 19 u. 39.

19 Kampp 1996, 123–129; Wilkinson 2016b.

20 Dazu Magen 2011; Eaton-Krauss 2015.

21 Vgl. Polz 1990, der nachweisen kann, dass vielfach Neunutzungen von Gräbern legal erfolgt sind und dabei fallweise auch bewusst Namen und Bilder der ursprünglichen Besitzer an manchen Stellen erhalten blieben.

22 Jansen-Winkeln 1997.

der neue Nutzer eines Grabes dem Vorbesitzer explizit erklärt, durch eine Restaurierung zu dessen Gunsten gehandelt zu haben. Eine parallele Inschrift enthält eine Rede des ursprünglichen Grabbesitzers, dass er die guten Taten des neuen Nutzers den Göttern vorlege und mit ihm vereint sein wolle.

Der Abriss von ganzen Monumenten und deren Wiederverwertung als Baumaterial sollte ebenfalls als eigene Kategorie betrachtet werden.²³ Hier ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die ursprünglichen Bauten Schäden erlitten hatten²⁴ oder – etwa aufgrund eines Erdbebens – umgestürzt waren.

Ferner ist insbesondere in christlicher und islamischer Zeit damit zu rechnen, dass entweder bestimmte altägyptische Darstellungen (besonders Nacktheit) Anstoß erregten oder Angst vor den (bösen) Blicken der Dargestellten zu Verstümmelungen der Darstellung führte, die sich nicht gegen die konkret dargestellte Person als solche richteten, sondern aus einer veränderten Bewertung der Darstellungskonventionen resultierten. In der Neuzeit ist schließlich auch die bewusste Entfernung von gut verkäuflichen Bildelementen z. B. aus Grabwänden relevant.²⁵ Insofern sind gerade bei Verstümmelungen der Bilder von Privatpersonen, bei denen die Quellenlage meist deutlich schlechter ist als bei Königen, Unsicherheiten hinsichtlich der Hintergründe und Motive vorhanden.

Mir geht es im Folgenden spezifisch um solche Fälle, in denen eine der ursprünglichen Anbringung nach auf Dauerhaftigkeit angelegte materielle Präsenz von Namen und Bild aufgrund einer nachträglichen grundsätzlichen Umbewertung der konkret benannten Entität negiert wurde. Ausgeschlossen sind damit weiterhin einerseits solche Fälle, in denen namensanzeigende Schrift von vornherein zum Ziel der Vernichtung angefertigt wurde,²⁶ andererseits Fälle, in denen innerhalb von auf dauerhafte Existenz angelegtem Geschriebenen bestimmte einzelne Zeichen bereits im Akt der Beschriftung modifiziert wurden, indem etwa belebte Wesen verstümmelt dargestellt wurden.²⁷ Gerade wenn Geschriebenes überhaupt erst dafür angefertigt wird,

23 Björkman 1971.

24 Vgl. z. B. Larché 2009, 144f., der darauf hinweist, dass wiederverwendete Blöcke Sesostris' I. Spuren von Beschädigung durch Grundwasser zeigen und am Tempel mutmaßlich Neubaumaßnahmen unbedingt erforderlich waren.

25 Vgl. z. B. Mekhitarian 1994.

26 So etwa im Rahmen der Ächtungsrituale, vgl. dazu zuletzt Theis 2014, 65–96 u. 807–830 sowie Morenz 2016, 127–152; mit Einordnung innerhalb des größeren Phänomens der Zerstörung von Geschriebenem s. Mauntel et al. (2015), 740–742. Vgl. auch Vinson 2017, 125 dessen Darstellung, die Ächtungsfiguren seien geschaffen worden, um den Namen darauf auszulöschen, in dieser Form unpräzise ist – auf ihnen wird nicht spezifisch der Name gelöscht, sondern die bildliche Repräsentation insgesamt vernichtet.

27 Dies betrifft z. B. die von Ritner 1993, 157 und Ritner 2012, 398f. diskutierten Fälle. Für derartige Verfahren bereits in der 1. Dynastie s. Kahl 2000; für Fälle im späten Mittleren Reich s. Miniaci 2010. Die detaillierteste Studie ist immer noch Lacau 1914; Lacau 1926; vgl. in neuerer Zeit Pierre 1994; Russo 2010.

um in einem rituellen Akt zerstört zu werden, erlaubt es das Konzept der *damnatio memoriae* kaum, diese Handlung angemessen zu klassifizieren,²⁸ auch wenn man natürlich darauf hinweisen kann, dass bei derartigen Ritualen die Niederschrift des Namens dazu dient, ihn physisch zur Hand zu haben, um an ihm die Auslöschung augenfällig zu machen.

2 Theoretische und metatextuelle Quellen

Beginnen möchte ich mit einer der relativ wenigen expliziten, quasi schon metatextuellen Quellen zur Tilgung von Namen im Alten Ägypten, die nicht nur ausgesprochen einschlägig, sondern auch in den bisherigen Diskussionen seltsam wenig berücksichtigt geblieben ist.²⁹ Konkret handelt es sich um einen Abschnitt einer Lebenslehre, die als Rat eines Königs an seinen Sohn und Nachfolger namens Merikare stilisiert ist. Der Eigensituierung nach gehört sie in die sogenannte Erste Zwischenzeit, etwa ins 21. Jh. v. Chr. Moderne Forscher haben teilweise an der Verlässlichkeit dieser Angabe gezweifelt und verschiedene andere Datierungen des Textes vorgeschlagen.³⁰ Für die aktuelle Fragestellung ist die genaue zeitliche Einordnung allerdings nachrangig, so dass ich hier nicht im Detail auf dieses Problem eingehen muss. Die fragliche Passage findet sich im Rahmen einer kasuistisch organisierten Sektion über den Umgang mit verschiedenen Arten von Widersachern und politischen Gegnern, mit denen der neue König konfrontiert sein könnte. Der in zwei jeweils beschädigten Handschriften nicht ganz lückenlos überlieferte Abschnitt lautet:

Wenn du ihn findest als einen, dessen Angehörige nicht [...] sind,³¹
die Städter kennen ihn,³²

28 Vgl. Heinrich, in diesem Band. Insofern verfehlt Bochi 1999 weitgehend ihr selbstgesetztes Thema.

29 Zitiert wird sie immerhin von Posener 1946, 55 und in seinem Gefolge von Brunner-Traut 1982, 340.

30 So Quack 1992 mit dem Vorschlag einer Datierung in die frühe 12. Dynastie und Gnirs 2006 mit einer Datierung in die 18. Dynastie, die auch von Stauder 2013, 175–199, bevorzugt wird.

31 Die von Helck 1977, 11 aufgestellte Behauptung, in der Handschrift M sei die Ergänzung *ꜥꜥ* „zahlreich“ nach den Spuren möglich, ist irreführend, da de facto in dieser Handschrift keinerlei Reste mehr erhalten sind, s. Caminos 1956, Taf. 26. In der Handschrift E sind zwar geringe Reste erhalten, s. Golenischeff 1913, Taf. IX, der zweifelnd  vorschlägt, diese sind aber auf der Basis der publizierten Photographie keineswegs in der Lesung abzusichern. Von Tobin 2003, 154 wird diese inhaltlich unplausible Ergänzung ohne Markierung übernommen, als handle es sich um real gesicherten Text. Zu erwarten wäre eher „gering“ o. ä.

32 Im gesamten Tenor des Abschnitts ist die von Helck 1977, 9 ohne weitere Begründung ergänzte Negation (die von Tobin 2003, 154 so präsentiert wird, als handle es sich um erhaltenen Text) nicht angemessen. Rein vom verfügbaren Raum her kann am Anfang von E 22 nur das in M erhaltene *rh* untergebracht werden, für eine Negation ist kein Platz mehr.

seine Anhänger sind zahlreich in der Versammlung,³³
 [wobei sie] ihn [wegen (?)] seines Besitzes und auch (?)³⁴ seines Wissens [bewundern (?)],
 der als [...] in die Herzen eindringt,
 schön erscheint er³⁵ seinen Leuten,
 der dauernd ein Aufrührer und Demagoge ist,
 dann beseitige ihn, töte [seine] Kinder,
 lösche seinen Namen aus, [vernichte] seine Familie,
 beseitige sein Andenken und seine Anhänger, die ihn lieben!
 (Merikare E 21–24 = M II, 5–10)³⁷

Bemerkenswert ist hier die Aufforderung zur Tötung auch von Familie und Anhängern, also quasi eine Art erweiterter Sippenhaft.³⁸ Wie so etwas realiter angewandt wurde, illustriert recht gut eine demotische Erzählung, die im pCarlsberg 207 aus der Römerzeit überliefert ist.³⁹ Dort ist ein gewisser Petese, Prophet der Isis in Abydos, vom Geist eines Verstorbenen eines Verbrechens beschuldigt worden, und der König gibt seinem Sohn, Prinz Setne, die Autorisierung, gemäß den Wünschen des Geistes vorzugehen. Dieser fordert Setne auf:

Mein Herr! Geh in den Tempel von Abydos. Mach [...]. Man soll ausrufen lassen in Abydos: „Jedermann, der Petese nahesteht, der soll [in den Tempel der Isis] kommen, denn Pharao, mein Vater, hat befohlen, dass man Weihrauch und Opfertgaben dem Propheten der Isis, Petese gibt, und jedem, der ihm nahesteht, insgesamt!“ In dem Moment, wenn sie in den Tempel kommen werden, soll man ihnen Hand- und Fußschellen anlegen und sie mit dem Speer vernichten (pCarlsberg 207, x+2, 12–16).

Setne verspricht die Ausführung und setzt sie mit expliziter Autorisierung durch seinen königlichen Vater auch real um. Hier wird also eine Falle mit üppigem Köder aufgestellt, um auch sicher jeden Anhänger des Schuldigen zu erwischen, und das bloße Faktum, einem Verbrecher nahezustehen, reicht schon aus, um selbst der Todesstrafe zu verfallen.

33 Dieser Satz ist nur in E erhalten. In M ist nicht genügend Platz erhalten, um ihn gleichartig zu ergänzen, zumal vor dem *sw* noch ein Verb gestanden haben muss.

34 So, falls man die von Helck 1977, 9 u. 11 vorgeschlagene Lesung *sb̄i.tw* akzeptiert, die paläographisch immerhin möglich ist.

35 Die Passage „als [...]“ steht nur in M, E hat einfach „der in die Herzen eindringt“.

36 So in E, wo das Simplex *ʿn* überliefert wird. M zeigt das Kausativ *sʿn*, dort ist wohl „der sich schön präsentiert“ zu verstehen.

37 Letzte Edition Quack 1992, 18–21 u. 166f.; zum Inhalt ebd., 93. Vgl. zur Stelle auch Langer 2015, 54f., der leider auf die philologischen Detailprobleme nicht eingeht, sondern sich an die durchaus problematische Übersetzung von Tobin 2003, 154 hält (wo meine Neuedition nicht wahrgenommen worden ist).

38 Vgl. dazu Quack 2015b, 394f.

39 Vgl. zum Text Tait 1991; Quack/Ryholt 2000.

Dieses Bestreben, auch die Sippe und Anhänger in die Vernichtung mit einzu-
beziehen, kann man auch in Sargtext Spruch 149 (Niederschrift um 2000 v. Chr.)
aufzeigen.⁴⁰ Darin wird ein Streit zwischen einem Mann und seinem Gegner rituell
inszeniert. In einiger Ausführlichkeit und recht blutrünstig wird die Niederlage des
Gegners geschildert, wobei der siegreiche Kontrahent sich dafür in einen Falken ver-
wandelt. Resümierend heißt es:

Ich bin ein Menschenfalk,⁴¹ dem die Verwandlung in einen Falken gegeben wurde im Haus des
Ersten der Westlichen wegen des wahren Ausspruches. Man hat ihn mir gesagt wegen dessen,
was mir ungerecht angetan wurde durch jenen Feind, während ich in meinem Herzen spreche:
„Wie verklärt bin ich und wie stark ist mein Ba.“ Ich wende mich⁴² gegen seine Sippe,⁴³ ich
schneide sie von ihrer Wurzel (?) ab, während ich dagegen in meinem Herzen spreche zu denen,
die im Gerichtshof im Haus des Ersten der Westlichen sind: „Seht, ich bin gekommen, nachdem
ich meinen Feind gebracht, seine Sippe beseitigt, sein Haus umgestürzt und seinen Nachkom-
men beseitigt habe.“ (CT II, 240d–245b).

Aufschlussreich als Dokument der administrativen Praxis ist ein königliches Dekret
aus der Zeit um 1600 v. Chr., das im Tempel von Koptos auf der Südseite des östlichen
Eingangs graviert wurde.⁴⁴ Darin geht es um ein Schwerverbrechen, vermutlich den
Diebstahl des goldenen Kultbildes.⁴⁵ Die wichtigste Passage lautet:

Eine schlimme Affäre ist im Tempel geschehen. Gestohlen wurde der ‚Feind‘⁴⁶ durch den, der
fern von seinem Namen ist, Teti, Sohn des Minhotep. Lasst ihn im Tempel meines Vaters Min
ohne Autorität⁴⁷ sein! Lasst ihn bestraft werden an seinem Amt des Tempels von Sohn zu Sohn,
Erben zu Erben, hinausgeworfen. Seine (Brot-)Rationen, seine Speisen⁴⁸ (?) und seine Fleisch-
stücke sollen eingezogen werden. Man soll sich in diesem Tempel nicht an ihn erinnern, so wie
man gegen seinesgleichen handelt, der gegen den ‚Feind‘ seines Gottes rebelliert. Seine Schriften
sollen im Tempel des Min beseitigt werden, ebenso im Schatzhaus und auf jedem Schriftstück.
... Ferner soll man nicht zulassen, dass irgendjemand aus seiner Sippe, von seinen Hörigen, von
seinem Vater oder seiner Mutter her für das Amt ausgewählt wird.

40 Grieshammer 1970, 131–148; Roeder 1996, 23–45; Assmann 2001, 98–100; Willems 2008, 194–196; Willems 2014, 186f.

41 Quasi die ägyptische Entsprechung zum Werwolf, nur ohne dessen negative Konnotationen.

42 Ich verstehe die Schreibung als *wčb(=i) wi*.

43 Ein Textzeuge fügt „und seine Kinder“ hinzu.

44 Petrie 1896, 10f., Taf. 8.

45 Vgl. zuletzt, mich nicht überzeugend, Uljas 2013; Trapani 2015, 98; Díaz Hernández 2016, 58f. (der noch nicht einmal erkennt, dass das vorliegende Verb nicht *čʾj* „nehmen“, sondern *čʾwj* „stehlen“ ist).

46 Hier und unten eine „euphemistische“ Bezeichnung für eine positiv bewertete Gestalt, der etwas Negatives zustößt. Vgl. grundlegend Posener 1969 sowie Quack 2005b, 173 mit Verweisen; Quack 2008, 227; Prada 2017.

47 Wörtlich „zu Boden gegeben“.

48 Die allgemein übliche Deutung, das überlieferte *črf* sei ein Schreibfehler für *čʾβ*, ist denkbar, aber nicht völlig sicher.

Hier wird also eine gründliche *damnatio memoriae* angeordnet, die sich auch auf Archivalien beziehen soll, und zudem auch noch explizit die Aberkennung des Namens erwähnt.⁴⁹ Ebenso wird auch für die Nachkommenschaft des Schuldigen sowie seine ganze Sippe der Ausschluss vom Priesteramt verhängt. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprach die öffentliche Anbringung des Dekrets einschließlich Monumentalisierung als Steininschrift in einem Bereich, den die Priester im Dienst vermutlich täglich zu Gesicht bekamen. Allerdings führt dies gerade dazu, dass der eigentlich entzogene Name doch wieder perpetuiert wird, wenngleich mit Schande behaftet.⁵⁰

Dass Sippenhaft in dieser Zeit durchaus üblich war, bezeugt indirekt auch der Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Ḫattusili (13. Jh. v. Chr.). Darin wird für Überläufer, die zum jeweils anderen Herrscher kommen, angegeben, sie sollten ausgeliefert werden, ihnen sollten aber ihre Verbrechen nicht angerechnet werden, und ihr Haus, Frauen und Kinder sollten nicht vernichtet werden.⁵¹

In ägyptischen Texten wird als Maßnahme gegen missliebige Gestalten gelegentlich vom Auslösen des Namens gesprochen. Hauptsächliche Quelle hierfür sind Ächtungsrituale. Einige etwas explizitere Beispiele, die insbesondere in einer Handschrift des späten 4. Jh. v. Chr. überliefert sind, die ursprünglich für den Tempelkult bestimmt war,⁵² lauten:

Dein Name wird eingesperrt (*hni*). Schweig doch, dein Name; falle doch, dein Name. (pBremner-Rhind 24, 13)

Dein Name soll nicht sein, man soll sich nicht an dich erinnern. (pBremner-Rhind 26, 17)

Sein Name wird ausgelöscht (*sn*). (pBremner-Rhind 27, 18)

Sein Name existiert nicht im Mund der Menschen, er wird im Herzen der Götter nicht erinnert. Man spuckt auf ihn jedes Mal, wenn man sich an ihn erinnert. (pBremner-Rhind 27, 23)

Siehe, ich habe deinen Namen ausgelöscht. (pBremner-Rhind 28, 3)

Ich bin es, der ausgezogen ist, um ihn niederzuwerfen, seinen Namen zu beseitigen, seinen Namen leiden zu lassen. (pBremner-Rhind 29, 12)

Du sollst nicht existieren, dein Ba soll nicht existieren, dein Name soll nicht existieren, deine Mumie soll nicht existieren, deine Macht soll nicht existieren. (Urk. VI, 33, 20f.)

⁴⁹ Für die betreffende Formel s. Quack 1993, 61 mit Anm. 28.

⁵⁰ Vergleichbare quasi paradoxe Folgen können im Hinblick auf die Verdammung von Schriften und Personen auch sonst auftauchen, s. in diesem Band insbesondere den Beitrag von Declercq.

⁵¹ Edel 1997, 54–61.

⁵² Edition Faulkner 1933.

In diesen Ritualen, die sich vorrangig gegen Feinde der Götter richten, ist das Kernziel die restlose Auslöschung aller Komponenten des Gegners – und dazu gehört auch der Name. Allerdings muss man sich auf der einen Seite natürlich fragen, ob eine reale Auslöschung des Namens machbar ist, wenn der Name des Götterfeindes als Ziel des Rituals in der Rezitation immer wieder explizit genannt wird. Auf der anderen Seite ist dagegen zu bedenken, dass in der praktischen Umsetzung des Rituals auch die Namen der politischen Feinde des Königs auf die Figurinen geschrieben wurden. Bei ihnen ist die tatsächliche Auslöschung von Name und Erinnerung eher durchführbar. Sinnfällig gemacht wird dieser Akt auch dadurch, dass man den in Schriftform physisch präsenten Namen in einem wahrnehmbaren Akt vernichtet.

Daneben begegnen analoge Formulierungen auch in einem Zauberspruch zur Beseitigung von (übernatürlichen) Feinden, der in einem Papyrus der Ramessidenzeit (ca. 1200 v. Chr.) überliefert ist: „Siehe, ich beseitige dich, um dich abzuschlachten, um dich aus dem Himmel und der Erde zu entfernen, um deinen Namen zu beseitigen“ (pChester Beatty VIII vs. 7, 11).⁵³ Die Beseitigung des Namens ist also Teil einer kompletten Auslöschung des Gegners, dem dadurch jede Möglichkeit genommen werden soll, noch feindselige Aktivität zu entfalten.

Vergleichbar ist auch eine Passage auf der Stele des Königs Neferhotep aus Abydos, die in die 13. Dynastie datiert (Ende 18. Jh. v. Chr.). Dort findet sich im Rahmen einer Drohung gegen Leute, die zukünftig dem Dekret des Königs nicht gehorchen werden, auch die Aussage „Wer sich mir widersetzt, wird nicht leben, mein Widersacher wird keine Luft atmen, sein Name wird nicht unter den Lebenden sein“ (Z. 36f.).⁵⁴

Zumindest im mythologischen Bereich der Götter gibt es auch eine narrative Ausformulierung, wie dieser Vorgang ablaufen kann. Überliefert ist eine derartige Erzählung im Papyrus Jumilhac, einem Handbuch über die religiöse Geographie einer Region in Mittelägypten, das wohl aus der frühen Ptolemäerzeit (4.–3. Jh. v. Chr.) stammt, aber fallweise ältere Vorlagen benutzt.⁵⁵ Darin heißt es:

Horus erhob sich als König der beiden Länder auf dem Thron seines Vaters Osiris, Thot war in seinem Gefolge als Gott, der ihm als Wesir dient, alle Götter und Göttinnen um ihn in seinem Dienst. Er beseitigte den Kampf und schlichtete den Aufruhr,⁵⁶ er warf Seth nieder, er vernichtete dessen Rotte, er riss dessen Städte und Gaue nieder, er tilgte dessen Namen in diesem Land, er verstümmelte dessen Abbilder in allen Gauen. (pJumilhac 17, 8–11).

⁵³ Gardiner 1935, 74, Taf. 48. Vgl. ähnlich pChester Beatty V, vs. 5,3–6; pDeM 1 vs. 7,6–8,2; HO XCI, 1, rt. 10–11.

⁵⁴ Text in Helck 1983, 29; bereits von Posener 1946, 55 auf der Basis einer früheren Edition herangezogen.

⁵⁵ Edition des Textes Vandier 1961; vgl. zur Datierung der Handschrift und der in ihr vereinten Kompositionen Quack 2008.

⁵⁶ Gegen Vandier 1961, 199 Anm. 582, scheint es mir nicht sinnvoll, zwischen den *sčm=f* und *sčm.n=f*-Formen zu differenzieren, vielmehr sind dies freie graphische Varianten; vgl. Quack 2008, 216 mit Anm. 55.

Reduziert man diesen Text auf die Grundstrukturen, so erkennt man eine Auseinandersetzung um die Herrschaft, bei der eine Seite dank der Unterstützung ihrer Verbündeten die Oberhand gewinnt. Hier wird nicht nur der Gegner selbst vernichtet, sondern auch seine aktiven Anhänger. Für die Austilgung des Namens erscheint auf der lexikalischen Ebene das Wort *šꜥt*, das wörtlich das Schneiden bzw. Abschneiden bezeichnet. In substantivischer Ableitung wird es auch für die Hinrichtung durch den König gebraucht. Weiterhin ist neben der Vernichtung der Personen auch die Tilgung der Namen und die Verstümmelung bzw. Zerlegung der Abbilder wichtig (*šꜥt=f rn=f m tꜥ pn fjk.n=f tꜥ.wt=f m spꜥ.wt nb*).

Eine ähnlich gelagerte, etwas knappere Schilderung der mythologischen Ereignisse findet man auch im Rahmen eines Rituals zum Schutz des Osiris, das in einer spätzeitlichen Handschrift überliefert ist:⁵⁷

Da setzten Re, Thot, Schu und Tefnut ihren Sohn Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris auf den Thron seines Vaters. Sie warfen Seth nieder und setzten ihn in die Hinrichtungsstätte des Ostens. Dann war Horus auf der Verfolgung seines Namens, um ihn auszulöschen. (pSalt 825, 4, 6–8)

Wenig später heißt es im selben Text, nunmehr mit Fokus auf die praktische Umsetzung in der Performanz des Rituals:

Doch was das Wachs betrifft, so macht man es zu Rebellen(figuren),⁵⁸ um seinen Namen auszulöschen und zu verhindern, dass seine Seele aus der Hinrichtungsstätte herauskommt. (pSalt 825, 5, 3–4)

Dabei scheint es mir, dass dieser Satz eine sprachliche Modernisierung⁵⁹ zum nachfolgenden ist:

Was das Wachs betrifft, so macht man aus ihm Ächtungsfiguren, um seinen Namen zu verfolgen.⁶⁰ (pSalt 825, 5, 4–5)⁶¹

Hier wird also explizit gemacht, dass die schrifttragenden Ächtungsfiguren aus Wachs als materielle Angriffsfläche gegen den Namen der Gegner dienen sollen.

⁵⁷ Edition Derchain 1965.

⁵⁸ Hier wird *šbi* gebraucht, was als Terminus für „Rebellen“ gut bekannt ist, an der vorliegenden Stelle aber nur dann sinnvoll interpretierbar ist, wenn nicht Rebellen als solche, sondern deren Abbilder aus Wachs gemeint sind.

⁵⁹ Der Unterschied ist im Ägyptischen, wo im ersten Falle eine sprachgeschichtlich jüngere Verbalform auftaucht, größer, als sich in einer deutschen Übersetzung zum Ausdruck bringen lässt.

⁶⁰ Gegen Derchain 1965, 162 Anm. 49 ist nicht *sksk*, sondern *hh* (WB III, 152, 9f.) zu lesen, von dem allerdings zu erwägen wäre, ob es nur eine Schreibung für *hw* „schlagen“ darstellt, vgl. für derartige Orthographien Westendorf 1979, 65.

⁶¹ Vgl. Derchain 1965, 138 u. 5*f.

Das wieder in Erfahrungen realer gewalttätiger Auseinandersetzungen transponierte Ergebnis solcher Ächtungsrituale findet sich dann geschildert, wenn gegen Ende eines Rituals gegen den schlangengestaltigen Götterfeind Apopis gesagt wird:

Komm doch, dass du mit eigenen Augen siehst, was ich den Gliedern des Apopis angetan habe. Sein Haus ist abgerissen, seine Mauern sind zerfallen, sein Leichnam ist vernichtet auf dem Hügel des Schlachtfeldes. (pBremner-Rhind 33, 8–10)

Gerade dies sind die Phänomene, die man in Ägypten als reale Fälle fassen kann, in denen Personen missliebig geworden sind. Tilgungen von Namen und Bildern sind die klarste Möglichkeit, solche Ereignisse zu fassen,⁶² und die hier präsentierten Texte liefern auch eine zusätzliche Rechtfertigung dafür, systematische Tilgungen von Bildern und Namen als Ausdruck der Feindseligkeit seitens einer siegreichen Seite zu interpretieren.

Die bislang zitierten Fälle betreffen einerseits Götter – konkret Seth und seine Anhängerschaft sowie den schlangengestaltigen Apopis als Gegner des Sonnengottes – andererseits Gegner eines historisch situierten Königs – konkret Personen von größerer Sichtbarkeit, die wohl als Mitglieder der Elite zu definieren sind. Der Unterschied ist geringer, als es zunächst scheint, kultivierten die Ägypter doch die Vorstellung, am Anfang der Geschichte hätten die Götter als Könige Ägyptens geherrscht. In eine solche Phase ist auch die Auseinandersetzung zwischen Horus und Seth gesetzt.⁶³

Bemerkenswert ist, dass wir auf der Ebene der Mythologie durchaus eine fortlaufende Erzählung von der Überwindung eines konkreten Gegners und der Auslöschung von dessen Namen finden können. Wie sieht es dagegen auf der Ebene der konkreten Historie aus? Die Ägypter sprechen eher selten explizit von inneren Auseinandersetzungen. Immerhin lassen sich wenigstens einzelne konkrete Fälle finden, die instruktiv sein könnten.

In der autobiographischen Inschrift des Admirals Ahmose vom Anfang der 18. Dynastie (16. Jh. v. Chr.) wird über einen innerägyptischen Widersacher berichtet:

Dann kam jener ‚Gefallene‘ mit Namen Teti-an, nachdem er für sich Aufsässige gesammelt hatte. Daraufhin tötete ihn seine Majestät und seine Truppe war etwas, das nicht existierte. (Urk. IV, 6, 11–14)

Unabhängig von den möglichen historischen Hintergründen⁶⁴ kann man festhalten, dass der Gegner in diesem Fall mit seinem konkreten Namen genannt wird. Allerdings wird im letzten Satz die gegnerische Gruppe in einen ontologischen Status der Nicht-

⁶² Fischer 1974, 6f.

⁶³ Luft 1978.

⁶⁴ Eine spekulative Rekonstruktion versucht Helck 1986.

Existenz transformiert, und dies ist nicht untypisch für die wenigen ägyptischen Texte, die über innere Unruhen reden.

Ein Beispiel für solche Passagen in Königsinschriften ist die Inschrift Sesostri's I. im Tempel von Tôd (20. Jh. v. Chr.).⁶⁵ Hier werden keine konkreten Namen genannt, sondern nur anonyme kollektive Gruppen, so *nf n rs.wt hth.t ʔ pn ršū.w r hʔcy.t šwʔ.w ʔpf iw.ti.w wnn=sn* „jene Rebellen, die das Land durchzogen, die sich am Aufbruch erfreuen, jene Bettler, die nicht existieren“.⁶⁶ In letzterer Wendung finden wir erneut die ontologische Einstufung im Bereich der Nicht-Existenz.

Gerade dies findet eine schöne Parallele im Rahmen der Texte im Umkreis der Ächtungsrituale. Im pBremner-Rhind gibt es eine Sektion mit dem Titel *nʔ rn.w n ʕpp ntʔ nn wn(n)=sn* „Die Namen des Apopis, die nicht existieren“ (pBremner-Rhind 32, 13).⁶⁷ Man kann also festhalten, dass in Ägypten eine ausgeprägte Tendenz besteht, Gegner nicht nur an sich schlecht zu finden, sondern ihnen die Existenz gleich ganz abzusprechen, und die Austilgung von Namen und Bild passt genau dazu. Gerade diese auf Papyrus überlieferte Sektion findet übrigens eine direkte Parallele im Tempel von Esna in der Römerzeit, wo (abgesehen von einigen textkritischen Varianten) dieselben Namen in der monumentalen Version eines Reliefs mit Darstellung von Gefangenen sowie hieroglyphischen Beischriften erhalten sind.⁶⁸ Dort weisen die Darstellungen besonders im Kopfbereich klare Anzeichen absichtlicher Vernichtung auf, während die Namensbeischriften unversehrt sind. In diesem Fall wird die Auslöschung über das Medium des Bildes visualisiert, während die identifizierende Namensbeischrift gerade als Perpetuierung des Aktes gegen konkrete Ziele unversehrt bleibt.

Was ich auf der theoretischen Ebene nicht näher fassen kann, ist die Einstellung gegenüber Königen, die real geherrscht haben. Man kann allerdings vermuten, dass hier die ägyptische Haltung nicht wesentlich anders gewesen sein dürfte als die gegenüber dem Gott Seth, für den man ja auch nachweisen kann, dass ihm eine Phase konkreter Herrschaft über Ägypten zugeschrieben wurde.⁶⁹ Allerdings wurde die Herrschaft des Seth, obgleich man sie als real ansah, als illegitim eingeschätzt. Insofern ist im ägyptischen Weltbild die Tilgung des Namens eines anerkannten Königs nicht aussprechbar. Vielmehr ist die Verfolgung des Andenkens eines Königs

⁶⁵ Barbotin/Clère 1991; vgl. Quack 1992, 128–130.

⁶⁶ Vgl. Quack 1992, 130 mit Anm. 29; von Barbotin/Clère 1991, 9 u. 21 Anm. 21, sowie von Uljas 2015, 287 missverstanden.

⁶⁷ Vgl. für die Frage der sprachlichen Auffassung auch Lustman 1999, 45. Die Photographie des Papyrus in Budge 1910, Taf. XVIII ist so undeutlich, dass ich auf seiner Basis keine Entscheidung wage, ob mit Faulkner 1933, 89  zu lesen ist, oder, was syntaktisch zu erwarten wäre, . Die online verfügbare Aufnahme (http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=156934001&objectId=113970&partId=1) (Zugriff am 29.03.2018) spricht allerdings eindeutig für Faulkners Lesung.

⁶⁸ Kockelmann/Rickert 2015, 101–137.

⁶⁹ Smith 2010.

grundsätzlich damit verbunden, ihm die Berechtigung der Herrschaft nachträglich komplett abzuspochen.

Nach Musterung dieser eher theoretischen Quellen ergeben sich die sozialen Gruppen von Göttern, (toten) Königen und hochgestellten Privatpersonen, bei denen die Betrachtung der Tilgungen und ihrer Mechanismen von konkretem Interesse ist. Die Tatsache, dass hier auch Götter einbezogen sind, ist immerhin bemerkenswert und wirft von meiner Seite aus die Frage auf, ob es Vergleichbares in anderen antiken bzw. traditionellen Kulturen vor dem Aufkommen des Monotheismus gegeben hat.⁷⁰

3 Die Tilgung von Namen und Bildern von Göttern

Immerhin ist die Tilgung von Namen und Bildern von Göttern in Ägypten gerade in ihrer spektakulärsten Ausprägung doch mit einer Episode der ägyptischen Geschichte verbunden, die vielfach als monotheistisch bewertet wird,⁷¹ obgleich eine solche Einstufung in dieser präzisen Begrifflichkeit nicht unumstritten ist.⁷² Konkret geht es um die Herrschaft jenes Königs der späten 18. Dynastie (mittleres 14. Jh. v. Chr.), der unter dem Geburtsnamen Amenhotep als der vierte seines Namens den Thron bestieg. Sein Name ist mit dem des Gottes Amun zusammengesetzt, der damals der Hauptgott Thebens war, des Herkunftsortes der herrschenden Dynastie, und damit zugleich zum wichtigsten Gott des Landes überhaupt aufgestiegen war.

Nach wenigen Regierungsjahren ändert der König jedoch seinen Eigennamen in Echnaton, was das ägyptische Wort für die (Sonnen)scheibe Aton (*ʾtn*) enthält. Zudem geht er nicht nur für sich persönlich auf Distanz zu Amun: Vielmehr kommt es landesweit zu einer umfassenden Tilgung des Namens und Bildes dieses Gottes⁷³ sowie oft auch (allerdings möglicherweise erst in späteren Zeiten seiner Regierung) des Plurals

⁷⁰ Vgl. hierzu die Bemerkungen von Ehmig in diesem Band.

⁷¹ Assmann 1993; Hornung 1995; Goldwasser 2006; Hoffmeier 2015. Vgl. die Diskussion bei Baines 2011, 44–63.

⁷² Vgl. kritisch Hari 1984a; Krauss 2000; Cannuyer 2002. Die von Krauss 2000, 98f. entwickelte Idee von einem Kult der Kobras in Amarna ist zu korrigieren, da es sich bei den fraglichen Objekten um auch sonst gut bekannte Figurinen handelt, die in Wohnhäusern als Schutz verwendet wurden, s. Szpakowska 2003; Stevens 2006, 100–103; Waraksa 2009, 155–159. Damit entfällt aber die Möglichkeit, diese Kobrafigurinen in Krauss' Sinne mit der Göttin Wadjet zu verbinden. Schutzgottheiten (wie Bes und Thokeris) sind in Amarna grundsätzlich kein Problem.

⁷³ Vgl. als jüngere Studien zu spezifischen Befunden Delia 1999, 106–112; Seco Alvarez 2015. Siehe auch Kessler 2012, dessen Ansatz, es handle sich um eine Frage des Urkundenwesens und der Übernahme von Eigentum für den Aton-Kult, m. E. jedoch zu viele Phänomene unerklärt lässt, z. B. die Tilgung von Amun als Bestandteil von Personennamen. Vgl. den Überblick von McClymont 2017, der vorrangig auf methodologische Fragen der Forschung fokussiert.

„Götter“.⁷⁴ Fallweise werden auch Namen anderer Götter getilgt,⁷⁵ und sogar Personennamen, in denen missliebige Gottheiten erscheinen, werden verändert.⁷⁶

Bei dieser Tilgung des Amun wurden gelegentlich auch ähnlich geschriebene Wörter ganz anderer Bedeutung erfasst, was darauf hindeuten könnte, dass die konkrete Umsetzung durch allenfalls semi-literare Schlägertruppen erfolgte.⁷⁷ Anschließend Restaurierungen erfolgten in solchen Fällen gelegentlich fehlerhaft als „Amun“.⁷⁸

Ein auffälliges Phänomen ist, dass von diesen Zerstörungen⁷⁹ nicht nur die Namen und Bilder des Amun und gelegentlich anderer Gottheiten betroffen sind, sondern eine spezielle menschliche Gestalt, nämlich die des Setem-Priesters.⁸⁰ Er trägt ein Pantherfell und war dadurch optisch leicht erkennbar. Die Gründe für die spezielle Behandlung gerade dieser Gestalt sind von den Ägyptern nicht expliziert worden (bzw. uns nicht erhalten), so dass lediglich hypothetische Modelle aufgestellt

⁷⁴ Zu letzterem s. Der Manuelian 1999, 289–291; Goldwasser 2006, 268–270.

⁷⁵ Zu den Belegen für die Zerstörung von Namen und Bildern von Gottheiten außerhalb von Theben, dem Hauptkultort des Amun, s. Gabolde 1998, 32–34.

⁷⁶ Raven 2014, 39–53. Wie sich so etwas auch auf der Ebene der einfacheren Bevölkerung auswirkt, zeigen die von Condon 1984 veröffentlichten Abrechnungspapyri Brooklyn 35.1453 A und B, in denen bereits über zwei Generationen mit der Sonnenscheibe Aton zusammengesetzte Namen von offensichtlich geschäftsfähigen Personen auftauchen. Da diese Texte fast sicher in die letzten Jahre des Echnaton zu setzen sind (dies ergibt sich aus einer von Condon nicht korrekt entzifferten supralinearen Notiz in 35.1453 B, H/V, 6, wo nach eigener Kollation von einem Zahlungsrückstand des Regierungsjahrs 16 die Rede ist, das aufgrund der geringeren Regierungslänge sonstiger Herrscher in diesem Umfeld nur auf Echnaton bezogen werden kann; die Skepsis von Janssen 1985, 112 erweist sich damit als unberechtigt), ist ein solches Spektrum nur erklärbar, wenn wenigstens teilweise sekundäre Umbenennungen stattgefunden haben. Besonders verdächtig ist dabei der für eine Frau gebrauchte Name *Pj-ḫm-m-wsh.t* (A V/H, 6 und 13), da sich Namen dieser Art auf Götter beim Erscheinen im Fest beziehen (Ranke 1952, 217 u. 239f.) und Frauen meist mit Göttinnen zusammengesetzte Namen tragen (Ranke 1952, 5). Man kann vermuten, dass die betreffende Frau ursprünglich *Mwt-m-wsh.t* (Ranke 1935, 147, 18) oder *Mhy.t-m-wsh.t* (Ranke 1935, 164, 5) hieß.

⁷⁷ No. Davies 1922, 23; Der Manuelian 1999, 286–289.

⁷⁸ Einige weitere Belege sind z. B. im Grab TT 71 das Wort *ḫmn.t* „das Verborgene“ (Dorman 1991, 68) sowie verschiedene Wörter auf der Hunde-Steile des Antef Wah-Anch Kol. 1, 3, 5, 6, s. Clère u. Vandier 1948, 11; Schenkel in Arnold 1976, 53f. Verdächtig ist auch im Grab des Rechmire eine Lücke (Davies 1943; pl. LXVI, unteres Register, Kol. 4), die inhaltlich plausibel zu *[mn]f.ti*⁷⁷ „dauernd“ ergänzt werden könnte.

⁷⁹ Bryan 2012, 376, erwägt, diese Zerstörungen könnten hunderte von Jahren nach Echnaton geschehen sein; ihr Gewährsmann Dorman 1991, 67f. u. 163, spricht aber da, wo es um die weitere Zugänglichkeit der Gräber geht, nicht spezifisch über die Zerstörungen des Priesters mit dem Pantherfell. Dass dieser in Gräbern der Voramarnazeit so durchgehend zerstört ist, nicht dagegen in späteren Gräbern, stellt ein starkes Argument für seine Vernichtung in der Amarnazeit dar.

⁸⁰ Vgl. Bryan 2012, 375f.

werden können, welche mit mehr oder weniger Plausibilität Vorschläge erbringen, warum es so gewesen sein könnte.⁸¹

Eine erste, von Davies vorgebrachte Überlegung ging davon aus, dass der Setem-Priester, da er für den Verstorbenen die Rolle einnehme, die Horus für Osiris habe, Anstoß bei den monotheistischen Aton-Anhängern erregt habe.⁸² Daneben berichtet er auch einen Vorschlag von Gardiner, dass der Priester die Rolle des Königs eingenommen habe und Echnaton vielleicht eine alte königliche Rolle wieder einnehmen oder ein missbrauchtes Ritual hätte abschaffen wollen.⁸³ Gegen Davies' Ansatz spricht allerdings, dass eine systematische Verfolgung des Horus in der Amarnazeit sonst nicht auszumachen ist. Auch Gardiners Vermutung wirkt wenig schlüssig, da die Tracht im Pantherfell für nichtkönigliche Personen bereits nachweisbar ist, sobald wir überhaupt eine belastbare Dokumentation haben.

Polz und Rummel vermuteten dagegen, die Bildverstümmelung habe sich primär gegen das Pantherfell und dessen Symbolik gerichtet. Insbesondere gehe es darum, dass dem Pantherfell eine eigene Göttlichkeit zugeschrieben sei, die dem Aton-Glauben zuwiderliefe.⁸⁴ Mir scheint dabei zu wenig berücksichtigt, dass einerseits ja nicht nur das Pantherfell als solches, sondern der gesamte Träger ausgelöscht wird, andererseits das Pantherfell auch ein optisch sehr einfaches Erkennungsmerkmal ist, auf das man eine Schlägertruppe leicht ansetzen kann. Gerade letzteres dürfte auch erklären, warum Priester in anderer Gewandung der Verfolgung unversehrt entkommen können. Zudem werden ja auch Gottheiten außer Amun und seiner Familie in der Amarnazeit nicht systematisch und durchgehend ausgetilgt.

Meine eigene Deutung orientiert sich daran, dass der Träger des Pantherfelles in erster Linie bei der Herstellung belebter Statuen eingesetzt wird.⁸⁵ Demnach würde die Attacke auf den Träger eines solchen Pantherfells auch einen Versuch darstellen, den von ihm hergestellten Götterbildern (insbesondere des Amun) nachträglich Leben und Kommunikationsfähigkeit zu nehmen.

Einen Spezialfall hinsichtlich der Verfolgung von Gottheiten stellt Seth dar. Er ist gewissermaßen der Gewaltbereite unter den Göttern. Dadurch kann er einerseits positiv instrumentalisiert bei der Barkenfahrt des Sonnengottes gegen Feinde antreten, insbesondere den schlangengestaltigen Apopis. Andererseits ist er auch derje-

81 Krauss 2000, 96 hält die bis dato vorgetragenen Vorschläge für nicht plausibel. Vgl. für das Pantherfell auch Altenmüller 2009, 27 sowie Gregory 2014, 132–136, der es als passende Tracht für den König und in seinem Auftrag handelnde Beamte ansieht, dabei allerdings auf die Frage der Tilgung durch die Amarna-Religion nicht eingeht. Das noch unveröffentlichte *Buch vom Tempel* gibt das Pantherfell spezifisch als Tracht für den Gouverneur und Prophetenvorsteher, die Propheten sowie den Setem-Priester an.

82 No. Davies 1917, 55 Anm. 1; No. Davies 1925, 35 Anm. 4.

83 Gardiner, in No. Davies 1917, 55 Anm. 1.

84 Polz 1997, 45f. mit Anm. 96f.; Rummel 2008, 132f. mit Anm. 152 u. 143f. mit Anm. 211f.; Rummel 2010, 27.

85 Quack 2010.

nige, der seinen Bruder Osiris getötet und mit dessen Sohn Horus um das Königserbe gestritten hat. Bereits im Alten Reich wird in bestimmten Kontexten Seth gemieden oder umschrieben.⁸⁶

In der Spätzeit (nach ca. 1070 v. Chr.) wird die Behandlung noch extremer.⁸⁷ Es gibt keinen Nachweis dafür, dass für Seth neue Tempel gebaut werden, und er verschwindet – in auffälligem Kontrast zur vorangehenden Ramessidenzeit – auch als Bestandteil von Personennamen. In ägyptischen Texten wird sein Name entweder mit dem Determinativ des sterbenden Mannes geschrieben oder das dem Gott zugeordnete Tier durch daran gezeichnete Messer in Schach gehalten.⁸⁸ Einige Ortschaften, an denen zumindest nach der theoretischen Konzeption der Priester ein Sethkult betrieben wurde, erhalten in den Texten der religiösen Geographie ganz und gar negative Bewertungen.⁸⁹ An manchen Objekten kann man auch konkret nachweisen, dass der Name des Seth sekundär getilgt wurde,⁹⁰ so auf einer magischen Stele des Museums Karlsruhe⁹¹ und der Wasseruhr Amenhoteps III. aus der Favissa von Karnak.⁹² Im Tempel von Karnak sind in Darstellungen aus der Zeit Thutmosis' III. Bilder und Beschriften des Seth ausgehöhelt worden (LD III, 35e und 36b).⁹³ Im Tempel von

86 Kahl 2004. Vgl. auch Castillos 2016, 81–85, der erwägt, dass die spätere negative Konnotation des Seth auf einer frühen Rivalität mit Horus um die Rolle des vorrangigen Königsgottes beruht.

87 Te Velde 1967, 138–151; Soukiassian 1981; Fabre 2001; Koenig 2007, 231–233 (mit einigen Schwachpunkten der Argumentation, so ist die Sektion des demotischen magischen Papyrus von London und Leiden 11, 1–26 nach den Ergebnissen von Ryholt 2011, 62 nicht für Dareius, sondern für Nechepsos geschrieben worden, und das Epitheton *my* des Seth kann nur als „Meder“, nicht als „Medja“ verstanden werden, s. Quack 2005a, 314 mit weiteren Verweisen); Kemboly 2010, 223–244; Smith 2010. Kaper 2001, 72–74 zeigt, dass Schreibungen mit dem Seth-Tier auf Monumenten noch in der frühen 22. Dynastie möglich sind, aber spätestens mit Beginn der 25. Dynastie vollständig aufgegeben werden. Einen Vorbericht über ein neu anlaufendes Projekt zur genauen Erforschung dieses Phänomens bieten Hope/Warfe 2017.

88 Vgl. für die Frage, inwieweit Seth in jungen Niederschriften der Pyramidentexte in welcher Form genannt oder vermieden wurde, auch Patané 1990, dessen Argumentation allerdings darunter leidet, dass er einerseits keine genauen Angaben über die Lokalisierung der Originalbelege macht, was seine Angaben schwer überprüfbar macht (und z. B. CGC 58036, für den er für PT § 14 eine Schreibung mit dem Seth-Tier angibt, ist in dem betreffenden Abschnitt Mundöffnungsritual Szene 26 i tatsächlich der Text nicht erhalten), zum anderen nicht beachtet, inwieweit z. B. ein Seth-Tier durch ein Messer unschädlich gemacht ist (so z. B. pSchmitt 22, 39 ≙ PT § 1999) oder die „alphabetische“ Schreibung durch die Determinierung mit dem sterbenden Mann dezidiert negativ konnotiert ist.

89 Vgl. etwa Leitz 2014, 277–285.

90 Aufzählung von Belegen bei Smith 2010, 416f. mit Anm. 145–148. Ich wähle bewusst einige bei ihm nicht explizit angegebene Fälle aus.

91 Quack 2007; Quack in Druck.

92 Vgl. die Zeichnung im Ausstellungskatalog *Ramsès* 1976, 144, wo eine Gottheit, die bestimmten Dekanen zugeordnet ist, auffällig beschädigt ist und man nach Parallelen weiß, dass es sich um Seth handelt. In den Publikationen des Objekts durch Daressy 1915 und Mengoli 1989 wird dieser Punkt leider nicht angesprochen.

93 LD = Carl Richard Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 Bände (1849–1859), Leipzig.

Medinet Habu, ebenfalls aus der Zeit Thutmosis' III. ist in einer Abfolge der heliopolitanischen Neunheit Seth zu Thot umgearbeitet worden (LD III, 37, b, unteres Register). Schwieriger zu bewerten sind drei Bilder des Seth im Chons-Tempel von Karnak. In der alten zeichnerischen Publikation LD III, 222c und 246b ist das Bild des Seth eindeutig als sekundär zerstört angegeben. Die (ebenfalls nur zeichnerische) Neupublikation lässt dies nicht klar erkennen, was aber eventuell nur an den für diese Tafel gewählten zeichnerischen Konventionen für den Umgang mit Beschädigungen liegt.⁹⁴ Bei einem dritten, nur in der neuen Publikation greifbaren Fall der Darstellung des Seth ist eine sekundäre Ausmeißelung anhand der Zeichnung zumindest zu erahnen, aber auch nicht explizit angesprochen.⁹⁵

Auf einem Opferständer, heute im Museo Egizio Turin (CGT 22053), wurde der Name Sethos' II. getilgt und durch den Pepis I. ersetzt;⁹⁶ an anderen Stellen steht letzter bereits ursprünglich. Zudem ist der Name des Seth an einer Stelle, wo ursprünglich die ganze Neunheit genannt war, sekundär ausgemeißelt worden.⁹⁷ Letzterer Punkt wirft die Frage auf, ob die Auslöschung des Königsnamens auf diesem Objekt kein Zeugnis für eine spezifische Ablehnung seiner Person ist,⁹⁸ sondern die Verfolgung des Gottes Seth im Zentrum steht und man deshalb einen mit diesem Gott zusammengesetzten Königsnamen durch einen weniger verfänglichen ersetzen wollte.⁹⁹

Wann genau die systematische Verfolgung des Seth einsetzte, wäre noch genauer zu klären, zumal die bisherige Diskussion diese Frage oft nicht präzise genug angegangen hat.¹⁰⁰ Man kann allerdings nachweisen, dass bis in die frühe 22. Dynastie (um

⁹⁴ The Epigraphic Survey 1979, Taf. 57; vgl. dort S. ix zur Angabe der Beschädigungen in den Zeichnungen.

⁹⁵ The Epigraphic Survey 1981, Taf. 161. Die scheinbar so objektive epigraphische Methode des Chicago Standard erweist sich hier gerade in ihrem Verzicht auf eine verbalisierte Beschreibung als inadäquat.

⁹⁶ Habachi 1977, 63f. (u. 67: Umzeichnung Sektion A).

⁹⁷ Habachi 1977, 67, Sektion B.

⁹⁸ Für einzelne Zeugnisse einer Aushackung von Kartuschen Sethos' II. s. u. Anm. 165.

⁹⁹ Vgl. allerdings Brand 2009, 43 mit Anm. 48 dafür, dass zumindest in der thebanischen Gegend im Namen des Königs Sethos lediglich das Seth-Tier ausgehackt wurde. Für den Opferständer, der mutmaßlich memphitischer Herkunft ist, muss das nicht zwingend gleich gehandhabt worden sein.

¹⁰⁰ Das von Soukiassian angesetzte 7. Jh. v. Chr. ist vorerst nur als *terminus post quem non* zu betrachten. Yoyotte 1967–1968, 103, gibt an, man habe zu Beginn des 8. Jh. v. Chr. begonnen, den Namen des Seth von Tempelinschriften zu eliminieren. Es ist nicht auszuschließen, dass die Erwähnung eines Tempels des Seth in der Dachla-Stele (Gardiner 1933) aus der 22. Dynastie die Forschungsmeinung darüber beeinflusst hat, wann frühestens mit einer Verfemung des Seth gerechnet werden darf. Sie gehört aber dem angedeuteten speziellen Oasenkontext an und ist deshalb für das Einsetzen der Verfemung im Niltal nicht zwingend relevant. Vgl. die Diskussion der bislang erwogenen Daten bei Čwiek 2009, 59 Anm. 61. Uphill 1984, 221–223 will die Ausmeißelungen von Name und Bild des Seth eher in die 21. als die 22. Dynastie setzen, seine Argumentation ist aber mit etlichen Unsicherheiten behaftet. Für nicht diskussionsfähig halte ich den Vorschlag von Klemm 1955, die Verfolgung des Seth als Konsequenz aus dem Monotheismus der Amarnazeit anzusehen.

900 v. Chr.) Inschriften hergestellt wurden, welche den Namen des Seth mit dessen Tier bzw. als anthropomorphe Gestalt mit dem Kopf dieses Tiers schrieben und die später an diesen Stellen intentional ausgehackt wurden. Die Erwähnung eines Propheten des Seth von Su auf einem Stiftungsdekret vom Beginn der 22. Dynastie (Kairo JE 39410, x+13), auf dem das zur Schreibung genutzte Tier des Gottes sekundär ausgehackt ist, könnte einen *terminus ante quem non* liefern.¹⁰¹ Ab der 25. Dynastie (ca. 722–664 v. Chr.) kann man sicher fassen, dass diese Wiedergabe des Namens des Seth vermieden oder zumindest entschärft wird;¹⁰² entweder wird er nun mit Einkonsonantenzeichen (und meist dem Determinativ des sterbenden Mannes) geschrieben, oder, sofern noch mit dem Seth-Tier, dann durch angesetzte Messer für die Ewigkeit als überwunden und vernichtet markiert.

Diese immerhin erreichbare Einengung der Chronologie ermöglicht eine gewisse Diskussion der dahinterstehenden Motive. Die in der Ägyptologie weitverbreitete Ansicht, dass die spätzeitliche Verfemung des Seth eine nationalistische Reaktion der Ägypter auf Fremdherrschaften darstellt,¹⁰³ kann in dieser Form nicht zutreffen, bzw. zumindest nicht der Auslöser gewesen sein.

Sofern die Verfemung des Seth mit der Machtübernahme der 25. Dynastie einhergeht, könnte es sich allenfalls um ein Instrument handeln, mit dem eine Dynastie eindeutig fremder (nubischer) Herkunft gegen ihre Gegner vorgeht, die in manchen Bereichen ägyptisiert, aber in der Oberschicht ebenfalls fremder (libyscher) Herkunft sind.¹⁰⁴ Aber dann wäre zu fragen, warum sich die Bewertung des Seth nach dem Ende der 25. Dynastie nicht ändert, als die 26. Dynastie an die Macht kommt, die direkte Verbindungen zu den Kriegersippen libyscher Herkunft aufweist.¹⁰⁵ Sofern es sich um eine Veränderung der Haltung im Verlauf der 22. und der (mit dem späteren Teil der 22. Dynastie parallel laufenden) 23. Dynastie handelt, wären die Motive für uns noch weniger erkennbar. Über interne Machtkämpfe dieser Zeit wissen wir ein

101 Tresson 1935–1938, 822 Anm. 8 u. 838f.; Jansen-Winkeln 2007, 5.

102 Kaper 2001, 72–74. Zusätzlich kann man bemerken, dass im Mundöffnungsritual auf dem Sarg des Butehamun (mittlere 21. Dynastie nach Niwiński 1988, 172f.; vgl. allerdings die Kritik daran durch Jansen-Winkeln 1994 und B. Davies 1997, die für die frühe 21. Dynastie plädieren, sowie die Antwort von Niwiński 2003) Seth mit Tierkopf und Gottesdeterminativ normal verwendet wird, in der 25. Dynastie bei der Gottesanbeterin Amenirdis Seth dagegen entweder durch andere Gottheiten ersetzt oder mit Einkonsonantenzeichen geschrieben wird. Eine Ausnahme zu diesem Befund stellt allerdings das „Denkmal memphitischer Theologie“ BM EA 498 dar, auf dem noch in der 25. Dynastie unter Schabaka das Seth-Tier graviert wurde; auch hier ist es allerdings später getilgt worden, s. El Hawary 2010, 72. Eventuell fühlte sich derjenige, der die Beschriftung entworfen hat, hier dem exakten Zeichenbestand seiner Vorlage verpflichtet.

103 So etwa Hornung 1974.

104 Vgl. den Überblick in Vittmann 2005, 1–20 und die Detailstudien in Broekman/Demarée/Kaper 2009.

105 Zur direkten Anknüpfung der 26. an die 24. Dynastie s. Quack 2009.

wenig,¹⁰⁶ aber nicht genug, um plausibel eine religiös so einschneidende Veränderung mit einem konkreten historischen Ereignis verbinden zu können.

Dabei sollte ich bemerken, dass sich nach dem Ende des Neuen Reiches mutmaßlich eine Zweiteilung des Seth-Kultes nachweisen lässt. Die Hauptspur, die im Niltal selbst zu situieren ist (und von dort fallweise im Form von Textvorlagen ausstrahlt),¹⁰⁷ führt zur Namensform Seth (wie er uns heute vertraut ist), der üblicherweise das Zeichen des Steins \square (statt des alten Einkonsonantenzeichens \equiv) enthält¹⁰⁸ und mit dem Determinativ des sterbenden Mannes versehen ist, selbst in solchen Passagen, in denen in Abschriften traditioneller Rituale diese Gottheit eine positive Rolle spielt. Daneben gibt es aber, insbesondere in den Oasen der Westwüste lokalisiert, einen Kult des Sutech, der die ramessidische Lautform direkter fortführt und positiv konnotiert bleibt; in der griechisch-römischen Zeit ist diese Lautform (mit Metathese und Vokalverschiebung) als $\Sigma\chi\theta$ belegt.¹⁰⁹ Dieser lautlich vom „verdammten“ Mörder des Osiris divergierende Gott erhält weiterhin einen offiziellen Kult, in dem auch Personen als Priester involviert sein können, die andere Ämter im Niltal ausüben.¹¹⁰

Im Zusammenhang der Austilgung von Göttern sei noch ein anderer Befund angesprochen: Bei Göttergestalten in Tempeln ist z. B. in den Reliefs in Edfu eine erhebliche Verstümmelung wahrnehmbar. Cormack hat angesichts der Tatsache, dass speziell die direkten Körperpartien der Götter, nicht ihre Kleidung gepickelt wurden, vermutet, dass es sich um muslimische Attacken gehandelt hat.¹¹¹ Ich würde in diesem Fall einen ganz anderen Gesichtspunkt ins Zentrum stellen. Wir wissen, dass die Ägypter Gold als das Fleisch der Götter betrachtet haben.¹¹² Baubeschreibungen im Tempel von Edfu geben an, dass Pigment mit Goldstaub für die Reliefs verwendet wurde (z. B. Edfou I 23, 14f.; Edfou IV, 6, 8; 7, 7; 13, 6; Edfou VII, 7, 4).¹¹³ Von daher vermute ich, dass die unbedeckten Fleischpartien von Göttern in diesen Reliefs in einer Weise ausgeschmückt waren, die goldhaltige Bemalung involvierte, so dass es realen materiellen Gewinn versprach, diese Bereiche von der Wand abzukratzen.

106 Harte Auseinandersetzungen mit Tötung von Gegnern zeigt etwa die Chronik des Prinzen Osorkon, s. Caminos 1958.

107 Dies gilt etwa für die Version des Mundöffnungsrituals für Wenamun in der Oase Siwa (von Soukiassian 1981, 67f. erwähnt, aber nicht in den Überlieferungszusammenhang eingebaut).

108 Für die realen Zeichenformen in den Handschriften, die in modernen Editionen nicht immer korrekt angegeben werden, s. Quack 2015c, 453f.

109 Die Details werde ich an anderer Stelle darlegen. Vgl. Criboire/Vittmann/Bagnall 2015, 341–343; Vittmann 2017; s. auch Turner 2013. Insofern halte ich es für unangebracht, wenn Cannuyer 2017a, 37f. Gruppen des Widerstands gegen die Verfemung des Seth ansetzt.

110 Für ein konkretes Beispiel s. Klotz 2013, dessen Diskussion S. 174–176 die hier bemerkte Ausdifferenzierung der Lautformen nicht beachtet. Insofern ist auch die Position von Cannuyer 2017b, 175f. zu nuancieren, die Verfolgung des Seth sei nicht durchgängig erfolgt.

111 Cormack 2012, 474.

112 Schott 1961, 150 u. 169f.

113 Vgl. De Wit 1961a; de Wit 1961b.

Demnach handelt es sich hier weder um Ikonoklasmus noch um reinen Vandalismus, sondern um Gewinnstreben, dass die Schädigung der Bilder lediglich als Kollateraleffekt mit sich brachte. Dass so etwas in Ägypten geschehen konnte, lässt sich bereits aus einem substantiell älteren Textzeugnis erschließen: Es handelt sich um eine Verwaltungsakte, in der Plünderungen eines Obertürhüters namens Djehutihotep aufgelistet sind.¹¹⁴ Sie stammt aus einer historisch unruhigen Zeit mit Revolten und Bürgerkrieg um 1100 v. Chr., in der die innere Sicherheit in Theben teilweise komplett zusammengebrochen war. Aufgeführt werden etliche Metallobjekte, die ursprünglich als Beschläge von Stelen angebracht waren, z. B. Augen und Augenbrauen von Götterbildern. Aus derselben Zeit stammen auch andere Dokumente, die angeben, wie die Plünderer Metall etwa von Türeinfassungen entfernen (pBM 10053 vs., Kol. 1–3).¹¹⁵

4 Die Tilgung von Königen und Königinnen

Als nächsten Punkt möchte ich die Tilgung des Namens und Bildes von Königen ansprechen. Für die Relevanz des königlichen Namens im Tempelkontext bietet erneut die schon oben zitierte Lehre für Merikare eine einschlägige Passage. In ihr heißt es:

Handle für den Gott, damit er gleichfalls für dich handelt.
mit einem Opferaufbau, der den Tisch reich versieht,
mit Einritzungen; dein Name ist ein Hinweis,
damit der Gott den kennt, der für ihn handelt!¹¹⁶ (E 129f.)

Instruktiv ist auch eine Passage in der Bauinschrift des Tempels von Edfu (Edfou VII, 3, 6–4, 4), derzufolge diejenigen Könige namentlich genannt werden, die tatsächlich zum Bau beigetragen haben. Verschiedene weitere Zeugnisse zeigen an, dass Verdienste um den Bau von Tempeln zum Einschluss in den expliziten Opferempfang führen.¹¹⁷

In Situation, in denen die Nennung verfemter Könige in späterer Zeit unumgänglich ist, weil z. B. juristisch relevante Vorgänge in ihre Zeit fallen, behilft man sich mit Umschreibungen wie „der Frevler von Achetaton“ oder „der Rebell“ (beides mit Bezug auf Echnaton).¹¹⁸ Hiermit verbunden ist auch die Frage der sogenannten *wꜣsꜣ*-Einträge

¹¹⁴ Quack 2000; vgl. auch Goelet 2016.

¹¹⁵ Peet 1930, 112–119.

¹¹⁶ Quack 1992, 76f. u. 195.

¹¹⁷ Vgl. de Wit 1961b, 282f.; Quack 2012, 19 Anm. 34.

¹¹⁸ Quack 2015a, 28f.

in den Königslisten, besonders im Turiner Königspapyrus (13. Jh. v. Chr.).¹¹⁹ Dabei handelt es sich um Fälle, in denen zwar eine Zeitangabe gemacht wird, statt eines konkreten Königsnamens aber diejenige Gruppe geschrieben erscheint, die sonst z. B. dafür genutzt wird, in administrativen Dokumenten die Abwesenheit von Arbeitern am Arbeitsplatz zu notieren.¹²⁰ Teilweise ist versucht worden, dies als Hinweis auf eine Lücke aufgrund mechanischer Beschädigung in der herangezogenen Vorlage zu deuten. Redford argumentiert dagegen, dass es statistisch sehr unwahrscheinlich wäre, wenn bei insgesamt sieben belegten Fällen stets der Name des Königs verloren, dagegen die Zeitspanne erhalten wäre.¹²¹ Ryholt bringt gegen ihn vor, tatsächlich sei die Zeitspanne in diesen Fällen nie vollständig erhalten; zudem werde an anderen Stellen deutlich, dass die Vorlage des Papyrus lückenhaft und unvollständig gewesen sei.¹²² Deshalb will er bei der Deutung als Anzeige für Lücken der Vorlage bleiben.¹²³

Mir scheinen allerdings einige Punkte für Redfords Interpretation zu sprechen. Zunächst ist zu bemerken, dass die Gruppe  sonst in ägyptischen Texten ausschließlich dort gebraucht wird, wo es um die wahrgenommene Abwesenheit bekannter Entitäten geht, z. B. Fehlen von Arbeitern im Dienst.¹²⁴ Für die Angabe von Lücken aufgrund materieller Beschädigung der benutzten Vorlage werden dagegen ganz andere Markierungen, insbesondere *gmj wš*, gebraucht.¹²⁵ Ferner involvieren einige der von Ryholt angesetzten größeren Gruppen zu zielsicher genau solche Könige, bei denen wir aus anderen Quellen um politische Schwierigkeiten wissen. Zudem gibt es dort Probleme für die Deutung, wo er umfangreichere Lücken annimmt, denen mehrere Namen hintereinander zum Opfer gefallen seien. Für solche Stellen nimmt er an, dass ein Schreiber die Angabe der Regierungszeit geschätzt habe, ohne wahrzunehmen, dass mehr als ein Herrscher fehlte. Da aber die Königsnamen stets stichisch geschrieben werden, bliebe selbst bei einer physischen Lücke die Anzahl der fehlenden Könige recht gut erkennbar. Ryholts Modell würde zudem voraussetzen, dass zunächst ein Schreiber die Lücke an sich in einem Vermerk ohne Angabe der Regierungslängen (und der Menge der fehlenden Einträge) zusammengefasst und dann erst ein weiterer einen Schätzwert eingefügt habe. Wie das mit den Abschnittsummierungen zu vereinbaren ist, die doch auch in der Vorlage des letzteren Schreibers vorhanden gewesen sein müssen, erschließt sich mir nicht. Somit ist es doch die plausiblere Ansetzung, dass es sich bei den *wšf*-Angaben um Phasen handelt,

119 Für diesen vgl. die Edition durch Gardiner 1959 sowie die bibliographischen Angaben in Quack 2012, 21 mit Anm. 43.

120 Janssen 1980, 145.

121 Redford 1986, 14–16.

122 Ryholt 1997, 10–12.

123 Vgl. auch Gundacker 2015, 52 Anm. 92.

124 Janssen 1980; Janssen 1997, 87–98; Toivari-Viitala 2006.

125 Vgl. Weber 1969, 141–143; Lüscher 2013, 33.

deren faktisch regierender Herrscher aus Sicht späterer Machthaber nicht verdiente, erinnert zu werden.

Nunmehr komme ich auf die konkreten Belege für die Tilgung von Königsnamen auf ägyptischen Monumenten zu sprechen. Von manchen Forschern wird bereits für die späte 1. Dynastie (ca. 2800 v. Chr.) eine Sequenz von angefochtener Legitimität angesetzt. Demnach hätte Semeherchet die Namen von Miebis und Merineith getilgt, Senemu/Qa-a den des Semeherchet.¹²⁶ Allerdings stellt sich der Befund so eindeutig nicht dar. Es gibt eine Reihe von Steingefäßen, bei denen die Namen seiner Vorgänger von Semeherchet ausgelöscht und durch seinen eigenen ersetzt wurden, und ebenso solche, bei denen der des Semeherchet durch Qa-a ersetzt wurde. Jedoch stehen auf anderen Gefäßen die Namen auch einfach nebeneinander, so dass es leichter fällt, hier lediglich eine der häufigen Wiederverwendungen von Objekten zu sehen.¹²⁷

Auch der König Peribsen aus der 2. Dynastie (27. Jh. v. Chr.) wird gelegentlich ohne genauere Angaben als Objekt einer Verfolgung genannt.¹²⁸ Tatsächlich ist in seiner Titulatur auf seiner Grabstele (BM EA 35597) das Seth-Tier ausgehackt worden. Vermutlich handelt es sich dabei jedoch um eine Maßnahme im Zuge der chronologisch deutlich späteren Verfolgung des Gottes Seth (s. o.), so dass man daraus keinen Beleg für eine posthume Verfolgung des Königs machen kann, sondern lediglich ein Anzeichen dafür, dass diese Stele noch nach dem Ende des Neuen Reiches, also zweitausend Jahre nach ihrer Errichtung, sichtbar aufgestellt war.¹²⁹

Für das Alte Reich meint Bauer, dass die Rückseite des Palermo-Steines ab Z. 3–5 bewusst abradiert worden sei, was als *damnatio memoriae* bewertet werden müsse.¹³⁰ Das betreffe die Regierungen des Sahure und Neferirkare (25. Jh. v. Chr.). Allerdings haben spätere Bearbeiter dieses Textes eine solche Beobachtung meines Wissens nicht bestätigt, und in sonstigen Belegen gibt es keine Anzeichen für eine gezielte Verfolgung des Andenkens der betreffenden Könige.

Eine etwas substantiellere Diskussion hat die Frage verdient, ob der ephemere Herrscher Userkare (ca. 2300 v. Chr.) in der 6. Dynastie später verfemt wurde.¹³¹ Es gibt zwar die Vermutung, dass im Grab des Wesirs Merefnebef ein später ausgemeißeltes Wort *nsw* „König“ auf ihn bezogen gewesen sei.¹³² Ebenso ist vorgeschlagen worden, dass bei einem Architrav, der den Namen des Königs Teti auf einem sekundär angestückelten extra Steinblock zeigt, der ursprünglich vorhandene Name des User-

¹²⁶ Junker 1940, 6; Edwards 1971, 29. Vgl. die Diskussion in Gould 2003.

¹²⁷ Lauer 1966, 178f.

¹²⁸ So Ratié 1979, 302.

¹²⁹ Vgl. Morenz 2007, 154.

¹³⁰ Bauer 1908.

¹³¹ Zu ihm s. Theis 2015; Gourdon 2016, 65–68.

¹³² Myśliwiec 2004, 87f. u. 249, Taf. XVII, XLVI c, XLVII f, h; Myśliwiec 2011, 655f. u. 659.

kare ersetzt worden sei.¹³³ Jedoch ist *nsw* als allgemeines Wort für „König“ nicht fest auf eine spezifische Person bezogen, so dass wenig Grund bestanden hätte, es deswegen zu tilgen. Beim Architrav bleibt das Postulat einer ursprünglichen Nennung des Userkare hypothetisch. Hinzu kommt, dass Userkare in den späteren Königslisten explizit genannt ist, anders als diejenigen Herrscher, bei denen eine durchgehende Namenstilgung erfolgte. In der Kapelle der Königin Neith aus der 6. Dynastie ist der Name eines Königs ausgetilgt worden, vermutlich des Menkare.¹³⁴

Unsicher im Ansatz sind Blöcke in Boston (MFA 03.1968.1+2), die um 2000 v. Chr. datieren und einen teilweise erhaltenen König mit ausgehacktem Namen zeigen.¹³⁵ Üblicherweise werden sie unter Mentuhotep III. Seanchkare (20. Jh. v. Chr.) datiert,¹³⁶ was insofern historisch sehr relevant wäre, weil dies der vorletzte König der 11. Dynastie ist und man sich den Übergang zur nächsten Dynastie teilweise nach dem Muster eines Staatsstreichs vorstellt. Allerdings stellt dieses Objekt den bislang einzig bekannten Fall dar, in dem ein Herrscher dieser Epoche intentional ausgelöscht wurde.

Für die Zweite Zwischenzeit (ca. 1800–1650 v. Chr.) wird gerne postuliert, dass Sobekhotep III. (spätes 18. Jh. v. Chr.) das Andenken seiner Vorgänger, besonders des Ugaf, anathematisiert hätte, indem er ihre Bauwerke usurpierte.¹³⁷ Die konkreten Befunde, auf welchen diese Annahme basiert, sind allerdings ausschließlich aus Medamud stammende Blöcke.¹³⁸ Es wäre noch zu prüfen, inwieweit diese lokale Begrenzung nicht gegen eine wirkliche Verfolgung des Andenkens der betreffenden Herrscher spricht – wobei übrigens bislang wenig klar ist, wessen Namen da konkret ersetzt wurden. Ins späte Mittlere Reich bzw. die Zweite Zwischenzeit (etwa 18.–17. Jh. v. Chr.) gehört auch die Auslöschung von Königsnamen auf dem „Osirisbett“ in Abydos¹³⁹ sowie des Königsnamens (mit Ausnahme des als Sonnengott Re verstehbaren ersten runden Zeichens) sowie der Darstellung des Königs auf dem Kalksteinschrein, in dem dieses einst stand.¹⁴⁰ Ebenfalls in die Zweite Zwischenzeit datiert eine königliche Stele (Kairo JE 35256), wo ein ursprünglich graviertes Königsname (möglicherweise des Ugaf) durch den des Neferhotep ersetzt wurde.¹⁴¹ Vermutlich in die Zweite Zwischenzeit datiert auch eine Inschrift aus Abydos, in welcher der Name des Königs getilgt ist, dabei aber der Anfang *Shm-R^c* noch erkennbar ist.¹⁴²

133 Kanawati 1984.

134 Callender 2017, 46–48.

135 Petrie 1903, Taf. XXIII.2; <http://www.mfa.org/collections/object/relief-fragment-475207> (Zugriff am 05.03.2018).

136 Skeptisch dazu Widmaier 2017, 291 mit Anm. 397.

137 Ryholt 1997, 297.

138 Vgl. Bisson de la Rocque/Clère 1928, 118–120; Montet 1951; Ryholt 1997, 343.

139 Leahy 1977; Ryholt 1997, 340.

140 Effland/Effland 2017, 18–22.

141 Leahy 1989, bes. 46–49.

142 Petrie 1902, 29, Taf. LVIII; Ryholt 1997, 404.

Eindeutig der meistdiskutierte Fall von Namenstilgung ägyptischer Herrscher betrifft Hatschepsut im 15. Jh. v. Chr.¹⁴³ Sie war die Tochter des Königs Thutmosis I. und Gemahlin von dessen Sohn Thutmosis II. Nach dem Tod ihres Mannes agierte sie zunächst als Regentin für dessen minderjährigen Sohn von einer Nebenfrau, Thutmosis III., ließ sich aber bald durch ein Orakel des Gottes Amun zum regierenden König machen und herrschte für den Rest ihres Lebens in einer Weise, die Thutmosis III. eher im Schatten stehen ließ. Die Tilgungen ihres Namens und ihrer Bilder nach ihrem Tod haben seit über hundert Jahren die Deutungsphantasien der Ägyptologen angeregt, wobei der Gender-Aspekt der Frage eine besondere Nuance gegeben und auch erheblich zu ihrer hohen Wahrnehmung in der Öffentlichkeit beigetragen hat.

Teilweise wurden Hatschepsuts Namen einfach zerstört gelassen, teilweise aber auch durch die von Thutmosis I., II. (oder selten auch III.) ersetzt. Der Befund hat früher in der Ägyptologie eine erhebliche Diskussion ausgelöst, da man meinte, dies könne nur zu Lebzeiten der betreffenden Herrscher geschehen sein. Entsprechend entwickelte man abenteuerlich komplizierte Theorien über mögliche vorübergehende Abdankungen und Wiederantritte zur Herrschaft.¹⁴⁴ Diese Gedankengebäude sind inzwischen definitiv widerlegt¹⁴⁵ und man muss akzeptieren, dass hier Namen bereits verstorbener Könige sekundär graviert wurden. Gelegentlich wird Hatschepsuts Bild auch z. B. durch Opferständer ersetzt.

Eine Kernfrage in der Diskussion, die für die Deutung von erheblicher Relevanz ist, betrifft die Chronologie. Man hat in der modernen Forschung teilweise behauptet, die Zerstörung des Namens der Hatschepsut habe erst lange nach ihrem Tod begonnen, frühestens im Jahre 42 Thutmosis' III.¹⁴⁶ Sie beruhe zudem nicht auf Animositäten Thutmosis' III. gegenüber Hatschepsut, sondern ziele lediglich auf die Absicherung des Erbes für seinen Sohn Amenhotep II.¹⁴⁷ Dem steht allerdings eine neuere Beobachtung entgegen, die darauf hindeutet, dass spätestens im Jahre 22 Thutmosis' III., also rasch nach dem Tod der Hatschepsut,¹⁴⁸ ihre Bilder getilgt wurden.¹⁴⁹

143 Ratié 1979, 299–310; Dorman 1988, 46–65; Meyer 1989; Laboury 1998, 483–512; Dorman 2005; Arnold 2005; Roth 2005; Maruéjol 2007, 86–99; Bryan 2012, 365–369. Vgl. auch Laporta 2012, 105–109, die auf die Frage der Chronologie nicht eingeht. Eine Extremposition vertritt Hari 1984b, 96, der den Verdacht äußert, die Tilgung der Hatschepsut sei erst unter Ramses II. erfolgt. Dies ist wenig wahrscheinlich, da in Deir el-Bahari ramessidische Restaurierunginschriften vorhanden sind. Vgl. Eaton-Krauss 1999, 119f. für eine Gruppe von Statuen der Hatschepsut und des Senenmut, die nicht ausgehackt wurden und weitgehend auch den Verfolgungen der Atenisten entkamen.

144 So insbesondere Sethe 1896; stark modifiziert Sethe 1932.

145 Edgerton 1933.

146 Nims 1966; van Siclen 1989; Laboury 1998, 483f.

147 Laboury 1998, 497–511; ablehnend dazu Maruéjol 2007, 94f.

148 Da die offizielle Jahreszählung Thutmosis' III. zeitgleich mit Hatschepsut einsetzt, fällt der Tod der Hatschepsut etwa in sein 20. Regierungsjahr.

149 Eaton-Krauss 1998, 209. Leider gehen die neueren Diskussionen nicht auf diese Argumente ein;

Steingefäße mit dem Namen der Hatschepsut, von denen zwei zusätzlich mit dem Namen Thutmosis' IV. versehen wurden (eines davon wurde im Grab Thutmosis' IV. selbst gefunden, ein weiteres in Amarna), zeigen den Namen der Königin unverseht.¹⁵⁰ Dies deutet darauf hin, dass die aktive Verfolgung damals nicht mehr betrieben wurde (auch wenn es offensichtlich keine Intention gab, den Namen dort, wo er zerstört war, zu restaurieren).

Im Zug der Restaurierung nach Amarna werden gelegentlich auch Bilder der Hatschepsut wiederhergestellt.¹⁵¹ Offenbar war man entweder an den Konflikten der Thutmosiden nicht mehr interessiert,¹⁵² oder man war sich gar nicht mehr bewusst, dass es sich um einen von den Zerstörungen unter Echnaton verschiedenen Akt gehandelt hatte.

Noch weitaus bemerkenswerter im Hinblick auf die spätere Erinnerung der Hatschepsut ist, dass in der 21. Dynastie der Hohepriester des Amun, Pinudjem I., seinen Kindern die Namen Mencheperre und Maatkare gab,¹⁵³ also die Thronnamen Thutmosis' III. und Hatschepsuts. Das wirkt nicht so, als hätte es damals eine Erinnerung an die hasserfüllte Rivalität der beiden gegeben, wie sie in der Ägyptologie gelegentlich zelebriert wird.¹⁵⁴ Eher könnte es sein, dass Aktenaufzeichnungen beide als Herrscher commemorierten, die Bedeutendes für den Tempel des Amun geleistet hatten.¹⁵⁵

In der Amarnazeit (um 1350 v. Chr.) ist der Fall der Königsgemahlin Kiya relevant.¹⁵⁶ Ihr Name wird in Inschriften getilgt, oft aber durch den der Prinzessin Meritaton ersetzt. Die historischen Hintergründe können kaum als restlos geklärt gelten.

Nach der Amarnazeit werden die vorher zerstörten Bilder und Inschriften des Gottes Amun (einschließlich seiner Verwendung als Namensbestandteil) wieder hergestellt.¹⁵⁷ Im Gegenzug werden allerdings nunmehr, wohl unter Tutanchamun beginnend, Name und Bild des Echnaton und der Nofretete getilgt¹⁵⁸ und die von ihnen erbauten Tempel abgerissen und als Baumaterial verwendet. Neben den Amarna-

so bemerkt etwa Dorman 2005, 267 lediglich, die Spätdatierung der Verfolgung der Hatschepsut sei weitgehend akzeptiert.

150 Laboury 1998, 484f.

151 Vgl. Edgerton 1933, 15.

152 Laboury 1998, 485 meint, es habe in der Ramessidenzeit eine neue Verfolgung der Hatschepsut gegeben und verweist dabei auf ihre Abwesenheit in Königslisten dieser Zeit; m. E. handelt es sich dabei aber nicht um eine neue aktive Verfolgung, sondern lediglich um die Fortsetzung der unter Thutmosis III. vorgenommenen Tilgung aus der Überlieferung. Die Usurpierung von Monumenten der Hatschepsut, auf die Laboury ebenfalls verweist, ist kategorial abzutrennen, da die Ramessiden auch Monumente eindeutig nicht verfemter Vorgänger usurpieren.

153 Kitchen 2004, 473.

154 Vgl. auch Gnirs 2006, die so weit geht, bürgerkriegsartige Zustände zwischen den Anhängern von Hatschepsut und Thutmosis III. anzusetzen.

155 Von Lieven 2001, 52; Nadig 2014, 157f.

156 Helck 2001, 29–57.

157 Brand 1999a; Brand 1999b; Brand 2000, 45–118; Eaton-Krauss 2003; Martinez 2007.

158 Bryan 2012, 369–373; Wegner 2017, 127–130.

herrschern sind schließlich auch deren direkte Nachfolger von den Namenstilgungen betroffen, so Tutanchamun¹⁵⁹ und seine Königin Anchesenamun¹⁶⁰ sowie Eye.¹⁶¹ In Tutanchamuns Inschriften ist sein Name weitgehend durch den des Haremhab ersetzt worden, einschließlich der Restaurierungsinschriften. Bei Eye kann man in seinem Grab beobachten, wie sein Name und seine Darstellungen ausgetilgt wurden. Der erste König, der auch der Nachwelt erinnerenswert erschien und erhalten blieb, war Haremhab.¹⁶² Dieser änderte möglicherweise im Verlauf seiner Regierung die Haltung gegenüber seinen Vorgängen.¹⁶³

Eine neue politische Krisenzeit war die späte 19. Dynastie (um 1200 v. Chr.),¹⁶⁴ in der mehrere Könige (Amenmesse und Siptah) sowie eine zeitweise alleinregierende Königin (Tausret) und ein hochrangiger Verwalter (Bay) später ausgelöscht bzw. ihre Namen durch die anderer Herrscher, konkret Sethos' II., ersetzt wurden.¹⁶⁵ Bei Sethos II. werden seine Namenskartuschen im Eingangsbereich seines Grabes und dem Beginn des ersten Korridors ausgehackt, sonst sind sie intakt.¹⁶⁶ Die beschädigten Namen wurden später restauriert. Viele historische Details dieser Ereignisse bleiben unsicher. Sethos II. dürfte vorübergehend zumindest im Süden Ägyptens durch Amenmesse verdrängt worden sein, konnte dann aber die Macht zurückgewinnen; die Restaurierung seiner vorübergehend ausgehackten Namen könnte in diesen Zeitraum fallen. Siptah war sein Nachfolger, der aber zu einem bestimmten Zeitpunkt negativ bewertet wurde, wohl als Tausret die Macht als herrschender König ergriff. Die Überschreibung von Siptahs Name mit dem Sethos' II. würde somit auf eine posthume Nutzung als Legitimationsquelle hinweisen, ähnlich wie bei Hatschepsut die von Thutmosis I. und II.

159 Für die Tilgung der Kartuschen des Tutanchamun in einem Privatgrab s. Ni. Davies/Gardiner 1926, 7f., Taf. IV u. XXII.

160 Für konkrete Fälle s. van Dijk/Eaton-Krauss 1986; Eaton-Krauss 1988, 10f. Hari 1984b will diese Namenstilgungen und Usurpationen weitgehend erst unter Ramses II. setzen, abgesehen von solchen, bei denen Haremhab den Anspruch erheben konnte, für unter Tutanchamun erfolgte Maßnahmen real verantwortlich zu sein. Brand 1999b zeigt dagegen, dass in Restaurierungsinschriften des Tutanchamun dessen Name oft durch den von Haremhab oder Sethos I. ersetzt wurde. Gegen die Annahme, dass die Tilgung der Namen der Amarna-Herrscher erst unter Ramses II. begann, s. Eaton-Krauss 2003.

161 Wilkinson 2011; Wilkinson 2016a. Vgl. Kawai 2010 zum Antagonismus zwischen Eye und seinem Nachfolger Haremhab, auch wenn die meisten Ansätze ausgesprochen unsicher sind.

162 Eaton-Krauss 1990, 554; Kawai 2010, 288f.

163 Eaton-Krauss 1988, 11; Eaton-Krauss 2003, 196.

164 Dodson 2010.

165 Dodson 1999, 136. Vgl. Callender 2004; Schneider 2011; Servajean 2014, 52–166; speziell für die Identität des Amenmesse mit dem Vizekönig von Nubien Messui Dodson 1997. Vgl. Brand 2009 für Fälle, in denen der Namen Sethos' II. nicht nur den des Amenmesse ersetzt, sondern auch den des an sich weiterhin legitimen Merenptah; s. a. Lurson 2003, 56f.

166 Dodson 1999, 136.

Ein relativ problematischer Fall betrifft Herihor, der am Ende des Neuen Reiches (um 1070 v. Chr.) zumindest in Oberägypten in einer königlichen Rolle auftrat. Wenigstens auf einem Monument (Stele Leiden V 65) sind sein Name und Bild absichtlich ausgelöscht worden.¹⁶⁷ Allerdings sind sie in vielen anderen Fällen intakt erhalten, so dass die übergreifende Bewertung schwerfällt.

Weiter zu bemerken ist ein obskurer König namens Iny, der möglicherweise um 700 v. Chr. anzusetzen ist und dessen Eigenname auf seinen wenigen erhaltenen Denkmälern getilgt ist.¹⁶⁸ Dagegen bleibt der Thronname Men-Cheper-Re unbeschädigt – er könnte im Zweifelsfall auch als der z. B. Thutmosis' III. durchgehen. Dieser Punkt ist vielleicht nicht ohne Interesse, zeigt es doch die Option, dass man nur einen spezifischen Namen verfolgt hat, aber da, wo das Monument an sich stehenbleiben sollte, diejenigen Namensbestandteile unbeschädigt gelassen hat, die auch als nicht kontroverser Herrscher deutbar waren.¹⁶⁹

Ein spezieller Fall sind die Herrscher der 25. Dynastie, die aus Nubien kamen und für einige Jahrzehnte (ca. 720–664) die Oberhoheit über Ägypten erlangten, bevor sie ihrerseits von den Assyrern besiegt wurden. Etliche Jahrzehnte nach der Vertreibung der Nubier aus Ägypten, unter der Herrschaft Psammetichs II., gab es kriegerische Auseinandersetzungen, in deren Zug die Ägypter siegreich bis nach Napata, der damaligen Hauptstadt des nubischen Reiches, vordrangen. Damals wurden die Namen der nubischen Könige auf allen erreichbaren Inschriften getilgt.¹⁷⁰ Zudem wurden im Bild alle Elemente der königlichen Insignien zerstört, welche spezifisch für die kuschitischen Könige waren und sich von den indigen ägyptischen unterschieden. Offenbar hat man die aktuelle politische Krise zum Anlass genommen, die Erinnerung an die direkten Vorgänger der jetzigen Gegner zu beseitigen, zumal an ihre damalige Herrschaft auch über Ägypten. Allerdings scheint die Verfolgung dieser nubischen Könige insofern nicht völlig dauerhaft und umfassend gewesen zu sein, als noch in der Ptolemäerzeit in einer Urkunde von einer Straße des Königs Schabaka,

167 Haring 2012.

168 Yoyotte 1989.

169 Vgl. für einen ähnlichen Fall Yoyotte 1951, 221 mit Anm. 2, der im Hinblick darauf, dass auf dem „Denkmal memphitischer Theologie“ der Eigenname Schabaka ausgehackt wurde, der Thronname Neferkare dagegen erhalten blieb, darauf hinweist, dass Neferkare auch der Thronname Pepis II. war. Vgl. El Hawary 2010, 72f. Siehe weiter Hardwick 2006, 259f. für das Phänomen, dass (bei Hatschepsut und Amenmesse) Eigen- und Thronname ausgelöscht werden, aber der Horus- und Goldhorusname intakt bleiben kann.

170 Yoyotte/Sauneron 1949; Yoyotte 1951; Blöbaum 2006, 166–170; Jansen-Winkel 2016, 279f.; Gozoli 2017, 57–66. Vgl. Török 1997, 285f., 361 u. 373f., dessen Annahme, die Auslöschung der Namen sei ein Zeichen, dass die Ägypter militärisch nicht erfolgreich waren und deshalb zu magischen Mitteln griffen, mir im Vergleich zu den sonstigen Belegen für Namenstilgung nicht plausibel erscheint. Vgl. auch Popko 2012, der auf einer ausgesprochen unsicheren Grundlage annimmt, es habe später eine Tradition der Diffamierung dieser Herrscher in ägyptischen literarischen Texten gegeben.

also eines der Könige der 25. Dynastie, gesprochen wird.¹⁷¹ Man kann sogar zeigen, dass in bestimmten Reliefs bei einer Restaurierung der Ptolemäerzeit auch die Kartuschen nubischer Herrscher als früher tätige Bauherren wieder angebracht wurden.¹⁷² Möglicherweise haben Archivunterlagen auf Papyrus ihre Verdienste für die Tempel so klar dokumentiert, dass man in einer Zeit, die an den vergangenen Konflikten kein Interesse mehr hatte, kein Problem damit hatte, diese Herrscher offen zu nennen.

Eine zumindest teilweise Verfolgung des Namens des Amasis (26. Dynastie; 570–527 v. Chr.) ist zu beobachten und wird in der Forschung gerne für die Zeit nach der persischen Eroberung, insbesondere unter Kambyses angesetzt.¹⁷³ Der Hintergrund ist hier, dass Amasis sich an die Spitze einer Rebellion gegen den rechtmäßigen König Apries gestellt hatte und letztlich erfolgreich war. Kurz nach dem Tod des Amasis eroberte Kambyses Ägypten; die Herrschaft von Psammetich III., Amasis' Sohn, dauerte nur wenige Monate. Einzelne Indizien könnten dahingehend zu deuten sein, dass Kambyses eine Legitimierungsstrategie versuchte, in der er sich in die Nachfolge des Apries stellte und dabei Amasis' Andenken bewusst verfolgte.¹⁷⁴ Weitaus unsicherer sind dagegen angesetzte Verfolgungen seiner Vorgänger Necho II. und Apries.¹⁷⁵

Auch in hieroglyphischen Inschriften der kuschitischen Könige nach dem Ende ihrer Herrschaft über Ägypten (7.–5. Jh. v. Chr.) gibt es einige Fälle von Namenstilgung.¹⁷⁶ Der Name des Herrschers ist auf zwei wichtigen Stelen durchgehend ausgehöhelt worden.¹⁷⁷ In einem Fall, in dem es um die Auswahl des neuen Herrschers geht, wurde auch sein Bild im Stelengiebel getilgt. Zudem wurde auf dieser Stele, die eine Darstellung der Mutter des Königs beim Sistrumspiel zeigt, der Kopf dieses Bildes ebenso wie der Name ausgehöhelt, und gleichfalls auch die Namen ihrer weiblichen Vorfahren sowie die Angabe des Vatersnamens des Königs. Somit wurde nicht nur der konkrete Herrscher als ungültig markiert, sondern auch seine Abstammungslinie und die auf ihr beruhende Legitimation aberkannt.¹⁷⁸ Üblicherweise wird diese Stele Aspelta (frühes 6. Jh. v. Chr.) zugeschrieben, weil Horus-, Zweiherrinnen- und Goldhorusname, also die drei Teile der fünfteiligen ägyptischen Königstitulatur, die nicht in Kartuschen geschrieben werden, identisch mit nachweislichen Namen des Aspelta sind. Voraussetzung für die Korrektheit dieser Ansetzung ist allerdings, dass Aspelta in diesen drei Namen nicht mit einem anderen, missliebig gewordenen Herrscher identisch war. Jedenfalls steht in auffälligem Gegensatz zu diesem Monument, dass

¹⁷¹ Martin 2009, 47f. u. 50.

¹⁷² Leclant 1951, 115–120.

¹⁷³ Bresciani 1967, 277; Gozzoli 2000, 79; Blöbaum 2006, 170; Bolshakov 2010.

¹⁷⁴ Bresciani 1967, 277; Gozzoli 2000, 79f. mit Anm. 73.

¹⁷⁵ Vgl. Gozzoli 2000; Blöbaum 2006, 170; Leahy 2009.

¹⁷⁶ Vgl. Török 1997, 367–369.

¹⁷⁷ Grimal 1981, 21–39, Taf. V–IX.

¹⁷⁸ Vgl. Lohwasser 2005.

andere Inschriften des Aspelta¹⁷⁹ keine Tilgung seines Namens zeigen. Auch in weiteren Fällen wurden ja einige Namen ausgehakt, nicht aber diejenigen, welche man auch anderen Herrschern als der intendierten Zielperson der Auslöschung zuordnen konnte (s. o.). Vielfach ebenfalls Aspelta zugeschrieben wird eine andere Stele, deren Datierung jedoch umstritten ist, da es hier keine gleichartigen positiven Indikatoren gibt und die Ansetzung wohl vorrangig auf dem Wunsch beruht, alle nachgewiesenen Fälle von Aushackung von Königen in dieser Region und Epoche auf dieselbe Person zu vereinen.¹⁸⁰

Auch in der 29. Dynastie (frühes 4. Jh. v. Chr.) gibt es das Phänomen der Austilgung von Königsnamen, insbesondere bei Akoris und Psamouthis.¹⁸¹ Die Kartuschen des nubischen Herrschers Ergamenes II. (spätes 2. Jh. v. Chr.) sind im Tempel des Arensnuphis in Philae an der Südgrenze Ägyptens teilweise abgearbeitet und wohl durch die von Ptolemaios IV. und V. ersetzt worden.¹⁸² Vermutlich war der historische Ablauf hier derjenige, dass in der Zeit des oberägyptischen Aufstandes gegen die Ptolemäerherrschaft die nubischen Könige die Kontrolle über Philae erlangten. Ab 186 v. Chr. hatten die Ptolemäer wieder die Oberhoheit und haben mutmaßlich die zwischenzeitliche Herrschaft der Kuschiten in diesem Gebiet als illegitim angesehen.

Schließlich haben auch die Auseinandersetzungen der römischen Kaiserzeit fallweise ihre Spuren in ägyptischen Bildern und Texten hinterlassen. Der Name des Commodus dürfte in drei Fällen im Tempel von Kom Ombo getilgt sein, allerdings ist er sonst auf Objekten aus Ägypten nur teilweise ausgelöscht, öfters dagegen unverehrt erhalten geblieben.¹⁸³ Die reichsweite Verfemung des Geta¹⁸⁴ ist auch im Tempel von Esna in Oberägypten zu fassen, wo sein Name und Bild getilgt wurden.¹⁸⁵ Der letzte römische Kaiser, dessen *damnatio* in ägyptischsprachigen Texten fassbar wird, ist Philippus.¹⁸⁶ Im Tempel von Esna wurde sein Name ausradiert und übermalt. Dabei ist teilweise der Name des Decius über dem des Philippus graviert.

179 Zu ihnen s. Valbelle 2012.

180 Für die Zuschreibung zu Aspelta votiert Hoffmann 1971, 17. Dagegen meint Leclant 1973, 131 es gebe keine Anhaltspunkte für diese Zuschreibung. Priese 1996, 207, hält diese Stele für früher als Aspelta.

181 Blöbaum 2006, 171.

182 Winter 1981, 512; vgl. auch Török 2009, 393–395, der auf die Frage der Namenstilgung nicht eingeht.

183 Devauchelle 2007, 15–20.

184 Krüpe 2011.

185 Sauneron 1952, 111–118; Devauchelle 2007, 14f.

186 Sauneron 1952, 118–121; Devauchelle 2007, 15.

5 Die Tilgung von Namen und Bildern von Mitgliedern der Elite

Nach den Königen möchte ich auch den Fall von Günstlingen ansprechen, da es aus Ägypten zumindest einige Indizien gibt, dass Würdenträger in Ungnade fallen konnten und dann auch Name und Bild ausgehackt werden konnten.¹⁸⁷ Auf einer grundsätzlichen Ebene wird die Strafe gegen Rebellen in zwei Lebenslehren angesprochen:

Siehe, wahrlich groß ist die Gunst (*ḥsw.t*) des Gottes, aber groß ist auch die Strafe. (Lehre eines Mannes für seinen Sohn, § 3, 5–6)¹⁸⁸

Der Anhänger des Königs wird ein Wohlversorgter, aber es gibt kein Grab für den, der gegen seine Majestät rebelliert. Sein Leichnam wird ins Wasser geworfen. (Lehre des Kairsu, § 6, 3–5)¹⁸⁹

Die potentiellen Gründe für die Tilgung der Namen von Privatpersonen sind vielfältig: In Frage kommt der Fall von Günstlingen mit anschließender offizieller Verfemung, private Rachegefühle, Vandalismus der verschiedensten Epochen, Ikonoklasmus von Christen oder Muslimen, und schließlich versuchte oder erfolgreiche Entfernung von Malerei und Relief von der Wand zum Zwecke des Verkaufs in der Neuzeit. Daneben können Schäden auch rein strukturell z. B. durch Risse in der Felswand u. ä. entstehen.¹⁹⁰

Unter diesen Möglichkeiten sollten offizielle Verfemung und private Rachegefühle von den weiteren Ursachen durch die Konsistenz und Systematik des Vorgehens zu unterscheiden sein, das sich gezielt und umfassend gegen bestimmte Namen und Bilder richtet – auch wenn man grundsätzlich beachten sollte, dass einzelne Namensnennungen in einem Grab, besonders an schlechter zugänglichen Bereichen, leicht übersehen worden sein können. Hinsichtlich der Differenzierung zwischen offizieller Verfemung und individueller Tilgungsaktion scheint mir ein Gesichtspunkt wesentlich, der bislang zu wenig beachtet worden ist. Private Rache wird man primär von Personen erwarten, welche den Verstorbenen noch persönlich gekannt haben und sich selbst oder ihre Angehörigen von ihm schlecht behandelt gesehen haben.¹⁹¹ In einem solchen zeitlichen Nahhorizont wird man aber auch davon auszugehen haben, dass

187 Quack 2011, 64.

188 Fischer-Elfert 1999, 58.

189 Posener 1976, 92f. Die Stelle ist hier nach der besser erhaltenen Kurzfassung übersetzt; in der fragmentarischen Langfassung dürfte sie § 3, 11 sowie § 4, 6 u. 9 entsprechen.

190 Vgl. Dorman 1991, 66–69, zum Problem, die verschiedenen denkbaren Ursachen zu unterscheiden.

191 Theoretisch wäre es nicht undenkbar, dass man sich auch gegen länger verstorbene Ahnen von gegnerischen Familien richtet, allerdings spricht dagegen, dass die Ägypter in dieser Zeit keine langen Genealogien zur Schau stellen.

Nachkommen oder Freunde der angegriffenen Person noch am Leben sind. Sofern die Machtsituation bei Hofe sich nicht grundlegend geändert hat, werden diese aber zweifellos alles getan haben, um die Urheber der Schäden einer Strafe zuzuführen (und die Schäden reparieren zu lassen). Private Rache als Motiv von Namens- und Bildtilgungen wird also nur möglich sein, wenn die auftraggebende Person entweder extrem risikofreudig war, oder sich die Machtsituation tatsächlich grundlegend geändert hatte. Dies spricht dafür, gerade Namenstilgungen in Gräbern weniger privaten Rachegehlüsten und mehr einer offiziellen Verfemung zuzuschreiben.¹⁹²

Ein weiterer Punkt, der zu beachten ist, betrifft die Vollständigkeit der Auslöschung des Namens an allen Stellen, wo er anzutreffen ist. Man kann annehmen, dass die ägyptische Zentralverwaltung Kenntnis davon hatte, wo ein Mitglied der Elite seine Grabstätte hatte, und ebenso, wo ihm die Aufstellung von Statuen in Tempeln genehmigt worden war. Aber man wird kaum jede Felsinschrift an jedem abgelegenen Ort dokumentiert verfügbar oder gar ganz Ägypten flächendeckend abgesucht haben, um eventuell vorhandene Graffiti u. ä. aufzufinden. Insofern beweist eine unversehrte Erhaltung solcher peripheren Inschriften nichts für die offizielle Haltung gegenüber den betreffenden Personen.¹⁹³

Eine erste Phase, für welche diese Frage intensiver angesprochen werden muss, ist die Zeit der frühen 6. Dynastie (ca. 2300 v. Chr.). Im Teti-Friedhof in Saqqara existieren relativ viele Gräber von Würdenträgern, deren Darstellungen und teilweise Namen sekundär getilgt wurden. Kanawati vermutete, dass dies das Resultat innerer Konflikte gewesen sei, vielleicht sogar im Zusammenhang mit einer Ermordung des Königs durch seine Leibwache, die fast zweitausend Jahre später im Geschichtswerk des Manetho behauptet wird.¹⁹⁴ Die folgenden Fälle mit Namens- oder Bildtilgung sind bekannt:¹⁹⁵

- Grab des Achtihotep, für Neb-kaw-Hor wiederverwendet.¹⁹⁶ Name und Filiation des späteren Nutzers wurden über dem abgearbeiteten Namen des ersten Besitzers graviert; der Name des Erstbesitzers blieb aber in vielen Fällen intakt.

192 Brack/Brack 1977, 84 erwägen dagegen persönliche Feindschaft von Zeitgenossen oder späteren Usurpatoren, die den Verstorbenen im Jenseits bzw. seinen Geist im Grab auslöschen wollten, als Grund für Auslöschungen; in ähnliche Richtung geht Bryan 1991, 254 u. 311 Anm. 100.

193 Dies sei gegen Schulman 1969–1970, 45f. betont.

194 Kanawati 1990, 60–66; Kanawati 2003. Vgl. skeptisch Altenmüller 2004, 164–168; Müller-Wollermann 2004, 59f.

195 Kanawati 2003 zieht auch Gräber für seine Argumentation heran, in denen es keine Namenstilgungen bzw. Sekundärnutzungen gibt, sondern lediglich die Dekoration in einem unfertigen Zustand abgebrochen ist (27f.; 33–39; 46–55; 65f.; 70; 93–95; 126–128; 132–134), oder der ursprüngliche Grabbesitzer einen neu verliehenen basilophoren Namen anbringen lässt (39–44). Gegen die Berücksichtigung von unfertigen Gräbern spricht sich auch Gourdon 2016, 340 Anm. 91 aus.

196 Hassan 1975; Kanawati 2003, 25–27.

- Grab des Ihy, von Idut wiederverwendet.¹⁹⁷ Name und Bild des Erstbesitzers wurden überall ausgekratzt und durch die der Zweitnutzerin ersetzt.
- Grab des Hesi, von Seschemnefer wiederbenutzt.¹⁹⁸ Name und Bild des Erstbesitzers wurden sorgfältig ausgemeißelt, abgesehen von einem mutmaßlich übersehenen Fall. Der Zweitnutzer behauptet in einer Inschrift, das Grab durch die Gunst des Königs erhalten zu haben.
- Grab des Irenacht.¹⁹⁹ Insbesondere das Gesicht des Besitzers wurde absichtlich beschädigt.
- Grab des Mereri, von Merinebti wiederverwendet.²⁰⁰ Name und Bild (besonders Körperteile wie Hand, Beine, Nase, Ohr) des Erstbesitzers wurden getilgt, der Name der Zweitnutzerin nur mit schwarzer Tusche angebracht. Die Scheintür wurde nur unvollständig neu beschriftet.
- Grab des Meru.²⁰¹ Wenigstens einige Darstellungen wurden absichtlich ausgehackt. Es gibt aber keine Anzeichen für eine Nachnutzung.
- Grab des Rawer.²⁰² Der Name und einige Bilder wurden ausgehackt; es gibt keine Nachnutzung. Es wurde vorgeschlagen, dass dieses Grab in die Zeit Pepis I. gehöre und der Inhaber mit einem Wesir identisch sei, der in einem Dekret dieser Zeit genannt war, dessen Name aber später getilgt worden sei.²⁰³
- Grab des Seanchuipth.²⁰⁴ Name und Bild wurden meist ausgehackt, es gibt aber keine Nachnutzung.
- Grab des Sementi.²⁰⁵ Der Name, aber nicht das Bild wurde getilgt.

Bei dieser Bestandsaufnahme ist zu beachten, dass Kanawati in seiner Argumentation Tilgung von Nebenfiguren gleichwertig mit heranzieht, während ich auch die Option sehe, dass es sich dabei um Folgen privater Konflikte handeln könnte.²⁰⁶ Insofern sind mutmaßlich nicht sämtliche der oben genannten Fälle wirklich einschlägig. Dennoch bleibt die Dokumentation in ihrer Menge zu einem relativ spezifischen Zeitpunkt eindrucklich.²⁰⁷

197 Macramallah 1935; Kanawati/Abder-Raziq 2003, 33–73; Kanawati 2003, 28–33.

198 Kanawati/Abder-Raziq 1999 (bes. 7, 15 u. 21); Kanawati 2003, 57–64.

199 Kanawati et al. 1984, 43–46; Kanawati 2003, 71–74.

200 Kanawati/Abder-Raziq 2001, 30–40; Kanawati 2003, 97–100.

201 Lloyd/Spender/El-Khouli 1990, 3–20; Kanawati 2003, 103–107.

202 El-Fikey 1980; Kanawati 2003, 115–117.

203 El-Fikey 1980, 45f.

204 Kanawati/Abder-Raziq 1998, 39–71; Kanawati 2003, 117–120; 122.

205 Kanawati et al. 1984, 15–20; Lloyd/Spender/El-Khouli 1990, 21–31; Kanawati 2003, 122–125.

206 Vgl. in diese Richtung bereits Altenmüller 2004, 167f.

207 Vgl. Gourdon 2016, 62f., der betont, manche Fälle könnten auch auf private Streitigkeiten zurückgehen, die Gesamtmenge sei aber signifikant.

Auch auf Kopfstützen des Alten Reiches gibt es Fälle, in denen der Name des Besitzers getilgt ist.²⁰⁸ Bislang ist nicht geprüft worden, ob diese Befunde in irgendeinem Zusammenhang mit den oben genannten Maßnahmen gegen Personen aus der Zeit des Teti und Pepi I. stehen; von der Chronologie her wäre das nicht undenkbar.

In der 12. Dynastie kann man als besonders interessanten Fall den des Wesirs Antefiqer anführen,²⁰⁹ der über lange Jahre der höchste Würdenträger unter dem König war. In einem Grab in Theben (TT 60),²¹⁰ das einer Frau Senet gehört, die vielleicht seine Mutter war,²¹¹ wurden Darstellungen des Antefiqer später übermalt; der Name bleibt dagegen unversehrt.²¹² Zudem kann man nachweisen, dass etwa in dieser Zeit ein anderer Antefiqer, der Angabe nach sicher der Sohn des gleichnamigen Wesirs, auf einer Ächtungsfigur als Staatsfeind genannt wird.

Das Objekt Kairo CG 447²¹³ ist das Fußbrett zu einer Holzstatue eines Fürsten und Grafen, Einziger Freund, Oberarzt des Pharaos und Skorpionsbeschwörer,²¹⁴ den Borchardt ins Mittlere Reich datiert.²¹⁵ Der Name selbst ist getilgt. Von Känel erwägt hier, dass man das Objekt für eine Wiederverwendung durch einen Träger derselben Titel vorbereitet habe.²¹⁶ Sofern die Datierung noch Spielraum bietet, wäre man hier versucht, es in die 20. Dynastie zu setzen und mit der Haremsverschwörung gegen Ramses III. (s. u.) zu verbinden, wo gerade Träger eines solchen Titels beteiligt waren.

Auf der ins Mittlere Reich datierenden Statue Kairo CG 20006²¹⁷ sind der Name des Besitzers und seiner Frau ausgemeißelt, möglicherweise einschließlich der Vaterangabe. Ebenfalls ins Mittlere Reich datieren soll eine Stele aus Abydos, bei der die Darstellungen ausgemeißelt und die nur mit Tinte aufgeschriebenen Texte ausgewischt wurden.²¹⁸

Die 18. Dynastie stellt einen neuen Höhepunkt hinsichtlich der Tilgung von Bildern und Namensbeischriften dar. Ein spezielles Problem ist hier dadurch gegeben, dass im Zuge der Verfolgung des Gottes Amun in der Amarnazeit (s. o.) sein Name in allen zugänglichen Gräbern getilgt wurde. Diese Zerstörungsphase erschwert oft die

208 Firth/Gunn 1926, 169, Taf. 14 (3) u. 65 (10); 270, Taf. 14 (6).

209 Posener 1988, 76f.

210 No. Davies/Gardiner 1920.

211 Vgl. dazu zuletzt wieder mit der alten Ansetzung als Ehefrau Bröckelmann 2006.

212 Vgl. Morenz 2016, 128–132.

213 Publiziert von Borchardt 1925, 45f. sowie Jonckheere 1958, 79 u. Abb. 25; bemerkt bei Posener 1946, 56.

214 Ungeachtet der Wiedergabe als  durch Borchardt 1925, 46 (in Drucktypen), kann sachlich wohl nur  gemeint sein. Vgl. Jonckheere 1958, 108 u. 121 sowie ihm folgend von Känel 1984, 173, wo zu Recht *hrp Srk.t* gelesen wird.

215 Da nur die Inschrift erhalten ist, kann die Datierung schwer überprüft werden.

216 Von Känel 1984, 173 mit Querverweis auf ebd., 14 u. 51f., wo tatsächlich ein Name sekundär ist.

217 Lange/Schäfer 1902, 6; bemerkt bei Posener 1946, 56.

218 Maspero 1883, 41 Nr. 168.

Entscheidung, ob auch gezielte Tilgungen von Namen und/oder Bildern aus anderen Motiven vorliegen.

Der sicherlich bekannteste Fall der Namenstilgung eines nichtköniglichen Ägypters betrifft Senenmut, den mächtigen Höfling der Königin Hatschepsut (15. Jh. v. Chr.).²¹⁹ Zur Erklärung seines Schicksals sind bereits die verschiedensten Modelle entwickelt worden, entweder eine Verfolgung durch Hatschepsut selbst, nach deren Tod durch Thutmosis III., oder rein kollaterale Beschädigungen seines Namens während der Amarnazeit – zumindest letzteres kann aber mit guten Gründen ausgeschlossen werden. Ein Kernproblem besteht darin, dass moderne Erklärungsmodelle allzu oft von zweifelhaften Annahmen getragen werden.²²⁰ Die Beurteilung wird auch dadurch erschwert, dass seine Monumente keineswegs einheitlich behandelt wurden – manche haben die Zeit ohne jede Zerstörung des Namens überstanden. Auch bei Senenmut sind in der Ramessidenzeit Monumente und Inschriften restauriert worden,²²¹ was darauf hindeutet, dass damals keine Erinnerung an den Grund seiner Verfolgung vorhanden war (und man sie mutmaßlich zusammen mit der Wiederherstellung der von den Aton-Anhängern beschädigten Artefakte durchgeführt hat).

Zu beachten ist weiterhin ein sehr sorgfältig gearbeiteter Funerärpapyrus der 18. Dynastie (pBM EA 10478),²²² der eine Komposition („Grüftebuch“) überliefert, die auch in königlichem Kontext auftritt. Im Papyrus ist der Name des Besitzers überall getilgt, an manchen Stellen kann man noch sehen, dass er mit Sen gebildet war.

In die Zeit der Hatschepsut datiert auch ein Grab mit unbekanntem Besitzer (TT 73).²²³ Der Name, nicht aber die Darstellung des Besitzers ist überall getilgt worden. Ebenso sind die Namen der Hatschepsut, bei ihr aber auch die Darstellungen, getilgt worden. Von Verfolgungen in der Amarnazeit blieb das Grab verschont. Auch die Namen einiger weiterer Personen, die unter Hatschepsut als Verwalter tätig waren, wurden später ausgekratzt.²²⁴

Auffällig ist der Befund im Grab des Puyemre (TT 39) aus der Zeit der Hatschepsut und Thutmosis' III. Hier sind die Bilder des Grabinhabers meist ausgehackt und fallweise später restauriert, Name und Titel dagegen unversehrt. Davies hat eine etwas

219 Schulman 1969–1970; Dorman 1988, 141–164; Krauss 1994.

220 So Schulman 1969–1970, 35, der annimmt, dass, falls die Schreine von Silsileh bereits unter Thutmosis III. angegriffen worden wären, die Aton-Anhänger sich nicht die Mühe gemacht hätten, erneut dorthin zu gehen (kritisch dazu Dorman 1988, 158). Ähnlich meint auch Schulman 1969–1970, 39 zur Statue Louvre E 11057, es sei unwahrscheinlich, dass die Atenisten ein bereits zerstörtes Monument attackiert hätten. Ebenso kann die Tatsache, dass einige hochrangige Verwaltungsleute, die bereits unter Hatschepsut im Dienst waren, unter der Alleinherrschaft von Thutmosis III. im Amt blieben (ebd., 35f.), kaum als Argument verwendet werden – geschickte Wendehälse gibt es immer. Vgl. Dzio-bek 1998, 131–148 für Kontinuitäten im Personal beim Übergang von Hatschepsut zu Thutmosis III.

221 Dorman 1988, 162.

222 Piankoff 1974, 43f.

223 Säve-Söderbergh 1957, 1–10; Kampp 1996, 306f.

224 Helck 1994, 39–41; Dzio-bek 1998, 145.

romanhaft-phantasievolle Rekonstruktion der Ereignisse versucht, die hauptsächlich mit dem Hass Thutmosis' III. auf Hatschepsut operiert, unter welcher Puyemre den größeren Teil seiner Aktivitäten situiert.²²⁵

In dieselbe Zeit datiert auch das Grab des Djehuti (TT 11).²²⁶ In ihm sind an den Wänden Name und Darstellungen des Grabinhabers systematisch ausgehöhelt worden. Auch Namen und Gesichter seiner Verwandten wurden getilgt. Dabei ist allerdings der Name der Mutter teilweise verschont worden.

Im Grab des Rechmire aus der Zeit Thutmosis' III.–Amenhoteps II. (TT 100)²²⁷ sind Name und Darstellung des Grabinhabers und seiner Frau weitgehend getilgt und die ausgehackten Flächen mit roter Farbe überstrichen worden. In den leichter erreichbaren Partien des Grabes ist die Zerstörung der Bilder vollständig, sonst auf das Gesicht beschränkt.

Im Falle des Amenmose aus der Zeit Thutmosis' III.–Amenhoteps II. (TT 42)²²⁸ sind Darstellungen des Grabbesitzers, seiner Frau und seiner Verwandten überall getilgt worden. Bei seinem Namen ist sehr bemerkenswert, dass man den ersten Teil, also den Gottesnamen des Amun, unversehrt gelassen, den zweiten dagegen meist getilgt hat. Dieses Grab war eventuell in der Amarnazeit nicht zugänglich; jedenfalls ist der Name des Amun grundsätzlich unversehrt.

In einem Grab aus der Zeit Thutmosis' III.–Amenhoteps II. (TT 91)²²⁹ ist der Name des Inhabers, soweit der bislang dürftige Publikationsstand ein Urteil erlaubt, intentional getilgt worden, und zwar so gründlich, dass er uns unbekannt ist. Bei Qenamun aus der Zeit Amenhoteps II. (TT 93)²³⁰ sind großformatige Darstellungen des Grabinhabers mit seinem Namen ausgehackt worden; in einer kleinen Darstellung ist beides unversehrt.²³¹

Beim Vizekönig von Nubien Usersatet zur Zeit Amenhoteps II. werden Namen, Titel und Darstellungen überall ganz oder teilweise ausgehackt.²³² Dabei ist unsicher, wann genau dies geschah. Es könnte sowohl unter Amenhotep II. selbst als auch seinem Nachfolger Thutmosis IV. geschehen sein. Jedenfalls ist für ihn auch kein Grab bekannt. Im Grab eines weiteren Unbekannten, das etwa in die Zeit Amenhoteps II.–Thutmosis' IV. (TT 116) datiert,²³³ sind Namen und Darstellungen des Grabbesitzes zerstört worden.

225 No. Davies 1922, 22–26.

226 Bisher sind nur Vorberichte verfügbar, s. insbesondere Galán 2014 (dort 251f. zur Zerstörung von Namen und Bildern).

227 No. Davies 1943, bes. 7.

228 No. Davies 1933, 27–34.

229 Kampp 1996, 349f.

230 No. Davies 1930.

231 No. Davies 1930, Taf. XXV B.

232 Helck 1955, 31; Habachi 1957, 17f.

233 Kampp 1996, 396f.

Im Grab des Amenhotep Sasi aus der Zeit Thutmosis' IV. (TT 75)²³⁴ sind die Darstellungen des Grabinhabers sowie einiger anderer Personen vollständig oder zumindest Kopf und Oberkörper ausgehackt worden. Hinsichtlich der Tilgung seines Namens ist schwer zu entscheiden, ob sie spezifisch gegen seine Person erfolgte oder lediglich darauf beruhte, dass sein Name den Gott Amun enthielt. Da allerdings der hintere Teil des Personennamens mehrfach offensichtlich nicht betroffen ist, dürfte eher letzteres vorliegen, der Angriff sich also nur gegen die Bilder richten.

Etwa zeitgleich ist Tjanuna, ebenfalls aus der Zeit Thutmosis' IV. (TT 76).²³⁵ Alle Bilder und Namen sind systematisch ausgehackt worden, der Name einmal stehengeblieben. Unsicher ist der Befund bei Amenhotep, Vizekönig von Nubien unter Thutmosis IV.²³⁶

Bei Menena aus der Zeit Thutmosis' IV.–Amenhoteps III. (TT 69) ist das Gesicht des Grabinhabers überall ausgekratzt worden.²³⁷ Der Name ist dagegen weitgehend erhalten geblieben.

Im Grab des Haremhab aus der Zeit Amenhoteps II.–III. (TT 78) sind die Figuren des Grabinhabers, seiner Frau und seiner Mutter ausgehackt worden.²³⁸ In den meisten Fällen sind auch die Namen betroffen. Brack und Brack wollen in diesen Aktionen das Ergebnis persönlicher Feindseligkeit, Hass oder Ressentiment sehen. Sie argumentieren, der Grabinhaber könne kaum beim herrschenden oder einem späteren König in Ungnade gefallen sein, da zu viele Beweise königlicher Gunst erhalten seien.²³⁹ Diese Argumentation erscheint mir nicht schlüssig. Zweifellos betont der Grabbesitzer in seinen Inschriften, er sei ein vorzüglicher Vertrauter seines Herrn gewesen, ein Gelobter, ein Begleiter des Herrn der beiden Länder, der beim König eintreten konnte.²⁴⁰ All das sind aber Phänomene einer Gunst, die auch wieder entzogen werden kann, sofern die betreffende Person sich realiter etwas zuschulden kommen lässt oder auch nur einer erfolgreichen Intrige von Rivalen zum Opfer fällt. Wohl nicht demselben Manne gehört eine Türrahmung (heute in Turin), auf der die Namen des Besitzers sorgfältig getilgt sind.²⁴¹

234 No. Davies 1923, 1–18.

235 Bryan 2012, 376 u. 389 Abb. 12.16.

236 Bryan 1991, 253f.

237 Hartwig 2013, 19.

238 Brack/Brack 1980, 15–17.

239 Brack/Brack 1980, 16.

240 So etwa Text 3, Brack/Brack 1980, 25; ähnlich Text 33, Brack/Brack 1980, 49, Text 48 u. 49, Brack/Brack 1980, 60–62. Hier mag eine Korrektur der Übersetzung angebracht sein, die Text 49 betrifft, wo Brack/Brack 1980, 61f. „Gelobter, der aus dem Leib eines Gelobten hervorgegangen ist“ übersetzen und daraus Schlüsse über die Abstammung ziehen wollen (ebd., 82). Eher ist „Gelobter, der gelobt aus dem Leib herausgekommen ist“ zu verstehen (vgl. z. B. Merikare E 115f. für die Affiziertheit mit Vorzügen bereits im Augenblick der Geburt); s. die direkte Parallele Urk. IV 120, 6.

241 Hari 1967; Brack/Brack 1980, 75–78.

Bei manchen Namenstilgungen in Gräbern, so TT 147, ist vorgeschlagen worden, dass sie im Rahmen einer Neunutzung der Anlage in späterer Zeit stattfanden.²⁴² Bemerkenswert ist der Fall der stelophoren Statue Kairo CG 982, die ins Neue Reich datiert.²⁴³ Auf der Stele selbst ist der Name des Besitzers absichtlich getilgt, auf dem Rückenpfeiler dagegen als May erhalten.²⁴⁴ Es wäre zu überlegen, ob das Objekt zum Zeitpunkt der Namenstilgung so aufgestellt war, dass der Rückenpfeiler nicht eingesehen werden konnte.

Im Falle des Cheriuf aus der Zeit Amenhoteps III.–IV. (TT 192)²⁴⁵ sind alle Darstellungen des Grabinhabers ausgemeißelt, ausgenommen solche, die aufgrund von Deckenausbrüchen zur Zeit dieser Maßnahme bereits verschüttet waren; ebenso werden die meisten Nennungen seines Namens beschädigt. Darüber hinaus werden auch andere Mitglieder der Elite angegriffen, die in den Darstellungen des Regierungsjubiläums in seinem Grab dargestellt sind.

Im Falle der 18. Dynastie vor der Amarnazeit ist nicht nur eine spezifische Zeit fassbar, in der sich die Namenstilgungen häufen. Helck hat ursprünglich vermutet, dass speziell das Amt des Großen Hausvorstehers gefährdet war und seine Inhaber regelmäßig einen Sturz erlebten, der in der Vernichtung ihres Andenkens und der Zerstörung ihrer Gräber endete.²⁴⁶ Später rechnet er damit, dass beim Übergang von Amenhotep II. zu Thutmosis IV. eine Reihe von Beamten, die mit dieser Wahl nicht einverstanden waren, verfolgt wurden.²⁴⁷ Letztlich ist der Befund zu spröde und unser Wissen über damalige politische Parteien zu rudimentär, um eine gesicherte Deutung zu etablieren.

Auch in der Nachamarnazeit gibt es mehrere einschlägige Fälle: Bei Huy aus der Zeit des Tutanchamun (TT 40)²⁴⁸ sind alle Darstellungen des Grabinhabers übermalt worden; zu einem späteren Zeitpunkt wurden sie sehr viel roher restauriert. Auch eine Titelfolge ist getilgt worden. Zwei Darstellungen desselben Huy in Faras sind ebenfalls ausgehackt worden, andere dagegen intakt geblieben.²⁴⁹

Im Grab des Sennedjem in Achmim, das aus der Zeit des Tutanchamun stammt, sind Name und Bild des Eigentümers fast durchgehend ausgehackt worden.²⁵⁰ Bei Nachtmin, einem hoher Funktionär der Nachamarnazeit, wird seine Grabplastik zer schlagen, bestimmte Elemente seiner Titulatur ausgemeißelt.²⁵¹

242 Ockinga 2008.

243 Publiziert von Borchardt 1934, 14; bemerkt bei Posener 1946, 56.

244 Borchardt 1934, 14, hat das noch zur Titelreihe gehörende „Amun“ irrig als Teil des Namens verstanden.

245 The Epigraphic Survey 1980, 13–16 u. 26

246 Helck 1939, 53f.

247 Helck 1994, 44.

248 Ni. Davies/Gardiner 1926, bes. S. 7f.

249 Karkowski 1981, 130–136.

250 Ockinga 1997, 54–61.

251 Schulman 1965, 61–66; Gnirs 1996, 111–113.

In die Nachamarnazeit datiert auch der Fall des Parennefer.²⁵² Ein Träger dieses Namens ist Besitzer des thebanischen Grabes TT 162, sein Name wird aber später zu Wenennefer geändert. Für andere Personen desselben Namens lässt sich eine Ausweißelung des Namens nachweisen, die wohl unter Ramses II. stattgefunden hat.

Auffällig ist der Umgang mit dem Fürsten Mehi.²⁵³ In den Reliefs Sethos' I. (frühes 13. Jh. v. Chr.) in Karnak erscheint wenigstens sechsmal eine Gestalt, die als „Anführer der Bogentruppe und Wedelträger Mehi“ bezeichnet wird. Dabei ersetzt er teilweise andere Gestalten, teilweise wird er eingefügt, wo vorher gar keine Darstellung vorgesehen war. Jedoch wird er letztlich überall getilgt und durch Sethos' I. realen Erben Ramses (II.) oder einen anderen Beamten ersetzt. Von manchen Forschern, besonders Helck, wird er sogar als zeitweiliger Erbe angesehen, der später in Ungnade fiel, bzw. von Ramses verdrängt wurde.

Hinzu kommt, dass eine Gestalt namens Mehi auch in einigen Liebesliedern der Ramessidenzeit auftaucht, und zwar offensichtlich als jemand mit hoher Autorität. Konkret ist dies einerseits pChester Beatty I, C, 2, 5 (Handschrift der mittleren 20. Dynastie); andererseits oDeM 1078 vs. 4 und oDeM 1079, 7 (innerhalb der Ramessidenzeit nicht genauer datiert). Allerdings sollte man bemerken, dass die Wahrnehmbarkeit des Namens in den konkreten Handschriften teilweise gering ist. pChester Beatty I C 2, 5 schreibt ihn wie die Pflanzenbezeichnung „Flachs“; und nur der Textzusammenhang, dass sich diese Entität auf einem Streitwagen auf dem Weg befindet, zeigt dem aufmerksamen Lesen/Hörer, dass es sich um etwas anderes handeln muss. Dagegen schreiben oDeM 1078, vs. 4 und oDeM 1079, 7 den Namen in einer Kartusche, als handle es sich um einen realen Herrscher.

Ein interessanter Fall ist der des Iyroy, der nachweislich im Zuge der Haremsverschwörung gegen Ramses III.²⁵⁴ (frühes 12. Jh. v. Chr.) angeklagt wurde. Auf seinen Monumenten ist sein Name teilweise ausgehackt, in der Mehrzahl der Fälle aber erhalten. Man hat daraus schließen wollen, er habe seine Unschuld beweisen können.²⁵⁵ Da aber in den Akten klar ausgedrückt ist, dass er für schuldig erkannt wurde und dann Selbstmord beging,²⁵⁶ wird eher anzunehmen sein, dass die Tilgung seines Namens einfach unsorgfältig erfolgte.²⁵⁷ Dies ist der bislang einzige Fall, bei dem eine Namenstilgung positiv mit einer textlich nachgewiesenen Verfolgung von Staats wegen korreliert werden kann. Insofern liefert er einen wichtigen Anhaltspunkt für die Deutung anderer Befunde, bei denen für uns heute nur die Tilgung des Namens

²⁵² Kampp-Seyfried 1998.

²⁵³ Helck 1981, 212; Helck 1988; Murnane 1990, 107–114; Mathieu 1996, 155f.; Gillam 2000; Schneider 2011, 451.

²⁵⁴ Vgl. die wohl beste Darstellung der Ereignisse in Vernus 1993, 141–157. Zum Befund der Mumie des Königs, der darauf hindeutet, dass das Attentat erfolgreich war, s. Hawass/Saleem 2016, 175–191.

²⁵⁵ Habachi/Ghaliungui 1971, 61–67.

²⁵⁶ Vgl. Dietrich 2016, 182–188.

²⁵⁷ Posener 1988, 76.

und/oder Bildes fassbar ist. Die Seltenheit der positiven Dokumentation einer juristischen Verfolgung hat wenig zu bedeuten, da uns aus dem Alten Ägypten nur ausgesprochen selten Akten der Strafverfolgung erhalten sind.

Gerade im Falle der Haremsverschwörung gegen Ramses III. ist noch eine spezielle Form des Umgangs mit Namen bezeugt. Es gibt eine offizielle festgelegte Umbenennung, die sich noch erkennbar an den ursprünglichen Namen anlehnt, aber ihn mit dezidiert negativer Konnotation umwendet.²⁵⁸ Z. B. ist in den Akten ein Name „der Sonnengott hasst ihn“ bezeugt, von dem man vermuten kann, dass sein Träger ursprünglich den im Neuen Reich recht häufigen Namen „Geliebter des Sonnengottes“ hatte.

Auf einer Schenkungsstele der 3. Zwischenzeit²⁵⁹ ist der Stifter zweimal vor Gottheiten dargestellt. In beiden Fällen ist sein Name einschließlich möglicher Titel oder Filiation komplett abgeschabt worden. Ebenso sind die ersten fünf Zeilen der Inschrift restlos getilgt worden. Es ist auffällig, dass hier nicht nur die Namen, sondern auch noch viel weiterer Text getilgt wurde, was andere Umstände als allein die Verdammung einer Person andeutet.²⁶⁰

Textlich bezeugt ist eine spezielle Form der Namenstilgung im pRylands IX, der in die frühe Perserzeit (509 v. Chr.) datiert, aber vornehmlich über Ereignisse der vorangehenden Generationen berichtet.²⁶¹ Dort wird (zumindest nach der Behauptung des Schreibers) von den lokalen Priestern des Amun von El-Hibe im Jahr 15 des Amasis (555 v. Chr.) eine Tilgung von Namen und Titeln eines Würdenträgers auf einer Statue vorgenommen, die dieser im Jahr 4 Psammetichs I. (660 v. Chr.) hatte aufstellen lassen, um zu verhindern, dass seine Nachkommen darauf Erbensprüche basieren könnten (18, 14–20). Die in den Inschriften genannten Ämter und Pfründen hatten die Priester nämlich inzwischen teilweise unter sich aufgeteilt, teilweise zur Bestechung von Protektoren verwendet. Dies ist ein eindeutiger Fall, dass die Tilgung der Hauptperson eines Monuments nicht stets auf staatliche Maßnahmen zurückgehen muss. Sie findet allerdings in einem Kontext statt, indem sich die Machtverhältnisse merklich verschoben haben. Die Nachkommen des betreffenden Würdenträgers haben einige Generationen später den direkten Kontakt zum König und seine Unterstützung verloren, die ihren Ahnherren so mächtig und reich gemacht hatten.

²⁵⁸ Posener 1946; Loktionov 2015, 108–110. Für Parallelen aus anderen Kulturen vgl. Störk 2013.

²⁵⁹ Bakir 1943.

²⁶⁰ Vgl. von Lieven 2003, 52 mit Anm. 31, die eine Tilgung im Interesse erbberechtigter Verwandtschaft vermutet.

²⁶¹ Edition und Bearbeitung Vittmann 1998, hier 178–181 u. 543–547.

6 Tilgungen von Namen und Bildern von Familienangehörigen und Subalternen

In dieser Kategorie behandle ich Denkmäler, bei denen die Hauptperson selbst nicht angegriffen wird, wohl aber Namen und/oder Bilder von weiteren auf dem Objekt oder Monument dargestellten Personen.²⁶²

Im Alten Reich gibt es mehrere Fälle, in denen eine ursprünglich dargestellte Ehefrau in Text oder Bild getilgt wird. Aus Saqqara, Mastaba D 12, stammt die Scheintür des Nianch-Sachmet (Kairo CG 1482).²⁶³ Der Name der Ehefrau ist auf ihr absichtlich getilgt. Zudem ist auch der Name eines Bruders des Besitzers mit Ausnahme des theophoren Bestandteils getilgt,²⁶⁴ ebenso wie der Name des ältesten Sohns.²⁶⁵

Im Grab des Kaiemanch in Giza aus der 6. Dynastie (ca. 2300 v. Chr.) ist die systematische Tilgung des Namens der Ehefrau zu beobachten.²⁶⁶ Dabei bleiben die Darstellungen aber unbeschädigt, so dass der Eindruck erweckt wird, dem Grabinhaber stehe weiterhin eine Frau gegenüber, die allerdings namenlos bleibt²⁶⁷ – sofern nicht mit heute verlorenem Gips ein neuer Name angebracht worden war bzw. ein solcher als Tintenaufschrift erfolgte.

Auffällig ist auch die Statue Hildesheim 2973 aus der späten 6. Dynastie (ca. 2250 v. Chr.). Ursprünglich war ein Ehepaar dargestellt, aber die Frau ist sorgfältig abgearbeitet worden. Vielleicht ist dies als Zeugnis einer Scheidung zu verstehen.²⁶⁸

Noch häufiger sind Angriffe gegen Söhne und enge Vertraute:

- Saqqara, Grab des Iries:²⁶⁹ Name des ältesten Sohnes getilgt.
- Saqqara, Grab des Kagemni: Verschiedene Opferträger in Bild und Namen ausgehackt, mutmaßlich ältester und zweitältester Sohn.²⁷⁰

262 Vgl. auch Altenmüller 2011 mit der Publikation eines Relieffragments aus Abusir (5. Dynastie), bei dem die Darstellungen (nicht die Namen) mehrerer Opferträger nachträglich beschädigt worden sind. Altenmüller vermutet, dass der Besitzer des Grabes in Ungnade gefallen war und ihm durch Verletzung seiner Totenpriester die Opfertgaben entzogen werden sollten. Da derart intensive Maßnahmen gegen Untergebene in Fällen, in denen eindeutig der Grabherr Ziel der Tilgung war, nicht üblich sind, kann man mit mindestens soviel Berechtigung vermuten, dass sie die Folge privater Auseinandersetzungen waren.

263 Borchardt 1937, 171 (oben), 172 (oben) u. 173 (oben).

264 Borchardt 1937, 170 (unten).

265 Borchardt 1937, 171 (Mitte).

266 Junker 1940, 6f.

267 Vgl. Junker 1940, 42 Abb. 11; Tanner 1967, 21. Für einen potentiell ähnlichen Fall im lateinischen Bereich s. Ehmig in diesem Band.

268 *Nofret* 1985, 34f.

269 Kanawati et al. 1984, 47–58 (bes. 47 u. Taf. 34); Kanawati 2003, 78–82.

270 Kanawati 2003, 87f.; Soleiman 2017.

- Saqqara, Mastaba des Mereruka: Name und Bild eines Sohnes sind getilgt,²⁷¹ ebenso einige Opferträger.
- Saqqara, Grab des Khentika.²⁷² Zwei Opferträger sind in Bild und Namen ausgehackt worden.
- Saqqara, Grab des Neferseschemptah.²⁷³ Ein Opferträger ist in Bild und Name ausgehackt. Mutmaßlich handelte es sich um einen Sohn des Grabinhabers, der in der Mastaba ursprünglich einen eigenen Raum hatte, in dem aber Bilder und Inschriften durchgehend ausgehackt sind.
- Saqqara, Grab des Neferseschemre: Darstellung des Sohnes getilgt.²⁷⁴
- Saqqara, Grab des Wernu.²⁷⁵ Darstellung eines Sohnes ausgehackt (zudem auch Beschädigungen zumindest an den Augen des Grabinhabers).
- Saqqara, Grab des Merefnebef.²⁷⁶ Darstellung eines Sohnes ausgehackt.
- Saqqara, Grab des Sabu.²⁷⁷ Darstellung eines Sohnes ausgehackt.
- Saqqara, Grab des Mehu.²⁷⁸ Der Name des ältesten Sohnes ist durchgehend getilgt, teilweise auch die Darstellung.
- Meir, Grab des Pepianch.²⁷⁹ Der Name eines ursprünglich prominent dargestellten Mitarbeiters ist fast durchgängig getilgt worden. Die modernen Bearbeiter haben vermutet, nach dem Tod des Grabbesitzers sei der Name des begünstigten Mitarbeiters aus Neid von seinen Kollegen getilgt worden. Man kann sich eine solche Aktion allerdings kaum ohne Zustimmung des Grabinhabers oder (nach dessen Tod) seiner Nachkommen vorstellen.

7 Schlussfolgerungen

Bemerkt werden sollte zunächst, dass in Ägypten die untersuchten Auslöschungen normalerweise im zeitlichen Nahhorizont stattfinden. Deutlich früher entstandene Monumente sind von Namenstilgungen lediglich da betroffen, wo es um Götter geht. Anders steht es bei Königen und Privatleuten. Man beschloss nicht tausend Jahre später, dass einem ein bestimmter König nicht gefällt, sondern die Aktionen richteten sich stets gegen solche Gestalten, die noch konkrete reale Wirkungsmacht haben, meist rasch nach ihrem Tod. Der größte Zeitabstand, der bei Königen bislang konkret

271 Kanawati 2003, 99–102.

272 James 1953, bes. 46; Kanawati 2003, 88–91.

273 Capart 1907, 63–74, Taf. 75–101; Kanawati 2003, 108–110.

274 Kanawati/Abder-Raziq 1998, 11–38; Kanawati 2003, 111–113.

275 W. Davies et al. 1984, 21–29, Taf. 21–32 u. 36, bes. 27, T. 27; Kanawati 2003, 131–133.

276 Myśliwiec 2004, 87f. u. 248f.; Kanawati 2003, 134f.

277 Mariette 1889, 376; Kanawati 2003, 135–137.

278 Altenmüller 1998, 78.

279 Blackman/Apted 1953, 25 mit Anm. 1.

belegt ist, begegnet im Fall der 25. Dynastie: Die Namen der betreffenden Herrscher wurden durch die Saiten wenigstens 70 Jahre nach dem Ende der kuschitischen Herrschaft in Ägypten ausgelöscht. Auch hier handelt es sich jedoch nicht um einen „antiquarischen“ Akt; vielmehr war die Opposition zwischen den Saitenherrschern und den Nubiern weiterhin akut, ja eher noch schärfer als früher. Noch etwas länger, etwas über 100 Jahre, ist der Zeitraum für die Tilgung des Namens einer Privatperson im pRylands IX, sofern man die Darstellung für historisch korrekt hält. Auch dort standen aber sehr aktuelle und konkrete Interessen im Hintergrund.

Einmal beschlossene Verfemungen blieben meist dauerhaft in Kraft; die einzige klare Ausnahme stellt der Fall des Amasis dar. Hier gab es nur eine begrenzte Verfolgung, die mutmaßlich auf die Zeit des Kambyses beschränkt war und danach nicht fortgeführt wurde. Grund dafür dürfte vermutlich sein, dass Kambyses die Absicht hatte, über eine fiktive Genealogie Anknüpfung an Apries zu erlangen. Er stellte sich deshalb in Opposition zu Amasis, der als Usurpator Apries vom Thron verdrängt hatte. Da nach Kambyses kein direkter Nachkomme diese Abstammungsbehauptung (und damit die Oppositionshaltung) weiterführte, war sie nicht mehr relevant und wurde aufgegeben, zumal Dareios I. mit seiner Kodifizierung der ägyptischen Gesetze gerade an Amasis anknüpfte.

Vermutlich in dieselbe Richtung geht der Befund bei Sethos II. Bei ihm lag, sofern die derzeitigen Rekonstruktionen der politischen Geschichte stimmen, ein nur vorübergehender Verlust der politischen Kontrolle an einen Gegner vor.

Man kann gelegentlich allerdings fassen, dass Verfolgungen gleichsam einschleifen bzw. an Energie verloren. Im Falle der Hatschepsut blieb es bei der Tilgung aus den Königslisten, aber spätestens ab Thutmosis IV., zwei Generationen nach Einsetzen der Verfolgung, ging man gegen unversehrt gebliebene Namen dieser Königin nicht mehr vor.

Bei der Tilgung von Personennamen kann man zumindest in einigen Fällen sehen, dass theophore Elemente unversehrt blieben. Vermutlich handelt es sich dabei um ein bewusstes staatliches Vorgehen, da man zwar die konkrete Person aus der Erinnerung tilgen wollte, aber keine Intention hatte, die Gottheit zu kränken.

In der Praxis der Tilgungen gibt es eine grundsätzliche Frage: Wo wurde einfach getilgt, so dass eine Lücke blieb, und wo wurde umgeschrieben, so dass ein neuer Name erschien? Dieses Problem ist insbesondere dort virulent, wo es sich um Räume handelt, die zumindest von einer beschränkten Öffentlichkeit aufgesucht werden konnten. Besonders relevant war dieser Punkt für Tempelräume. Sofern sie als Kultbauten in Funktion bleiben sollten, wurden die missliebigen Namen nicht nur einfach entfernt, sondern durch andere ersetzt, wie man insbesondere bei Hatschepsut gut sehen kann.²⁸⁰ Private Denkmäler, seien es Statuen oder Gräber, konnten dagegen ohne weiteres in sichtlich angegriffenem Zustand hinterlassen werden. Lediglich

²⁸⁰ Bryan 2012, 368.

da, wo Gräber für eine Zweitverwendung bestimmt waren, hat man sich die Mühe gemacht, die Spuren der Tilgung nicht ganz offensichtlich stehen zu lassen, sondern eine intakt wirkende neue Fassung an ihre Stelle zu setzen.

Falls sich die offizielle Bewertung wieder änderte, insbesondere in der Nachamarnazeit hinsichtlich des Gottes Amun, gab es Restaurierungen vorrangig in öffentlichen Monumenten, d. h. insbesondere Tempeln. In Privatgräbern blieben die Aushackungen fast immer bestehen, nicht nur solche der Inhaber selbst, sondern auch in der Amarnazeit vorgenommene Tilgungen des Gottesnamens Amun. Ganz seltene Ausnahmen, deren Hintergründe uns heute wenig ersichtlich sind, sieht man bei Puyemre (TT 39) und Huy (TT 40), wo es Indizien für eine zumindest ansatzweise spätere Restaurierung von zuvor getilgten Bildern der Besitzer gibt.

In jedem Fall zeigen all diese Maßnahmen, dass die materielle Präsenz von Geschriebenem für die Ägypter eine handgreifliche Relevanz hatte. Gerade in seiner bewussten Tilgung zeigt sich, dass ihm ein Wert für die Erhaltung der Erinnerung ebenso wie weitere positive Aspekte zugemessen wurde, und es deshalb da zum Punkt des Angriffs gemacht wurde, wo man bestimmten Entitäten diese positiven Wirkungen nicht gönnte.

Literaturverzeichnis

- Altenmüller, Hartwig (1998), *Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara* (Archäologische Veröffentlichungen 42), Mainz.
- Altenmüller, Hartwig (2004), „Rezension zu Kanawati, Naguib: *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepy I. London and New York: Routledge 2003*“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 99, 164–168.
- Altenmüller, Hartwig (2009), „Die Wandlungen des Sem-Priesters im Mundöffnungsritual“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38, 1–32.
- Altenmüller, Hartwig (2011), „Verstümmelte Opferträger auf einem Relief aus Abusir“, in: Vivienne Gae Callender, Ladislav Bareš, Miroslav Bárta, Jiří Janák u. Jaromír Krejčí (Hgg.), *Times, signs and pyramids: studies in honour of Miroslav Verner on the occasion of his seventieth birthday*, Prag, 1–23.
- Arnold, Dieter (1976), *Gräber des Alten und Mittleren Reiches in El-Tarif. Mit einem Beitrag von Wolfgang Schenkel und Zeichnungen von Wolf-Günther Legde* (Archäologische Veröffentlichungen 17), Mainz.
- Arnold, Dorothea (2005), „The Destruction of the Statues of Hatshepsut“, in: Catharine H. Roehrig (Hg.), *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh* (Catalogue to an Exhibition at the M. H. de Young Memorial Museum, San Francisco, from October 15, 2005, to February 5, 2006; at The Metropolitan Museum of Art, New York, from March 21 to July 9, 2006; and at the Kimbell Art Museum, Fort Worth, August 24 to December 31, 2006), New York, 270–276.
- Assmann, Jan (1993), *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1993. Bericht 2), Heidelberg.
- Assmann, Jan (2001), *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München.

- Baines, John (2011), „Presenting and Discussing Deities in New Kingdom and Third Intermediate Period Egypt“, in: Beate Pongratz-Leisten (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (Konferenz Princeton University, Februar 2007), Winona Lake, 41–89.
- Bakir, Abd el-Mohsen (1943), „A Donation-Stela of the Twenty-Second Dynasty“, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 43, 75–81.
- Barbotin, Christophe / Clère, Jacques Jean (1991), „L'inscription de Sésostris I^{er} à Tôd“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 91, 1–33.
- Bauer, Adolf (1908), „Damnatio memoriae auf dem ‚Stein von Palermo‘“, in: *Klio* 8, 69–72.
- Bisson de la Rocque, Fernand / Clère, Jacques Jean (1928), *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1927)* (Fouilles de l'Institut Française d'Archéologie Orientale 5.1), Kairo.
- Björkman, Gun (1971), *Kings at Karnak. A Study of the Treatment of the Monuments of Royal Predecessors in the Early New Kingdom* (Boreas 2), Uppsala.
- Blackman, Aylward M./Apted, Michael R. (1953), *The Rock Tombs of Meir*, Bd 5: *The tomb-chapels A, No.1; A, No.2; A, No.4; D, No.1 and E, No.1–4* (Archaeological Survey of Egypt Memoir 22), London.
- Blöbaum, Anke Ilona (2006), „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt“. *Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft* (Aegyptiaca Monasteriensia 4), Aachen.
- Bochi, Patricia A (1999), „Death by Drama. The Ritual of Damnatio Memoriae in Ancient Egypt“, in: *Göttinger Miszellen* 171, 73–88.
- Bodmer, Bernard V. (1966–1967), „Private Sculpture of Dynasty XVIII in Brooklyn“, in: *Brooklyn Museum Annual* 8, 55–89.
- Boldrick, Stacy/Brubaker, Leslie/Clay, Richard (2013), *Striking Images. Iconoclasm Past and Present*, Farnham/Burlingham.
- Bolshakov, Andrey (2010), „Persians and Egyptians: Cooperation in Vandalism?“, in: Sue H. D'Auria (Hg.), *Offerings to the Discerning Eye. An Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson* (Culture and History of the Ancient Near East 38), Leiden, 45–54.¹
- Borchardt, Ludwig (1925), *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo Nr. 1–1294*, Bd. 2: *Text und Tafeln zu Nr. 381–653* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 77), Berlin.
- Borchardt, Ludwig (1934), *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo Nr. 1–1294*, Bd. 4: *Text und Tafeln zu Nr. 951–1294* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 94), Berlin.
- Borchardt, Ludwig (1937), *Denkmäler des Alten Reiches (außer den Statuen) im Museum zu Kairo Nr. 1295–1808. Teil 1: Text und Tafeln zu Nr. 1295–1541* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Berlin.
- Braarvig, Jens (2014), „Iconoclasm: Three Modern Cases“, in: Kristine Kolrud u. Marina Prusac (Hgg.), *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Farnham/Burlingham, 153–170.
- Brack, Anneliese/Brack, Arthur (1977), *Das Grab des Tjanuni: Theben Nr. 74* (Archäologische Veröffentlichungen 19), Mainz.
- Brack, Anneliese/Brack, Arthur (1980), *Das Grab des Haremhab: Theben Nr. 78* (Archäologische Veröffentlichungen 35), Mainz.
- Brand, Peter (1999a), „Methods Used in Restoring Reliefs Vandalized During the Amarna Period“, in: *Göttinger Miszellen* 170, 37–48.
- Brand, Peter (1999b), „Secondary Restorations in the Post-Amarna Period“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, 113–134.
- Brand, Peter James (2000), *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical & Art History Analysis*, Leiden.

- Brand, Peter (2009), „Usurped Cartouches of Merenptah at Karnak and Luxor“, in: Peter J. Brand u. Louise Cooper (Hgg.), *Causing His Name to Live. Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane* (Culture and History of the Ancient Near East 37), Leiden / Boston, 28–48.
- Bresciani, Edda (1967), „Una statua della XXVI dinastia con il cosiddetto ‚abito persiano‘“, in: *Studi classici e orientali* 16, 273–280.
- Bröckelmann, Dirk (2006), „Zwei Wesire namens Antefoqer? Nochmals zur Inhaberfrage des thebanischen Grabes Nr. 60“, in: Dirk Bröckelmann u. Andrea Klug (Hgg.), *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 3–18.
- Broekman, Gerard P. F./Demarée, Robert / Kaper Olaf (Hgg.) (2009), *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st–24th Dynasties* (Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007) (Egyptologische Uitgaven 23), Leiden.
- Brunner-Traut, Emma (1982), „Namenstilgung“, in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 4, Wiesbaden, 338–341.
- Bryan, Betsy M. (1991), *The Reign of Thutmose IV*, Baltimore / London.
- Bryan, Betsy M. (2012), „Episodes of Iconoclasm in the Egyptian New Kingdom“, in: Natalie Naomi May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 363–394.
- Budge, Wallis E. A. (1910), *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, London.
- Burkard, Günter (2003), *Das Klagelied des Papyrus Berlin P. 23040 a–c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft* (Ägypten und Altes Testament 58), Wiesbaden.
- Callender, Vivienne G. (2004), „Queen Tausret and the End of Dynasty 19“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 32, 81–104.
- Callender Vivienne G. (2017), „Some Sixth Dynasty Queens: an historical perspective“, in: Miroslav Bárta, Filip Coppens u. Jaromír Krejčí (Hgg.), *Abusir and Saqqara in the Year 2015*, Prag 2017, 39–51.
- Caminos, Ricardo A. (1956), *Literary Fragments in the Hieratic Script*, Oxford.
- Caminos, Ricardo A. (1958), *The Chronicle of Prince Osorkon* (Analecta orientalia 37), Rom.
- Cannuyer, Christian (2002), „Questions sur la religion d’Akhénaton et son prétendu ‚monothéisme‘“, in: *D’Égypte et de Bible* 59 (2), 23–82.
- Cannuyer, Christian (2017a), „Seth, Ba’al et Yhwh, dieux des nués si proches en leurs espaces célestes. Du Seth pharaonique au Seth gnostique“, in: Christophe Vierende, Christian Cannuyer u. Dylan Esler (Hgg.), *Dieux, génies, anges et démons dans les cultures orientales & Florilegium Indiae Orientalis. Jean-Marie Verpoorten in honorem* (Acta Orientalia Belgica 30), Brüssel, 17–46.
- Cannuyer, Christian (2017b), „Seth l’égyptien, puissant dieu de l’orage, défenseur de la barque solaire et ravisseur de voix“, in: René Lebrun u. Étienne Van Quickenberghe (Hgg.), *Dieu de l’orage dans l’antiquité méditerranéenne* (Actes du colloque international organisé à Louvain-la-Neuve les 5 et 6 juin 2015 par le Centre d’Histoire des Religions Cardinal Julien Ries) (Homo religiosus 17), Louvaine-la-Neuve, 155–191.
- Capart, Jean (1907), *Une rue de tombeaux à Saqqarah*, Brüssel.
- Castillos, Jaun José (2016), „In Search of the True Nature of the God Seth“, in: *Göttinger Miszellen* 250, 81–92.
- Clère, Jacques Jean / Vandier, Jacques (1948), *Textes de la première période intermédiaire et de la XI^{ème} dynastie* (Bibliotheca Aegyptiaca 10), Brüssel.
- Condon, Virginia (1984), „Two Account Papyri of the Late Eighteenth Dynasty (Brooklyn 35.1453 A and B)“, in: *Revue d’Égyptologie* 35, 57–82.
- Cooney, Kathlyn M. (2015), „Coffins, Cartonnage, and Sarcophagi“, in: Melinda K. Hartwig (Hg.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester, 269–292.

- Cormack, Robin (2012), „Looking for Iconophobia and Iconoclasm in Late Antiquity and Byzantium“, in: Natalie Naomi May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 471–484.
- Cribiore, Raffaella/Vittmann, Günter/Bagnall, Roger S. (2015), „Inscriptions from Tombs at Bir esh-Shaghala“, in: *Chronique d'Égypte* 90, 335–349.
- Ćwiek, Andrzej (2009), „Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut“, in: *Études et Travaux* 22, 37–60.
- Darassy, Georges (1915), „Deux clepsydres antiques“, in: *Bulletin de l'Institut Égyptien* cinquième série 9, 5–16.
- von Dassow, Eva (2016), „Destroyers of Civilization: Daesh and the 21st-Century University“, in: *Alto-orientalistische Forschungen* 43, 161–167.
- Davies, Benedict G. (1997), „Two Many Butehamuns? Additional Observations on Their Identity“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, 49–68.
- Davies, Nina/Gardiner, Alan H. (1926), *The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tutankhamun* (The Theban Tombs Series 4), London.
- Davies, Norman de Garis (1917), *The Tomb of Nakht at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition. Robb de Peyster Tytus Memorial Series 1), New York.
- Davies, Norman de Garis (1922), *The Tomb of Puyemrê at Thebes*, Bd. 1: *The Hall of Memories* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition. Robb de Peyster Tytus Memorial Series 2), New York.
- Davies, Norman de Garis (1923), *The Tombs of Two Officials of Thutmosis the Fourth (Nos 75 and 90)* (The Theban Tombs Series 3), London.
- Davies, Norman de Garis (1925), *The Tomb of Two Sculptors at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition. Robb de Peyster Tytus Memorial Series 4), New York.
- Davies, Norman de Garis (1930), *The Tomb of Ken-Amun at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 5), New York.
- Davies, Norman de Garis (1933), *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and Another (nos. 86, 112, 42, 226)* (The Theban Tombs Series 5). London.
- Davies, Norman de Garis (1943), *The Tomb of Rekh-mi-Rê at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 11), New York.
- Davies, Norman de Garis/Gardiner, Alan H. (1920), *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of His Wife, Senet (No. 60)* (The Theban Tombs Series 2), London.
- Davies, W. Vivian/El-Khouli, Ali/Lloyd, Alan B./Spencer, Alan J./James, Thomas G. H. (1984), *Saqqâra Tombs*, Bd. 1: *The Mastabas of Mereri and Wernu* (Archaeological Survey of Egypt Memoir 36), London.
- Delia, Robert D. (1999), „Palimpsests, Copyists, Atenists and Others at the First Cataract“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, 103–112.
- Derchain, Philippe (1965), *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brüssel.
- Devauchelle, Didier (2007), „Effacement de noms de personnes et martelages dans les textes égyptiens d'époque romaine“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguet-Gagey (Hgg.), *Mémoire et Histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 3–20.
- Díaz Hernández, Roberto A. (2016), „Die Weiterentwicklung der offiziellen Sprache in der 2. Zwischenzeit“, in: *Lingua Aegyptia* 24, 41–65.
- Dietrich, Jan (2016), *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient* (Orientalische Religionen in der Antike 19), Tübingen.
- van Dijk, Jacobus/Eaton-Krauss, Marianne (1986), „Tutankhamun at Memphis“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 41, 35–41.
- Dodson, Aidan (1997), „Messuy, Amada, and Amenmesse“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 34, 41–48.

- Dodson, Aidan (1999), „The Decorative Phases of the Tomb of Sethos II and Their Historical Implications“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 85, 131–142.
- Dodson, Aidan (2010), *Poisoned Legacy. The Fall of the Nineteenth Egyptian Dynasty*, Kairo / New York.
- Dorman, Peter (1988), *The Monuments of Senenmut. Problems in Historical Method*, London / New York.
- Dorman, Peter (1991), *The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353* (Publication of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 24), New York.
- Dorman, Peter (2005), „The Proscription of Hatshepsut“, in: Catharine H. Roehrig (Hg.), *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh* (Catalogue to an Exhibition at the M. H. de Young Memorial Museum, San Francisco, from October 15, 2005, to February 5, 2006; at The Metropolitan Museum of Art, New York, from March 21 to July 9, 2006; and at the Kimbell Art Museum, Fort Worth, August 24 to December 31, 2006), New York, 267–269.
- Drioton, Étienne (1952), „Une mutilation d’image avec motif“, in: *Archiv Orientalni* 20, 351–355.
- Dziobek, Eberhard (1998), *Denkmäler des Vezirs User-Amun* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 18), Heidelberg.
- Eaton-Krauss, Marianne (1988), „Tutankhamun at Memphis“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 44, 1–11.
- Eaton-Krauss, Marianne (1990), „Akhenaten versus Akhenaten“, in: *Bibliotheca Orientalis* 47, 541–559.
- Eaton-Krauss, Marianne (1993), *The Sarcophagus in the Tomb of Tutankhamun*, Oxford.
- Eaton-Krauss, Marianne (1998), „Four Notes on the Early Eighteenth Dynasty“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 84, 205–210.
- Eaton-Krauss, Marianne (1999), „The Fate of Sennefer and Senetnay at Karnak Temple and in the Valley of the Kings“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 85, 113–129.
- Eaton-Krauss, Marianne (2003), „Restorations and Erasures in the Post-Amarna Period“, in: Zahi Hawass u. Lyla Pinch Brock (Hgg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Bd. 2, Kairo / New York, 194–202.
- Eaton-Krauss, Marianne (2015), „Usurpation“, in: Richard Jasnow u. Kathlyn M. Cooney (Hgg.), *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan* (Material and Visual Culture of Ancient Egypt 1), Atlanta, 97–104.
- Edel, Elmar (1997), *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti*, Berlin.
- Edgerton, William F. (1933), *The Thutmocide Succession* (Studies in Ancient Oriental Civilization 8), Chicago.
- Edwards, Iorwerth E. S. (1971), „The Early Dynastic Period in Egypt“, in: *The Cambridge Ancient History*, Bd. 1 (2): *Early history of Middle East*, Cambridge, 1–70.
- Effland, Ute / Effland, Andreas (2017), „Kultbild und Naos des Osiris vom ‚Gottesgrab‘ in Abydos“, in: *Sokar* 34, 6–23.
- El-Fikey, Said Amer (1980), *The Tomb of the Vizier Rē'-Wer* (Egyptology Today 4), Warminster.
- El Hawary, Amr (2010), *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 243), Fribourg / Göttingen.
- English, Charlie (2017), *The Book Smugglers of Timbuktu. The Quest for the Storied City and the Race to Save Its Treasures*, London.
- Enmarch, Roland (2008), *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford.
- The Epigraphic Survey (1979), *The Temple of Khonsu*, Bd. 1: *Plates 1–110. Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall with Translations of Texts and Glossary for Volumes 1 and 2*, Chicago.

- The Epigraphic Survey (1980), *The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192* (The University of Chicago Oriental Institute publications 102), Chicago.
- The Epigraphic Survey (1981), *The Temple of Khonsu*, Bd. 2: *Plates 111–207. Scenes of King Herihor in the Court with Translations of Texts*, Chicago.
- Eyre, Christopher (2013), *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford.
- Fabre, David (2001), „Le dieu Seth de la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine entre mythe et histoire“, in: *Égypte. Afrique & Orient* 22, 19–40.
- Falser, Michael (2011), „The Bamiyan Buddhas, Performative Iconoclasm and the ‚Image of Heritage‘“, in: Andrzej Tomaszewski u. Simone Giometti (Hgg.), *The Image of Heritage. Changing Perceptions, Permanent Responsibilities* (Proceedings of the International Conference of the ICOMOS Internationals Scientific Committee for the Theory and Philosophy of Conservation and Restoration, 6–8 March 2009 Florence, Italy), Florenz, 157–167.
- Faulkner, Raymond O. (1933), *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)* (Bibliotheca Aegyptiaca 3), Brüssel.
- Firth, Cecil M./Gunn, Battiscombe (1926), *Teti Pyramid Cemeteries* (Excavations at Saqqara), Kairo.
- Fischer, Henry George (1974), „The Mark of a Second Hand on Ancient Egyptian Antiquities“, in: *Metropolitan Museum Journal* 9, 5–34.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner (1999), *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem ‚Gottesweg‘ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches* (Ägyptologische Abhandlungen 60), Wiesbaden.
- Fleckner, Uwe/Steinkamp, Maika/Ziegler, Hendrik (Hgg.) (2011), *Der Sturm der Bilder. Zerstörte und zerstörende Kunst von der Antike bis in die Gegenwart*, Berlin.
- Flower, Harriet E. (2000), „Damnatio memoriae and Epigraphy“, in: Eric R. Varner (Hg.), *From Caligula to Constantine. Tyranny and Transformation in Roman Portraiture*, Atlanta, 58–69.
- Flower, Harriet E. (2006), *The Art of Forgetting. Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill.
- Gabolde, Marc (1998), *D'Akhenaton à Toutânkhamon* (Collection de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité 3), Lyon.
- Galán, José M. (2014), „The Inscribed Burial Chamber of Djehuty (TT 11)“, in: José M. Galán, Betsy M. Bryan u. Peter F. Dorman (Hgg.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut. Papers from the Theban Workshop 2010* (Studies in Ancient Oriental Civilization 69), Chicago, 247–272.
- Gardiner, Alan H. (1933), „The Dakhleh Stela“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 19, 19–30.
- Gardiner, Alan H. (1935), *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. Chester Beatty Gift*, London.
- Gardiner, Alan H. (1959), *The Royal Canon of Turin*. Oxford.
- Gillam, Robyn Adams (2000), „The Mehi Papers. Text and Lifestyle in Translation“, in: *Chronique d'Égypte* 75, 207–216.
- Gnirs, Andrea Maria (1996), *Militär und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Neuen Reiches* (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 17), Heidelberg.
- Gnirs, Andrea Maria (2006), „Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti – Zur Literatur der 18. Dynastie“, in: Gerald Moers, Heike Behlmer, Katja Demuß u. Kai Widmaier (Hggeds.), *jn.t đr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Bd. 1, Göttingen, 207–265.
- Goelet Jr., Odgen (2016): „Reflections on Papyrus Rochester MAG 51.346.1 and the End of the 20th Dynasty“, in: Renata Landgráfová u. Jana Mynářová (Hgg.), *Rich and Great. Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of His 70th Feast of Thot*, Prag, 89–97.
- Goldwasser, Orly (2006), „The Essence of Amarna Monotheism“, in: Gerald Moers, Heike Behlmer, Katja Demuß u. Kai Widmaier (Hgg.), *jn.t đr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 267–279.

- Golenischeff, Wladimir S. (1913), *Les papyrus hiératiques No 1115, 1116 A et 1116 B de l'Hermitage Impérial à St-Pétersbourg*, St. Petersburg.
- Gould, David (2003), „A Study of the Relationship between the Different Dynastic Factions of the Early Dynastic Period and of the Evidence for Internal Political Disruption“, in: Susanne Bickel u. Antonio Loprieno (Hgg.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology* (Aegyptiaca Helvetica 17), Basel, 29–53.
- Gourdon, Yannis (2016), *Pépy I^{er} et la VI^e dynastie. Saqqara, les épouses royales, les gouverneurs provinciaux, textes des pyramides*. Paris.
- Gozzoli, Roberto B. (2000), „The Statue BM EA 37891 and the Erasure of Necho II's Names“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 86, 67–80.
- Gozzoli, Roberto B. (2017), *Psammetichus II. Reign, Documents and Officials* (Golden House Publications Egyptology 25), London.
- Gregory, Steven R. W. (2014), *Herihor in Art and Iconography: Kingship and the Gods in the Ritual Landscape of Late New Kingdom Thebes*, London.
- Greßhake, Florian (2010), *Damnatio Memoriae. Ein Theorieentwurf zum Denkmalsturz* (Forum Europäische Geschichte 8), München.
- Grieshammer, Reinhard (1970), *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (Ägyptologische Abhandlungen 20), Wiesbaden.
- Grimal, Nicolas-Christophe (1981), *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48863–48866. Textes et indices* (Mémoires publiés par les membres de l'institut français d'archéologie orientale 106), Kairo.
- Gundacker, Roman (2015), „Das Fragment Ägyptisches Museum Berlin No 1116 als Teil einer bislang verkannten Königsliste: „Die Königsliste von Abusir““, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 105, 33–67.
- Guy, R. Kent (1987), *The Emperor's Four Treasuries. Scholars and the State in the Late Ch'ien-Lung Era* (Harvard East Asia Monographs 129), Cambridge, MA.
- Habachi, Labib (1957), „The Graffiti and Work of the Viceroy of Kush in the Region of Aswan“, in: *Kush* 5, 13–36.
- Habachi, Labib (1977), *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione n. 22001–22067* (Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie seconda. Collezioni 2), Turin.
- Habachi, Labib / Ghaliungui, Paul (1971), „The House of Life of Bubastis“, in: *Chronique d'Égypte* 46, 59–71.
- Hardwick, Tom (2006), „The Golden Horus Name of Amenmesse?“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 92, 255–260.
- Hari, Robert (1967), „Un scribe des recrues identifié?“, in: *Aegyptus* 47, 58–68.
- Hari, Robert (1984a), „La religion amarnienne et la tradition polythéiste“, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, Bd. 2: *Religion*, Göttingen, 1039–1055.
- Hari, Robert (1984b), „La ‚damnatio memoriae‘ amarnienne“, in: *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, 95–102.
- Haring, Ben (2012), „Stela Leiden V 65 and Herihor's Damnatio Memoriae“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 41, 139–152.
- Hartwig, Malinda K. (Hg.) (2013), *The Tomb Chapel of Menna (TT 69). The Art, Culture, and Science of Painting in an Egyptian Tomb* (Conservation Series. American Research Center in Egypt 5), Kairo / New York.
- Hassan, Selim (1975), *The Mastaba of Neb-Kaw-Ḥer*, hg. von Zaki Iskander (Excavations at Saqqara 1937–1938 1), Kairo.
- Hawass, Zahi / Saleem, Sahar N. (2016), *Scanning the Pharaohs: CT Imaging of the New Kingdom Royal Mummies*, Kairo / New York.

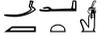
- Helck, Hans-Wolfgang (1939), *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 14), Leipzig.
- Helck, Wolfgang (1955), „Eine Stele des Vizekönigs Wsr-St.t.“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 14, 22–31.
- Helck, Wolfgang (1977), *Die Lehre für König Merikare* (Kleine ägyptische Texte [5]), Wiesbaden.
- Helck, Wolfgang (1981), „Probleme der Königsfolge in der Übergangszeit von der 18. zur 19. Dynastie“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 37, 207–215.
- Helck, Wolfgang (1983), *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie* (Kleine ägyptische Texte [6.1]), Wiesbaden.
- Helck, Wolfgang (1986), „Der Aufstand des Tetian“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13, 125–133.
- Helck, Wolfgang (1988), „Der ‚geheimnisvolle‘ Mehy“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 15, 143–148.
- Helck, Wolfgang (1994), „Die Männer hinter dem König und die Königswahl“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 121, 36–51.
- Helck, Wolfgang (2001), *Das Grab Nr. 55 im Königsgräbertal. Sein Inhalt und seine historische Bedeutung* (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 29), Mainz.
- Hoffmann, Inge (1971), *Studien zum meroitischen Königtum* (Monographies Reine Élisabeth 2), Brüssel.
- Hoffmeier, James K. (2015), *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford / New York.
- Hope, Colin A./Warfe, Ashten R. (2017), „The Proscription of Seth Revisited“, in: Camilla Di Biase-Dyson u. Leonie Donovan (Hgg.), *The Cultural Manifestations of Religious Experience. Studies in Honour of Boyo G. Ockinga* (Ägypten und Altes Testament 85), Münster, 273–283.
- Hornung, Erik (1974), „Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes“, in: *Symbolon Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge* 2, 49–63.
- Hornung, Erik (1995), *Akhenaton. Die Religion des Lichtes*, Zürich.
- Jamen, France (2016), *Le cercueil de Padikhonsou au musée des Beaux-Arts de Lyon (XXI^e dynastie)* (Studien zu altägyptischen Totentexten 20), Wiesbaden.
- James, Thomas Garnet Henry (1953), *The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi* (Archaeological Survey of Egypt Memoir 30), London.
- Jansen-Winkel, Karl (1994), „Der Schreiber Butehamun“, in: *Göttinger Miszellen* 139, 35–40.
- Jansen-Winkel, Karl (1997), „Eine Grabübernahme in der 30. Dynastie“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 83, 169–178.
- Jansen-Winkel, Karl (2007), *Inschriften der Spätzeit*, Bd. 2: *Die 22.–24. Dynastie*, Wiesbaden.
- Jansen-Winkel, Karl (2016), „Der Nubienfeldzug Psammetiks II. und die Stele von Schellal“, in: Sandra L. Lippert, Maren Schentuleit u. Martin A. Stadler (Hgg.), *Sapientia Felicitas. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016* (Cahiers de l'Égypte nilotique et méditerranéenne 14), Montpellier, 271–284.
- Janssen, Jac. J. (1980), „Absence from Work by the Necropolis Workmen of Thebes“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 8, 127–152.
- Janssen, Jac. J. (1985), „Two Variant Accounts“, in: *Varia Aegyptiaca* 1, 109–112.
- Janssen, Jac. J. (1997), *Village Varia. Ten Studies on the History and Administration of Deir el-Medina* (Egyptologische Uitgaven 11), Leiden.
- Jonckheere, Frans (1958), *Les médecins de l'Égypte Pharaonique* (La médecine égyptienne 3), Brüssel.
- Junker, Hermann (1940), *Giza*, Bd. 4: *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus † unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*, Bd. 4: *Die Maṣṣaba des K3jmꜥnh (Kai-em-anch)*, Wien / Leipzig.

- von Känel, Frédérique (1984), *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses 87), Paris.
- Kahl, Jochem (2000), „Ein bislang unbeachtetes Beispiel für die Unschädlichmachung von Schriftzeichen aus dem sogenannten Menesgrab in Naqada“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, 125–129.
- Kahl, Jochem (2004), „Religiöse Sprachsensibilität in den Pyramidentexten und Sargtexten am Beispiel des Namens des Gottes Seth“, in: Susanne Bickel u. Bernard Mathieu (Hgg.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages* (Bibliothèque d'Étude 139), Kairo, 219–246.
- Kampp, Friederike (1996), *Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der 18. bis zur 20. Dynastie* (Theben 13), Mainz.
- Kampp-Seyfried, Friederike (1998), „Die Verfemung des Namens *p3-rn-nfr*“, in Heike Guksch u. Daniel Polz (Hgg.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, Rainer Stadelmann gewidmet*, Mainz, 303–319.
- Kanawati, Naguib (1984), „New Evidence on the Reign of Userkare?“, in: *Göttinger Miszellen* 83, 31–38.
- Kanawati, Naguib (1990), „Saqqara Excavations Shed New Light on Old Kingdom History“, in: *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 1, 55–67.
- Kanawati, Naguib (2003), *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepy I*. London / New York.
- Kanawati, Naguib / Abder-Raziq, Mahmud (1998), *The Teti Cemetery at Saqqara*, Bd. 3: *The Tombs of Neferseshemre and Seankhuipthah* (The Australian Centre for Egyptology Reports 11), Warminster.
- Kanawati, Naguib / Abder-Raziq, Mahmud (1999), *The Teti Cemetery at Saqqara*, Bd. 5: *The Tomb of Hesi* (The Australian Centre for Egyptology Reports 13), Warminster.
- Kanawati, Naguib / Abder-Raziq, Mahmud (2001), *The Teti Cemetery at Saqqara*, Bd. 7: *The Tombs of Shepsipuptah, Mereri (Merinebti), Hefi and Others* (The Australian Centre for Egyptology Reports 17), Warminster.
- Kanawati, Naguib / Abder-Raziq, Mahmud (2003), *The Unis Cemetery at Saqqara*, Bd. 2: *The Tombs of Iynfert and Ihy (Reused by Idut)* (The Australian Centre for Egyptology Reports 19), Warminster.
- Kanawati, Naguib / El-Khouli, Ali / McFarlane, Anne / Maksoud, Naguib V. (1984), *Excavations at Saqqara North-West of Teti's Pyramid*, Bd. 1, Sydney.
- Kaper, Olaf E. (2001), „Two Decorated Blocks from the Temple of Seth in Mut el-Kharab“, in: *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 12, 71–78.
- Karkowski, Janusz (1981), *The Pharaonic Inscriptions from Faras* (Faras 5), Warschau.
- Kawai, Nozomu (2010), „Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revised“, in: *Journal of Egyptian History* 3, 261–292.
- Kemboly, Mpay (2010), *The Question of Evil in Ancient Egypt* (Golden House Publications Egyptology 12), London.
- Kessler, Dieter (2012), „Die juristische Relevanz der Tilgung des Amunnamens durch Echnaton“, in: Jochen Hallof (Hg.), *Auf den Spuren des Sobek. Festschrift für Horst Beinlich zum 28. Dezember 2012* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 12), Dettelbach, 163–177.
- Kitchen, Kenneth A. (2004), *The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 BC)*, Oxford.
- Klemm, Peter (1955), „Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons“, in: *Studium Generale* 8, 301–309.
- Klotz, David (2013), „A Theban Devotee of Seth from the Late Period – Now Missing. Ex Hannover, Museum August Kestner Inv. S. o366“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 42, 155–180.
- Kockelmann, Holger / Rickert, Alexa (2015), *Von Meroe bis Indien. Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln* (Studien zur spätägyptischen Religion 12), Wiesbaden.

- Koenig, Yvan (2007), „The Image of the Foreigner in the Magical Texts of Ancient Egypt“, in: Panagiotis Kousoulis u. Konstantinos Magliveras (Hgg.), *Moving across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean* (Orientalia Iovaniensia analecta 159), Leuven / Paris / Dudley, 223–238.
- Kolrud, Kristine / Prusac, Marina (Hgg.) (2014), *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Farnham / Burlington.
- Krauss, Rolf (1994), „Tilgungen und Korrekturen auf Senenmuts Denkmälern Berlin 2066 und 2096“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 31, 49–53.
- Krauss, Rolf (2000), „Akhenaten: Monotheist? Polytheist?“, in: *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 11, 93–101.
- Krüpe, Florian (2011), *Die Damnatio memoriae. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.)*, Gutenberg.
- Laboury, Dimitri (1998), *La statuaire de Thoutmosis III: essai d'interprétation d'un portrait royal dans son contexte historique* (Aegyptiaca Leodiensia 5), Liège.
- Lacau, Pierre (1914), „Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 51, 1–64.
- Lacau, Pierre (1926), „Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire“, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 26, 69–81.
- Lange, Hans Ostenfeld / Schäfer, Heinrich (1902), *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo No. 20001–20780*, Bd. 1: *Text zu No. 20001–20399* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Berlin.
- Langer, Christian (2015), „The Political Realism of the Egyptian Elite: A Comparison between The Teaching For Merikare and Niccolò Machiavelli's Il Principe“, in: *Journal of Egyptian History* 8, 49–79.
- Laporta, Virginia (2012), „La figura regia de Hatshepsut: una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos“, in: *Antiguo Oriente* 10, 83–114.
- Lapp, Günther (1985), *Särge des Mittleren Reiches aus der ehemaligen Sammlung Khashaba* (Ägyptologische Abhandlungen 43), Wiesbaden.
- Larché, François (2009), „A Reconstruction of Senwosret I's Portico and of Some Structures of Amenhotep I at Karnak“, in: Peter J. Brand u. Louise Cooper (Hgg.), *Causing His Name to Live. Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane* (Culture and History of the Ancient Near East 37), Leiden / Boston, 137–173.
- Lauer, Jean-Philippe (1966), „Quelques remarques sur la 1^{er} dynastie“, in: *Bulletin de l'Institut Française d'Archéologie Orientale* 64, 169–184.
- Leahy, Anthony (1977), „The Osiris ‚Bed‘ reconsidered“, in: *Orientalia* 46, 424–434.
- Leahy, Anthony (1989), „A Protective Measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 75, 41–60.
- Leahy, Anthony (2009), „A Mysterious Fragment and a Monumental Hinge: Necho II and Psammetichus II once again“, in: Isabelle Régen u. Frédéric Servajean (Hgg.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, Bd. 2 (Cahiers de l'Égypte Nilotique et Méditerranéenne 2), Montpellier, 227–240.
- Leclant, Jean (1951), „Les inscriptions ‚éthiopiennes‘ sur la porte du IV^e pylône du grand temple d'Amon à Karnak“, in: *Revue d'Égyptologie* 8, 101–120.
- Leclant, Jean (1973), „Les textes d'époque éthiopienne“, in: *Textes et langages de l'Égypte pharaonique: cent cinquante années de recherches 1822–1972. Hommage à Jean-François Champollion*, Bd. 2 (Bibliothèque d'étude 64), Kairo, 123–135.
- Leitz, Christian (2014), *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten. Ein überregionaler Kanon kultischen Wissens im spätzeitlichen Ägypten. Soubassementstudien*, Bd. 3 (Studien zur spätägyptischen Religion 9), Wiesbaden.

- Levtow, Nathaniel B. (2012), „Text Destruction and Iconoclasm in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, in: Natalie Naomi May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 311–362.
- von Lieven, Alexandra (2001), „Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis I. 2. Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 128, 41–64.
- von Lieven, Alexandra (2003), „Wein, Weib und Gesang“, in: Carola Metzner-Nebelsick, Ortwin Dally, Arnulf Hausleiter, Elke Kaiser, Heidi Peter-Röcher, Inken Prohl, Joachim Friedrich Quack u. Frank Rumscheid (Hgg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft* (Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin) (Internationale Archäologie: Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongress 4), Rhaden, 47–55.
- Lloyd, Alan B./Spencer, A. Jeffrey/El-Khouli, Ali (1990), *Saqqara Tombs, Bd. 2: The Mastabas of Meru, Sementi, Khui and Others* (Archaeological Survey of Egypt Memoir 40), London.
- Lohwasser, Angelika (2005), „Die Ahnenreihe des Aspelta“, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Genealogie. Realität und Fiktion von Identität* (Workshop Humboldt-Universität zu Berlin, 04. und 05. Juni 2004) (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5), London, 147–154.
- Loktionov, Alexandre (2015), „Convicting ‚Great Criminals‘. A New Look at Punishment in the Turin Judicial Papyrus“, in: *Égypte nilotique et méditerranéenne* 8, 103–111.
- Lüscher, Barbara (2013), *Die Vorlagen-Ostraka aus dem Grab des Nachtmin (TT 87)* (Beiträge zum Alten Ägypten 4), Basel.
- Luft, Ulrich (1978), *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und Mythenschreibung* (Studia Aegyptiaca 4), Budapest.
- Lurson, Benoît (2003), „Israël sous Merenptah ou le sort de l'ennemi dans l'Égypte ancienne“, in: Jean Riaud (Hg.), *Étrangers et exclus dans le monde biblique*. (Colloque international à l'Université Catholique de l'Ouest. Angers, les 21 et 22 février 2002) (Théolarge 3), Angers, 45–62.
- Lustman, Jacqueline (1999), *Étude grammaticale du Papyrus Bremner-Rhind*, Paris.
- Macramallah, Rizkallah (1935), *Le mastaba d'Idout* (Fouilles à Saqqarah), Kairo.
- Magen, Barbara (2011), *Steinerne Palimpseste. Zur Wiederverwendung von Statuen durch Ramses II. und seine Nachfolger*, Wiesbaden.
- McClymont, Alice (2017), „Historiography and Methodology in the Study of Amarna Period Erasures“, in: Camilla Di Biase-Dyson u. Leonie Donovan (Hgg.), *The Cultural Manifestations of Religious Experience. Studies in Honour of Boyo G. Ockinga* (Ägypten und Altes Testament 85), Münster, 31–42.
- Der Manuelian, Peter (1999), „Semi-Literacy in Egypt. Some Examples from the Amarna Period“, in: Emily Teeter u. John A. Larson (Hgg.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Studies in Ancient Oriental Civilisations 58), Chicago, 285–298.
- Marconot, Jean-Marie/Tabuce, Bernard (Hgg.) (2005), *Iconoclasm & Vandalism. La violence de l'image*, Montpellier.
- Margottini, Claudio (Hg.) (2014), *After the Destruction of Giant Buddha Statues in Bamiyan (Afghanistan) in 2001. A UNESCO's Emergency Activity for the Recovering and Rehabilitation of Cliff and Niches*, Berlin/Heidelberg.
- Mariette, Auguste (1889), *Les Mastabas de l'ancien empire*, Paris.
- Martin, Cary J. (2009), *Demotic Papyri from the Memphite Necropolis in the Collections of the National Museum of Antiquities in Leiden, the British Museum and the Hermitage Museum* (Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities 5), Turnhout.
- Martín Rosell, Pablo (2015), *Las Admoniciones de Ipuwer. Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio* (British Archaeological Reports international Series 2752), Oxford.

- Martinez, Philippe (2007), „Restaurations post-amarniennes commanditées par Ramses II: un cas d'école à Deir el-Bahari“, in: *Memnonia* 18, 157–176.
- Maruéjol, Florence (2007), *Thoutmosis III et la corégence avec Hatchepsout. Karnak. Deir-el-Bahari, La Vallée des Rois. Le trésor des épouses syriennes*, Paris.
- Maspero, Gaston (1883), *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, Boulaq.
- Mathieu, Bernard (1996), *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire* (Bibliothèque d'Étude 115), Kairo.
- Mauntel, Christoph / Sauer, Rebecca / Theis, Christoffer / Trampedach, Kai (2015), „Beschädigen und Zerstören“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 735–746.
- May, Natalie Naomi (2012), „Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East“, in: Natalie Naomi May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 1–32.
- Mekhitarian, Arpag (1994), *La misère des tombes thébaines* (Monumenta aegyptiaca 6), Brüssel.
- Mengoli, Pierangelo (1989), „La clessidra di Karnak: L'orologio ad acqua di Amenophis III“, in: *Oriens Antiquus* 28, 227–271.
- Meyer, Christine (1989), „Zur Verfolgung Hatschepsuts durch Thutmosis III.“, in: Altenmüller, Hartwig u. Renate Germer (Hgg.), *Miscellanea aegyptologica. Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*, Hamburg, 119–126.
- Miniaci, Gianluca (2010), „The Incomplete Hieroglyphs System at the End of the Middle Kingdom“, in: *Revue d'Égyptologie* 61, 113–134.
- Montet, Pierre (1951): „Le Roi Ougaf à Médamoud“, in: *Revue d'Égyptologie* 8, 163–170.
- Morenz, Ludwig D. (2007), „Synkretismus oder ideologiegetränktes Wort- und Schriftspiel? Die Verbindung des Gottes Seth mit der Sonnenhieroglyphe bei Per-ib-sen“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134, 151–156.
- Morenz, Ludwig D. (2016), *Hoffen und Handeln. Vom altägyptischen Heka* (Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion 2), Berlin.
- Morschauer, Scott (1991), *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore.
- Müller-Wollermann, Renate (2004), *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten* (Probleme der Ägyptologie 21), Leiden / Boston.
- Murnane, William J. (1990), *The Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Seti I at Karnak* (Studies in Ancient Oriental Civilization 42), Chicago.
- Myrvold, Kristina (Hg.) (2010), *The Death of Sacred Texts. Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, Farnham / Burlington.
- Myśliwiec, Karol (Hg.) (2004), *The Tomb of Merefnebef* (Saqqara I), Warschau.
- Myśliwiec, Karol (2011), „Dating the Tombs of Merefnebef and Nyankhneferem in Saqqara“, in: Miroslav Bárta, Filip Coppens u. Jaromír Krejčí (Hgg.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, Bd. 2, Prag, 651–663.
- Nadig, Peter (2014), *Hatschepsut*, Mainz.
- Neugebauer, Otto / Parker, Richard A. (1960), *Egyptian Astronomical Texts*, Bd. 1: *The Early Decans* (Brown Egyptological Studies 3), Providence / London.
- Nims, Charles F. (1966), „The Date of the Dishonoring of Hatshepsut“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 93, 97–100.
- Niwiński, Andrzej (1988), *21st Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies* (Theben 5), Mainz.
- Niwiński, Andrzej (2003), „The Necropolis Scribes Butehamun in Light of Some New Material“, in: Nicole Kloth, Karl Martin u. Eva Pardey (Hgg.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift*

- für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag (Studien zur altägyptischen Kultur Beihefte 9), Hamburg, 295–303.
- Nofret (1985), *Nofret – die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten*.  „Wahrheit“ und Wirklichkeit (Katalog zur Ausstellung des Roemer- und Pelizaeus-Museum in Hildesheim, 15. Juli – 4. November 1985), Mainz.
- Ockinga, Boyo G. (1997), *A Tomb from the Reign of Tutankhamun at Akhmim* (The Australian Centre for Egyptology Reports 10), Warminster.
- Ockinga, Boyo G. (2008), „Theban Tomb 147: Its Owners and Erasures Revisited“, in: *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 19, 139–144.
- Patané, Massimo (1990), „Quelques remarques sur la présence de Seth dans les Textes des Pyramides à la Basse Epoque“, in: *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 14, 69–71.
- Peet, Thomas Eric (1930), *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty Being a Critical Study, with Translations and Commentaries, of the Papyri in which These Are Recorded*, Oxford.
- Petrie, William Matthew Flinders (1896), *Koptos*, London.
- Petrie, William Matthew Flinders (1902), *Abydos*, Bd. 1: 1902 (Egypt Exploration Fund 22), London.
- Petrie, William Matthew Flinders (1903), *Abydos*, Bd. 2: 1903 (Egypt Exploration Fund 24), London.
- Piankoff, Alexandre (1974), *The Wanderings of the Soul* (Bollingen Series 40.6), Princeton.
- Pierre, Isabelle (1994), „La gravure des textes dans la pyramide de Pépi I^{er}“, in: Catherine Berger, Gisèle Clerc u. Nicolas Grimal (Hgg.), *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 1: *Études pharaoniques* (Bibliothèque d'Études 106.1), Kairo.
- Prada, Luigi (2017), „Divining Grammar and Defining Foes: Linguistic Patters of Demotic Divinatory Handbooks (with Special Reference to P. Cairo CG 50138–41) and a Note on the Euphemistic Use of *ḥfj* ‚Enemy‘“, in: Richard Jasnow u. Ghislaine Widmer (Hgg.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith* (Material and Visual Culture of Ancient Egypt 2), Atlanta, 277–301.
- Polz, Daniel (1990), „Bemerkungen zur Grabbenutzung in der thebanischen Nekropole“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 46, 301–336.
- Polz, Daniel (1997), *Das Grab des Hui und des Kel: Theben Nr. 54* (Archäologische Veröffentlichungen 74), Mainz.
- Popko, Lutz (2012), „Das historische Vorbild des Menechpare Siamun: Die Diskreditierung kuschitischer Pharaonen in der spätzeitlichen Literatur“, in: Lutz Popko, Nadine Quenouille u. Michaela Rüdiger (Hgg.), *Von Sklaven, Pächtern und Politikern. Beiträge zum Alltag in Ägypten, Griechenland und Rom* (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete Beiheft 33), Berlin / New York, 84–100.
- Posener, Georges (1946), „Les criminels débaptisés et les morts sans nom“, in: *Revue d'Égyptologie* 5, 51–56.
- Posener, Georges (1969), „Sur l'emploi euphémique de *ḥftj(w)* ‚ennemi(s)‘“, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 96 (1), 30–35.
- Posener, Georges (1976), *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire* (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École Pratique des Hautes Études II, Hautes études orientales 5), Genf.
- Posener, Georges (1988), „Le vizir Antefoqer“, in: John Baines, Thomas G. H. James, Anthony Leahy u. Arthur F. Shore (Hgg.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards* (Egypt Exploration Society Occasional Publications 7), London, 73–77.
- Priese, Karl-Heinz (1996), „Das Reich von Napata und Meroe“, in: Dietrich Wildung (Hg.), *Sudan. Antike Königreiche am Nil*, München, 207–217.
- Quack, Joachim Friedrich (1992), *Studien zur Lehre für Merikare* (Göttinger Orientforschungen 4. Ägypten 23), Wiesbaden.
- Quack, Joachim Friedrich (1993), „Ein altägyptisches Sprachtabu“, in: *Lingua Aegyptia* 3, 59–79.

- Quack, Joachim Friedrich (2000), „Eine Revision im Tempel von Karnak (Neuanalyse von Papyrus Rochester MAG 51.346.1)“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, 219–232.
- Quack, Joachim Friedrich (2002), „Zwischen Sonne und Mond – Zeitrechnung im Alten Ägypten“, in: Harry Falk (Hg.), *Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart* (Vergleichende Studien zu Antike und Orient 1), Bremen, 27–67.
- Quack, Joachim Friedrich (2005a), „Zu den vorarabischen semitischen Lehnwörtern des Koptischen“, in: Bogdan Burtea, Josef Tropper u. Helen Younansardaroud (Hgg.), *Studia Semitica et Semito-hamitica. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstages am 17. Januar 2004* (Alter Orient und Altes Testament 317), Münster, 307–338.
- Quack, Joachim Friedrich (2005b), „Rezension zu Sandra Luisa Lippert, Ein demotisches juristisches Lehrbuch. Untersuchungen zu Papyrus Berlin 23757 rto (Ägyptologische Abhandlungen 66). Wiesbaden: Harrassowitz 2004“, in: *Archiv für Papyrusforschung* 51, 171–174.
- Quack, Joachim Friedrich (2007), „Magische Stele“, in: Sabine Albersmeier, *Ägyptische Kunst. Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe*, Karlsruhe/München, 48–50.
- Quack, Joachim Friedrich (2008), „Corpus oder Membra disjecta. Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac“, in: Wolfgang Waitkus (Hg.), *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag* (Aegyptiaca Hamburgensia 1), Gladbeck, 203–228.
- Quack, Joachim Friedrich (2009), „Papyrus CtYBR 2885rt. – Reste einer demotischen Königsliste auf Papyrus?“, in: *Journal of Egyptian History* 2, 107–113.
- Quack, Joachim Friedrich (2010), „Das verstümmelte Bild des Bildbelebbers“, in: Claus Ambos, Petra Rösch, Bernd Schneidmüller u. Stefan Weinfurter (Hgg.), *Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive*, Darmstadt, 135–138.
- Quack, Joachim Friedrich (2011), „From Ritual to Magic. Ancient Egyptian Forerunners of the Charitesion and Their Social Setting“, in: Gideon Bohak, Yuval Harari u. Shaul Shaked (Hgg.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 15), Leiden/Boston, 43–84.
- Quack, Joachim Friedrich (2012), „Reiche, Dynastien, ... und auch Chroniken? Zum Bewusstsein der eigenen Vergangenheit im Alten Ägypten“, in: Josef Wiesehöfer u. Thomas Krüger (Hgg.), *Periodisierung und Epochenbewusstsein in der antiken Geschichtsschreibung* (Oriens et Occidens 20), Stuttgart, 9–36.
- Quack, Joachim Friedrich (2015a), „‘As He Disregarded the Law, He Was Replaced during His Own Lifetime’. On Criticism of Egyptian Rulers in the So-Called Demotic Chronicle“, in: Henning Börm (Hg.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity* (Studies in Ancient Monarchy 3), Stuttgart, 25–43.
- Quack, Joachim Friedrich (2015b), „Sage nicht: ‚Der Frevler gegen Gott lebt heute‘; auf das Ende sollst du achten!“. Gedanken der spätägyptischen Literatur zum Problem des Bösen in der Welt“, in: Beate Ego u. Ulrike Mittmann (Hgg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Early Christian, Greco-Roman and Egyptian Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 18), Berlin/New York, 377–409.
- Quack, Joachim Friedrich (2015c), „Rohrfedertorheiten? Bemerkungen zum römerzeitlichen Hieratisch“, in: Ursula Verhoeven (Hg.), *Ägyptologische ‚Binsen‘-Weisheiten I–II. Neue Forschungen und Methoden der Hieratistik. Akten zweier Tagungen in Mainz im April 2011 und im März 2013* (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Einzelveröffentlichung. Akademie der Wissenschaften und der Literatur 14), Stuttgart/Mainz, 435–468.
- Quack, Joachim Friedrich (in Druck), *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H 1049)* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften).
- Quack, Joachim Friedrich/Ryholt, Kim (2000), „Notes on the Setne Story. P. Carlsberg 207“, in: Paul Frandsen u. Kim Ryholt (Hgg.), *The Carlsberg Papyri, Bd. 3: A Miscellany of Demotic Texts and Studies* (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Publications 22), Kopenhagen, 141–163.

- Ramsès (1976): *Ramsès le Grand* (Katalog zur Ausstellung der Galeries Nationales du Grand Palais in Paris), Paris.
- Ranke, Herrmann (1935), *Die ägyptischen Personennamen*, Bd. 1: *Verzeichnis der Namen*, Glückstadt.
- Ranke, Herrmann (1952), *Die ägyptischen Personennamen*, Bd. 2: *Einleitung. Form und Inhalt der Namen, Geschichte der Namen, Vergleiche mit andren Namen, Nachträge und Zusätze zu Band I, Umschreibungslisten*, Locust Valley / New York.
- Ratié, Suzanne (1979), *La Reine Hatchepsout: sources et problèmes*, Leiden.
- Raven, Maarten (2014), *The Tomb of Meryneith at Saqqara* (Palma 10), Turnhout.
- Redford, Donald B. (1986), *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (Society for the Study of Egyptian Antiquities Publications 4), Mississauga.
- Ritner, Robert K. (1993), *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilizations 54), Chicago.
- Ritner, Robert K. (2012), „Killing the Image, Killing the Essence: the Destruction of Text and Figures in Ancient Egyptian Thought, Ritual and ‚Ritualized History‘“, in: Natalie Naomi May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 395–405.
- Roeder, Hubert (1996), *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten* (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 16), Heidelberg.
- Rohmann, Dirk (2016), *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity. Studies in Text Transmission* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 135), Berlin / Boston.
- Roth, Ann Macy (2005), „Erasing a Reign“, in: Catharine H. Roehrig (Hg.), *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh* (Catalogue to an Exhibition at the M. H. de Young Memorial Museum, San Francisco, from October 15, 2005, to February 5, 2006; at The Metropolitan Museum of Art, New York, from March 21 to July 9, 2006; and at the Kimbell Art Museum, Fort Worth, August 24 to December 31, 2006), New York, 277–281.
- Rubio Campos, Jorge (1990), „Damnatio memoriae de Senenmut“, in: *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 2, 61–74.
- Rummel, Ute (2008), „Das Pantherfell als Kleidungsstück im Kult – Bedeutung, Symbolgehalt und theologische Verortung einer magischen Insignie“, in: *Imago Aegypti* 2, 109–152.
- Rummel, Ute (2010), *lunmutef. Konzeption und Wirkungsbereich eines altägyptischen Gottes* (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Institut, Abteilung Kairo 33), Berlin / New York.
- Russo, Barbara (2010), „La vipère à cornes sans tête. Étude paléographique et considérations historiques“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 110, 251–274.
- Ryholt, Kim (1997), *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800–1550 B.C.* (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Publications 20), Kopenhagen.
- Ryholt, Kim (2011), „New Light on the Legendary King Nechepsos of Egypt“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 97, 61–72.
- Säve-Söderbergh, Torgny (1957), *Four Eighteenth Dynasty Tombs* (Private Tombs at Thebes 1), Oxford.
- Sauneron, Serge (1952), „Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esné“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 51, 111–121.
- Schneider, Thomas (2011), „Conjectures about Amenmesse: Historical, Biographical, Chronological“, in: Marc Collier u. Steven Snape (Hgg.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, Bolton, 445–451.
- Schott, Siegfried (1961), „Kanais. Der Tempel Sethos I. im Wadi Mia“, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philosophisch-historische Klasse* 1961.6, 123–189.
- Schulman, Alan (1965), „The Berlin ‚Trauerrelief‘ (No. 12411) and Some Officials of Tut‘ankhamun and Ay“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 4, 55–68.

- Schulman, Alan (1969–1970), „Some Remarks on the Alleged ‚Fall‘ Of Senmut“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 8, 29–48.
- Seco Alvarez, Myriam (2015), „La damnatio contra Amón en la capilla de caliza del templo de Milliones de Años de Tutmosis III en Luxor“, in: Núria Castellano, Maite Mascort, Concepció Piedrafita u. Jaume Vivó (Hgg.), *Ex Aegyptu lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa* (Nova studia aegyptiaca 9), Barcelona, 523–535.
- Servajeau, Frédéric (2014), *Mérenptah et la fin de la XIX^e dynastie. Moïse, exode, la reine Taousret*, Paris.
- Sethe, Kurt (1896), *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Königs Thutmosis' I. Ihr Verlauf und ihre Bedeutung* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 1.1), Leipzig.
- Sethe, Kurt (1932), *Das Hatschepsut-Problem noch einmal untersucht* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1932.4), Berlin.
- van Siclen III, Charles C. (1989), „New Data on the Date of the Defacement of Hatshepsut's Name and Image on the Chapelle Rouge“, in: *Göttinger Miszellen* 107, 85–86.
- Smith, Mark (2010), „The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE“, in: Ladislav Bareš, Filip Coppens u. Květa Smoláriková (Hgg.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE* (Proceedings of an International Conference Prague, September 1–4, 2009), Prag, 396–430.
- Soleiman, Saleh (2017), „An Attempt to Identify the Erased Figures of Offering Bearers in Some Scenes of Kagemni's Tomb at Saqqara“, in: Miroslav Bárta, Filip Coppens u. Jaromír Krejčí (Hgg.), *Abusir and Saqqara in the Year 2015*, Prag 2017, 391–400.
- Soukiassian, Georges (1981), „Une étape de la proscription de Seth“, in: *Göttinger Miszellen* 44, 59–68.
- Speyer, Wolfgang (1981), *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7), Stuttgart.
- Stauder, Andréas (2013), *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts* (Lingua Aegyptia Studia Monographica 12), Hamburg.
- Stevens, Anna. (2006), *Private Religion at Amarna. The Material Evidence* (British Archaeological Reports International Series 1587), Oxford.
- Störk, Lothar (2013), „Schandnamen“, in: Hans-Werner Fischer-Elfert u. Richard B. Parkinson (Hgg.), *Studies on the Middle Kingdom in Memory of Detlef Franke* (Philippika 41), Wiesbaden, 211–213.
- Szpakowska, Kasia (2003), „Playing with Fire: Initial Observations on the Religious Uses of Clay Cobras from Amarna“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 40, 113–122.
- Tait, William John (1991), „P. Carlsberg 207: Two Columns of a Setna-Text“, in: Paul Frandsen (Hg.), *The Carlsberg Papyri 1* (The Carsten Niebuhr Institut of Ancient Near Eastern Studies Publications 15), Kopenhagen, 19–46.
- Tanner, Rolf (1967), „Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau im pharaonischen Ägypten“, in: *Klio* 49, 5–37.
- Theis, Christoffer (2014), *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* (Orientalische Religionen in der Antike 13), Tübingen.
- Theis, Christoffer (2015), „Userkare. Ein ephemerer Herrscher des Alten Reiches“, in: *Sokar* 30, 56–67.
- Tobin, Vincent A. (2003), „The Teaching for King Merikare“, in: William Kelly Simpson (Hg.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven, 152–165.
- Török, László (1997), *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten 31), Leiden / New York / Köln.

- Török, László (2009), *Between Two Worlds: the Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – 500 AD* (Probleme der Ägyptologie 29), Leiden.
- Toivari-Viitala, Jaana (2006), „Absence from Work at Deir el-Medina“, in: Andreas Dorn u. Tobias Hofmann (Hgg.), *Living and Writing in Deir el-Medine. Socio-Historical Embodiment of Deir el-Medine Texts* (Aegyptiaca Helvetica 19), Basel, 155–159.
- Trapani, Marcella (2015), *La dévolution des fonctions en Égypte pharaonique. Étude critique de la documentation disponible* (Golden House Publications Egyptology 22), London.
- Tresson, Paul (1935–1938), „L’inscription de Chechanq I^{er}, au Musée du Caire: Un frappant exemple d’impôt progressif en matière religieuse“, in: *Mélanges Maspero*, Bd. 1 (2): *Orient Ancien* (Mémoires publiés par les membres de l’institut français d’archéologie orientale 66), Kairo, 817–840.
- Turner, Philip John (2013), *Seth – A Misrepresented God in the Ancient Egyptian Pantheon* (British Archaeological Reports International Series 2473), Oxford.
- Uljas, Sami (2013), „A Traitor or a Thief? Teti Son of Minhotep’s Crime Once again“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 42, 357–364.
- Uljas, Sami (2015), „What Is and What Is Not. A Very Brief Note on Relative Adjectives and Negations in Earlier Egyptian“, in: *Lingua Aegyptiaca* 23, 283–288.
- Uphill, Eric P. (1984), *The Temples of Per Ramesses*, Warminster.
- Valbelle, Dominique (2012), *Les stèles de l’an 3 d’Aspelta* (Bibliothèque d’étude 154), Kairo.
- Vandier, Jacques (1961), *Le papyrus Jumilhac*, Paris.
- Varner, Eric R. (2004), *Mutilation and Transformation. Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture* (Monumenta Graeca et Romana 10), Leiden/Boston.
- te Velde, Herman (1967), *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden.
- Vernus, Pascal (1993), *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris.
- Vinson, Steve (2017), „The Alterable Past: Erasing Names (and People) from Memory“, in: Marc Erwin Babej (Hg.), *Yesterday – Tomorrow: a Work in Aspective Realism*, Heidelberg, 123–131.
- Vittinghoff, Friedrich (1936), *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur ‚damnatio memoriae‘* (Neue deutsche Forschungen 84), Berlin.
- Vittmann, Günter (1998), *Der demotische Papyrus Rylands 9* (Ägypten und Altes Testament 38), Wiesbaden.
- Vittmann, Günter (2005), Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (Kulturgeschichte der antiken Welt 97), Mainz.
- Vittmann, Günter (2017), „Grain for Seth and His Divine Companions in Dakhleh (Ostrakon Mut 21/4)“, in: Richard Jasnow u. Ghislaine Widmer (Hgg.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith* (Material and Visual Culture of Ancient Egypt 2), Atlanta, 363–374.
- Wagner, Mareike (2016), *Der Sarkophag der Gottesgemahlin Anchnesneferibre* (Studien zur spät-ägyptischen Religion 16), Wiesbaden.
- Waraksa, Elizabeth A. (2009), *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function* (Orbis biblicus et orientalis 240), Freiburg/Göttingen.
- Weber, Manfred (1969), *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*, Köln.
- Wegner, Josef (2017), *The Sunshade Chapel of Meritaten from the House-of-Waenre of Akhenaten*, Philadelphia, PA.
- Westendorf, Wolfhart (1979), „Zur Lesung der mittelägyptischen (prädikativen) Negation, Teil 1“, in: *Göttinger Miszellen* 36, 61–67.
- Widmaier, Kai (2017), *Bilderwelten: Ägyptische Bilder und ägyptologische Kunst. Vorarbeiten für eine bildwissenschaftliche Ägyptologie* (Probleme der Ägyptologie 35), Leiden.
- Wilkinson, Richard H. (2011), „Controlled Damage: the Mechanics and Micro-History of the damnatio memoriae Carried out in KV-23, the Tomb of Ay“, in: *Journal of Egyptian History* 4 (1), 129–147.

- Wilkinson, Richard H. (2016a), „Damnatio memoriae in the Valley of the Kings“, in: Richard H. Wilkinson u. Kent R. Weeks (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Valley of the Kings*, Oxford, 335–346.
- Wilkinson, Richard H. (2016b), „Usurpation and Reuse of Royal Tombs“, in: Richard H. Wilkinson u. Kent R. Weeks (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Valley of the Kings*, Oxford, 347–359.
- Willems, Harco (2008), *Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris.
- Willems, Harco (2014), *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture. Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries* (Culture and History of the Ancient Near East 73), Leiden/Boston.
- Winter, Erich (1981), „Ergamenes II., seine Datierung und seine Bautätigkeit in Nubien“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 37, 509–513.
- Winter, Erich (2014–2015), „Zufall oder Zusammenhang? Zu Totenkultzeremonien in Nigeria und dem alten Ägypten“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 70–71, 477–484.
- De Wit, Constant (1961a), „Inscriptions dédicatoires du temple d'Edfou I: E. IV, 1–16“, in: *Chronique d'Égypte* 36, 56–97.
- De Wit, Constant (1961b), „Inscriptions dédicatoires du temple d'Edfou II: E. VII, 1–20“, in: *Chronique d'Égypte* 36, 277–320.
- Yoyotte, Jean (1951), „Le martelage des noms royaux éthiopiens par Psammétique II“, in: *Revue d'Égyptologie* 8, 215–239.
- Yoyotte, Jean (1967–1968), „Religion de l'Égypte ancienne“, in: *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences religieuses* 75, 101–110.
- Yoyotte, Jean (1989), „Pharaon Iny. Un roi mystérieux du VIII^e siècle avant J.-C.“, in: *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 11, 113–131.
- Yoyotte, Jean/Sauneron, Serge (1949), „Le martelage des noms royaux éthiopiens et la campagne nubienne de Psamétique II“, in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 2, 45–49.

Ulrike Ehmig

Rasuren in lateinischen Inschriften

Beobachtungen zu ihrer Verbreitung und ihrem nicht-öffentlichen Gebrauch

Die Frage, in welchen Kontexten im römischen Kulturraum das Vernichten von Schrift zu fassen ist, führt den Altertumswissenschaftler fast unmittelbar auf das Phänomen der sogenannten *damnatio memoriae*. Der Begriff ist eine moderne Prägung. Er beschreibt in seiner engeren Bedeutung eine von mehreren möglichen Maßnahmen im Rahmen der Strafen bei Majestätsverbrechen. Dabei ist der mit *damnatio memoriae* bezeichnete politische Vorgang genuin für die römische Kaiserzeit typisch. Er war auf das engste mit der kaiserlichen Herrschaftslegitimation verknüpft und bezeichnet insbesondere das Gegenteil der *consecratio*, der Divinisierung des verstorbenen Kaisers durch seinen Nachfolger. Entschied der Senat im Einvernehmen mit dem neuen Princeps, den unliebsamen Vorgänger nicht zu vergöttlichen, sondern zum verfeimten Staatsfeind, zum *hostis*, zu erklären, konnte dies eine Reihe von Handlungen in Gang setzen: die Rückholung und Rehabilitierung von Personen, die unter dem Vorgänger verbannt worden waren, die Deklaration des Geburtstags des vorherigen Kaisers als Unglückstag, den Sturz öffentlich aufgestellter Statuen und Porträts sowie die Tilgung seines Namens in Inschriften und anderen Dokumenten. Das ging vor allem im 3. nachchristlichen Jahrhundert mitunter soweit, dass kaiserliche Beinamen, die Städten oder militärischen Einheiten als Auszeichnung verliehen worden waren, ebenfalls in weiten Teilen getilgt wurden¹ respektive die Namen aufgelöster Verbände, die den politischen Gegner unterstützt hatten, in Serie eradiert wurden.²

Die Auseinandersetzung mit den skizzierten Phänomenen hat ihre Wurzeln in einer noch immer grundlegenden Studie aus dem Jahr 1936.³ Ab den 1990er Jahren⁴ erfuhr die Thematik einen regelrechten Boom.⁵ Dieser wurde einerseits durch den

1 Exemplarisch zu Truppenbeinamen Benoist 2007, 87.

2 So das Beispiel der *legio III Augusta*, dazu Le Bohec 1989, 55 und 592.

3 Vittinghoff 1936; hierzu Friedrich 1937. Als ältere einschlägige Literatur vgl. lediglich Brassloff 1901.

4 In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1990 erschienen nur wenige und zudem kaum epigraphische Beiträge zum Thema, vgl. etwa Babcock 1962; Sijpesteijn 1974; Kindler 1980; Pinaudi 1987.

5 Exemplarisch, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Pailler/Sablayrolles 1994; Kajava 1995; Flower 1998; Flower 2000; Hedrick 2000; Eck 2002; Lefebvre 2004; Lefebvre 2005; Flower 2006 (dazu: Jakobson 2008; Bücher 2010; Seelentag 2010); Benoist/Daguey/Gagey 2007 (darin speziell die Bei-

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

Fund einer Bronzetafel mit dem Senatsbeschluss gegen den vermeintlichen Mörder des Germanius, Gnaeus Calpurnius Piso,⁶ andererseits durch vergleichbare historische und zeitgeschichtliche Beobachtungen bei grundlegenden politischen Veränderungen befördert.⁷ Mehr und mehr setzt sich dabei im Blick auf die römische Kaiserzeit die Überzeugung durch, dass die mit *damnatio memoriae* beschriebenen Maßnahmen in aller Regel nicht auf ein tatsächliches Auslöschen aller vorhandenen Zeugnisse einer Person und jedweder Erinnerung an sie zielten, sondern vielmehr darauf, seine *memoria* symbolhaft durch eine gezielte Stigmatisierung negativ zu belegen.⁸

Die Tilgung von Schrift in epigraphischen Zeugnissen wurde bis heute fast ausschließlich am Beispiel politisch-offizieller Fälle und deren ereignisgeschichtlicher Kontexte erörtert. So geht es etwa um die Frage, wie viele der bekannten Inschriften für Domitian eradiert wurden.⁹ Im Vergleich mit ähnlichen Befunden, insbesondere der Beobachtung, dass der Name des Nero nur in 12 % aller betreffenden Inschriften getilgt wurde, diskutiert die Forschung die völlig ungewöhnliche Konsequenz, mit der die *damnatio* des Geta von seinem Bruder und Mörder verfolgt wurde. Sein Name wurde selbst in einer großen Zahl von Papyri¹⁰ und sogar in den Matrizen der Stempel, mit denen man in den Werkstätten Südspaniens Ölamphoren kennzeichnete, beseitigt.¹¹

Rasuren in lateinischen Inschriften treten aber nicht nur im politischen Kontext auf, und sie betreffen nicht nur Namen, sondern auch andere Textteile. Diese Fälle von Schriftvernichtung sind bisher kaum und insbesondere noch nicht systematisch untersucht worden.¹² 2011 hat Maureen Carroll einige Beispiele, in denen Namen in

träge Bats 2007; Benoist 2007; Daguet/Gagey 2007; Haensch 2007; de Jong 2007; Lefebvre 2007; Martin 2007); Benoist/Daguet/Gagey 2008 (darin speziell die Beiträge Hekster/de Jong 2008; Vout 2008); Flower 2009; Carroll 2011; Krüpe 2011 (dazu: Lückoff, Jochen, „Die *Damnatio memoriae*: über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.)“, <http://bmc.brynmaur.edu/2012/2012-03-05.html> (Zugriff am 15.01.2016); Rathmann, Michael, „Rezension zu Florian Krüpe: Die *Damnatio memoriae*. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (189–211 n. Chr.)“, <http://www.sehepunkte.de/2012/03/20489.html> (Zugriff am 15.01.2016); Benoist 2013); Bönisch/Meyer/Witschel 2014; Crespo Pérez 2014; auch Kunst 2015, 313.

⁶ *L'Année Épigraphique* (AE) 1996, 885 = AE 1997, 29 = AE 1998, 27–36 = AE 1999, 32–36 = AE 2000, 38 = AE 2000, 39 = AE 2000, 72 = *Hispania Epigraphica* (HEp) 4, 1998, 831z = HEp 5, 1999, 727 = HEp 6, 2000, 881 = HEp 7, 2001, 927 = HEp 8, 2002, 479 = HEp 9, 2003, 525 = HEp 15, 2009, 332 (Iri) vom 10.12.20 n. Chr. Dazu maßgeblich Eck et al. 1996; Flower 1998; Bodel 1999.

⁷ Vgl. so den Prolog in Krüpe 2011, 11 mit Bezug zur Situation im Irak 2003, die Einleitung bei Rathmann 2014, 85 zum Umgang mit sozialistischen Symbolen nach 1989 im Osten Deutschlands sowie die von hellenistischer Zeit bis ins 20. Jahrhundert gestreuten Beiträge in Benoist et al. 2009.

⁸ So beispielsweise Kajava 1995, 208; Hedrick 2000, 110–126; Rathmann 2014, 102; Bönisch/Meyer/Witschel 2014, 159–161.

⁹ Flower 2007, 413 (40 %); Martin 2007; Bönisch/Meyer/Witschel 2014, 151–157.

¹⁰ De Jong 2007.

¹¹ Beispiele bei Ehmig 2003, 289.

¹² Di Stefano Manzella 1987, 59–61 benennt ein knappes Dutzend Gründe für eine „scapellature parziale o totale di un'epigrafe“.

lateinischen Grabinschriften ausgemeißelt worden waren, vor dem Hintergrund der Frage römischer Erinnerungspraxis erörtert. Als maßgebliche Faktoren derartiger Schriftrasuren hat sie dabei eine Veränderung persönlicher Lebensumstände ausgemacht, seien es Enterbung, Scheidung oder gerichtliche Streitigkeiten. Alison Cooley beschrieb ein Jahr später im *Cambridge Manual of Latin Epigraphy* entsprechende Beobachtungen als „result of a desire to update an inscription“.¹³

Eine detaillierte Analyse derartiger Tilgungen in Inschriften, die nicht Kaiser oder Militär betreffen, steht aus. Dasselbe aber gilt auch für eine grundlegende, systematische Auseinandersetzung mit dem Phänomen von Rasuren an und für sich. Bis heute wurde die Frage, wie häufig Erasuren in lateinischen Inschriften überhaupt sind, nicht gestellt. Wo findet man sie bevorzugt? Handelt es sich um eine typisch stadtrömische beziehungsweise italische Praxis, oder wurden Tilgungen im gesamten Imperium Romanum in annähernd gleicher Weise durchgeführt? Gibt es regionale oder zeitliche Unterschiede, wenn man die offiziellen Namenstilgungen einerseits und die nicht-öffentlichen Rasuren andererseits in den Blick nimmt?

Mit Hilfe der Epigraphischen Datenbank von Manfred Clauss und Wolfgang Slaby (EDCS) sind Zusammenstellungen und statistische Aufschlüsselungen von Gruppen lateinischer Inschriften heute mit vergleichsweise geringem Aufwand möglich. Aktuell verzeichnet die Datenbank knapp 370.000 Einträge; serielle Stempel sind bei dieser Zahl nicht berücksichtigt.¹⁴ Die Hälfte aller bekannten Inschriften (Tab. 1) stammt aus dem Kernland des Reiches, also aus Rom und Italien. Ein weiterer epigraphischer

Tab. 1: Geographische Verteilung der lateinischen Inschriften.

Regionen	Zahl (n)	Anteil (%)
Roma/Italia	184.295	50
Sicilia/Sardinia/Corsica	5.954	2
Iberische Halbinsel	31.022	8
Galliae/Alpes	25.394	7
Germaniae	14.096	4
Britannia	9.147	2
Raetia/Noricum	4.406	1
Balkan, lateinisch	28.935	8
Balkan, griechisch	3.712	1
Kleinasien, griechischer Osten	6.034	2
Nordafrika	52.645	14
Unklare Provenienz	3.293	1
gesamt	368.933	100

¹³ Cooley 2012, 320.

¹⁴ Den nachfolgenden Angaben liegen Abfragen der EDCS vom November 2015 zugrunde.

Schwerpunkt liegt in Nordafrika, wo jede siebte lateinische Inschrift zu verorten ist. Für alle übrigen Regionen liegt der Anteil des epigraphischen Materials unter 10 %. Die niedrigsten Werte betreffen die Gebiete von Raetien und Noricum, ferner Britannien sowie die genuin griechischsprachigen Reichsteile.

Manfred Clauss ist ein eigens erstellter Auszug der Datenbank zu verdanken, der alle Inschriften beinhaltet, in denen Rasuren vermerkt wurden.¹⁵ Es ist dies in knapp 3.600 lateinischen Inschriften der Fall. Schlüsselte man auch sie zunächst ganz allgemein entsprechend ihrer Provenienz auf, fallen erwartungsgemäß zum einen Rom und Italien sowie zum anderen Nordafrika ins Auge. Allerdings entsprechen die Zahlen nicht jenen der Verteilung des Gesamtmaterials. Vielmehr sind die Anteile von Rom und Italien sowie von Nordafrika annähernd gleich groß. Darüber hinaus fällt der lateinischsprachige Balkanraum auf, von wo jede achte eradierte lateinische Inschrift und damit vergleichsweise viel einschlägiges Material stammt (Tab. 2).

Tab. 2: Geographische Verteilung der lateinischen Inschriften mit Rasuren.

Regionen	Zahl (n)	Anteil (%)
Roma/Italia	1.190	34
Sicilia/Sardinia/Corsica	25	1
Iberische Halbinsel	165	5
Galliae/Alpes	103	3
Germaniae	140	4
Britannia	83	2
Raetia/Noricum	82	2
Balkan, lateinisch	427	12
Balkan, griechisch	48	1
Kleinasien, griechischer Osten	326	2
Nordafrika	985	28
Unklare Provenienz	11	0
gesamt	3.585	101

Aufschlussreicher als die allgemeine Verteilung der Inschriften mit Rasuren aber sind ihre Anteile am gesamten epigraphischen Material einer Provinz oder einer Region. Eine solche Aufschlüsselung nämlich macht deutlich, dass Tilgungen in Inschriften, anders als es die Zahlen in Tabelle 2 zunächst vermuten lassen, weder im römi-

¹⁵ Eine entsprechende eigene Abfrage ist derzeit nicht unmittelbar möglich. Im Verlauf der Studie fielen vereinzelt Inschriften auf, deren Rasuren bisher nicht in die EDCS Eingang gefunden haben – so Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) II² 5, 244 = CIL II 1723 (p. 873) = HEP 5, 1995, 369 (Singilia Barba) – umgekehrt sind dort Rasuren vermerkt, die Korrekturen moderner Bearbeiter darstellen, etwa CIL VI 1899 (p. 3229, 3820) = CIL I 1289 (p. 974) = Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae (ILLRP) 796 = Inscriptiones Latinae Selectae (ILS) 1902. Gleichwohl bleibt der Datenbestand uneingeschränkt aussagekräftig.

schen Kernland noch in Nordafrika besonders häufig auftreten. Überhaupt betrifft das Phänomen reichsweit maximal gerade einmal eine oder zwei von hundert Inschriften. Überraschend anders aber stellt sich die Situation im genuin griechischsprachigen Osten dar. Von dort sind, wie Tabelle 1 zeigt, nur vergleichsweise wenige lateinische Inschriften bekannt. Von ihnen enthalten jedoch 5 % Erasuren. Das ist zwar insgesamt kein großer Wert, verglichen mit dem übrigen Befund aber ein durchaus augenfälliger (Tab. 3).

Tab. 3: Anteil der Inschriften mit Rasuren an allen lateinischen Inschriften einer Region.

Regionen	Anteil (%)
Roma/Italia	1
Sicilia/Sardinia/Corsica	0
Iberische Halbinsel	1
Galliae/Alpes	0
Germaniae	1
Britannia	1
Raetia/Noricum	2
Balkan, lateinisch	1
Balkan, griechisch	1
Kleinasien, griechischer Osten	5
Nordafrika	2
Unklare Provenienz	0

Zu dieser Beobachtung passt, was Werner Eck im Jahr 2010 mit Blick auf die lateinischen Inschriften von Jerusalem festgestellt hat: Angesichts von nur 53 lateinischen Inschriften aus Jerusalem, sind drei oder vier Fälle mit Namenstilgungen nicht gerade wenig. Als Konsequenz formulierte Eck: „Auch in einer so weit vom Zentrum Rom entfernten Stadt wie Jerusalem waren die Folgen von römischer Politik erkennbar.“¹⁶ Betrachtet man den kleinasiatischen Raum vor diesem Hintergrund detaillierter, das heißt aufgeschlüsselt nach Provinzen, fällt auf, dass Rasuren hier insgesamt durchschnittlich häufiger anzutreffen sind als im restlichen Imperium Romanum. In Capadokien etwa sind 15 % der lateinischen Inschriften eradiert (70 von 457 Inschriften), in Galatien 8 % (65 von 805 Inschriften), in Pontus und Bithynien 6 % (21 von 365 Inschriften).¹⁷ Angesichts dieses sonst nirgendwo ähnlich anzutreffenden Befundes, ist Ecks Resümee noch durchaus pointierter zu formulieren: Gerade in einer so weit vom Zentrum Rom entfernten und genuin eigentlich griechischsprachigen Region, bemühte man sich in den gewissermaßen „besonders römischen“ lateinischen Inschrif-

¹⁶ Eck 2010, 221.

¹⁷ Ferner Mesopotamia: 7 von 82 (9%); Cilicia: 5 von 85 (6%); Asia: 76 von 1.471 (5%).

ten, speziell Meilensteinen mit Kaisertitulaturen sowie epigraphischen Zeugnissen von Einheiten und einzelnen Soldaten, römische Politik deutlich zu machen.¹⁸

Wie aber stellt sich das Bild dar, wenn man die vielfach in der Forschung diskutierten offiziellen Tilgungen außer Acht lässt? Bei einer Durchsicht der knapp 3.600 eradierten lateinischen Inschriften lassen sich 635 Fälle separieren, in denen nicht die Namen von Kaisern, offiziellen Staatsfeinden oder militärischen Einheiten ausge-
meißelt wurden, sondern andere Teile von Inschriften. Auch diese Rasuren sind von unterschiedlicher Länge und Art, reichen von der Tilgung eines kompletten Textes bis hin zur Korrektur einzelner Buchstaben.¹⁹ Setzt man ihre Zahl in Relation zu allen eradierten Inschriften einer Region, fällt folgendes auf (Tab. 4):

Tab. 4: Zahl der Inschriften mit nicht-öffentlichen Rasuren und Anteil an allen lateinischen Inschriften mit Rasuren einer Region.

Regionen	Zahl (n)	Anteil (%)
Roma / Italia	403	34
Sicilia / Sardinia / Corsica	4	16
Iberische Halbinsel	46	28
Galliae / Alpes	33	32
ohne La Graufesenque		19
Germaniae	6	4
Britannia	35	42
ohne Vindolanda		7
Raetia / Noricum	13	16
Balkan, lateinisch	28	7
Balkan, griechisch	2	4
Kleinasien, griechischer Osten	11	3
Nordafrika	49	5
Unklare Provenienz	5	45
gesamt	635	

Außerhalb von Rom und Italien sind in den stärker militärisch geprägten Provinzen und Grenzgebieten von Germanien sowie dem Donau-/Balkanraum vor allem Ausmeißelungen von Kaiser- und Truppennamen anzutreffen. Epigraphische Tilgungen in nicht-öffentlichen Kontexten spielen hier kaum eine Rolle. Anders ist das im Kernland selbst, wo ein Drittel aller Rasuren entsprechender Natur ist.²⁰ Mehr als die Hälfte der 150 Wortkorrekturen findet sich in italischen Inschriften. Darüber hinaus

¹⁸ Zum Gebrauch des Lateinischen im Osten exemplarisch Adams 2008; Eck 2004.

¹⁹ Derartige Wortkorrekturen treten in 150 Inschriften und damit in knapp einem Viertel des hier betrachteten Materials auf. Auf sie wird im Folgenden lediglich quantitativ vergleichend, nicht aber im Detail eingegangen.

²⁰ Zumindest ein Teil der fünf Stücke unklarer Provenienz dürfte auch aus Italien stammen.

fallen Häufungen nicht-öffentlicher Inschriftentilgungen in Britannien sowie in Gallien auf. In hohem Maße handelt es sich hierbei um Korrekturen, einerseits in den Aufschriften auf den Holztäfelchen aus dem Militärlager von Vindolanda, andererseits den Graffiti aus den Töpfereien von La Graufesenque bei Millau.

Im gallischen Raum aber bleibt der Anteil nicht-öffentlicher Rasuren auch beim Ausschluss der Zeugnisse aus La Graufesenque mit 19 % vergleichsweise hoch. In noch deutlicherem Maße gilt das für die iberische Halbinsel, wo mehr als jede vierte Rasur in einen nicht-öffentlichen Kontext gehört. Die insgesamt nur geringe Zahl eradierter Inschriften ist dafür verantwortlich, dass je zwei nicht-öffentliche Rasuren auf Sizilien und Sardinien zusammen einen Anteil von 16 % ausmachen. In Raetien und Noricum schließlich gehören 16 % der Rasuren (13 von 82) in einen nicht-öffentlichen Bereich.

Die nicht-öffentlichen Rasuren lassen sich in verschiedene Gruppen differenzieren. In einer ersten wurde der gesamte Text der Inschrift Zeile für Zeile ausgemeißelt. Entsprechende Beispiele sind vor allem aus Rom und Italien bekannt, darüber hinaus auch von der iberischen Halbinsel sowie vereinzelt von Inschriften aus dem Balkanraum, Kleinasien und Nordafrika.²¹ In aller Regel gelten derartige Zurichtungen als Vorbereitungen für eine neuerliche Verwendung des Inschriftenträgers. Begründet wird diese Deutung nicht selten mit der Beobachtung, dass der Stein, mitunter kopfüber gedreht, auf einer anderen Seite eine weitere, bisweilen deutlich spätere Inschrift trägt.²²

In der zweiten und umfangreichsten Gruppe wurden, wie im Falle politisch motivierter Eradierungen auf staatlicher wie lokaler Ebene,²³ ebenfalls Namen ausgemeißelt. Maßgeblich gilt diese Beobachtung für Grabinschriften. Rasuren betreffen darin Männer wie Frauen, und in gleicher Weise Grabstifter wie auch Personen, für die die Grabstätte gedacht war.²⁴ Nur wenige Beispiele, in denen die Hintergründe etwas deutlicher werden, seien näher ausgeführt: In Rom hatte Valeria Onomaste das

²¹ Vgl. so CIL VI 1833a = AE 1983, 23; CIL VI 7169; AE 1996, 163; AE 2001, 431; AE 2003, 234; AE 2003, 245; Libitina II 95 (alle Roma); AE 1994, 431 (Caiatia); AE 1988, 304 (Capua); CIL XIV 4322 (Ostia); AE 1985, 346 (Urbs Salvia); Supplementa Italica (SupIt) I F, 45 (Falerii Novi); CIL II 4580 (p. 982); CIL II 4581 (p. 982) (beide Barcino); AE 1996, 922 (Beas de Segura); AE 1984, 611 (Caldes de Montbui); HEP 5, 1999, 801a = HEP 6, 2000 947a = AE 1992, 1079b (Saetabis); CIL II² 14, 2, 1003; CIL II² 14, 3, 1264 (beide Tarraco); Kölner Jahrb. Vor- und Frühgesch. 21, 1988, 291 (Augusta Vindelicorum); Inscriptiones Daciae Romanae (IDR) III 5, 2, 569 (Apulum); AE 2004, 1235 (Augustae); Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien (IK) XVI 2200b (Ephesus); Inscriptions latines d'Afrique (ILAFr) 4 = AE 1919, 97 (Oea).

²² Exemplarisch AE 2003, 234: Die erste Inschrift vom Ende des 1. beziehungsweise frühen 2. Jh. n. Chr. ist vollständig eradiert. Der Stein wurde um 180° gedreht und auf der gegenüberliegenden Seite im ausgehenden 4. respektive 5. Jh. n. Chr. neu beschriftet.

²³ Vgl. das Beispiel der vier eradierten Inschriften (CIL VIII 21843–21845 und AE 1957, 59) zu Lucius Pompeius Manlianus aus Volubilis, dazu Lefebvre 2002 und Lefebvre 2004, 202–217 mit weiteren Beispielen.

²⁴ Beispiele für die Eradierung des Namens von Verstorbenen: CIL VI 5295; 13033; 39111 (alle Roma); AE 1983, 494 (Emerita). Beispiele für die Eradierung des Namens von Grabstiftern: CIL VI 20082; 37309; AE 1988, 135 (alle Roma); AE 1991, 370c (Portus); AE 2007, 384 (Puteoli).

Grab für ihren verstorbenen Mann, Lucius Gellius Felix, sowie für sich selbst und für ihre Nachkommen errichten lassen. Der Name der Grabstifterin ist eradiert. Allem Anschein nach fand sie dort nicht ihre letzte Ruhe. Denkbar ist, dass sie nach dem Tod des Mannes erneut geheiratet hatte und daher in einem anderen Familiengrab beigesetzt wurde.²⁵

Im südgallischen Narbo hatte Lucius Fabius Faustus zu seinen Lebzeiten einen Grabplatz für sich und seine *coniunx* herrichten lassen. Der Name der Frau aber ist in der Inschrift restlos getilgt. Als mögliche Ursache käme etwa eine Scheidung in Frage.²⁶

Namenstilgungen in Grabinschriften betrafen aber nicht nur Ehepartner und Familienangehörige,²⁷ sondern insbesondere auch Freigelassene. Dabei scheint es, dass entsprechende Fälle vor allem aus Rom bezeugt sind.²⁸ Auch wenn eine derartige Konzentration generell primär die Verbreitung der Inschriften mit nicht-öffentlichen Rasuren widerspiegelt, ergänzt sie doch zugleich einen unlängst skizzierten Befund: Aus dem kaiserzeitlichen Rom sind zwei Dutzend Epitaphe bekannt, in denen Freigelassene aus dem jeweiligen Familiengrab ausgeschlossen wurden. Ihr Name wurde dabei nicht getilgt, sondern vielmehr explizit herausgestellt: Nachdem man zunächst alle Personen aufgezählt hatte, für die das Grab bestimmt war, folgten dann mit *excepto* oder *praeter* die von der Grablege ausgeschlossenen Freigelassenen.²⁹

In nicht-öffentlichen Kontexten stellen Namenstilgungen in Grabinschriften die Mehrzahl der Fälle dar. Gleichwohl kommen sie vereinzelt auch in Sakralinschriften vor. Im italischen Atina nahmen ein kaiserlicher Freigelassener und Verwalter namens Achilles und seine Frau eine Weihung für Mars vor, der dort wohl in einer lokalen Form, als Numiternus, verehrt wurde.³⁰ In der Inschrift ist der Name der Ulpia Nice ausgemeißelt. Am ehesten möchte man auch hier an die Folgen einer Scheidung denken. Eine ähnliche Beobachtung lässt sich in einer numidischen Votivinschrift aus Cuicul machen. Nur der Stifter bezeichnet sich darin namentlich, führt aber aus, das Versprechen gegenüber Pluto gemeinsam mit Frau und Kindern erfüllt zu haben. Die Bezeichnung *coniuge* wurde in der Inschrift ausgemeißelt.³¹ Der Zustand einer

²⁵ CIL VI 38417a; dazu Carroll 2011, 80; Flower 2006, 10–11.

²⁶ CIL XII 4795 (p. 850); dazu Carroll 2006, 122–123; Carroll 2011, 76–77.

²⁷ In AE 2007, 384 (Puteoli) ist der Name des Grabstifters, der der *pater* des Verstorbenen war, eradiert. Ein ähnlicher getilgter Eltern-Sohn-Bezug ist in CIL VI 37309 (Roma) zu erkennen. Ebenfalls in Rom, CIL VI 16334, war eine Frau namens Cornelia Stifterin des Grabes für ihren Mann und die ihren: *et sui* wurde eradiert. In das Grab des Leinenwebers Caius Cassius Sopater, CIL V 5923, sollte in Mediolanum neben seiner Freigelassenen und Frau sowie zwei weiteren *libertae* auch ein *amicus* Aufnahme finden. Sein Name aber wurde restlos getilgt; vgl. dazu Williams 2012, 265.

²⁸ Beispielsweise CIL VI 7046; 23304; *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma* (BCAR) 90, 1985, 284; *American Journal of Philology* (AJPh) 32, 1911, 171; wohl auch CIL VI 24478.

²⁹ Ehmg 2015.

³⁰ CIL X 5046.

³¹ *Inscriptions latines d'Algérie* (ILAlg) II 3, 7690 = AE 1926, 39 = AE 1927, 17.

Votivinschrift aus dem norischen Aguntum legt nahe, dass hier der Name des Patrons eines Sklaven getilgt wurde: Ein gewisser Paratus hatte auf einer kleinen Statuenbasis sein Gelöbnis an den *Genius dom(ini) n(ostri)* in Worte gefasst. Der Name des Patrons, womöglich ein Clodius Rufus, scheint eradiert.³²

In einer dritten Gruppe von Inschriften wurden nähere Charakterisierungen von Personen beseitigt. Nicht alle Fälle aber sind als intentionales Bestreben zu erklären, bestimmte Begriffe und deren Bedeutung zu vernichten. Im Epitaph, das Marcus Sedatius Myro für seine Tochter Sedatia Pollina in Rom veranlasst hatte, sind das Wort *filiae* sowie weitere Buchstabenfolgen ausgemeißelt. Die Forschung versteht dies als – offenbar wieder aufgegebenen – Versuch einer Wiederverwendung der Marmorplatte.³³

Ein anderes, dagegen gut im Sinne absichtlicher Veränderung zu erklärendes Zeugnis liefert die Inschrift für einen Faustinus aus dem frühchristlichen Ammaedara: Faustinus war mit acht Jahren als einziges Kind seiner namentlich nicht genannten Mutter verstorben. Die Grabstifterin bezeichnete sich selbst lediglich als *vidua*. Dieser Begriff wurde eradiert, das heißt, die Frau hatte allem Anschein nach erneut geheiratet. Offensichtlich schien es ihr selbst oder der Gemeinde respektive den Priestern wichtig, diese Aktualisierung in der Inschrift für jeden sichtbar zu machen.³⁴ Wiederverheiratung war dabei im offiziellen christlichen Verständnis, zumindest auf den ersten Blick,³⁵ nicht unproblematisch, stand jedenfalls im Widerspruch zur Forderung der *univira*.³⁶ Speziell im Westen des Reiches aber wurde die nicht selten sicher existenziell notwendige Wiederverheiratung von Witwen minder streng beurteilt.³⁷

Aus dem Kolumbarium der Freigelassenen und Sklaven der Livia an der Via Appia bei Rom stammt die Inschrift, die ein gewisser Altes zu seinen Lebzeiten für seine verstorbenen Verwandten, seine Schwester, seine Tochter und seinen Bruder, in Auftrag gegeben hatte.³⁸ Altes trug in der Inschrift ursprünglich die Statusbezeichnung *Liviae pedisequus decurio*, war also Sklave, der die Kaisergattin Livia bei ihren öffentlichen Auftritten als Diener begleitete³⁹ und gleichzeitig oder später Vorsteher einer Gruppe

³² AE 1955, 118 = AE 1996, 1193. Dem Foto in der Datenbank Ubi-erat-Lupa zufolge (Nr. 7222) gibt es ähnliche Abarbeitungs- oder eher Beschädigungsspuren partiell allerdings auch in den ersten beiden Zeilen der Inschrift.

³³ AE 1987, 78.

³⁴ AE 1946, 32 = AE 1968, 635.

³⁵ Vgl. den im paulinischen Gemeindebrief 1 Tim. 5,14 formulierten Passus, wonach jüngere Witwen wieder heiraten sollten; dazu Kleinschmidt 2011. Im konkreten Fall der Inschrift legt das geringe Alter des Kindes nahe, dass die Frau bei seinem Tod noch vergleichsweise jung war.

³⁶ Literaturhinweise bei Ehmig 2012, 16 Anm. 59.

³⁷ Zur Wiederverheiratung in der Spätantike Krause 1995, 161–191; zuletzt zur Problematik des Witwentums im frühen Christentum Back 2015.

³⁸ CIL VI 4053; zu den Inschriften Korpela 1981.

³⁹ Zu *pedisequus* noch immer Hug 1937.

von Sklaven wurde.⁴⁰ *Ped(isequus)* ist eradiert; die betreffende Stelle mit *lib(ertus)* überschrieben. Altes legte anlässlich seiner Freilassung Wert darauf, dass der veränderte Status in der öffentlichen, epigraphischen Selbstdarstellung revidiert wurde.

Auf einen vergleichbaren Fall trifft man in Ostia: Caius Cartilius Poplicola gehörte am Ort zu den einflussreichsten Männern in der Zeit der Bürgerkriege im 1. Jh. v. Chr. Er ist aus insgesamt vier Inschriften bezeugt.⁴¹ Jene seines monumentalen Grabmals gibt Auskunft, dass Poplicola achtmal *duumvir*, also einer der beiden stadtobersten Beamten war.⁴² Es gibt reichsweit keine Parallele, dass das Amt so häufig von einer Person ausgeübt worden wäre.⁴³ Für die hier verfolgte Frage von Eradierungen, die nicht im Kontext öffentlicher *damnatio* stehen, ist die Inschrift auf der Statue von Interesse, die Poplicola in den lokalen Herculestempel gestiftet hatte.⁴⁴ Sie wies ihn ursprünglich als *duovir iterum* aus. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde *iterum* teilweise getilgt und zu *tertio* umgeschrieben. Auf eine weitere Aktualisierung der Inschrift bis hin zum achten Duumvirat des Poplicola wurde verzichtet.⁴⁵

Eine vergleichbare Aktualisierung wurde für ein im pannonischen Solva gefundenes Epitaph vorgeschlagen.⁴⁶ Der darin genannte Iucundus, Sohn des Talalnus, für den das Grabmonument zu Lebzeiten von seinem Sohn errichtet worden war, ist als *princeps civitatis Azaliorum* bezeichnet. Der Begriff *princeps* ist eradiert. Überlegt wurde, ob Iucundus zwischenzeitlich zum *praefectus civitatis* ernannt worden war.⁴⁷ Über die Notwendigkeit einer solchen Er- beziehungsweise Umbenennung, die Anerkennung eines *princeps civitatis* durch Rom, wurde insbesondere vor dem Hintergrund epigraphisch ähnlich problematischer Fälle wie jenes des Marcus Cocceius Caupianus, *pr(inceps) beziehungsweise pr(aefectus) c(ivitatis) B(oiorum)*, bislang nicht diskutiert.⁴⁸

⁴⁰ Zur Einteilung der kaiserlichen Sklaven in Decurien und entsprechende Vereinsstrukturen vgl. Liebenam 1890, 191–196; auch Kolb 2003, 119.

⁴¹ CIL XIV 4712; ILLRP 634a = AE 1941, 99; CIL XIV 4710 = ILS 5395 (p. 185) = AE 1892, 142 = AE 1893, 24; CIL VI 29754 = AE 1961, 326 = AE 1968, 82 = AE 1971, 74.

⁴² Zum Grab des Cartilius Poplicola vgl. die Literatur bei Ricci 2001, 155 Anm. 155 sowie Cooley 2012, 310 mit Anm. 666.

⁴³ Zum Duovirat noch immer Liebenam 1905, insbesondere 1809 mit Beispielen zur wiederholten, bis hin zur fünfmaligen Bekleidung.

⁴⁴ ILLRP 634a = AE 1941, 99.

⁴⁵ Meiggs 1960, 476 geht von einer ursprünglichen Inschrift *C(aius) Cartilius C(ai) f(ilius) duovir iterum* aus. In weiteren Schritten wurde ihm zufolge *iterum* zu *tertio* aktualisiert, später V nach *duovir* zur Angabe des fünften Duovirats zugefügt, ohne den Begriff *tertio* zu tilgen. Auch im Namen Poplicola erkennt Meiggs, nicht zuletzt aufgrund seiner Stellung in einer dritten Zeile am Ende der Inschrift, eine spätere Zufügung seitens der Bürger von Ostia, um die er sich als „Volksfreund“ verdient gemacht hatte.

⁴⁶ Die römischen Inschriften Ungarns (RIU), 117 = AE 1997, 1261.

⁴⁷ Vgl. auch Lörincz/Kelemen 1997, 180–181 Anm. 20.

⁴⁸ AE 1951, 64 = AE 1999, 1251 (Carnuntum), üblicherweise aufgelöst zu *M(arcus) Coc[c]ei/us / Caupianus pr(inceps) / c(ivitatis) B(oiorum) v(ivus) f(ecit) sibi et / Cocceiae Dago / vassae coniugi / anno-*

Eine vierte Gruppe von Tilgungen in Sakral- und Grabinschriften wird häufig mit christlich motivierten Zerstörungen in Verbindung gebracht. Eine entsprechende Erklärung wird insbesondere dann diskutiert, wenn der Name einer Gottheit beziehungsweise der typische Beginn einer kaiserzeitlichen Grabinschrift, die Buchstaben DM oder DMS für *Dis Manibus* beziehungsweise *Dis Manibus sacrum*, ausgemeißelt wurden.⁴⁹ Derartige Rasuren sind aus Rom, Samnium und Etrurien sowie Raetien und der Baetica bezeugt.⁵⁰ Der Hinweis, wonach die Rasur der Formel DMS nicht selten anzutreffen sei,⁵¹ überzeugt vor dem Hintergrund der aktuell fassbaren einschlägigen Fälle nicht.⁵² Sicher kann eine religiös motivierte Schriftbeseitigung in Einzelfällen überzeugend begründet werden. Gerade angesichts einer sehr großen Zahl eindeutig christlicher Grabinschriften, die mit *Dis Manibus* eingeleitet wurden, erscheint sie als gängige Erklärung allerdings wenig plausibel.⁵³

Gleiches gilt im Falle einer lateinischen Votivinschrift, die vor einigen Jahren in Augsburg gefunden wurde: Marcus Montanus Celer hatte am 13. Dezember des Jahres 194 n. Chr. nach seiner ehrenhaften Entlassung aus dem Dienst als Benefiziarier ein Gelübde eingelöst, das er als einfacher Soldat eingegangen war. Mit seiner Stiftung wandte er sich an Iupiter, Iuno, Minerva, Mars und Victoria.⁵⁴ In der Inschrift wurde allein der Name des Iupiter eradiert. Wieso sollte sich ein christlicher Eiferer jedoch nur gegen ihn und nicht auch die übrigen paganen Götter gerichtet haben? Im konkreten Fall ist zu überlegen, ob die Ausmeißelung auch in Verbindung mit der zweiten Rasur der Inschrift stehen kann, in der innerhalb der Konsuldatierung der Name des Clodius Albinus beseitigt wurde.⁵⁵

Eine entsprechende Überlegung, nämlich inwieweit man versuchte, die Wirksamkeit der Tilgung kaiserlicher Namen durch das zusätzliche Eradiieren der mit ihnen verbundenen Götter zu vergrößern, wird im Fall einer moesischen Weiheinschrift diskutiert:⁵⁶ Im Jahr 237 n. Chr. hatten die *cives Romani et Lai consistentes vico Secun-*

[r]um LV; dagegen AE 1960, 377 (Unter-Wardein) *M(arcus) Cocceius Caupianus pr(aefectus) c(ivitatis) B(oiorum) Cocceia Dagovassa*.

49 So Lefebvre 2004, 199; Cooley 2012, 320.

50 CIL VI 22939 (p. 3528) = *Inscriptiones christianae urbis Romae* (ICUR) V 12895 (p. 414) = AE 1977, 39; CIL VI 24730; ICUR IX 24072 (alle Roma); SupIt II H, 5 = AE 1976, 189 (Histonium); SupIt I FN, 42 = AE 1982, 288 (Falerii Novi); AE 2011, 850 (Augusta Vindelicorum); CIL II² 5, 244 = CIL II 1723 (p. 873) = HEp 5, 1995, 369 (Singilia Barba). Nicht berücksichtigt wurden Fälle, in denen eine Inschrift einschließlich DMS vollständig eradiert wurde.

51 Lefebvre 2004, 199.

52 Hieran ändert auch die Beobachtung nichts, dass die Rasur in der letztgenannten, baetischen Inschrift in der EDCS, entsprechend den bisherigen Editionen bisher nicht erfasst ist.

53 Entsprechend schon Gross Gondi 1920, 180; ferner Pietri 1983, 565–566, dort auch zur christlich motivierten Eradierung der Formel.

54 AE 1996, 1181.

55 Nelis-Clément 2000, 345 geht in ihrer Behandlung der Inschrift nicht von einer Rasur aus.

56 Vgl. Crespo Perez 2014, 111.

dini einen Altar *pro salute* des Kaisers Maximinus I. und seines Sohnes und Caesars für Iupiter und Iuno gestiftet.⁵⁷ Nach dem Tod des Maximinus Thrax im Mai 238 n. Chr. wurden die Namen der beiden Geehrten ebenso eradiert wie jene der Götter, unter deren Schutz man sie mit der Weihung gestellt hatte.⁵⁸ Diese und weitere Inschriften werfen verstärkt die Frage auf, welche Motive hinter der Eradierung von Götternamen standen.⁵⁹ Dies gilt umso mehr vor dem Hintergrund archäologischer Beobachtungen von Gewaltäußerungen gegenüber Götterbildern. Am häufigsten betreffen sie die in den germanischen Gebieten verbreiteten Iupitersäulen. Für deren Sturz, Zerschlagung und Verlochung, zumeist in Brunnenschächten, diskutiert die Forschung heute verschiedene Personenkreise und Anlässe – von einfallenden Germanen über innerrömische Aufständische und Bürgerkriegsgruppen bis hin zu zeitgenössischen oder späteren Christen.⁶⁰ In keinem Fall aber mehr werden die Befunde immer und unmittelbar auf ein christlich motiviertes Vorgehen zurückgeführt.

Sehr wohl von einer religiösen Intention kann dagegen im Falle der Rasur auf einem Statuenblock ausgegangen werden, der gegen Mitte des 2. Jh. n. Chr. für Iupiter Augustus in Emerita errichtet worden war.⁶¹ Zwei Jahrhunderte später, offenbar zum Zeitpunkt, als er für einen christlichen Sakralbau in ein korinthisches Kapitell umgearbeitet wurde, tilgte man die einleitende Weiheformel *Iovi Aug(usto) sacrum*.

Fasst man die Beobachtungen zusammen, ist festzuhalten, dass Rasuren in monumentalen lateinischen Inschriften aus nicht-öffentlichen Kontexten, anders als Tilgungen der Namen von Kaisern und militärischen Einheiten, insbesondere im Kernland des Imperium Romanum auftreten. Hauptsächlich sind es Namen, die in Grabinschriften ausgemeißelt wurden, einerseits weil die betreffenden Personen im persönlichen Umfeld in Ungnade geraten waren, andererseits weil sich zentrale Lebensumstände etwa durch Scheidung oder Neuverheiratung verändert hatten. Mit den entsprechenden Rasuren – das zeigen speziell auch jene von Personencharakte-

57 Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae (IScM) I 346 = AE 1924, 148 (Istros). Zum *vicus Secundini* sowie den Inschriften mit der Formulierung *cives Romani consistentes* vgl. Lambrino 1948; Avram 2007, speziell 108–109 die Zusammenstellung der Zeugnisse mit der Wendung *cives Romani et Lai consistentes*; ferner Bourigault 2011.

58 Vgl. entsprechende Überlegungen für The Roman Inscriptions of Britain (RIB) I 1137 = Corpus Signorum Imperii Romani Grossbritannien (CSIR GB) I 1, 59 = AE 1912, 199 = AE 1914, 188 (Corstopitum). Die Stiftung an Sol Invictus war von einer Vexillation der *legio VI Victrix Pia Fidelis* unter Sextus Calpurnius Agricola in den 60er Jahren des 2. Jh. n. Chr. vorgenommen worden. Die Eradierung des Götternamens wird im Zusammenhang mit dem Tod des Commodus nach 193 n. Chr. respektive des Elagabal nach 222 n. Chr. diskutiert; vgl. so etwa Henig 2003, 237 oder Tomlin 2011, 140.

59 Analog ist nach den Ursachen für die Tilgung der Götternamen in CIL II 4618 (p. 1054) = AE 1983, 623 (Vicus Ausetanorum) oder CIL VIII 1838 (p. 939) = 16498 = ILS 4460 (Theveste) zu fragen.

60 Vgl. so exemplarisch Reis 2010, 159–161, dazu Heising 2011, 30; ferner Steidl 2005, 149–150 mit Beispielen in Anm. 10.

61 CIL II 5261 = Catálogo de las inscripciones imperiales de Augusta Emerita (CIIAEmerita) 75 = HEp 2, 1990, 36 = AE 1987, 484.

risierungen – zielte man pragmatisch auf eine Aktualisierung, mit der Absicht, diese öffentlich für jedermann sichtbar zu machen.

Die Gründe, Tilgungen in nicht-öffentlichen Inschriften vorzunehmen, präsentieren sich vielfältiger und komplexer als jene der bis dato in den Mittelpunkt gerückten Rasuren im Kontext öffentlicher sogenannter *damnatio memoriae*. Auch wenn ihre Zahl insgesamt nur vergleichsweise gering ist, signalisieren sie doch insbesondere für das kaiserzeitliche Rom und Italien ein Verständnis von Monument und öffentlicher Selbstdarstellung, das nicht unabänderlich in Stein gemeißelt ist. Anders als bei den Kaiserinschriften, die häufig nicht systematisch und manchmal vielleicht wohl sogar bewusst nur zu einem Teil eradiert wurden, um der *memoria* des betreffenden *hostis* zu schaden, bedeutet die Tilgung des Namens einer Privatperson in einer Grab- oder Sakralinschrift das Löschen der meist wohl einzigen öffentlichen Erinnerung in Schriftform. Vor diesem Hintergrund stellen sich nicht-öffentliche Rasuren deutlich stringenter dar als entsprechende Maßnahmen im Zusammenhang offizieller Inschriften. Sie zeigen einen wesentlich aggressiveren, Schrift und Inhalt zerstörenden Charakter. Die Konsequenz betraf aber nicht nur die Person, deren Andenken getilgt werden sollte, sondern ebenso alle, die in einem Bezug zur Inschrift standen. Sie wurden damit gleichfalls öffentlich exponiert beziehungsweise taten dies selbst im Bewusstsein, mit der Rasur ein Denkmal zu schaffen, das von der erwarteten Norm abweicht und damit Fragen aufwirft.

Literaturverzeichnis

- Adams, James N. (2008), *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge.
- Avram, Alexandre (2007), „Les cives Romani consistentes de Scythie mineur: État de la question“, in: Rita Compatangelo-Soussignan u. Christian-Georges Schwentzel (Hgg.), *Étrangers dans la cité romaine* (Colloque de Valenciennes, 14.–15. Oktober 2005), Rennes, 91–109.
- Babcock, Charles L. (1962), „Dio and Plutarch on the Damnatio of Antony“, in: *Classical Philology* 57, 30–31.
- Back, Christian (2015), *Die Witwen in der frühen Kirche*, Frankfurt.
- Bats, Maria (2007), „La damnatio memoriae a-t-elle des origines républicaines? Les procédures de condamnation politique des Gracques aux proscriptions de Sylla“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 21–40.
- Benoist, Stéphane (2007), „Martelages et espaces urbains entre public et privé. Remarques sur quelques exemples tirés des provinces occidentales (Bretagnes, Gaules et Germanies)“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 75–94.
- Benoist, Stéphane / Daguët-Gagey, Anne / Hoët-von Cauwenberghe, Christine et al. (Hgg.) (2009), *Mémoires partagées, mémoires disputées. Écriture et réécriture de l'histoire* (Centre Régional Universitaire Lorraine d'histoire. Site de Metz 39), Metz.

- Benoist, Stéphane (2013), *Rezension zu Florian Krüpe, Die Damnatio Memoriae. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (189–211 n. Chr.)* (Histara les comptes rendus), Paris.
- Bodel, Anne (1999), „Punishing Piso“, in: *American Journal of Philology* 120 (1), 43–63.
- Bönisch-Meyer, Sophia/Witschel, Christian (2014), „Das epigraphische Image des Herrschers. Entwicklung, Ausgestaltung und Rezeption der Ansprache des Kaisers in den Inschriften Neros und Domitians“, in: Sophia Bönisch-Meyer, Lisa Cordes, Verena Schulz et al. (Hgg.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich* (Classica Monacensia 46), Tübingen, 81–180.
- Bourigault, Matthieu (2011), „Le droit des autres: les cives Romani consistentes“, in: Alberto Maffi u. Lorenzo Gagliardi (Hgg.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin, 78–87.
- Brassloff, Stephan (1901), „Damnatio memoriae“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 4 (2), Stuttgart/Weimar, 2059–2062.
- Bücher, Frank (2010), „Rezension zu Harriet Flower, The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture“, in: *Gnomon* 82 (5), 466–468.
- Carroll, Maureen (2006), *Spirits of the Death. Roman Funerary Commemoration in Western Europe* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford.
- Carroll, Maureen (2011), „Memoria and Damnatio Memoriae. Preserving and Erasing Identities in Roman Funerary Commemoration“, in: Maureen Carroll u. Jane Rempel (Hgg.), *Living through the Dead. Burial and Commemoration in the Classical World* (Studies in Funerary Archaeology 5), Oxford, 65–90.
- Cooley, Alison E. (2012), *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge.
- Crespo-Pérez, Carlos (2014), *La condenación al olvido (damnatio memoriae). La deshonra pública tras la muerte en la política romana (siglos I–IV d. C.)* (Signifer 42), Madrid/Salamanca.
- Daguet-Gagey, Anne (2007), „La damnatio memoriae dans l'espace urbain: les avatars de quelques monuments romains“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguet-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 113–130.
- Eck, Werner/Caballos, Antonio/Fernández, Fernando (1996) (Hgg.), *Das Senatus consultum de Cn. Pisone patre* (Vestigia 48), München.
- Eck, Werner (2002), „Die Vernichtung der memoria Neros. Inschriften der neronischen Zeit aus Rom“, in: Jean-Michel Croisille u. Yves Perrin (Hgg.), *Rome à l'époque néronienne. Institutions et vie politique, économie et société, vie intellectuelle, artistique et spirituelle* (Colloque Rom, 19.–23. Mai 1999) (Neronia 6), Brüssel, 285–295.
- Eck, Werner (2004), „Lateinisch, Griechisch, Germanisch ...? Wie sprach Rom mit seinen Untertanen?“, in: Luuk de Ligt (Hg.), *Roman Rule and Civic Life. Local and Regional Perspectives* (Workshop Leiden, 25.–28. Juni 2003) (Impact of Empire. Roman Empire 4), Leiden, 3–20.
- Eck, Werner (2010), „Eine Rasur auf einer Statuenbasis aus Jerusalem. Nachtrag zu CIL III 6641 = 12080a und ZPE 169, 20099“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 173, 219–222.
- Ehmig, Ulrike (2003), *Die römischen Amphoren aus Mainz* (Frankfurter Archäologische Schriften 4), Möhneseesee.
- Ehmig, Ulrike (2012), „Szenen nicht nur einer Ehe: sine ulla querella und andere verwandte Formulierungen in lateinischen Grabinschriften“, in: *Tyche* 27, 1–45.
- Ehmig, Ulrike (2015), „Ausschlussverfahren. Eine Gruppe italischer Grabinschriften als Beispiel sozialer Überassimilierung in der römischen Kaiserzeit“, in: *Epigraphica* 77, 193–205.
- Flower, Harriet I. (1998), „Rethinking ‚Damnatio Memoriae‘: The Case of Cn. Calpurnius Piso pater in AD 20“, in: *Classical Antiquity* 17 (2), 155–185.
- Flower, Harriet I. (2000), „Damnatio Memoriae and Epigraphy“, in: Eric R. Varner (Hg.), *From Caligula to Constantine. Tyranny and Transformation in Roman Portraiture*, Atlanta, 58–69.

- Flower, Harriet I. (2006), *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture* (Studies in the History of Greece and Rome), Chapel Hill.
- Flower, Harriet I. (2009), „Memory Sanctions and the Disgrace of Emperors in Official Documents and Laws“, in: Rudolf Haensch (Hg.), *Selbstdarstellung und Kommunikation. Die Veröffentlichung staatlicher Urkunden auf Stein und Bronze in der römischen Welt* (Kolloquium München, 1.–3. Juli 2006), München, 409–422.
- Friedrich, Ernst (1937), „Rezension zu Friedrich Vittinghoff, Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit (1936)“, in: *Gnomon* 13, 104–105.
- Gondi, Grossi Felice (1920), *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo Romano occidentale*, Rom.
- Haensch, Rudolf (2007), „Damnatio et recordatio nominis dans les inscriptions des églises de l'Antiquité tardive“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 215–222.
- Hedrick, Charles W. (2000), *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin.
- Heising, Alexander (2011), „Rezension zu Alexander Reis, Nida-Heddernheim im 3. Jahrhundert n. Chr. Studien zum Ende der Siedlung“, in: *Plekos* 13, 27–35.
- Hekster, Olivier/de Jong, Janneke (2008), „Damnatio, Deification, Commemoration“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 34), Metz, 79–96.
- Henig, Martin (2003), „Roman Religion and Roman Culture in Britain“, in: Malcolm Todd (Hg.), *A Companion to Roman Britain*, Oxford, 220–241.
- Hug, August (1937), „Pedisequus“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 19, Stuttgart, 36.
- de Jong, Janneke (2007), „Propaganda or Pragmatism? Damnatio Memoriae in the Third-Century Papyri and Imperial Representation“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 95–112.
- Kajava, Mika (1995), „Some Remarks on the Erasure of Inscriptions in the Roman World (with Special Reference to the Case of Cn. Piso, cos 7 B.C.)“, in: Heikki Solin, Olli Salomies u. Uta-Maria Liertz (Hgg.), *Acta Colloquii Epigraphici Latini, Helsingiae 3.–6. sept. 1991* (Commentationes Humanarum Litterarum 104), Helsinki, 201–210.
- Kindler, Arie (1980), „The ‚damnatio memoriae‘ of Elagabal on City-Coins of the Near East“, in: *Schweizer Münzblätter* 30, 3–7.
- Kleinschmidt, Frank (2011), „Einer Frau Mann / eines Mannes Frau. Gemeinderegeln der Pastoralbriefe im Lichte religionsgeschichtlicher Forschung“, in: Martina Janßen, F. Stanley Jones u. Jürgen Wehnert (Hgg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerd Lüdemann* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 95), Göttingen, 110–123.
- Kolb, Anne (2003), „ΔΕΚΑΝΙΟΝ – ein Hapax Legomenon“, in: *Epigraphica Anatolica* 36, 115–119.
- Korpela, Jukka (1981), „Die Grabinschriften des Kolumbariums Libertorum Liviae Augustae: eine quellenkritische Untersuchung“, in: *Arctos* 15, 53–66.
- Krause, Jens-Uwe (1995), *Witwen und Waisen im Römischen Reich*, Bd. 4: *Witwen und Waisen im frühen Christentum* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 19), Stuttgart.
- Krüpe, Florian (2011), *Die Damnatio memoriae. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (198–211 n. Chr.)*, Gutenberg.
- Kunst, Christiane (2015), „Tod auf der Latrine – Zum Ende von Caracalla und Elagabal“, in: Beate Ego u. Ulrike Mittmann (Hgg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish,*

- Early Christian, Greco-Roman and Egyptian Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 18), Berlin / New York, 313–331.
- Lambrino, Scarlet (1948), „Le vicus Quintionis et le vicus Secundini de la Scythie Mineure“, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau par ses collègues et élèves étrangers*, Paris, 319–346.
- Lefebvre, Sabine (2002), „L. Pompeius [[Manlianus]] de Volubilis“, in: Mustapha Kanoussi, Paola Ruggeri u. Cinzia Vismara (Hgg.), *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia* (Convegno 7.–10. Dezember 2000), Bd. 3 (Collana del dipartimento di storia dell'università degli studi di Sassari N.S. 13.3), Rom, 1729–1742.
- Lefebvre, Sabine (2004), „Les cités face à la damnatio memoriae: les martelages dans l'espace urbain“, in: *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 15, 191–217.
- Lefebvre, Sabine (2005), „Damnatio memoriae et martelage: réflexions sur les modalités de l'élimination des damnati“, in: Janine Desmulliez u. Christine Hoët-van Cauvenberghe (Hgg.), *Le Monde Romain à travers l'Épigraphie: Méthodes et Pratiques* (Colloque Lille, 8–10. November 2001), Lille, 231–246.
- Lefebvre, Sabine (2007), „Condamnation de la mémoire et espace civique: pour une pédagogie du martelage en Afrique“, in Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 195–213.
- Liebenam, Wilhelm (1890), *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. Drei Untersuchungen*, Leipzig.
- Liebenam, Wilhelm (1905), „Duoviri“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 5 (2), Stuttgart, 1798–1842.
- Lőrincz, Barnabás / Kelemen, Márta H. (1997), „Neue römische Inschriften aus Esztergom – Solva“, in: *Klio* 79, 178–193.
- Martin, Alain (2007), „La condamnation de la mémoire de Domitien: état de la question“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 31), Metz, 59–72.
- Meiggs, Russel (1960), *Roman Ostia*, Oxford.
- Nelis-Clément, Jocelyne (2000), *Les beneficiarii: militaires et administrateurs au service de l'empire (I^{er} s. a. C. – VI^e s. p. C.)* (Ausonius Études 5), Bordeaux.
- Pietri, Charles (1983), „Grabinschrift II (lateinisch)“, in: Georg Schöllgen et al. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. 12, Stuttgart, 514–590.
- Pintaudi, Rosario (1987), „Frammento di un documento con la damnatio memoriae di Macrinus e Diadumenianus (P. Cair. J. E. 87697), Aegyptus“, in: *Rivista italiana di egittologia e di papirologia* 67, 95–98.
- Rathmann, Michael (2014), „Damnatio memoriae. Vergessen oder doch erinnern?“, in: Sebastian Scholz, Gerald Schwedler, Gerald Sprenger (Hgg.), *Damnatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte* (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 4), Köln, 85–108.
- Reis, Alexander (2010), *Nida-Heddernheim im 3. Jahrhundert n. Chr. Studien zum Ende der Siedlung* (Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt 24), Frankfurt.
- Ricci, Cecilia (2001), „Memoria e rappresentazione di sé nel cenotafio antico“, in: Géza Alföldy u. Silvio Panciera (Hgg.), *Inscriptliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 36), Stuttgart, 149–161.
- Sablayrolles, Robert (1994), „Damnatio memoriae: une vraie perpétuité?“, in: Jean-Marie Pailler (Hg.), *Les années Domitien* (Pallas 40), Toulouse, 11–59.

- Seelentag, Gunnar (2010), „Rezension zu Harriet I. Flower, *The Art of Forgetting, Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*“, in: *The Classical Review* 60 (1), 232–234.
- Sijpesteijn, Pieter J. (1974), „Macrinus' *Damnatio Memoriae* und die Papyri“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13, 219–227.
- Di Stefano Manzella, Ivan (1987), *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo* (Vetera 1), Rom.
- Steidl, Bernd (2005), „Propaganda und Realität. Die innere Sicherheit in der Provinz“, in: *Imperium Romanum. Roms Provinzen an Neckar, Rhein und Donau* (Begleitband zur Ausstellung des Landes Baden-Württemberg im Kunstgebäude Stuttgart, Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, 1. Oktober 2005 – 8. Januar 2006), Esslingen, 147–151.
- Tomlin, Roger S. O. (2011), „Writing and Communication“, in: Lindsay Allason-Jones (Hg.), *Artefacts in Roman Britain. Their Purpose and Use*, Cambridge, 133–152.
- Vittinghoff, Friedrich (1936), *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur ‚damnatio memoriae‘* (Neue deutsche Forschungen. Abteilung Alte Geschichte 2), Berlin.
- Vout, Caroline (2008), „The Art of ‚*Damnatio Memoriae*‘“, in: Stéphane Benoist u. Anne Daguët-Gagey (Hgg.), *Un Discours en images de la condamnation de mémoire* (Centre régional universitaire Lorrain d'histoire. Site de Metz 34), Metz, 153–172.
- Williams, Craig A. (2012), *Reading Roman Friendship*, Cambridge.
- Yakobson, Alexander (2008), „Rezension zu Harriet I. Flower, *The Art of Forgetting, Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*“, in: *Journal of Roman Studies* 98, 198–199.

(„Massenhafte“) Zerstörung von Büchern

Georges Declercq

The Medium and the Message

The Public Destruction of Books and Documents in the European Middle Ages

In modern times, writing is very common and most of it is ephemeral. Its destruction is therefore largely a matter of routine. In the Middle Ages, however, things were different. Writing was less common and much of it was intended to be preserved for posterity. As Michael Clanchy has shown, medieval scribes were essentially presented with the alternatives of wax or parchment as a writing surface. They therefore had to make an initial choice between what was transitory and ephemeral, and what was permanent and worth remembering. To write a text on a durable material such as parchment was, in other words, “to make a lasting memorial”.¹ But like any other object, from the very moment of its production each and every medieval book or document was exposed to a whole range of dangers. It could decay over time (wear and tear, humidity, insects ...), or perish in all kinds of calamities (fires, floods, wars, looting ...), or simply be lost as a consequence of neglect. And it could also be deliberately destroyed. The wilful destruction of a text involves either destroying its physical support, or effacing its script, or damaging it in such a way that it can no longer be used.² This could be done in a great variety of ways, which can be roughly divided into four categories:

1. the physical destruction of the object, thus affecting both the text and the material it was written on: manuscripts and documents could be burnt, cut up, or torn to pieces;³
2. the destruction of the text only: writing might be effaced by erasure or by washing off the ink;
3. the impairment of the text in order to make it illegible or at least unfit for use: writing could be deleted or crossed out;
4. the symbolic ‘destruction’ or damaging of the object, leaving the writing material and the text largely intact: documents could be legally invalidated or cancelled by making incisions in the parchment, or by breaking the seal(s).

1 Clanchy 1993, 145.

2 Cf. Mauntel et al. 2015.

3 Sources often mention charters that were torn to pieces. Parchment was, however, a quite strong material; cf. Mauntel et al. 2015, 736 (“Die Aussage, eine Urkunde sei zerrissen worden, evoziert somit eine Leichtigkeit die materiell nicht gegeben war”). We may therefore assume that more often than not the physical destruction of a charter was achieved through a combination of cutting and tearing up. For an example, see Werner 2007, 88–89.

As to the motives prompting such actual or symbolic destruction, two possibilities have to be considered:⁴

1. the recuperation of the writing material—in the Middle Ages this was generally parchment—either to reuse as a writing surface (a so-called palimpsest, i. e. a manuscript or document from which the original writing has been erased or washed off and which is then used again), or as bookbinding material (e. g. as pastedowns or endleaves);⁵
2. the destruction of the content of the book or document.⁶

In the first case, manuscripts and documents were seen primarily as physical objects whose material could be recycled. In the second instance, it was the texts the books and documents contained that were targeted and destroyed. This could happen both publicly or covertly, and the method of destruction could also vary greatly. Burning is certainly the most efficient way of destroying texts, and in the Middle Ages it was the preferred method of book-destruction. Documents could also be burnt, but they were more often torn to pieces or ritually cancelled by making incisions in the parchment. The public destruction of documents was often politically motivated, whereas books were generally destroyed for religious reasons. In this paper we will focus on the destruction of books and documents as texts, and particularly on their public destruction. As Marco Mostert and Anna Adamska have stressed with regard to medieval charters, there is indeed a fundamental difference between the ‘public execution’ of texts and the destruction of texts that occurred unwitnessed.⁷

The public destruction of books and documents is an act of communication, which conveys a message.⁸ The form of communication is therefore not unimportant, for it is the form—that is, the way in which the message is mediated—that determines the impact of the message. Marshall McLuhan encapsulated this idea in his famous dictum “the medium is the message”. By this he means that each medium affects its audience differently and thus transforms the content of the message.⁹ Even

⁴ In the case of documents there is also a third possibility: some, mainly financial documents only had a temporary validity and their invalidation was foreseen from the outset; normally they would be destroyed or cancelled once the contract expired or the obligations were fulfilled (e. g. when a debt was repaid); nonetheless, many of these invalidated documents have survived because they were archived in the late Middle Ages; see Nelis 1927, 760–766; Sennis 2013, 157.

⁵ Declercq 2013, 138–152.

⁶ Declercq 2013, 129–138 and 152–160.

⁷ Adamska/Mostert 2006.

⁸ Cf. Mente 2004.

⁹ McLuhan 1964 (Chapter 1: ‘The medium is the message’). On the meaning of this dictum, which is not a logical postulate nor an equation but rather a metaphor, see Logan 2011, 42–43 and Strate 2012. In fact the aphorism had multiple meanings for McLuhan. It should also be noted that he used the term medium unproblematically and in a broad sense. For a critical discussion of McLuhan’s ideas, see Lister et al. 2009, 77–94.

though McLuhan has been criticised, notably by Umberto Eco, for the ambiguity of his ‘formula’ and especially for the fact that he played on terms by lumping together different meanings of the word ‘medium’ (form, code, channel of communication),¹⁰ his memorable one-liner is nonetheless very fitting because it reminds us that the form of communication is at least as important as the content of the message. In the case of the destruction of books, the organisers of the event will try to maximise the effect and will consequently chose a form that guarantees this aim. Ripping a book to pieces in public does not have the same impact as burning a book publicly, because the latter is a ritual with a much stronger visual component. The destruction of a book by fire must therefore have had a far greater effect on those attending and on their perception of what they witnessed. Or, as Daniel Sarefield has stressed with regard to the practice in the Roman Empire, “a book burning is more than a ceremonial act, it is a spectacle that transmits forceful social and religious messages to victims, witnesses, and participants alike”.¹¹ The symbolic and ideological utility of the rite was not lost on the Church, which would appropriate the practice and perpetuate it for centuries, even though its own sacred books had been subjected to the same treatment until the early fourth century.

1 The Burning of Books

Ever since its official recognition in the fourth century, the Church has indeed observed a policy of repressive censorship aimed at monopolising the interpretation of Christian doctrine. In the fourth and fifth centuries the Christian emperors—starting with Constantine at the Council of Nicaea in 325—regularly ordered the burning of books condemned by the Church.¹² After the disappearance of the Roman Empire in the Latin West the practice was continued by the Church itself. Throughout the Middle Ages the ecclesiastical authorities ordered the destruction of books—generally by burning—because of content deemed heretical or unorthodox. This censorship was not yet institutionalised, however, and its application was therefore neither systematic nor continuous. It depended upon a number of factors: the zeal of certain bishops or inquisitors,

¹⁰ Eco 1998, 135–141 and 227–238. In line with his own research on ‘open texts’ (*opera aperta*), Eco attributed an important role to the receiver of the message: “The medium is not the message; the message becomes what the receiver makes of it, applying to it his own codes of reception” (p. 235). In the case of a ritual or spectacle, the question is, of course, whether the spectators understood what was happening (see Briggs/Burke 2009, 34–36), but this cannot have been a problem here, for the public destruction of a book or a document is a ritual with a clear message: the rejection of the ideas expressed in the book and the abolition of the rights contained in the document.

¹¹ Sarefield 2007, 159; see also Sarefield 2006, 288–289. In an article on book burning in sixteenth-century England, David Cressy argues that it was both medium and message (Cressy 2005, 361).

¹² Speyer 1981, 142–157; Herrin 2009, 210–211.

their reasons and preoccupations, the balance of power between the different actors, the regional or local circumstances, and especially the specific context of each act of censorship. Political factors or the attitude of princes or civil authorities could also have a part to play. Moreover, in most cases the ecclesiastical authorities acted only after someone had signalled or denounced an author or a particular book. In those circumstances book burning, usually carried out in public with great solemnity, should be seen above all as a deterrent, meant to frighten and intimidate.¹³

The books condemned and burnt by the Church in the medieval West can roughly be divided into four categories:¹⁴

1. theological or philosophical works in Latin that contained ‘theses’ deviating from the official doctrine;
2. religious writings in the vernacular produced and/or used by heretical movements;
3. texts relating to magic and superstition;
4. Jewish books, particularly the Talmud, which was condemned as blasphemous by Pope Gregory IX in 1239.

Before 1200 book burning was not a common occurrence, but after that date it increased considerably. Out of a total of 220 or so documented cases between 492 and 1515, the vast majority (85 %) date from after 1200.¹⁵ The reason appears to be twofold: on the one hand there was a significant rise in literacy from the twelfth century onwards, resulting in the production of an ever growing number of manuscripts and an increasing use of the vernacular in written texts; on the other it was at this point that the condemnation and destruction of books became one of the weapons the Church deployed in the more general struggle against heresy and heretical movements, directed principally by the Inquisition.

It was precisely because of that increasing literacy and the emergence and growing popularity of heretical movements in the late Middle Ages that the Church also distrusted religious books written in or translated into the vernacular, especially translations of the Bible. In 1200, several books translated from Latin into French—most probably the Gospels, the letters of St Paul and the Psalter—were burnt in Metz. The books had belonged to a group of so-called Waldensians, a heretical sect named after Peter Waldo, a rich moneylender who had ordered a translation of the Bible into the vernacular. The councils of Toulouse (1229) and Tarragona (1234) prohibited the possession

13 Declercq 2013, 137–138. The situation in the Middle Ages was not, in fact, different from that in the Roman Empire, where specific circumstances also determined whether prohibited books were destroyed or not; see Sarefield 2006, 290: “the active prosecution of accusations by an official committed to carrying them through to their ultimate end [...] was also necessary for bookburning to come about”.

14 Werner 2007, 31–37.

15 See the list in Werner 2007, 552–558 (before 1200) and 559–598 (after 1200).

of translations of the Bible, and the decrees of the latter council explicitly stated that these books should be handed over to the ecclesiastical authorities for burning.¹⁶ In 1274 a theologian of Paris University, Guibert of Tournai, who had seen a translation of the Bible made for the Beguines, described such works in the vernacular as dangerous books, for they contained heresies, errors and doubtful interpretations. In his opinion, it was therefore better to burn these translations so that the heresy could be halted at its source.¹⁷ And in 1369, the German king and Holy Roman Emperor Charles IV ordered the bishops and princes of his realm to assist the Inquisition in tracking down and destroying sermons and other writings in the vernacular that were circulating in Germany among the religious movement of the Beguines and Beghards.¹⁸

As these cases show, what the Church feared most was the errors of interpretation that could result when the Scriptures were read by lay people. Thus the intention behind the condemnation and burning of Bible translations was to quash any heretical or unorthodox interpretation. The distrust of possible errors of interpretation based on an ‘incorrect’ reading of the Bible was in fact a much older tradition. Even a Latin text that was in itself fully canonical and orthodox could be condemned to the fire for that reason. In 849, at the synod of Quierzy, the Carolingian theologian Gottschalk of Orbais was forced to cast into the flames the anthology of excerpts from the Bible and the writings of the Fathers of the Church that he had composed.¹⁹ In this case, the error lay in the selection and combination of canonical texts that Gottschalk had read and used in an unorthodox way. Similarly, in 1059, at a synod in Rome, Berengar of Tours was condemned to burn the book of biblical and patristic quotations that he had compiled to defend his controversial views on the Eucharist. Looking back on the event, Berengar would later write: “Troubled by the approach and menace of death, I did not feel horror at casting into the fire the writings of the prophets, evangelists and apostles”.²⁰

The sources often stress that the burning took place (or should take place) *publice* or *solemniter*.²¹ The destruction by fire of one or more books in the context of a great assembly or in another public setting as part of a carefully staged ritual was undoubtedly a ceremony that produced a great impact. If the author was present he was publicly humiliated, and was sometimes forced not only to retract his ideas but also to throw his own work into the fire. This was the fate of Gottschalk of Orbais at Quierzy

¹⁶ De Poerck 1968, 32 and 34; cf. also Werner 2007, 559–560.

¹⁷ Verdeyen 1985, 91 and 93; see also Werner 1995, 164.

¹⁸ von Mosheim 1790, 368–375.

¹⁹ McKitterick 2004, 218–220.

²⁰ Fargo Brown 1923, 259; cf. Werner 2007, 141.

²¹ See e.g. Denifle/Châtelain 1889, 107: “ubicunque ipsum vel partem eius inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri poterit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum, alioquin vos ipsi publice comburatis eundem” (Pope Honorius III orders the destruction of a work by the Carolingian scholar John Eriugena, 23 January 1223).

in 849 and Berengar of Tours at Rome in 1059, as well as Peter Abelard at Soissons in 1121 and Nicolas d'Autrecourt at Paris in 1347.²² In the late Middle Ages in particular, book burning was usually staged during a public ceremony, where the condemnation was read out and the errors and/or blasphemies on which the sentence was based were made public.²³ In some cases the performance, which could include a liturgical rite (a mass and/or a procession), was quite dramatic. When in 1410 a pile of books containing works by the English heretic John Wyclif was burnt in Prague in front of the episcopal residence, the death-bell tolled (“quasi in mortuis” says a contemporary chronicler), while the clergy intoned the *Te Deum*.²⁴

In modern usage, such ceremonies are known as *auto-da-fé*. Although this Portuguese term, derived from the Latin *actus fidei*, now signifies every destruction by fire, especially the burning of books and of heretics themselves, its original meaning was simply the proclamation of a sentence pronounced by the Inquisition. A medieval *auto-da-fé* could therefore include the burning of books, but never the execution of their authors.²⁵ It is certainly true that from the early fourteenth century onwards authors who refused to retract their so-called errors were condemned to the stake, but this was always the work of the civil authority, to whom they were handed over once their books had been condemned and burnt by the Church. The first example is the execution of Marguerite Porete, a Beguine from Valenciennes, in Paris on 1 June 1310, a day after her book *Le Miroir des simples âmes* was burnt on the Place de Grève during a public ceremony presided over by the bishop.²⁶ The best known case is that of Jan Hus, who was executed in Constance on 6 July 1415, after his writings had been condemned and burnt by the Council of Constance earlier that same day.²⁷ The public destruction of heretical theses by fire was believed to send such a strong and essential message that it was deemed necessary even when they had never been written down but only imparted orally. In those cases, apparently, the list of errors that had been drafted to condemn their author was burnt instead. In 1418, the Council of Constance held a solemn ceremony in which Nicole Serrurier, an Augustinian preacher from Tournai, was condemned for heresy. He showed himself repentant and was pardoned. Immediately afterwards the list of condemned errors was publicly burned in front of the cathedral.²⁸ The burning of this list of errors shows that the purpose of burning books was in fact to destroy symbolically the errors they contained.²⁹

²² Werner 2007, 127–143 and 336–338.

²³ Werner 1995, 175–181; Werner 2007, 107–126 and 478–500.

²⁴ Goll 1893, 571; cf. Werner 2007, 333.

²⁵ Moeller 1913, 722–726 and 733; cf. Werner 2007, 471–473.

²⁶ Verdeyen 1985, 80–89; Werner 2007, 468–471 and 474–478; Declercq 2013, 130.

²⁷ Werner 2007, 452–455.

²⁸ Cauchie 1914–1920, 273–277; cf. Werner 2007, 339–344 and Werner 1995, 180.

²⁹ Werner 2007, 343: “Ritualimmanent betrachtet, sorgte die Bücherverbrennung dafür, den Irrtum symbolisch zu liquidieren”. In 1347, Nicolas d'Autrecourt was forced to cast his own book and the list of errors into the fire (*ibidem*, 112–113 and 336–338).

In the vast majority of cases, no more than a handful of copies of the condemned book were burnt at any one time. Often, only a single copy was destroyed. Moreover, no real attempt was made to track down condemned books,³⁰ and the decrees ordering those possessing such books to hand them in at short notice generally remained a dead letter. The intention may well have been there, but the Church simply did not have the means to enforce its decrees and there was no strong secular power either that could have supported its claims.³¹ The burning of a heretical or heterodox work therefore had a largely symbolic and exemplary character. Examples where a more important number of books were destroyed are rare. As far as Christian books are concerned, one can only point to the aforementioned dramatic burning of John Wyclif's works in Prague in 1410, when more than 200 copies are said to have been destroyed.³²

The only notable exceptions to this general picture are those involving Jewish books. In France, manuscripts of the Talmud were seized and publicly destroyed in large quantities in the thirteenth and fourteenth centuries. In the first of these book burnings, which were instigated by Pope Gregory IX, twenty-four wagonloads of Talmudic manuscripts from all over France were publicly burnt in Paris in 1242 by order of King Louis IX. The mass of parchment that had to be incinerated was so huge that the fire reportedly burned for two days. A further six wagonloads went up in smoke later that same year. A third public burning of Jewish books was organised in Paris in 1244; others followed in 1309 and 1320–1321. Outside Paris, similar destructions of the Talmud and other rabbinic books are attested at Corbeil (1283), Melun (1299), Toulouse (1319) and Pamiers (1320–1321).³³ In Spain, at the end of the fifteenth century, Jewish books were destroyed on an even more massive scale, the pinnacle being the burning of over 6000 Jewish books on the Plaza de San Estebán in Salamanca in 1490

30 Werner 2007, 80 and 133.

31 The example of Abelard is telling in this respect. In 1141, Pope Innocent II condemned Abelard as a heretic (Leclercq/Rochais 1977, 46–48) and ordered the burning of his books wherever they might be found (Migne 1855, 517). According to Geoffrey of Auxerre, the biographer of Bernard of Clairvaux, the pope even organised a ceremonial bonfire in St Peter's (Migne 1862, 595–596: "cujus libellos pia memoriae dominus Innocentius papa secundus in urbe Roma et in ecclesia beati Petri incendio celebri concremavit"). In reality, though, perhaps only one or two books were ritually burnt on this occasion. Moreover, some members of the papal curia, such as Cardinal Guido de Castello, who became pope in 1143 as Celestine II, secretly kept their own copies of Abelard's works. Among the 56 books Celestine II bequeathed to the cathedral of his hometown were two works by Abelard; see Häring 1975, 344 (note 19) and 363–364; Mews 2002, 365–366; Declercq 2013, 134–135.

32 Werner 2007, 80 and 333. In the literature, reference is often made to the collection and subsequent burning of all Arian writings in Toledo in 587 after the Visigothic church adopted the Catholic faith; see Fargo Brown 1923, 254 and Herrin 2009, 213. The historicity of this event is, however, doubtful, see Werner 1995, 157 (note); Werner 2007, 39–40 (note) and 553.

33 Dahan 1999; Le Goff 1996, 804–807; Werner 1995, 157–162, 176 and 178; Werner 2007, 80, 122–124 and 561–568; Declercq 2013, 132–133.

by the notorious inquisitor Torquemada.³⁴ These epic burnings, which in both cases express an antisemitic attitude, can be explained by the fact that the Jews were an isolated minority that could be easily targeted.³⁵

In principle the destruction of a heretical or unorthodox book was aimed at eradicating it from memory. The sentence passed in 1310 against Marguerite Porete, the aforementioned Beguine from Valenciennes, even uses the word ‘exterminari’.³⁶ Paradoxically, however, not all the copies that were available were also actually destroyed, and this was apparently a deliberate decision taken by those who condemned these writings. When the books of Jan Hus were condemned at the Council of Constance in 1415, the commission of the faith decided to preserve his autographs. In 1435 the writings of Agostino Favaroni were burnt at the Council of Basel, but one copy of each of his three condemned treatises was preserved. These were examined again after his appeal in 1436 and finally sent to the papal palace in Avignon, where condemned books were usually deposited (“ubi libri dampnati reponi consueverunt”).³⁷ This shows that, at least in the late Middle Ages, a copy of heretical books was officially kept in the papal library. An early-fifteenth-century catalogue of the papal library in Avignon does indeed contain a section on heretical and Jewish books (“Libri heresum et judeorum”), which includes, among others, a book by John Wyclif and several works by Peter John Olivi.³⁸

It is not impossible that this practice is in fact much older. In 745, a synod at Rome presided over by Pope Zacharias condemned the writings of a certain Aldebert, a self-proclaimed saint who was active as bishop and missionary in Germany. The members of the synod declared that these texts—a hagiographical autobiography, a letter purportedly by Jesus that had allegedly fallen from heaven, and a prayer invoking angels with rather diabolic names—should be burnt. Pope Zacharias, however, even though he conceded that they deserved to be destroyed by fire, nonetheless decided that it was better to preserve them in the papal archives to show that they had been confuted and as proof of their author’s perpetual condemnation.³⁹

In the late Middle Ages, proscribed books were not only kept, but also studied in order to counter and refute heretical theories more effectively. This explains why universities or university professors had copies of such books, as is attested at Paris⁴⁰ and Cracow.⁴¹ Moreover, in fifteenth-century Poland confiscated books were not nec-

³⁴ Werner 2007, 80, 124 and 592–593.

³⁵ Declercq 2013, 132 and 136.

³⁶ Verdeyen 1985, 82.

³⁷ See the following note.

³⁸ Werner 2007, 346–347; Werner 1995, 169–171.

³⁹ Tangl 1916, 117–118 and 123–124; cf. Werner 1995, 167–169 and Werner 2007, 347–349.

⁴⁰ Saenger 1982, 400.

⁴¹ Kras 2014, 207.

essarily destroyed, and were often even donated to churches.⁴² In the last centuries of the Middle Ages, the Church not only preserved copies of books that had been publicly burnt but also extensively documented their condemnation: lists of errors and often detailed sentences were drafted, and in some cases public notaries even drew up a written account of the solemn burning of the condemned book.⁴³

Although books can be physically destroyed in a variety of ways—at a synod in Vercelli in 1050, for instance, a Carolingian theological work was torn to pieces⁴⁴—burning is the most effective way of destroying a text.⁴⁵ Moreover, because of its strong visual component the public burning of even a single book was a potent act of communication and a ritual with a high symbolic value. Its aim was not only to silence its author and prevent the dissemination of his ideas, as was explicitly stated in the case of Abelard in the middle of the twelfth century,⁴⁶ but also to set an example and warn other authors (or potential authors)—this is also expressly mentioned in the case of Abelard.⁴⁷ In the literature on the subject, the destruction of a book by fire is often explained by the purifying force that is ascribed to fire. More particularly in Antiquity, book burning was in essence a ritual of purification.⁴⁸ The question is, however, whether this explanation also holds true for the Middle Ages.⁴⁹ In Christianity, fire certainly had a symbolic value as it was associated with eternal damnation. Moreover, the practice of burning books was sanctioned by the New Testament (Acts 19,19).⁵⁰ In my opinion, the medieval practice should therefore rather be connected with an ordeal or trial by fire.⁵¹ Bernard of Clairvaux, Abelard's fierce adversary, uses the expression 'igne examinatus' to describe the burning of one of Abelard's books at

42 Kras 2014, 223.

43 Werner 1995, 171–172 and 180–181; Werner 2007, 49–50 and 344.

44 The book in question was attributed to John Eriugena, but was in fact by another Carolingian author, Ratramnus of Corbie; see Werner 2007, 81–82.

45 Although burning books is not as simple as it may seem; see Menze/Akalin 2013/2014, 2 and 16–18.

46 When Pope Innocent II condemned Abelard as a heretic in 1141, he imposed a perpetual silence upon him (Leclercq/Rochais 1977, 48: "eique tamquam haeretico perpetuum silentium imposuimus"), and ordered his imprisonment and the burning of his writings (Migne 1855, 517). According to Geoffrey of Auxerre, the biographer of Bernard of Clairvaux, Abelard's writings were condemned to the fire and their author to silence (Migne 1862, 312: "scripta incendio, scriptorem silentio condemnavit"); cf. Werner 2007, 74–75.

47 In his *Historia calamitatum*, Abelard tells how in 1121, during the Synod of Soissons, his adversaries urged the papal legate to condemn his book *De unitate et trinitate divina* without examination and to burn it publicly as warning to others: "Dicebant enim [...] hoc perutile futurum fidei christiane, si exemplo mei multorum similis presumptio preveniretur" (Monfrin 1959, 87).

48 Herrin 2009; Sarefield 2006; Sarefield 2007; Menze/Akalin 2013/2014, 7–8.

49 Cf. Werner 1995, 171.

50 Cf. Werner 2007, 225–227.

51 The idea of fire as a tool of God is also attested in the Christian East in late Antiquity; see Menze/Akalin 2013/2014, 14–15.

Soissons in 1121.⁵² This expression means ‘judged’ or ‘examined by fire’, and the term is also used in the Middle Ages in connection with a trial by fire.⁵³

This helps to explain why in several legendary stories books are subjected to this ordeal. The best known story, told by Jordan of Saxony in the 1230s and perpetuated in a painting by Pedro Berruguete in the late fifteenth century, tells how a book of the Cathars and a book by St Dominic were subjected to a trial by fire at Fanjeaux in 1207: the Cathar book was destroyed by the flames, while the Catholic book jumped out of the fire, even when it was thrown back twice.⁵⁴ A similar story can be found in Spain in connection with the introduction of the Roman liturgy in the late eleventh century. According to a colourful story in the chronicle of the monastery of Nájera, King Alfonso VI of Castile and León intervened during a trial by fire in 1077 by kicking the Mozarabic book that leapt from the fire back into the flames.⁵⁵ Similarly, an early medieval Irish hagiographical source, the *Life of St Fintan* (or *Munnu*), reports a discussion at a synod held in 631 between the supporters of the old (Irish) method of calculating Easter and the new (Roman) method. During this debate, Fintan, who defended the old computus, is said to have proposed throwing two books, the old and the new, into the fire to see which of them would survive the ordeal.⁵⁶

The message from these rather far-fetched stories seems to be that fire was seen as a tool of God and that the burning of books was therefore the will of God. Those who acted as guardians and defenders of orthodoxy, like Bernard of Clairvaux, do not refer to such legends but they knew their classics, i. e. the Bible and the history of the Church. From the latter they learnt that ever since the days of Emperor Constantine, who ordered the burning of the works of Arius after his condemnation at the Council of Nicaea, countering heresies had always been envisaged in terms of burning books.⁵⁷ They also knew the statement by St Paul in his first letter to the Corinthians that heresies were needed (1 Cor 11,19: “oportet et haereses esse”), because

⁵² Leclercq/Rochais 1977, 41–42 (letter to Pope Innocent II, written by Bernard in the name of the archbishop of Reims and the bishops of Soissons, Châlons and Arras): “Iamdudum fecerat librum de sua Trinitate, sed sub legato Romanae ecclesiae igne examinatus est, quia inventa est in eo iniquitas”; Bernard of Clairvaux refers to the Synod of Soissons in 1121, where Abelard was forced to cast his own book into the fire; see Werner 2007, 131–134 and 558; Declercq 2013, 134.

⁵³ Cf. Werner 2007, 99.

⁵⁴ Cuperus 1733, 547–548; on the development of this legend, cf. Werner 2007, 204–218 and 653–654.

⁵⁵ Walker 1998, 31. Another source, from the abbey of San Millán de la Cogolla, suggests that during the introduction of the Roman liturgy Mozarabic missals were burnt (*ibidem*, 33 and 226).

⁵⁶ Stevens 1981, 84 and 103 note 4.

⁵⁷ In a series of letters, addressed mainly to Roman officials (Pope Innocent II and several cardinals), Bernard of Clairvaux compares Abelard to three well-known heretics from late Antiquity: Arius, Pelagius and Nestorius (Leclercq/Rochais 1977, 44, 268, 270, 272, 276, 278). When Pope Innocent II condemned Abelard in 1141, he referred explicitly to the condemnation of Arius at the Council of Nicaea and the condemnation of Nestorius at the Councils of Ephesus and Chalcedon (*ibidem*, 47).

these allowed a better definition and circumscription of orthodoxy.⁵⁸ Seen from this perspective, each and every public burning of heretical or unorthodox books was a public reaffirmation of orthodox doctrine. It was, in other words, an act of faith, an ‘actus fidei’ in the strict sense of the word.

Apart from the public destruction of books, which was largely symbolic as we have seen, texts could of course also be destroyed quietly and without fanfare. This could even happen in the case of condemned books. In 1255, Pope Alexander IV ordered the bishop of Paris to destroy the so-called *Introduction to the Eternal Gospel*, a millenarian work by a Franciscan author, Gerard of Borgo San Donnino, but he made a point of asking the bishop to carry out this destruction discreetly, so as not to harm the Franciscan order.⁵⁹ A few years later, in 1258, the Franciscan chronicler Salimbene de Adam found in the convent of his order at Imola a copy of this book, which was burnt immediately on his advice.⁶⁰ The case of Gerard’s book, which circulated widely within the order as well as outside, ultimately led to the imposition of preventive censorship in the Franciscan order in 1260. Henceforth, no member of the order could publish a book outside the order without the permission of his superiors.⁶¹ This censorship was imposed at the general chapter of the order at Narbonne presided over by its minister-general Bonaventure. At the next chapter, in 1266, an even more far-reaching decision was taken: the so-called *Legenda maior* composed by the same Bonaventure was accepted as the official life of St Francis, and all other ‘legendae’ circulating within the order were to be destroyed. The order’s members were even urged to fetch back copies that were preserved outside the order. This is a telling example of the canonisation of a particular text and an attempt to eliminate all alternative biographies. Part of a vain endeavour to restore the order’s unity, it took place against the background of a growing rift within the Franciscan order between the so-called Conventuals (the moderate pragmatic wing) and the Spirituals (a more radical, dissident minority), regarding the legacy of its founder.⁶²

Even though parchment was an expensive material in the Middle Ages, recycling it in the form of palimpsests was never really an option in the case of condemned

⁵⁸ The passage is quoted by Bernard of Clairvaux in two letters against Abelard: Leclercq/Rochais 1977, 15 (to Pope Innocent II) and 275 (to an abbot). On this biblical passage, cf. Werner 1995, 174. Ironically, it was also used by Jan Hus in his tract *De libris hereticorum legendis*, written hastily in 1410 in a vain attempt to prevent the burning of Wyclif’s books in Prague; in this rather provocative text, Hus stressed that Christians should “read the books of heretics and not burn them”; according to him “one is permitted to read and to have in one’s home the books of authors, some containing, in spite of certain false or heretical opinions, much truth useful to the church” (Fudge 2016, 147–149, at 147 and 148); see also Werner 2007, 371–373.

⁵⁹ Denifle/Châtelain 1889, 297–298.

⁶⁰ Scalia 1999, 691.

⁶¹ Bianchi 1999, 29–32. The link between this measure and Gerard of Borgo San Donnino’s book is explicitly attested by Salimbene de Adam: Scalia 1999, 698.

⁶² See Le Goff 1999, 40–48; cf. Werner 1995, 154–155.

texts.⁶³ As we have seen, they had to be burnt publicly and solemnly. In other words, it was not the destruction of the text as such that mattered, but the public nature of the event and the message that it mediated. It was, however, once thought that Christians in the early Middle Ages had tried to destroy pagan literature by palimpsesting ancient manuscripts. Pope Gregory the Great in particular was accused, from the twelfth century onwards, of having ordered the destruction of entire libraries.⁶⁴ Scholars of the nineteenth and early twentieth century therefore assumed that the early medieval palimpsests in which works of authors such as Cicero, Livy, Plautus, Lucan and Sallust lay buried under Christian texts were the result of a deliberate effort by monks to destroy classical literature. This view has long since been abandoned. In fact, the Latin classics were sacrificed because they had become obsolete: there was a general lack of interest in classical literature during the seventh and early eighth centuries, and parchment was too precious to carry texts that were no longer read.⁶⁵ Even the Arian texts, especially the translations of the Bible in the Gothic language, were probably not palimpsested because of their content, although there may be exceptions. An intriguing palimpsest fragment from the abbey of Bobbio, today preserved in Milan, contains as upper text the Latin version of the last chapter of the Gospel of Matthew, and as lower text the Gothic version of the same chapter.⁶⁶ In this particular case it may indeed not be impossible that the Gothic—and hence heretical—version of the Gospels has been deliberately erased and replaced with the Latin—and therefore Catholic—version. The fact that texts could indeed be palimpsested because of their content is effectively attested in the middle of the thirteenth century by a passage in the chronicle of the Franciscan Salimbene de Adam, who tells us that in the Cistercian monastery of Fontana Viva near Parma the prophetic texts of an author from Verona had been palimpsested because of the enormous scandal that these prophecies had provoked.⁶⁷

2 The Destruction of Documents

Throughout the Middle Ages not only books but also archival documents were deliberately destroyed on account of their content. The reasons and circumstances of these destructions differ greatly, but we can roughly distinguish two possibilities: on the one hand, the premeditated destruction—publicly or secretly—of one or more specific documents by an authority, an institution, a group of persons (e. g. rebels) or a single

⁶³ With regard to late Antiquity, cf. Menze/Akalin 2013/2014, 8.

⁶⁴ Werner 2007, 27.

⁶⁵ Beeson 1946; Lowe 1972, 483; Declercq 2007, 13–14.

⁶⁶ Beeson 1946, 166.

⁶⁷ Scalia 1999, 689–691.

private person; on the other, the more or less spontaneous and often violent destruction of a large number of documents during an act of collective anger.⁶⁸ Examples of both can already be found in the late sixth century in the work of Gregory of Tours. He relates, for instance, how the Frankish kings Clothar I and Charibert granted and confirmed to the town of Tours an immunity from taxation by throwing the tax-lists into the fire. In another passage, Gregory describes how the people of Limoges seized the fiscal lists and burnt them to ashes when King Chilperic I decreed the levy of a new series of taxes.⁶⁹ As the first example shows, the destruction of documents ordered by the authorities could be an act of munificence.⁷⁰ More often than not, though, it was a punitive measure that belonged to the repertoire of repression at the disposal of kings, princes and lords.

Violent destructions of documents often happened in periods of political upheaval and rebellion. During revolts, whole archives were sometimes destroyed because they were seen as symbolising the existing order.⁷¹ Examples of such collective destructions are particularly numerous during the late Middle Ages. In the fourteenth century, peasants, sometimes associated with unskilled labourers, raided communal archives in several Italian towns (Modena 1305, Parma 1308, Novara 1356), ripping to shreds, burning or tossing down a well not only judicial registers and tax surveys but also ancient charters and notarial books, with the aim of freeing themselves of fines and taxes.⁷² In Italian towns, archives were also targeted during internal conflicts in order to destroy the documents on which the rights of the adversary were based.⁷³ But the most spectacular destructions of this kind occurred in England in 1381, during the Peasant's Revolt.⁷⁴ The burning of charters, court rolls and other documents has even been described as 'the most universal feature' of the Revolt. No fewer than 107 separate instances of the destruction of documents have been identified. In some cases, as in the archbishopric of Canterbury or Waltham Abbey, entire estate archives were destroyed by fire.⁷⁵ A contemporary chronicler, Thomas Walsingham, states that the rebels "made it their business to burn ancient muniments; and so that no one could be found again who had the ability or the knowledge to later commit to memory

68 Cf. Adamska/Mostert 2006.

69 Krusch/Levison 1951, 448–449 (Tours) and 233–234 (Limoges).

70 See also Sennis 2013, 156. For a twelfth-century example, cf. Declercq 2013, 154–155.

71 Cf. Mauntel 2015, 107: "During revolts, written documents were broadly considered to be material manifestations of the existing order or of the law itself. [...] The actual legal content was transcended and the document became a representation of what the protest was directed against".

72 Cohn 2006, 12 and 44.

73 Koch 1995, 65. Cf. Weber 2014, 264: "The practice of written administration and archiving by the commune, its institution of archives to the end of control and repression, and their keeping in the commune's central buildings had as a consequence that during political and social conflicts violence was also addressed against the archives".

74 Crane 1992; Justice 1994; Mauntel 2015.

75 Crane 1992, 204.

things old or new, they murdered men of that sort”; according to Walsingham “it was dangerous to be recognised as a clerk, but much more dangerous if an inkpot were found by anyone’s side, for such men never, or scarcely ever, escaped from their [i. e. the rebels] hands”.⁷⁶ In Cambridge, where charters and university books were burnt in one large bonfire in the market square, an old woman named Margaret Starre scattered the ashes to the wind, crying: “Away with the knowledge of clerks, away with it”.⁷⁷ To the English rebels of 1381, writing was clearly an instrument of oppression that had to be destroyed, but at the same time they wanted to obtain for themselves charters of manumission from the king. This is not a contradiction or a paradox. Steven Justice, author of a book on ‘Writing and Rebellion’ in England in 1381, has shown that the rebels, although illiterate in the strict sense of the word, had nonetheless a sense of practical literacy. They were familiar with written documents and, more particularly, they understood that if writing could be used to oppress them it also had the potential to liberate them.⁷⁸ As the systematic destruction of documents is a common feature of revolts, not only in England in 1381, but also in Germany in 1525 and in France in 1789, Peter Burke has suggested that such destruction “may be interpreted as the expression of the belief that the records had falsified the situation” and that “they were biased in favour of the ruling class, while ordinary people remembered what had really happened”.⁷⁹ Or, as Steven Justice put it: “The rebels aimed not to destroy the documentary culture of feudal tenure and royal government, but to re-create it”.⁸⁰

Archival documents, especially charters, could also be destroyed publicly during a solemn ceremony staged by the authorities as well as by rebels. Unlike books, the public burning of documents was rather rare, at least in the late Middle Ages. The famous letter *Ausculta fili* addressed by Pope Boniface VIII to Philip the Fair of France in 1302 was burnt on the king’s orders, but that may have been because Philip and his entourage accused the pope of heresy.⁸¹ In Braunschweig, the privileges of the craft-guilds were publicly destroyed in 1490 after a revolt: first the seals were cut off, then the charters were burned.⁸² Forged charters, once they were identified as such, could also be burnt.⁸³ Normally, though, documents were either torn to pieces, cut up or symbolically cancelled.⁸⁴ In 1175, a dispute over the church of Langrickenbach in

⁷⁶ Taylor/Childs/Watkiss 2003, 497; Crane 1992, 204. On this often quoted passage, cf. also Justice 1994, 18 and 198; Mauntel 2015, 103–104.

⁷⁷ Crane 1992, 215 and 221 (note 51); cf. Justice 1994, 72.

⁷⁸ Justice 1994.

⁷⁹ Burke 1997, 56.

⁸⁰ Justice 1994, 48.

⁸¹ Werner 2007, 88.

⁸² Mersiowsky 2010, 31.

⁸³ See Foerster 1955, 309; Declercq 2013, 160.

⁸⁴ In fact, several methods could be combined. In 1151, Geoffrey V Plantagenet, Count of Anjou, came to the monastery of St Aubin in Angers, where he destroyed a chirograph, once sealed by himself, in

Thurgau (Switzerland) ended with the destruction of a false charter during a solemn session in Constance Cathedral: the seal was broken into small pieces, the parchment was cut up and the snippets dispersed in front of the audience.⁸⁵ A papal letter from Benedict XIII to the French king Charles VI was solemnly condemned and destroyed during a ceremony in the gardens of the royal palace in Paris in May 1408: the parchment was first cut up and then torn to pieces by the rector of the University.⁸⁶

The public destruction of important documents sent such a potent message that rebels often organised similar spectacles too. During the revolt in Bruges following the death of Charles the Bold, Duke of Burgundy, in 1477, the so-called ‘Peace of Arras’, a hated charter imposed upon the town by Charles’s father Philip the Good in 1438 was publicly and solemnly torn to pieces together with three other charters in a ceremony in front of the town hall. Before their destruction these documents, which had been retrieved from the archives of the County of Flanders in Lille, were shown to the public, read out in French and translated into Dutch. To emphasise the solemnity of the event, the man who ‘executed’ the documents, the Lord of Gruuthuse, wore the insignia of the Order of the Golden Fleece and the platform on which he was standing was decorated with cloth of gold.⁸⁷ Several decades earlier, in 1411, the craft-guilds of Bruges had forced the Burgundian duke John the Fearless to hand over to them another hated charter, the so-called *Calfvel*, or ‘Calfskin’—a name expressing their contempt for this charter, which John had imposed upon them in 1407. In this case, the deans of the craft-guilds first broke the seals, then tore the charter apart with their teeth, “into a thousand pieces”, according to a chronicler.⁸⁸ Even the English peasant rebels of 1381 sometimes chose a public place (e. g. the market square) to burn the documents they wanted to destroy. As Christoph Mauntel has stressed, “the visibility of the act had a symbolic value in itself”, for in this way “the documents’ destruction became a collectively and solemnly celebrated ceremony of liberation”.⁸⁹

In all the examples cited thus far the documents were physically destroyed, either by burning or being torn to pieces. From the late tenth century and possibly even earlier, however, another, less destructive method might be used, by which a charter was ‘cancelled’. This was a ritual invalidation during which one or more cuts were

the presence of the abbot and the monks: he cut the parchment into small pieces and cast them into the fire; see Declercq 2013, 154–155. For another example, cf. Sennis 2013, 155.

85 According to the charter of the bishop-elect of Constance, his intention was initially to burn the charter; see Meyer 1917, 189–196; Mente 2004, 437–438; Foerster 1955, 311–312.

86 Werner 2007, 88–89.

87 Van Leeuwen 2008, 310 and 313. This study gives no details about the way the charters were destroyed, but one of the two sources referred to by Van Leeuwen (the *Excellente cronike van Vlaenderen*, published in 1531) says that the charter of 1438 was torn up: “Doe bleef te Brughe tcalfsvel geschuert” (fol. 180r).

88 De Jonghe 1837–1840, vol. 3, 227; Fris 1911, 260–262; Dumolyn 1997, 139–140; Van Leeuwen 2008, 310 and 314.

89 Mauntel 2015, 100.

made in the parchment with a knife or scissors. These incisions automatically invalidated the charters in question.⁹⁰ Many charters that were cancelled in this way during the late Middle Ages or even in the sixteenth century are still preserved today. The origin of the practice is not clear. In my opinion there is no link with the ‘transpunctio cartae’ or piercing of a charter known from the early Middle Ages,⁹¹ for this ritual was used to contest a charter in court but did not invalidate it.⁹² The ritual cancellation was already known in tenth-century Italy, even though there is some uncertainty about the first example. In 968, during a court session in the Italian town of Fermo, Hubert, arch-chancellor of Otto the Great, invalidated a charter of Emperor Berengar for the diocese of Fermo that contradicted an earlier charter of Charles the Fat for the abbey of Santa Croce sul Chienti by breaking the seal and cutting up the parchment. The terminology used in the charter that describes the event—*scissaque membrana*—is, however, somewhat ambivalent, for it is not clear whether the arch-chancellor merely made a few incisions or cut the parchment into several pieces.⁹³

To my knowledge, the first certain example of this ritual therefore occurs some decades later during a court session in Rome in 998. In the course of a dispute between Farfa Abbey and the clerics of the church of St Eustachius in Rome, a charter produced by the Roman clerics was publicly destroyed by making a cross-shaped cut in the parchment (“signum sanctę crucis in ea abscondendo per medium fecit”).⁹⁴ In the same case, two more charters produced by the clerics of St Eustachius were legally invalidated in the same way in 1011 (“eas per medium abscondit similitudine crucis”).⁹⁵ Both in 998 and in 1011, the invalidated documents were handed over to the abbot of Farfa. Later, though, charters that were ritually cancelled were usually confiscated and thenceforth kept in royal or princely archives. The first example of this practice also comes from Italy. In 1148, a charter of Roger II of Sicily for the diocese of Patti mentions an invalidated charter of the bishop of Messina from 1104 that is preserved in the royal archives (“cassatum, infirmatum et ruptum in regis scriniis detinetur”).⁹⁶

Ritual cancellation could happen in a judicial context, when a charter contradicted another charter,⁹⁷ or when a charter was declared to be false.⁹⁸ In the late

90 The principle that a charter should be “non cancellatum, neque abolitum, neque ex quacumque suae formae parte viciatum” is enshrined in Roman Law (*Codex Justiniani* 6, 33, 1).

91 Adamska/Mostert 2006, 702 suppose such a link.

92 See Declercq 2013, 159–160.

93 Sickel 1879–1884, 504. On another occasion, probably in 962–965, a charter of the Italian king Lothar that was detrimental to the abbey of Novalesa was burnt on the orders of Otto I “coram cunctis principibus suis, videlicet marchionibus, episcopis, commitibus et abbatibus” (Bethmann 1846, 115 and 123). For both cases, cf. also Sennis 2004, 110; Sennis 2013, 158.

94 Sickel 1888–1893, 703.

95 Giorgi/Balzani 1888, 14; Sennis 2004, 111; Sennis 2013, 159.

96 Brühl 1978, 55, 159 and plate XIII.

97 See the case of 968 mentioned in note 93.

98 Manaresi 1958, 512–513 (Verona, 1013: “ipsa cartula [...] reprobata et falsidica inventa fuit [...] ipsi

Middle Ages, it was also used as a political instrument, more particularly as a punitive measure against rebellious towns. In late-medieval Flanders urban privileges were frequently confiscated and invalidated in this way. The dukes of Burgundy in particular seem to have preferred this kind of symbolic destruction to the physical destruction of the charters. It allowed them to stage a dramatic spectacle, which demonstrated their princely power and humiliated the insurgents. The most spectacular examples concern the town of Ghent. To punish the town for the riots that had disturbed his solemn entry into the town in 1467, Charles the Bold forced its citizens to hand over to him an important privilege issued by Philip the Fair of France in 1301. During an impressive ceremony in the great hall of the palace in Brussels in January 1469, the charter was solemnly invalidated in the presence of the entire court and seventeen foreign ambassadors. For the representatives of the town of Ghent, the ceremony started with a threefold humiliation: the aldermen of the town and fifty-two of its guild deans were made to wait for over an hour and a half in the snow outside the hall; when they were finally allowed to enter they had to prostrate themselves three times and lay down the banners of the guilds, crying “mercy” in unison. After that, a representative of the town, Boudin Goethals, handed over the royal charter to the duke, who was seated on an elevated throne. The chancellor of Burgundy, Pierre de Goux, first read the text of the privilege, then, on the duke’s order, another high official, Jean Gros, first secretary and ‘audiencier’, cancelled it with a knife.⁹⁹ The original of this charter is still preserved. It has three angled or hook-shaped incisions in the middle. The form of these incisions shows that the charter was folded before being cut three times in the central fold.¹⁰⁰ Furthermore, on the back, just below the incisions, Jean Gros, the man who cancelled it, wrote a note that actually gives a short account of the ceremony.¹⁰¹ In 1485, Archduke Maximilian of Austria ordered the similar cancellation of nine of Ghent’s more recent privileges in a ceremony held in the great hall

sacramenti facti, predicta cartula incisa fuit”) and 581 (Treviso, 1017: “ipsa cartula [...] reprobata et falsidica inventa fuit et ibi incisa”); for the Verona case, cf. Sennis 2004, 109–110; Sennis 2013, 158. For a French example from 1331, see Declercq 2013, 160.

⁹⁹ Gachard 1833, 204–209; Arnade 1991, 91–92; Boone 2003a, 24–27.

¹⁰⁰ This was the usual way in which the Burgundian chancery cancelled charters; see Nelis 1927, 772 and plate I, “figure” I.

¹⁰¹ Boone 2003a, 40 (photo of the cancelled charter) and 41–42 (edition of the note on the back); see also Mauntel et al. 2015, 743. It should be noted that the seal of this charter is still intact, apparently because Charles the Bold and his officials did not dare to break this royal symbol. The confiscated charter (today: Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Mélanges Colbert*, no. 347, charter no. 59) was sent to the archives of the ‘Chambre des Comptes’ in Lille, where it was registered in an inventory from 1471 and copied (with the note on the back) in the ‘registre des chartes’ for the years 1469–1475 (Boone 2003a, 26–27). A second original, also cancelled (but here the seal has disappeared) is preserved at the Municipal Archives in Ghent. As the technique used to cancel this original is different (it has a long rectilinear and diagonal incision), it was probably cancelled only in 1540, when Emperor Charles V confiscated all the privileges of the town; see Declercq 2013, 158 (note 135).

of the princely residence there.¹⁰² The lesson was not lost on the citizens of Ghent, who quickly saw the impact that such a ritual destruction of documents could make. Following Charles the Bold's death in 1477 they subjected three charters that he and his father Philip the Good had imposed upon the town (the Peace of Gavere of 1453, a related charter and the so-called 'restriction de Gand' of 1468) to the same treatment. During a plenary session of Ghent's great council in February 1477 the hated charters were solemnly cancelled.¹⁰³ Carefully staged events like these show that the ritual destruction of a charter was an act of symbolic communication as potent as the physical destruction of the parchment.

Both the physical and ritual destruction of important documents in a public ceremony were indeed impressive acts of symbolic communication. Often performed in the context of a revolt or its repression, such destruction expressed political supremacy and triumph and at the same time showed that the juridical situation embodied in the documents was abolished.¹⁰⁴ To annul a charter, it was not enough to declare that it was null and void. The material object had to be displayed and invalidated through an act of physical or symbolic destruction, so that everyone could see that it was no longer valid. The publicity of the event was therefore an essential feature, not least because the destruction or invalidation of a charter was a legal act.¹⁰⁵ Medieval charters were public documents. They were issued in the presence of witnesses during a public performance in which speech, writing and ritual played a role. Royal privileges and other important documents in particular were often displayed in public ceremonies, where they were shown and read aloud. Destroying important charters in public can thus be considered "an inversion of the public presentation and display of the records at the time they were issued", as Christoph Mauntel has stated.¹⁰⁶ When a charter was issued it was first written, then sealed, and finally read aloud. During a ritual of destruction the order was reversed: it was first read aloud, then the seal was broken and finally the parchment was cut up or torn to pieces.¹⁰⁷ Just like the promulgation of a charter, its official destruction also had a strong ritual dimension.¹⁰⁸ More particularly, it is striking that several accounts of legal destruction explicitly mention the fact that the 'executioner' took a knife (998: "iussu domni Leonis tulit Leo arcarius sanctę apostolicę sedis cultrum"; 1011: "iussu domni patricii et praefecti et cunctorum iudicum, tulit Gregorius primicerius defensorum cultellum"; 1469: "mons^r maistre Jehan le Groz, premier secretaire et audiercier, prinst ung canyvet ou tailgeplume"),

102 Doutrepoint/Jodogne 1935, 467–468; Gachard 1852, 8–9 and 95–96; Van Leeuwen 2008, 315–316.

103 Fris 1904, 250; see Van Leeuwen 2008, 314; Boone 2003b, 52.

104 Cf. Van Leeuwen 2008, 316 and 322.

105 Cf. Sennis 2013, 163: "destroying a document was—it had to be—a public act and, as such, it gained all its strength from the fact that it was manifest".

106 Mauntel 2015, 99–100.

107 Cf. Worm 2008, 69.

108 Cf. Sennis 2013, 158.

thus indicating that this dramatic gesture was a key element in the public performance.¹⁰⁹

Exceptionally, a charter that normally should have been destroyed publicly could also be disposed of in a more discreet manner. In 1114 the archbishop of Auch ordered the canons of Oléron Cathedral to burn a forged charter fabricated by their recently deceased bishop, but to do so secretly—‘in occulto’—so as not to harm the memory of the prelate.¹¹⁰ As charters were title deeds, they could of course also be targeted by people with inimical intentions and destroyed maliciously without anyone witnessing the deed. Numerous examples could be cited from the early Middle Ages onwards of charters that were stolen or burnt or that simply disappeared. Generally, this was the work of private individuals, but lords or bishops could also be implicated, as well known cases from the eighth and ninth centuries involving the abbeys of St Victor in Marseille and St Gall show.¹¹¹ In the case of sealed charters it was not even necessary to steal or destroy the charter. Breaking or pulling off the seal was sufficient to invalidate the document.¹¹² Normally, these acts were directed against original charters, but there were some who were keen to ensure that no copies existed and if they did, took pains to see that they disappeared too. In the early ninth century, the bishop of Constance managed to lay hands on an important royal charter for the abbey of St Gall that he wanted to destroy. He forced a monk, who was said to have intended to copy the charter, to swear on the relics of St Gall that he had not done so. Reassured by this oath, the bishop returned home to Constance and flung the royal charter into the fire.¹¹³ In the mid-twelfth century a knight from Cluny sought to recover a property that his parents had donated to Macon Cathedral. Two of his cousins, who were canons of the chapter, simply took the cathedral’s cartulary or copy-book and removed and destroyed the page that his parents’ charter was copied on.¹¹⁴ Copies of documents could also be deleted officially after their originals had been publicly destroyed or cancelled. This happened in Ghent during the revolt of February 1477: the cartulary copies of the hated charters from 1453 and 1468 were crossed out.¹¹⁵

109 Sickel 1888–1893, 703; Giorgi/Balzani 1888, 14; Gachard 1833, 208.

110 Foerster 1955, 309–310.

111 Declercq 2013, 153–154.

112 Declercq 2013, 154; Adamska/Mostert 2006, 703–704.

113 Declercq 2013, 154.

114 Ragut 1864, 372.

115 Gachard 1852, 56–57.

3 Conclusion

After this brief survey of the deliberate destruction of texts in the Middle Ages, it will be clear that the public and solemn character of the event was an important feature of the destruction of both books and documents. Staging the destruction of writing in a dramatic way is a potent form of symbolic communication. We have seen that the destruction of books and charters was organised as a spectacle, particularly in the last centuries of the Middle Ages. It was a public performance, which combined verbal with non-verbal communication. In Prague, books were burnt while the death-bell tolled,¹¹⁶ and in late medieval France, documents were torn to pieces to the sound of trumpets.¹¹⁷ As Asa Briggs and Peter Burke have stated, “what needed to be remembered had to be presented in a memorable way”. They also stress that “ritual with its strong visual component was a major form of publicity”,¹¹⁸ and that “the most effective forms of communication” were “those which appealed simultaneously to the eye and to the ear”.¹¹⁹ There can be little or no doubt that the burning of books and the real or symbolic destruction of important charters during an elaborate and solemn ceremony must have had a profound impact on those who witnessed it. Ritual is indeed an important medium, and in this case it was clearly organised for maximum effect. A ceremonial book burning by religious authorities, a large bonfire built by rebels to destroy manorial archives, the solemn invalidation of urban privileges by a lord or prince—in a sense these spectacles all illustrate McLuhan’s memorable one-liner, “the medium is the message”. In fact, as David Cressy has argued with regard to book burning in sixteenth-century England, the public destruction of books and documents was both medium and message. Each and every ceremonial burning of heretical or unorthodox writings was not only a disavowal of a particular heretical or heterodox text, but also a re-affirmation of orthodoxy. The solemn destruction or invalidation of charters, on the other hand, was often meant to express triumph over political adversaries.

Above all, perhaps, destroying texts in a public setting was a way of demonstrating authority and displaying power.¹²⁰ Daniel Sarefield argues that “as ritual and spectacle” a book burning “served as an ‘idiom of authority’ for those who deployed it”.¹²¹ The same is true of the public destruction of documents, at least when it was performed in a political context. Destroying writing belonged to the repertoire of communications at the disposal of those who were in power. In the words of David Cressy,

116 Cf. note 24.

117 Werner 2007, 93 and 96 (note).

118 Briggs/Burke 2009, 8–9.

119 Briggs/Burke 2009, 34.

120 Cf. Cressy 2005, 361 and 374.

121 Sarefield 2007, 159.

it was “didactic, polemical, punitive, and instructive”.¹²² That the intended audience understood this, can be deduced from the fact that rebels, whenever they were in a position to do so, imitated the practices of the authorities in this regard. Christoph Mauntel is right, therefore, when he concludes that “large parts of society spoke and understood the same ‘language of action’, strongly relying on visibility, symbolism and materiality”.¹²³ It is precisely the materiality of texts—and hence their performative potential—which makes it possible to use their destruction to convey a message of authority and domination.

Finally, the destruction of writing also shows the importance that was attached to the written word. Walter Ong explains the destruction of texts, and particularly the burning of books, by what he calls the “inherently contumacious” nature of writing: “There is no way directly to refute a text. After absolutely total and devastating refutation, it says exactly the same thing as before. [...] A text stating what the whole world knows is false will state falsehood forever, so long as the text exists”.¹²⁴ Destroying a text—be it a book or a charter—was therefore an admission of the power ascribed to writing.¹²⁵ Or, to put it differently, those who destroyed texts—as Rosamond McKitterick has stated—“out of fear of their power, clearly appreciated the potency of the written word”.¹²⁶

Bibliography

- Adamska, Anna / Mostert, Marco (2006), “The ‘Violent Death’ of Medieval Charters: Some Observations on the Symbolic Uses of Documents”, in: Paweł Kras and Agnieszka Januszek (eds.), *Ecclesia, cultura, potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa*, Cracow, 699–710.
- Arnade, Peter J. (1991), “Secular Charisma, Sacred Power: Rites of Rebellion in the Ghent Entry of 1467”, in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent. Nieuwe Reeks* 45, 69–94.
- Beeson, Charles Henry (1946), “The Palimpsests of Bobbio”, in: *Miscellanea Giovanni Mercati* 6, Vatican City, 162–184.
- Bethmann, Ludwig Conrad (ed.) (1846), “Chronicon Novaliciense”, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 7, Hannover, 73–133.
- Bianchi, Luca (1999), *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris.
- Boone, Marc (2003a), “Het ‘Charter van Senlis’ (november 1301) voor de stad Gent. Een stedelijke constitutie in het spanningsveld tussen vorst en stad”, in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent. Nieuwe Reeks* 57, 1–45.
- Boone, Marc (2003b), “La justice en spectacle. La justice urbaine en Flandre et la crise du pouvoir ‘bourguignon’ (1477–1488)”, in: *Revue historique* 308, 43–65.

¹²² Cressy 2005, 374 (with regard to book burning in sixteenth-century England).

¹²³ Mauntel 2015, 108.

¹²⁴ Ong 2002, 78; cf. Ong 1986, 27.

¹²⁵ Cf. Herrin 2009, 206 and 211.

¹²⁶ McKitterick 2004, 219.

- Briggs, Asa/Burke, Peter (?2009), *A Social History of the Media from Gutenberg to the Internet*, Cambridge.
- Brühl, Carlrichard (1978), *Urkunden und Kanzlei König Rogers II. von Sizilien* (Studien zu den normannisch-staufischen Herrscherurkunden Siziliens 1), Cologne/Vienna.
- Burke, Peter (1997), "History as Social Memory", in: Peter Burke, *Varieties of Cultural History*, Cambridge, 43–59.
- Cauchie, Alfred (1914–1920), "Serrurier (Nicole)", in: *Biographie nationale* 22, Brussels, 273–277.
- Clanchy, Michael T. (?1993), *From Memory to Written Record. England 1066–1307*, Oxford/Cambridge, MA.
- Cohn, Samuel K. (2006), *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200–1425*, Cambridge, MA.
- Crane, Susan (1992), "The Writing Lesson of 1381", in: Barbara A. Hanawalt (ed.), *Chaucer's England. Literature in Historical Context* (Medieval Cultures 4), Minneapolis, 201–221.
- Cressy, David (2005), "Book Burning in Tudor and Stuart England", in: *The Sixteenth Century Journal. The Journal of Early Modern Studies* 36, 359–374.
- Cuperus, Guilielmus (1733), "Acta S. Dominici confessoris", in: *Acta Sanctorum Augusti. Ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium Monumentis, servata primigenia veterum Scriptorum phrasi. Tomus I*, Antwerp, 545–559.
- Dahan, Gilbert (ed.) (1999), *Le brûlement du Talmud à Paris (1242–1244)*, Paris.
- Declercq, Georges (2007), "Codices Rescripti in the Early Medieval West", in: Georges Declercq (ed.), *Early Medieval Palimpsests* (Bibliologia 26), Turnhout, 7–22.
- Declercq, Georges (2013), "Habent sua fata libelli et acta. La destruction de textes, manuscrits et documents au Moyen Âge", in: David Engels, Didier Martens and Alexis Wilkin (eds.), *La destruction dans l'histoire. Pratiques et discours*, Brussels, 129–161.
- Denifle, Henri/Châtelain, Emile (eds.) (1889), *Chartularium universitatis Parisiensis*, vol. I, Paris.
- Doutrepoint, Georges/Jodogne, Omer (1935), *Chroniques de Jean Molinet. Tome 1*, Brussels.
- Dumolyn, Jan (1997), *De Brugse opstand van 1436–1438*, Heule.
- Eco, Umberto (1998), *Faith in Fakes. Travels in Hyperreality*, trans. William Weaver, London.
- Fargo Brown, Louise (1923), "On the Burning of Books", in: Christabel Forsyth Fiske (ed.), *Vassar Mediaeval Studies*, New Haven, 249–271.
- Foerster, Hans (1955), "Beispiele mittelalterlicher Urkundenkritik", in: *Archivalische Zeitschrift* 50/51, 301–318.
- Fris, Victor (ed.) (1904), *Dagboek van Gent van 1447 tot 1470 met een vervolg van 1477 tot 1515. Deel 2*, Ghent.
- Fris, Victor (1911), "Het Brugsche Calfvel van 1407–1411", in: *Bulletin de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique*, 183–274.
- Fudge, Thomas A. (2016), *Jan Hus between Time and Eternity. Reconsidering a Medieval Heretic*, Lanham.
- Gachard, Louis-Prospér (ed.) (1833), *Collection de documens inédits concernant l'histoire de la Belgique. Tome premier*, Brussels.
- Gachard, Louis-Prospér (1852), *Notice historique et descriptive des archives de la ville de Gand*, Brussels.
- Giorgi, Ignazio/Balzani, Ugo (eds.) (1888), *Il regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, vol. 4, Rome.
- Le Goff, Jacques (1996), *Saint Louis*, Paris.
- Le Goff, Jacques (1999), *Saint François d'Assise*, Paris.
- Goll, Jaroslav (ed.) (1893), "Tak zvaná Kronika university pražské", in: *Fontes rerum Bohemicarum* 5, Prague, 565–588.
- Häring, Nikolaus M. (1975), "Abelard Yesterday and Today", in: René Louis, Jean Jolivet and Jacques Châtillon (eds.), *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris, 341–403.

- Herrin, Judith (2009), "Book Burning as Purification", in: Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham / Burlington, 205–222.
- De Jonghe, Jean (ed.) (1837–1840), *Cronijcke van den lande ende graefsece van Vlaenderen gemaect door Nicolaes Despars*, Bruges.
- Justice, Steven (1994), *Writing and Rebellion. England in 1381* (The New Historicism 27), Berkeley / Los Angeles / London.
- Koch, Petra (1995), "Die Archivierung kommunaler Bücher in den ober- und mittellitalienischen Städten im 13. und frühen 14. Jahrhundert", in: Hagen Keller and Thomas Behrmann (eds.), *Kommunales Schriftgut in Oberitalien. Formen, Funktionen, Überlieferung* (Münstersche Mittelalter-Schriften 68), Munich.
- Kras, Pawet (2014), "*Libri suspecti, libri prohibiti*: Wycliffite and Hussite Writings in Fifteenth-Century Polish Towns", in: Marco Mostert and Anna Adamska (eds.), *Uses of the Written Word in Medieval Towns. Medieval Urban Literacy II* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 28), Turnhout, 195–226.
- Krusch, Bruno / Levison, Wilhelm (eds.) (1951), *Gregorii Turonensis libri historiarum X*, Hannover.
- Leclercq, Jean / Rochais, Henri (eds.) (1977), *Sancti Bernardi opera*, vol. 8: *Epistolae 2: Corpus epistolarum 181–310. Epistolae extra corpus 311–547*, Rome.
- Lister, Martin / Dovey, Jon / Giddings, Seth / Grant, Iain / Kelly, Kieran (2009), *New Media. A Critical Introduction*, London / New York.
- Logan, Robert K. (2011), "McLuhan Misunderstood. Setting the Record Straight", in: *International Journal of McLuhan Studies* 1, 27–47.
- Lowe, Elias A. (1972), "Codices Rescripti. A List of the Oldest Latin Palimpsests with Stray Observations on Their Origin", in: Ludwig Bieler (ed.), *E. A. Lowe. Palaeographical Papers 1907–1965*, vol. 2, Oxford, 480–519.
- Manaresi, Cesare (ed.) (1958), *I Placiti del "Regnum Italiae"*, vol. 2.2 (Fonti per la storia d'Italia 96.2), Rome.
- Mauntel, Christoph (2015), "Charters, Pitchforks, and Green Seals. Written Documents between Text and Materiality in Late Medieval Revolts", in: Susanne Enderwitz and Rebecca Sauer, *Communication and Materiality* (Materiale Textkulturen 8), Berlin / Munich / Boston, 93–112.
- Mauntel, Christoph / Sauer, Rebecca / Theis, Christoffer / Trampedach, Kai (2015), "Beschädigen und Zerstören", in: Thomas Meier, Michael R. Ott and Rebecca Sauer (eds.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Munich / Boston, 735–746.
- McKitterick, Rosamond (2004), *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge.
- McLuhan, Marshall (1964), *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York.
- Mente, Michael (2004), "Dominus abstulit? Vernichten und verschweigen von Schriftobjekten als kommunikativer Akt", in: *Frühmittelalterliche Studien* 38, 427–447.
- Menze, Volker / Akalin, Kutlu (2013/2014), "Kann man Bücher verbrennen? Severus of Antioch's Letter to Nonnus Scholasticus, a Heretical Codex, and a Late Roman *Autodafé*", in: *Oriens Christianus* 97, 1–23.
- Mersiowsky, Mark (2010), "Wege zur Öffentlichkeit. Kommunikation und Medieneinsatz in der spätmittelalterlichen Stadt", in: Stephan Albrecht (ed.), *Stadtgestalt und Öffentlichkeit. Die Entstehung politischer Räume in der Stadt der Vormoderne* (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 24), Cologne / Weimar / Vienna, 13–57.
- Mews, Constant J. (2002), "The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval", in: *Speculum* 77, 342–382.
- Meyer, Johannes (ed.) (1917), *Thurgauisches Urkundenbuch*, vol. 2, Frauenfeld.
- Migne, Jean-Paul (ed.) (1855), *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 179, Paris.
- Migne, Jean-Paul (ed.) (1862), *Patrologiae cursus completus. Series Latina* 185, Paris.

- Moeller, Charles (1913), “Les bûchers et les auto-da-fé de l’inquisition depuis le Moyen Âge”, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 14, 720–751.
- Monfrin, Jacques (ed.) (1959), *Abélard. Historia calamitatum*, Paris.
- von Mosheim, Johannes Laurentius (1790), *De beghardis et beguinabus commentarius*, Leipzig.
- Nelis, Hubert (1927), “Burgundica II. ‘Lettres cassées’ de la chancellerie de Bourgogne”, in: *Revue belge de philologie et d’histoire* 6, 757–775.
- Ong, Walter J. (1986), “Writing is a Technology that Restructures Thought”, in: Gerd Baumann (ed.), *The Written Word. Literacy in Transition*, Oxford, 23–50.
- Ong, Walter J. (2002), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London / New York.
- De Poerck, Guy (1968), “La Bible et l’activité traductrice dans les pays romans avant 1300”, in: Hans Robert Jauss and Erich Köhler (eds.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* 6 (1), Heidelberg.
- Ragut, Marie-Camille (ed.) (1864), *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon connu sous le nom de Livre enchainé*, Mâcon.
- Saenger, Paul (1982), “Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, in: *Viator* 13, 367–414.
- Sarefield, Daniel (2006), “Bookburning in the Christian Roman Empire: Transforming a Pagan Rite of Purification”, in: H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 287–296.
- Sarefield, Daniel (2007), “The Symbolics of Book Burning. The Establishment of a Christian Ritual of Persecution”, in: William E. Klingshirn and Linda Safran (eds.), *The Early Christian Book*, Washington, 159–173.
- Scalia, Guiseppa (ed.) (1999), *Salimbene de Adam. Cronica*, vol. 2: a. 1250–1287, Turnhout.
- Sennis, Antonio (2004), “Omnia tollit aetas et cuncta tollit oblivio. Ricordi smarriti e memorie costruite nei monasteri altomedievali”, in: *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 106, 94–138.
- Sennis, Antonio (2013), “Destroying Documents in the Early Middle Ages”, in: Jonathan Jarrett and Alan Scot McKinley (eds.), *Problems and Possibilities of Early Medieval Charters* (International Medieval Research 19), Turnhout, 151–169.
- Sickel, Theodor (ed.) (1879–1884), *Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I.*, Hannover.
- Sickel, Theodor (ed.) (1888–1893), *Die Urkunden Otto des II. und Otto des III.*, Hannover.
- Speyer, Wolfgang (1981), *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7), Stuttgart.
- Stevens, Wesley M. (1981), “Scientific Instruction in Early Irish Schools”, in: Michael Herren (ed.), *Insular Latin Studies* (Papers in Medieval Studies 1), Toronto, 83–111.
- Strate, Lance (2012), “The Medium and McLuhan’s Message”, *Razon y Palabra* 80, Aug.-Oct. 2012 <www.razonypalabra.org.mx> (last accessed: 11.09.2018).
- Tangl, Michael (ed.) (1916), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin.
- Taylor, John / Childs, Wendy R. / Watkiss, Leslie (eds.) (2003), *Thomas Walsingham, The St Albans Chronicle. The Chronica Maiora of Thomas Walsingham*, vol. 1: 1376–1394, Oxford.
- Van Leeuwen, Jacoba (2008), “Rebels, Text and Triumph: the Use of Written Documents during the Revolt of 1477 in Bruges”, in: Petra Schulte, Marco Mostert and Irene van Renswoude (eds.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 13), Turnhout, 301–322.
- Verdeyen, Paul (1985), “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309–1310)”, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 81, 47–94.
- Walker, Rose (1998), *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, London.
- Weber, Christoph Friedrich (2014), “Trust, Secrecy, and Control in the Medieval Italian Communes”, in: Marco Mostert and Anna Adamska (eds.), *Writing and the Administration of Medieval Towns. Medieval Urban Literacy I* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 27), Turnhout, 243–265.

- Werner, Thomas (1995), “Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter”, in: Otto Gerhard Oexle (ed.), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen, 149–184.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen.
- Worm, Peter (2008), “From Subscription to Seal: The Growing Importance of Seals as Signs of Authenticity in Early Medieval Royal Charters”, in: Petra Schulte, Marco Mostert and Irene van Renswoude (eds.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 13), Turnhout, 63–83.

Marco Mostert

Between Carelessness and Wilful Destruction

The Demise of Texts and Their Manuscripts in the Medieval West

On 29 October 2015, armed, masked police raided a Moscow library specialising in Ukrainian literature and carted off books that the authorities called illegal anti-Russian propaganda. As Reuter's reported:

Russia's Investigative Committee said it had opened a criminal case against Natalya Sharina, the director of Moscow's Library of Ukrainian Literature, to determine whether she was guilty of inciting ethnic hatred and "denigrating human dignity". Investigators had confiscated "anti-Russian propaganda", including "extremist" writings by Dmytro Korchynskiy, a Ukrainian nationalist author banned in Russia, the committee said. If convicted, Sharina could face up to four years in prison. Employees at the library, an unassuming green first floor building in central Moscow, told Reuters armed masked men, accompanied by investigators, had detained Sharina, 58, in the early hours of Thursday morning after searching the building all day on Wednesday and carting off around 200 books and pamphlets. "They came at 8 in the morning", said Tatyana Muntyan, a library employee. "Comrades in masks with machine guns. They ran in and told her to sit down and not call anyone". Investigators had also removed computers, servers and the library's catalog, she said. State TV showed a masked man clad in black and grey camouflage leaving the library with a large white plastic bag.¹

This is merely the latest instalment in the sheer endless list of libraries that, for one reason or another, over the course of history have been raided and sacked,² the best-known case being the famous classical library of Alexandria.³ We may assume that the Russian police had the books they took from the library destroyed. We need to distinguish, however, in this case as in the many documented medieval cases of the destruction of books, between the libraries in which the destroyed books were kept and the books themselves. And we also need to distinguish, of course, between the books and the texts copied in those books. In the case of the Ukrainian library the police seemed to have a fairly good idea which books contained texts they considered to contain anti-Russian propaganda; they left most of the books in the library unharmed.

In medieval times, too, the contents of the books selected for destruction were identified—although, as we will see, there were also cases in which groups of books

¹ Osborn, Andrew, "Russia raids Ukrainian library in Moscow, arrests head", <http://www.reuters.com/article/2015/10/29/us-ukraine-crisis-library-idUSKCNOSNOVI20151029#ECBhf01ph6RvvF3.97> (last accessed: 29.10.2015).

² For general surveys see Bosmajian 2006; Fishburn 2008.

³ Canfora 1986 remains one of the best treatments of the story of the library of Alexandria; see also the contribution by Gereon Becht-Jördens to the present volume.

were destroyed indiscriminately, e. g. because of the language in which they were written. In the case of the wilful destruction of books, it was almost always their contents, the texts expressing certain ideas, that were the reason for their destruction. The books themselves were destroyed because they were the physical support of the ideas that were expressed in the texts written down in them; the aim of the wilful destruction of books is the destruction of the ideas contained in written texts. The ultimate aim of the wilful destruction of books is the destruction of ideas, whether they be transmitted in written form or can be found in the minds of the texts' authors or scribes.

Conversely, authors and scribes will do their best to safeguard the texts they produce from the changes of meaning that might come about through careless copying, resulting in mistakes that need rectifying. Both authors and scribes and their opponents are in the end concerned with the same thing: with the havoc that may be wrought by mistakes, their eradication and prevention. That is why authors and scribes try to do their best to defend the written tradition against mistakes, by correcting texts, by stressing the link between mistakes in copying and mistakes in thinking.

The wilful destruction of texts and books is something quite different from the carelessness and mishap that might lead to the accidental destruction of books. Wilful and accidental destruction of texts therefore have to be considered as different events, even if there are cases in which carelessness may be construed as criminal negligence.⁴ And in the end the books that are destroyed are lost, whether their destruction was premeditated or not.

As always when dealing with books, it is useful to distinguish between the authors whose ideas are 'incarnated' in the texts they produce, the scribes (or, later, printers) who multiply the ideas and the texts of the authors in the copies they produce, the copies of the texts (usually in the Middle Ages in the form of the codex, the 'book' as we know it), and the institutions which keep those copies (most often libraries or archives). I will here concentrate on those texts and manuscripts which were usually kept in libraries, because texts liable to wilful destruction more often than not could be found in institutional or personal libraries. We will follow the events that led to the destruction of books and libraries to their source. First, we will see what can be known about the accidental destruction of libraries and books. Next, we will have a look at the wilful destruction of the ideas expressed in the written texts copied through the destruction of the books that contain the texts in which those ideas found their written expression. And finally we will say a few words about the destruction

⁴ One may think of the difference between the carelessness which led to the disappearance of the dossier of excerpts from authoritative texts made by Abbot of Fleury very shortly after his death in 1004 (Aimoin of Fleury, *Vita et Passio Sancti Abbonis*, c. 7, ed. by Bautier/Labory 2004, 60–62) and the criminal negligence with which nineteenth-century librarians might leave heaps of manuscripts and printed books for hours in courtyards where they were an easy prey to the elements and thieves alike, see Maccioni Ruju/Mostert 1995, 62.

of the people who believed so wholeheartedly in the ideas contained in proscribed books that they were willing to give their lives for their beliefs. For it was the ‘errors’ of the ideas that needed to be eradicated, whether they were merely found in books or ensconced in the spirit and soul of their authors, scribes, readers, and believers.

In putting together the following survey, I have been helped considerably by two books. First, by Martin Steinmann’s *Handschriften im Mittelalter: Eine Quellensammlung*, which came out in 2013.⁵ This book contains 905 excerpts from written texts, presented chronologically, that deal with medieval manuscripts. The original text is always followed by a German translation. The excellent index of names and subjects allows one to find those excerpts which deal with the destruction of books and manuscripts, or with the care taken to defend textual traditions from corruption. Needless to say the book is not complete; nevertheless, it provides a very large sample of textual sources about the making, keeping and using of manuscripts in the Middle Ages.

The second book is *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter* by Thomas Werner, which came out in 2007.⁶ This massive book, which began as a very thorough dissertation, contains as Appendix (‘Anhang A’) an account of ‘Schriftenvernichtung im Mittelalter: Eine chronologische Darstellung’, starting with the repeated burning of Manichaean books in Rome around 500 and finishing with the ordering by the Fifth Lateran Council of 1515 of the burning of any books printed anywhere without approbation. In this long list Werner distinguishes between book burnings for which we possess the order and for which we know that the execution of the order has taken place, and cases which are merely mentioned in literary, narrative texts. Thus it is possible to differentiate between actual book burning and opinions about book burning.⁷

These two books provide us with enough reliable arguments to form an image about the ways in which books and texts were destroyed in the Middle Ages. Let us start with a survey of some of the evidence for the accidental destruction of books and of (parts of) libraries.

⁵ Steinmann 2013. Reference will be made to the numbered texts; the editions can easily be found back through the indications of Steinmann. Only when an edition gives more than merely the text (e. g. a facsimile) is a full reference given to the edition used.

⁶ Werner 2007.

⁷ Werner 2007, 547–652. Reference will be made to the instances of the destruction of books in this appendix by referring to the first footnote to the text relative to each instance. This is necessary, because Werner failed to number the items in his list. It is difficult to find fault with Werner’s work; he missed Hamilton 1972, however. Herrin 2009 gives additional information about book burning in Late Antiquity.

1 The Destruction of Books and Libraries

Books were precious items, so that measures were taken to prevent their destruction. Nevertheless, calamities could and did happen.⁸ Parts of the monastery of Fleury (at Saint-Benoît-sur-Loire), for instance, the monastery of Saint Benedict himself, were the victim of fires in 974, 1002, 1005, and again in 1026.⁹ This must have entailed the burning of some of the books.

Elsewhere, water was an enemy of the book. When books were saved from water, the miracle was sometimes mentioned. A famous example are the verses about the rescue of the gospel book of queen Margaret of Scotland, in the second half of the eleventh century. The rescue was recorded both in verses that were entered in the gospel book itself, and in the *Life* of Margaret by Simeon of Durham.¹⁰ The book had fallen into a river, and when its loss was remarked, it was seen on the riverbed, open; but when it was taken from the water, its text was not damaged in the least! Not always was the outcome as miraculous as this case, however. In the *Recette générale des ducs de Bourgogne* of 1435/6 mention is made of a trunk containing a missal and breviary which had fallen into the water. The repairs cost 8 francs.¹¹

Vermin such as maggots, insects, worms, and mice were enemies of the book of another kind: they might eat the texts, thereby damaging them and rendering them (partially) illegible. In the second quarter of the twelfth century, abbot Peter the Venerable even mentions, in a letter to the Carthusians, a manuscript which he cannot send, because ‘unfortunately a bear has eaten a large part of our manuscript when it was in a priory’.¹²

Invasions and wars also led to library losses. The Viking raids of the ninth century, for instance, caused the monks of Fleury to flee their monastery, situated as it was on the navigable Loire river. Monks from Brittany brought their own books to Fleury for the same reason.¹³ And the Vikings coming up the Rhine led to the temporary abandonment of the bishop’s administration at Utrecht, which caused grave problems with the episcopal archives when the bishop finally returned to Utrecht after a prolonged absence at Deventer.¹⁴

8 A pleasure to read is Büch 1988, who, unfortunately, has not been translated; Blades 2012 is available in German, with an excellent introduction by the translator. Both concentrate on the printed book, but also take into account manuscripts.

9 Mostert 1989, 25; on the basis of Bautier 1968, 88f.

10 Steinmann 2013, 235–236, No. 289 (taken from MS Oxford, Bodleian Library, Lat. Liturg., f. 5 (29744), f. 2r after Dowden 1894, 249, and the facsimile of Drogin 1989, 71), and 245, No. 300 (*Turgotus Dunelmensis, Vita Margaretae Scotorum reginae*, 11).

11 Steinmann 2013, 676, No. 734.

12 Steinmann 2013, 293–294, No. 351: ... *magnam partem ... in quadam obaedientia casu comedit ursus*.

13 Mostert 1989, 24 (see also the index for Breton manuscripts).

14 See Henderikx 1986 and Van Vliet 2004, on the knotty matter of the *Cartularium Radbodi*. A survey of the medieval culture of the written word in the diocese of Utrecht remains a desideratum.

Fire, water, invasions, and wars—as well as hungry bears—have to be considered as calamities which could not possibly be foreseen. Nor did medieval librarians have any remedy against maggots, insects, and mice.¹⁵ The losses caused by failing to properly bind manuscripts, however, can be imputed to them. This led to the first and last leaves of manuscripts being worn away through use. Lack of surveillance may also have led to damage. Richard of Bury writes in his *Philobiblon* of 1343–1345:

There are thieves who severely damage the books and who, to write their letters, cut off the margins of the leaves, leaving nothing but the text; they even take the flyleaves to use – or rather: misuse – them. This kind of sacrilege ought to be forbidden on pain of anathema!¹⁶

Similar practices are forbidden already in a council of 692.¹⁷ There are, however, also cases of the destruction of texts which are ordered by abbots (or their librarians). The reuse of parchments by removing its text and using the (costly) parchment for another, new text, thereby producing palimpsests, is inconceivable without the scribes' superiors' permission.¹⁸ Sometimes (parts of) manuscripts needed to be rewritten because the old leaves showed signs of wear. In 1146 abbot Macarius of Fleury ordered the annual payment of a certain amount to the *cantor et armarius* because 'the books in our library are in decay because of the gnawing of moths and worms'.¹⁹

Lending books from your library was another risk. Within the early medieval republic of letters, scholars knew whom to ask for copies of particular works—and sometimes undertook lengthy journeys to obtain those manuscripts on loan, or to make a copy on the spot.²⁰ And sometimes a library was depleted when books were given to churches or monasteries which were reformed by a spiritual centre. Fleury, for instance, in the tenth century gave books to Sens and Chartres.²¹

Lending books could imperceptibly turn into theft when the books were not returned to their libraries. Writing an anathema against 'those who take books with

15 See the text in the book on the lectern of scribe Hildebertus, in the depiction of his place of work, when a mouse is eating his lunch: 'Worst of mice, all too often you provoke my anger, may God destroy you!' (*Pessime mus, sepius me provocas ad iram, ut te Deus perdat!*), in Trost 1986, 23, after MS Prague, University Library, Kap. A. XXI. f. 133r (c. 1140).

16 Steinmann 2013, 510–513, No. 585.2, at 511: *Sunt iterum fures quidam libros enormiter detruncantes, qui pro epistolarum chartulis schedulas laterales abscindunt littera sola slava; vel finalia folia, que ad libri custodiam dimittuntur, ad varios abusos assumunt; quod genus sacrilegii sub interminatione anathematis prohiberi deberet.*

17 Steinmann 2013, 67, No. 64.

18 See Steinmann 2013, 439–440, No. 511.3 (Salimbene de Adam, *Chronica*, under 1253).

19 Mostert 1989, 27–28; Steinmann 2013, 272–273, No. 332. A more recent edition than that used by Steinmann is Prou/Vidier/Stein 1900–1937, vol. 1, 343–347, No. 151 (the longer of the two versions has: ... *videns bibliotheca nostre codices vetustate nimia cariosos et teredine ac tineae rodente corruptos* ...).

20 A good example is the autobiographical account by Richer of Reims of his difficult journey from Reims to Chartres, at the end of the tenth century, see Latouche 1937, 2, 225–230.

21 See Donnat 1975.

the intention not to return them', which threatened the thieves with the fate of Judas, Caiaphas, and Annas,²² apparently did not always succeed in preventing theft. The theft of books—and on occasion the story of their miraculous retrieval—is relatively often mentioned. Sometimes the thieves were not so much interested in the books themselves as in the gold leaf of the initials.²³ More often the thieves tried to sell the books. Not even chained books were safe from thieves, and sometimes the thieves could be found among the monks of the institution whose books were stolen. In 1417, for instance, three Fleury monks were condemned for the theft of a bible.²⁴

After the Middle Ages, the threats to medieval libraries if anything increased. The damage done by humanists, the Reformation, revolutions, scholarly research, bibliophiles, and acidity is, however, another story.

2 Taking Care of Texts

Most of the medieval stories about books being miraculously saved from fire or water, or returned after being stolen or having fallen in the hands of warring parties, are concerned either with biblical or with liturgical manuscripts. These contained the texts that were central to the beliefs of Christians and the ways in which they maintained contact with the supernatural powers. These were also the texts that most often benefited from careful corrections. When, in 1109, the Cistercian abbot Stephen Harding noticed that there were considerable differences between different copies of the Old Testament, he went so far as to consult Jews in order to establish the original text of the Latin translation. When these Jews pointed out that Harding's chosen manuscript had additions that could not be found in the original text, the abbot had these additions carefully erased, and asked his readers as follows:

Now we ask all those who read this volume that they will refrain from adding the said additional passages again to this work. For it is clearly visible where they have been, as the erasure of the parchment does not hide these places. We also forbid in the name of God and of our Order, that anyone treat this work, which has been elaborated with great cost, without respect or presumes to indicate something in the text or in the margin with his fingernail.²⁵

²² The Fleury anathema, see Mostert 1989, 39; Drogin 1983.

²³ Steinmann 2013, 234–235, No. 288 (the *Cantatorium sive Chronicon sancti Huberti Andaginensis*, on an event which had taken place half a century before, in the first quarter of the eleventh century): *Sed et ipsi nostris temporibus vidimus quosdam, quos nec nominandos censuimus, qui quasi occasione non curande vetustatis multa incenderunt ex eisdem auro textis ornamentis, re autem vera hoc moliti cupiditate auri exinde rapiendi.*

²⁴ De Meyier 1947, 96.

²⁵ Steinmann 2013, 249–251, No. 306: *Nunc vero omnes qui hoc volumen sunt lecturi rogamus, quatinus nullo modo predictas partes vel versus superfluos huic operi amplius adiungant. Satis enim lucet in quibus locis erant, quia rasura pergameni eadem loca non celat. Interdicimus etiam auctoritate dei et*

This is a rightly famous passage, as it shows twelfth-century textual criticism at work, with the assistance of Jews no less, whose books and learning were to be censured a century later. It shows an awareness of the variants between manuscripts, an implicit understanding that no manuscript was without failings, and an explicit choice for this manuscript (which survives in the Bibliothèque municipale of Dijon),²⁶ despite its failings, as the preferred exemplar for any copies Cistercian communities might need to make.

From the earliest times of the Latin textual tradition in theological matters we have demands not to change anything in copying texts. Rufinus of Aquileia, around 400, is eloquent:

I want to oblige anyone who wants to copy or read these books, in the presence of God the Father and the Son and the Holy Ghost, by law, and convene with him because of the kingdom of heaven to come, because of the resurrection of the dead, because of him, who has prepared for the devil and his angels the eternal fire: if he is not to remain for ever and ever in that place where is wailing and gnashing of teeth, where the fire does not extinguish for anyone and the worm does not die, he is not to add anything to this writing, not take anything away from it, not add anything to it, change nothing, but compare it with its exemplars, from which he has copied, [but] to correct the texts letter for letter and add punctuation, and he will not suffer an incorrect or unpunctuated volume, lest the difficult content becomes additionally obscure in a book without punctuation.²⁷

Nothing must be changed; correction of the text and the punctuation has to be made after the exemplars. This will be echoed down the centuries: make faithful copies, correct the text. Why? So that the textual tradition does not become corrupt. Sometimes correcting grammatical mistakes in the exemplar is allowed;²⁸ more often *any* change is forbidden.²⁹ Books of the Bible ought to be checked no less than three times, if we believe the testament of a canon of the cathedral of Vercelli, made in 1194.³⁰ Why is it so important that the texts are transmitted faithfully? Because if not enough

nostrę congregationis ne quis hunc librum multo labore preparatum inhoneste tractare vel ungula sua per scripturam vel marginem eius aliquid notare presumat.

26 MS Dijon, Bibliothèque municipale, 13 (9 bis), f. 150v.

27 Steinmann 2013, 24–25, No. 13: *Illud sane omnem qui hos libros vel descripturus est vel lecturus in conspectu dei patris et filii et spiritus sancti contestor atque convenio per futuri regni fidem, per resurrectionis ex mortuis sacramentum, per illum qui pręparatus est diabolo et angelis eius æternum ignem, sic non locum æterna hereditate possideat ubi est fletus et stridor dentium et ubi ignis eorum non extinguetur et vermis eorum non moietur: ne addat aliquid huic scripturę, ne auferat, ne inserat, ne immutet, sed conferat cum exemplaribus unde scripserit et emendat ad litteram et distinguat, et in emendatum vel non distinctum codicem non habeat, ne sensuum difficultas, si distinctus codex non sit, maiores obscuritates gentibus generet.*

28 Steinmann 2013, 162–163, No. 200, and 438f., No. 511.1.

29 E. g. Steinmann 2013, 590–591, No. 646, and 559f., No. 624 (Giovanni Boccaccio prefers an uncorrected text to the correct wording of corrected texts!).

30 Steinmann 2013, 320–321, No. 384.

care is taken in copying texts, changes might occur which amount to heresy. For this reason the librarian of Fleury, around the year 1000, is responsible not only for the making and keeping of books, but also for their contents: ‘the correction of books, the lessons to be read, answers on the catholic faith and the refutation of heretics, and of anything that resists healthy doctrine, belongs to his duties’.³¹

The notion that carelessness in copying books may lead to heresy and therefore to eternal damnation is not only expressed in words. In the MS Evreux, Bibliothèque municipale, 131, f. 1r, a twelfth-century manuscript, an illuminated initial ‘B’ can be seen at the beginning of Saint Augustine’s *Enarrationes in Psalmos*.³² It is the first letter of the first verse of the Psalms, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, and King David, the alleged author of the Psalms, is shown playing his harp in the letter, between his fight with a lion (above) and his defeating Goliath (below). More important for our purpose, however, are the excessive foliage and thorns which surround these lively scenes. According to the art historian Laura Kendrick they have a meaning, which can be summarised as follows: beware all of you who grapple with the written tradition. You need to beware of its thorns and snares. You are at risk unless you proceed with caution. Do not presume to meddle with the text and take care not to change it, thereby endangering your immortal soul!³³

3 Wilfully Destroying Texts

It seems but a small step from guarding a textual tradition against heresy or other errors to the destruction of those texts which obviously contain errors that go against the faith as perceived by the ecclesiastical authorities of the day. There was in fact a biblical precedent for destroying heterodox books—according to the Acts of the Apostles, at Ephesus Saint Paul found many practitioners of magic:

Many of them also which used curious arts brought their books together, and burned them before all men: and they counted the price of them, and found it fifty thousand pieces of silver. So mightily grew the word of God and prevailed (Acts 19:19-20).

The burning of books is here presented as a voluntary renunciation which symbolises conversion and removes temptation to relapse into the use of magical books. It reminds one of the renunciation promises contained in early medieval baptismal promises, with the obvious difference that the Ephesians were literate magicians

³¹ Steinmann 2013, 174–175, No. 221. See also Davril/Donnat 2004, 182–185, here 184: *Emendatio librorum et termini lectionum et responsio fidei catholice et hereticorum confutatio et, si quid sane doctrine obstiterit, illum attinet.*

³² Reproduced in Kendrick 1999, opposite 183.

³³ Kendrick 1999, 110–146.

while the (Germanic speaking) heathen of the north were illiterates.³⁴ The public burning of books is often used as a ritual renunciation of the ideas contained in the texts written in those books, as we will see in a moment.

But what kind of written texts were willfully destroyed in the Middle Ages? While the scholars of medieval Europe tried to save the orthodoxy of the texts that they had to work with, the books which contained texts that went against the current orthodoxy were the most likely to be destroyed by the church authorities. All through the Middle Ages the enemies of the faith went by the same three appellations. They were pagans, heretics, and Jews. In practice the heretics were the most dangerous to the Church, because the heretics considered themselves to be Christians, although they might consider themselves to be better Christians than their opponents among the ecclesiastical hierarchy that branded them as heretics. It is always a Church that makes its own heretics.³⁵ The pagans, on the other hand, changed over the centuries; when it comes to the destruction of books, they are almost always to be identified with Muslims. And the Jews always remained the same, in the eyes of the Christians. The thing that changed with time, however, is the attitude taken towards the Jews, ranging from the acceptance of their superior knowledge of Hebrew to the destruction not only of their books but of the Jews themselves.

We have evidence of the destruction of books by burning heretical, pagan and Jewish books. These are definitely the most important categories of written texts that were destroyed in the Middle Ages. But there are other texts as well that are thrown into the flames, such as magical texts, scientific texts, political texts (all with a few exceptions from the fourteenth century onwards), and there is one case where the inspiration seems to be mainly moral in nature (in the fifteenth century). Together, these categories seem to coincide roughly with the headings under which censors until the present have put the texts they considered incriminating. There are also a few examples of other types of texts (such as tax books,³⁶ charters [real and forged ones],³⁷ legislation for religious orders,³⁸ penitentials,³⁹ and, somewhat surprisingly, the early biographies of Saint Francis of Assisi⁴⁰), but we will leave these aside for the moment, as these cases are relatively rare and it is therefore difficult to draw valid conclusions from them.

Instead, I would like to focus on three more general observations. First, it is interesting that the development of the burning of books (which seems to have been the

³⁴ Mostert 2013, 95–97.

³⁵ Cf. Moore 1987.

³⁶ Werner 2007, Appendix A, No. 9.

³⁷ Werner 2007, Appendix A, Nos. 201, 217, 263, 266, 273, and 339 (forgeries of papal bulls). See also Mauntel 2015.

³⁸ Werner 2007, Appendix A, No. 184.

³⁹ Werner 2007, Appendix A, No. 26.

⁴⁰ Werner 2007, Appendix A, No. 133.

most current way of disposing of written or printed texts) roughly follows the development of literacy. Areas which can be considered to have come under the influence of the written word later, generally show evidence of book burning later than areas which were introduced to writing earlier. In the areas bordering on the Atlantic, the northern North Sea and the northern shores of the Baltic, there seems to be no evidence of book burning whatsoever.

Secondly, there is always a chance that texts were wilfully destroyed without any explicit orders for their destruction, or at least without explicit evidence of the execution of such orders having survived. The case of the intertestamentary apocrypha springs to mind.⁴¹ We also know that versions of apocryphal gospels were in circulation in late Antiquity and the early Middle Ages in Latin versions. As these gospels were not acceptable to Catholic Christianity, extant copies were destroyed so effectively that in most cases we now have merely versions of those gospels in other languages.⁴² Similarly, texts produced in the great heterodox currents of late Antiquity were eradicated later on to such extent that hardly anything else of these texts survives except for the quotations from these texts in the works of their detractors.

And in the end, I want to insist once more that the book burnings of which we have evidence, had the aim of rooting out the *ideas* in the *texts* that were copied in those books. The same ideas might as well circulate orally, and we have ample evidence of heretics being burnt without the texts in which their heterodox ideas were written down or the texts which had inspired them. The first heretics in Western Europe after the millennium, e. g., who were executed in Orléans in 1022,⁴³ do not make an appearance in Werner's excellent book, because there is no evidence that the texts which contained their ideas were destroyed with them – although the heretics were erudite clergy who must have had access to books and heresy was widely documented by contemporary observers. Nevertheless, possibly inspired by the story in *Acts* of the Ephesian magicians, we do know of some cases in which heretics were executed together with their books.

Let us now have a brief glance at the various categories of texts that were wilfully destroyed, more or less in the order in which they first make an appearance in the sources.

⁴¹ *Ecrits apocryphes chrétiens* (1997–2005) gives reliable translations.

⁴² For a survey, see Hennecke/Schneemelcher/Wilson 1963. For a current bibliography, see Leonardi et al. (1980–), under *Fortleben* → *Biblia sacra* → *Apocrypha*.

⁴³ Fichtenau 1991.

4 Heretical Texts

By far the greatest number of cases in which books were wilfully destroyed during the Middle Ages, 95 cases to be exact, concern heretical texts. After the texts of several groups of heretics are mentioned (West-Gothic Arians and Manichaeans, in the sixth century)⁴⁴ for several centuries we are dealing with individuals (Aldebert, Gottschalk of Orbais, Berengarius, Abelard and Arnold of Brescia),⁴⁵ after which, from 1200 onwards, groups and individuals, most often seen as named representatives of groups, have drawn the attention of ecclesiastical authorities upon themselves. The groups of heretics that are mentioned start with the Waldensians, for the first time in 1200,⁴⁶ followed by Paris university professors who are hostile to the mendicants (in 1255/1256),⁴⁷ the Spiritual Franciscans (around 1300),⁴⁸ Beguines (around 1318),⁴⁹ and the Turlupins (heretical Begards whose books and clothes were burnt on the Place de Grève in Paris on 4 July 1372).⁵⁰ Next come John Wyclif (from 1384 onwards)⁵¹ and his followers, the Lollards,⁵² who are often mentioned individually as well, starting with John Claydon. He was a London fur trader who had been in prison for about five years as follower of the Lollards before he was taken again in the summer of 1415, when several Lollard books in English were burnt on 19 August on the orders of Henry Chichele, the archbishop of Canterbury. A copy bound in leather of the *Lantern of Light* was burnt together with its owner on 10 September.⁵³ Also in 1415, at the Council of Constance, Jan Hus was burnt on 6 July, together with all his writings, not just those in Latin but also those in Czech and translations in other languages, in particular his *De ecclesia*. The execution of the council's order took place in public, before the Münster.⁵⁴

Two developments are worth mentioning. First, it is notable how often books in the vernacular are mentioned. This started already in 1200, when the Song of Songs in French was burnt;⁵⁵ but especially from the fourteenth century onwards, the fact that

44 Werner 2007, Appendix A, Nos. 1–3 (Manichaeans), 10 (West-Gothic Arians).

45 Werner 2007, Appendix A, Nos. 19 (Aldebert), 29 (Gottschalk of Orbais), 53 and 55 (Berengarius), 62 (Abaelard), 64 (Abaelard and Arnoldus of Brescia), and 68 (an anonymus).

46 Werner 2007, Appendix A, Nos. 72, 90, 336, 384.

47 Werner 2007, Appendix A, No. 112.

48 Werner 2007, Appendix A, Nos. 142, 169.

49 Werner 2007, Appendix A, No. 169.

50 Werner 2007, Appendix A, No. 236; cf. also Nos. 274 (concerning a Rule for Beghards), 166, and 380 (mentioning Beghards).

51 Werner 2007, Appendix A, Nos. 248, 277, 288, 290, 307, 394.

52 Werner 2007, Appendix A, Nos. 346, 376, 435, 437, 439.

53 Werner 2007, Appendix A, Nos. 312 (John Claydon), 330 (John), 343 (William Redhead), 349 (John Woodhull(e)).

54 Werner 2007, Appendix A, Nos. 310, 406; cf. No. 456.

55 Werner 2007, Appendix A, No. 74.

the heretics' books are written in the vernacular (in English or in Catalan, or simply in 'the vernacular', without mentioning the particular language of the books) is adduced as evidence.⁵⁶ Let me give you two examples: in 1369, the emperor Charles IV ordered all heretical or blasphemous writings, especially those written in the vernacular, to be burnt. This kind of writing could be found among Jews, unbelievers or bad Christians, among ecclesiastical orders or lay people, but predominantly lay people, and the books that were actually burnt belonged mainly to Beghards and Beguines. The imperial order was executed mainly in the German parts of the Empire.⁵⁷ And in 1498, in Valencia, Bibles and Psalters in the vernacular were ordered to be burnt (together with the Talmud and other Hebrew books of the Jews, Qurans and other books of the Muslims in the vernacular, and all books against the Christian faith in general).⁵⁸

Why were the books written in the vernacular deemed to be extra dangerous? I can think of two reasons. The ideas contained in vernacular heretical texts were more likely to reach large numbers of people than the same ideas in Latin texts, which first needed to be translated for those who did have insufficient Latin. And when books of the Bible were at issue, the dangers to the textual tradition (and therefore the risk of errors dangerous to the soul) were increased by the dangers of mistranslation. It was less dangerous to read the Bible in Latin than it was to read it in any translation. The church authorities have long been in two minds about spreading the very words of the Gospel (rather than merely its message as they understood it) to laymen in their own vernacular, which led to views ranging from tacit approval (especially after the printing press brought the vernacular Bible to more people than before, if only because of the prohibitive cost of copies) to stern prohibition. Because of what was at stake, one can understand that they had a tendency to err on the side of caution.

The second development has to do with the fact that, from the fourteenth century onwards, the orders for the destruction of heretical books become less specific. In 1452, for example, King Henry VI of England condemns seditious and heretical writings which have been published on church doors or have been distributed in other manners. These writings have to be destroyed by tearing them up or cutting them to pieces.⁵⁹ And in 1458 Friedrich Reiser, a Waldensian and Hussite preacher and bishop was burnt on the Rossmarkt at Strasbourg together with *Bücher, darinne die Artikel stant* (on the basis of which he was condemned), or simply *etwie vil siner Bücher, alle, die do warent ...*⁶⁰

56 Werner 2007, Appendix A, Nos. 81 (theology in French), 229 (vernacular books), 241 (Raymundus Lullus in Catalan), 249 (Pedro çà Plana in Catalan), 318 (vernacular (English)), 369, 371, 374, 382 and 394 (Reginald Peacock, some of whose works are specified as written in English), 377 (vernacular Bible), 446 (vernacular Bibles).

57 Werner 2007, Appendix A, No. 229.

58 Werner 2007, Appendix A, No. 446.

59 Werner 2007, Appendix A, No. 367.

60 Werner 2007, Appendix A, No. 377.

After the introduction of printing we find, in 1501, an order by pope Alexander VI against printed books that contain statements contrary to the faith (and everywhere, but especially in the ecclesiastical provinces of Cologne, Mainz, Trier, and Magdeburg, the order was executed).⁶¹ The next year king Ferdinand and queen Isabella of Spain more or less repeat this order, specifying that ‘unauthorised prints’ are meant.⁶² And this will be the solution to the question, how to decide which (printed) books are contrary to the Faith. In 1515, pope Leo X and the Fifth Lateran Council order the destruction of all books printed without approval.⁶³ A year earlier, in 1514, a London draper, Richard Hunne’s *diverse English bokis prohibitt and dampnyd by the law* had been condemned.⁶⁴ This still left some room for debate, because could everyone know which titles in particular had been forbidden by law? The explicit ecclesiastical approval suggested by Leo X and the council fathers of 1515 put an end to this uncertainty, as the approval could be printed in the approved books itself. This order was executed everywhere.⁶⁵

But let us quickly move on to other types of proscribed texts. We will have to pass over in silence the 25 recorded cases of condemned magical texts, which almost always were in the possession of singular (mainly learned) individuals.⁶⁶ Let us rather consider, in the short space that is left, the books of the Jews and pagans (i. e. Muslims).

5 Jewish Texts

In the 27 cases of the prohibition of Jewish books, apart from the writings of Maimonides (condemned in Montpellier in 1232 by inquisitors, apparently acting on information gathered from Jewish opponents of Maimonides)⁶⁷ and Nachmanides (whose disputation with the Dominican Pablo Christiani was condemned in Barcelona in 1265),⁶⁸ the Talmud is the text most often mentioned as worthy of destruction, from 1239–1242 onwards (when Pope Gregory IX orders the destruction of *universos libros*

61 Werner 2007, Appendix A, No. 463.

62 Werner 2007, Appendix A, No. 466.

63 Werner 2007, Appendix A, No. 484.

64 Werner 2007, Appendix A, No. 482.

65 The following cases mentioned by Werner 2007, Appendix A, can also be understood as the destruction of heretical books: Nos. 75, 82, 120, 126, 135, 138, 144, 146, 151, 159–160, 177, 206, 208, 212, 219, 231, 249, 325, 327, 332, 337–338, 340, 352, 359, 362, 395, 397, 399, 403, 410, 447–448, 467, 474, and 477. For reasons of space we pass these cases over in silence.

66 Werner 2007, Appendix A, Nos. 24, 84, 189, 205, 222, 225–226, 233–234, 237, 245, 256–257, 260, 284, 334, 350, 356, 361, 363, 386, 391, 418, 433 and 472. The three cases in which scientific texts were destroyed, may be mentioned here as well: Nos. 180, 190 and 207.

67 Werner 2007, Appendix A, Nos. 85, 128 and 129.

68 Werner 2007, Appendix A, No. 130.

Judaeorum, an order executed in France, England, and the Iberian Peninsula),⁶⁹ until 1498 (when, as we saw already, at Valencia the Talmud and other Hebrew books of the Jews, together with Bibles and Psalters in the vernacular and Qurans and other Muslim books written in the vernacular, were condemned).⁷⁰ The famous destruction, in 1242, of Jewish books *in maxima multitudine* at Paris (ordered by an ecclesiastical court inspired by the masters of the university and executed with the assistance of king Louis IX)—24 wagon loads in one day on the public place, followed by six wagon loads on another occasion⁷¹—sadly was no exception.⁷²

From the middle of the fifteenth century onwards we also hear of the books of the *conversos* on the Iberian Peninsula (Jews or Muslims who had converted to Christianity, but whose true beliefs were suspect in the eyes of some Christians). In Valencia, around 1450, eight or nine Bibles translated from the Hebrew into Romance were destroyed before the cathedral, due to an order of an ecclesiastical censorship committee.⁷³ Later on, Hebrew ‘bibles’ are receiving the same treatment as well.⁷⁴ Finally, the case of Johannes Reuchlin is noteworthy: in 1514, the inquisitor Johan van den Heuvel, a Dominican, found that this humanist, lawyer, and lay theologian’s *Augenspiegel*, which had been printed in 1511, had to be burnt. This text was a defence of Reuchlin’s approval of the year before of Jewish literature—against the ideas of Johannes Pfefferkorn in the ‘Battle over Jewish books’.⁷⁵

6 Muslim Texts

Finally a few words on the books of the ‘pagans’, who are almost always identified with Muslims.⁷⁶ Only four cases of the destruction of their books can be documented. In 866, Pope Nicholas I writes to Boris I, the first Christian prince of the Bulgarians, who had been baptised the previous year, that the profane books, *quos a Saracenis vos abstulisse* have to be burnt; this duly happened.⁷⁷ It is unclear what kind of texts

⁶⁹ Werner 2007, Appendix A, No. 91.

⁷⁰ Werner 2007, Appendix A, No. 442.

⁷¹ Werner 2007, Appendix A, No. 93.

⁷² For other burnings of the Talmud, see Werner 2007, Appendix A, Nos. 105, 108–109, 111, 128–129, 136, 155–156, 172–173, 176, 229, 322–323 and 347.

⁷³ Werner 2007, Appendix A, No. 364. Other instances of *conversos* are Nos. 364, 408, 421, 425 and 431.

⁷⁴ Werner 2007, Appendix A, No. 441–442. Cf. also No. 473.

⁷⁵ Werner 2007, Appendix A, No. 479.

⁷⁶ The only exception seems to be Werner 2007, Appendix A, No. 51, which may refer to the pagans in the North.

⁷⁷ Werner 2007, Appendix A, No. 35.

are meant. As the pope calls the books ‘profane’, we may have to think of translations of pagan Greek texts; but this is not certain.

We have to wait until 1498 for the next case, that of Valencia which we mentioned before, as both books in the (Romance) vernacular and Jewish books were mentioned in one breath with the books of the Muslims.⁷⁸ Around 1500, the Franciscan bishop of Toledo orders the destruction of the books of the Moors (the *Mudéjares*) in Granada, which consist of Qurans and other Muslim texts – with the exception of medical texts, which apparently served salutary purposes.⁷⁹ And the next year king Ferdinand and queen Isabella repeated the order of the bishop. This time, Qurans and all other religious writings of the Muslims are specified.⁸⁰

7 Conclusion

Clearly Muslim religious writings could be perceived as a threat on the Iberian Peninsula. But the actual destruction of Qurans seems to have been less widespread than it has been in recent times. The recent problems in the Middle East and in the countries of Western Europe in which Muslims, as workers and, more recently, as refugees from violence, are perceived by sizeable parts of the so-called ‘indigenous’ populations as threats to ‘Judaean-Christian values’, have led to the burning of books by ministers of the Church in Florida (in 2010)⁸¹ and by American soldiers in Afghanistan (in 2012).⁸² Not to mention the film *Fitna* by the Dutch Muslim-basher Geert Wilders, in which the Quran is not treated with the respect Muslims give to their scripture.⁸³ The identification of ideas and texts with the books in which they are written down reminds one of the intentional destruction of books in the Middle Ages. But the circumstances, aims, and possibly even the nature of these modern book burnings are different from their medieval (and early modern) predecessors. Even the partial ‘destruction’ of the Ukrainian library in Moscow with which I began this paper was different—in yet another way—from the wholesale destruction of books in the Middle Ages. Before we can start a comparative study of book destruction of the past and the present destructions, we need to realise the differences between the various sets of circumstances in which these acts of violence took place.

78 Cf. *supra*, note 68.

79 Werner 2007, Appendix A, No. 454.

80 Werner 2007, Appendix A, No. 465.

81 Wikipedia, “Terry Jones”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Terry_Jones_\(pastor\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Terry_Jones_(pastor)) (last accessed: 02.07.2017); on further modern examples see also Bosmajian 2006, e. g. 134–139, 166–180, and 195–205.

82 Wikipedia, “2012 Afghanistan Quran burning protests”, https://en.wikipedia.org/wiki/2012_Afghanistan_Quran_burning_protests (last accessed: 30.07.2017).

83 Wikipedia, “Fitna”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Fitna_\(film\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Fitna_(film)) (last accessed : 02.07.2017).

Bibliography

- Bautier, Robert-Henri (1968), “Le monastère et les églises de Fleury-sur-Loire sous les abbatiats d’Abbon, de Gauzlin et d’Arnaud (988–1032)”, in: *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France* 4, 71–156.
- Bautier, Robert-Henri/Labory, Gillette (eds.) (2004), “Vie d’Abbon, abbé de Fleury - Vita et passio sancti Abbonis par Aimoin de Fleury et pièces annexes”, in: *L’abbaye de Fleury en l’An Mil* (Sources d’Histoire Médiévale publiées par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes 32), Paris, 9–143.
- Blades, William (2012), *Die Bücherfeinde. Über Feuer und Wasser, Gas und Hitze, Staub und Vernachlässigung, Ignoranz und Engstirnigkeit*, Darmstadt.
- Bosmajian, Haig (2006), *Burning Books*, Jefferson / London.
- Büch, Boudewijn (1988), *Boekenpest*, Amsterdam.
- Canfora, Luciano (1986), *La biblioteca scomparsa*, Palermo.
- Davril, Anselme / Donnat, Lin (eds.) (2004), “Le coutumier de Fleury – Consuetudines Floriacenses antiquiores par Thierry d’Amorbach”, in: *L’abbaye de Fleury en l’An Mil* (Sources d’Histoire Médiévale publiées par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes 32), Paris, 145–257.
- De Meyier, Karel Adriaan (1947), *Paul en Alexandre Petau en de geschiedenis van hun handschriften. Voornamelijk op grond van de Petau-handschriften in de Universiteitsbibliotheek te Leiden*, Leiden.
- Donnat, Lin (1975), “Recherches sur l’influence de Fleury au xe siècle”, in: René Louis (ed.), *Études Ligériennes d’histoire et d’archéologie médiévales* (Semaine d’études Saint-Benoît-sur-Loire, 3.–10. Juli 1969), Auxerre, 165–174.
- Dowden, John (1894), “Notes on the MS Liturg. f. 5 (‘Queen Margaret’s Gospel Book’) in the Bodleian Library”, in: *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 28, 244–253.
- Drogin, Marc (1983), *Anathema! Medieval Scribes and the History of Book Curses*, Totowa.
- Drogin, Marc (1989), *Biblioclasm. The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Savage / Maryland.
- Écrits apocryphes chrétiens* (1997–2005), 2 vols. (Bibliothèque de la Pleiade 442 and 516), Paris.
- Fichtenau, Heinrich (1991), “Die Ketzer von Orléans (1022)”, in: Klaus Herbers, Hans-Hennig Kortüm and Carlo Servatius (eds.), *Ex ipsis rerum documentis. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen, 417–427.
- Fishburn, Matthew (2008), *Burning Books*, Houndsmill / New York.
- Hamilton, Alice (1972), “Helowys and the Burning of Jankyn’s Book”, in: *Mediaeval Studies* 34, 196–207.
- Henderikx, Peter A. (1986), “The Lower Delta of the Rhine and the Maas. Landscape and Habitation from the Roman Period to c. 1000”, in: *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 36, 455–599.
- Hennecke, Edgar / Schneemelcher, Wilhelm / Wilson, Robert McL. (eds. and trans.) (1963), *New Testament Apocrypha*, vol. 1: *Gospels and Related Writings*, Philadelphia.
- Herrin, Judith (2009), “Book Burning as Purification”, in: Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis (Hgg.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Aldershot, 205–222.
- Kendrick, Laura (1999), *Animating the Letter. The Figurative Embodiment of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus.
- Latouche, Robert (ed.) (1937), Richer, *Histoire de France* (Les classiques de l’histoire de France au Moyen Âge), 2 vols., Paris.
- Leonardi, Claudio, et al. (eds.) (1980–), *Medioevo Latino. Bolletino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI–XV)*, 1–, Firenze.

- Maccioni Ruju, Alessandra / Mostert, Marco (eds.) (1995), *The Life and Times of Guglielmo Libri (1802–1869). Scientist, Patriot, Scholar, Journalist and Thief. A Nineteenth-Century Story*, Hilversum.
- Mauntel, Christoph (2015), “Charters, Pitchforks, and Green Seals. Written Documents between Text and Materiality in Late Medieval Revolts”, in: Susanne Enderwitz and Rebecca Sauer (eds.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in Pre-Modern Societies (Materiale Textkulturen 8)*, Berlin / Munich / Boston, 93–112.
- Moore, Robert I. (1987), *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford.
- Mostert, Marco (1989), *The Library of Fleury. A Provisional List of Manuscripts (Middelieuwe Studies en Bronnen – Medieval Studies and Sources 3)*, Hilversum.
- Mostert, Marco (2013), “Communicating the Faith. The Circle of Boniface, Germanic Vernaculars, and Frisian and Saxon Converts”, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 70, 87–130.
- Prou, Maurice / Vidier, Alexandre / Stein, Henri (eds.) (1900–1937), *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur Loire* (Documents publiés par la Société historique et archéologique du Gâtinais 5–6), Bruges.
- Steinmann, Martin (2013), *Handschriften im Mittelalter. Eine Quellensammlung*, Basel.
- Trost, Vera (1986), *Skriptorium. Die Buchherstellung im Mittelalter. Ausstellung der Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Begleitheft zur Ausstellung* (Heidelberger Bibliotheksschriften 25), Heidelberg.
- Van Vliet, Kaj (2004), “Traiecti muros heu! The Bishop of Utrecht During and After the Viking Invasions of Frisia (834–925)”, in: Rudolf Simek and Ulrike Engel (eds.), *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations Between the Rhinelands and Scandinavia (Studia Mediaevalia Septentrionalia 11)*, Vienna, 133–154.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen.

Christophe Vuilleumier

From Censorship to Taboos in the 19th and 20th Centuries

Every year, written documents disappear because of natural disasters, accidents, wars, and unilateral decisions. What are the motives behind the destruction of written heritage, a calamity that has inspired harsh neologisms such as “biblioclasm” and “libricide”?¹ A variety of studies on the subject have reached similar conclusions, highlighting the role of intolerance, contempt, hatred, and ignorance, with the fundamental purpose of the destructive actions being the intention to eradicate the memory. This phenomenon is important enough to have warranted the publication of a UNESCO *Memory of the World* report entitled *Lost Memory – Libraries and Archives destroyed in the Twentieth Century*.²

It is easy to imagine how natural disasters like Hurricane Katrina, which ravaged New Orleans back in 2005 and destroyed many lives as well as a great number of archive sites, can wipe out large quantities of documents that are valuable not only as part of cultural heritage, but also for commercial reasons.³ Katrina ruined several businesses, which no longer had any record of their activities after they had lost their documents.⁴ A form of amnesia had frozen their operations.

Likewise, it is easy to understand the impact of the 1988 fire at the Library of the USSR Academy of Sciences in Leningrad which destroyed or damaged 3.6 million books, including some rare materials and irreplaceable manuscripts and archival records.⁵ It was one of the worst library disasters of the 20th century and could readily be compared with the destruction of the Library of Alexandria. Despite having stopped or stalled several research projects, this event received very little coverage in library science publications, as the fire that destroyed on 31 January 2015 the library of the Institute of Scientific Information on Social Sciences, which was Russia’s largest human and social sciences library.⁶

I would like to discuss in greater detail the wilful destruction of texts and the reasons behind it. This is not a new phenomenon: it can be traced back to ancient times. Several factors can account for the voluntary destruction of documents, and they fluctuate through time. The first one is war. Then there is destruction for ideological reasons, the erasure of compromising evidence and the losses inherent to politi-

1 Báez 2008.

2 UNESCO 1996.

3 Burton/Hicks 2005.

4 Knabb/Rhyme/Brown 2009, 149.

5 Polastron 2004; UNESCO 1996, 5.

6 Vaganov 2015.

cal changes. Finally, there is the administratively planned elimination of documents according to archival procedures that are based on arbitrary judgements.⁷

Whatever is behind it, the wilful destruction of documents is an established fact! Never in the history of mankind have so many books been destroyed as in the 20th century. Warfare, notably the two World Wars, as well as great political upheavals such as the advent of the Third Reich, the rise of fascism in Italy, the Russian Revolution and the Chinese Communist Revolution, saw libraries and documents of all kinds being destroyed on an unprecedented scale.

1 War

In the 20th century, wars are often conducted as total war, which involves not only military operations, but also the eradication of the enemy's culture, values and heritage.⁸ The Jews and the Armenians, as well as the Kurds, were the object of such attacks. These wars of annihilation were carried out for political and ideological reasons. Aside from causing destruction through combat operations and bombings, such as the burning of the library of the University of Leuven in 1914, where 300,000 books, manuscripts and incunabula were reduced to ashes,⁹ or the shelling of the National and University Library of Bosnia and Herzegovina in the 1990s,¹⁰ war can also be directed at a people's writings.

In China, the Second Sino-Japanese War in 1937 and the subsequent Communist takeover led to the purging of "reactionary, obscene and absurd" publications,¹¹ a prelude to the mass destruction of books during the Cultural Revolution of the 1960s.¹² Similarly, in Cambodia, the seizure of power by the Khmer Rouge in 1975 would pave the way to the liquidation of the near totality of library books.¹³

In the Western world, if ever a conflict wiped out the written memory of a society, it was the Second World War which led to the loss of a considerable number of printed documents and archives in Germany, France, Italy and Poland.

If the Leningrad library fire of 1988 was dramatic, what are we to think of the devastation caused by the war in Germany, which cannot be compared to anything else in history? A third of all the country's publications are thought to have disappeared during the war—an estimate that is difficult to confirm, since many library catalogues and registers were also destroyed. However, known losses include 50,000 books

⁷ Báez 2008.

⁸ Lowe 2013; Bosly/Vandermeersch 2010.

⁹ Le Naour 2014.

¹⁰ Gauthier 1997.

¹¹ UNESCO 1996, 4.

¹² Yongyi 2008.

¹³ Gottesman 2004.

in Aachen in 1943; 2 million books at the Berlin State Library and unquantifiable numbers in the capital city's other libraries; 150,000 books, including some ancient manuscripts, and 2,000 prints in Bremen; 760,000 books, 2,217 incunabula and 4,500 manuscripts in Darmstadt; over 500,000 books lost in the bombing of Dresden in 1945; 130,000 volumes in Essen; 550,000 books and 440,000 doctoral theses in Frankfurt; over 700,000 books in Hamburg in 1943; 400,000 books in Karlsruhe in 1942; 900,000 books in Munich, as well as 120,000 books from the city's Benedictine monastery; 600,000 books in Stuttgart in 1944; and the list goes on.¹⁴ Millions of German and European books and archives dating back to the Middle Ages, incunabula, original documents and masterpieces from all areas of writing—sonatas, literary works, scientific research—vanished physically and sometimes even in memory during this time. Furthermore, this destruction took place after the Nazi book burnings of the 1930s that had eliminated about 10 % of German libraries' book holdings.¹⁵

There is a paradox to be noted about war in that considerable steps are taken to protect certain types of documents from destruction. Examples include the medieval documents that were hidden with other pieces of art in bunkers in Nuremberg and elsewhere,¹⁶ as well as the French secret service documents from the first half of the 20th century. In the latter case, the documents' importance did not lie in their heritage significance, obviously, but in their military and strategic value. After the German capture of Paris in 1940, the Nazis seized these archival documents from the French information services and hid them in Berlin. In 1945, during the Battle of Berlin, the documents were found and confiscated by Russian forces. Russia only returned these documents to France in 2001 after having studied them.¹⁷

2 Ideological Destruction – Erasure of Compromising Evidence

Of course, the destruction perpetrated by the Nazi regime of the 1930s was of a different nature than the destruction caused by the Allied bombings. The former was deliberate for ideological reasons: the objective was to eliminate ideas that went against the party doctrine and writings identified as part of a subculture unworthy of existence. This form of censorship aims to shut down divergent views or elements from the past that do not serve the authority's purpose. Destructions represent also a form of psychological warfare.¹⁸ For example, in the Baltic States, history books were destroyed

¹⁴ UNESCO 1996, 10–20.

¹⁵ Báez 2008, 67; UNESCO 1996, 10–12.

¹⁶ Kirkpatrick 2013.

¹⁷ Vuilleumier 2015a, 52–54.

¹⁸ Taber 1977.

and libraries were purged by Russian troops in 1940.¹⁹ In Czechoslovakia, most libraries saw their collections either destroyed or dispersed, and many rare volumes such as the *Slavata Bible* disappeared during the war. The total number of books, manuscripts and incunabula lost by Czechoslovakia is estimated at nearly 2 million.²⁰

Following the invasion of Poland, the Nazis formed burning detachments (*Brennkommandos*) to torch synagogues and Jewish books. The Great Talmudic Library of the Jewish Theological Seminary in Lublin was burned down, and the few thousand books that survived were taken to Berlin, where they were destroyed during the bombings. Aside from these targeted eliminations, nearly all of Poland's libraries, archives, and museums were ravaged. UNESCO estimated that, of the 22.5 million volumes contained in Polish libraries, 15 million were deliberately destroyed.²¹ Interestingly, the surviving books included a collection of freemasonry materials from Krakow that was hidden for years in a castle cellar.²²

These wilful destructions cannot be compared to those that happened during the bombings of Germany. Aside from Dresden, the losses were part of global military operations where the survival of books was not a priority. The two causes were different, but had the same end result. One case was a clear and deliberate attempt at censorship; the other was what we now call "collateral damage".

Ideological and doctrinal destructions are closely associated with the 20th century. One of the last examples to occur in Europe was in 1984, when a group of extreme-left militants vandalised part of the library of the Dutch South African Society in Amsterdam and threw into the canals books that they considered to be part of an imperialist agenda.²³ There is also the anecdotal, but very real, bonfire of *Harry Potter*-books that was organised in 2001 by a New Mexico pastor who called them "an abomination to God".²⁴ Elsewhere, Taliban attacks on libraries in Kabul in 1998 led to the elimination of 55,000 rare volumes.²⁵ More recently, in 2013, Islamists destroyed part of the manuscripts of Timbuktu's main library. Finally, thousands of books in Mosul have been cremated by Isis (or Da'esh).²⁶

To be sure, similar destructions happened in earlier times, as is witnessed for example by the burning of the Library of Congress by British troops in 1814, which happened in retaliation for an American attack on the library of York the previous year.²⁷ In the 19th century and before, the reasons for the majority of burnings were

19 Baechler 2012.

20 Marès 2005.

21 Baechler 2012, 87.

22 Vuilleumier 2015b.

23 UNESCO 1996, 19.

24 Yates 2001.

25 International Federation for Human Rights 2012, 41.

26 Le Point. Culture 2015; Le Nouvel Observateur 2015.

27 Latimer 2007.

either political (to cover up morally questionable activities) or strategic (to destroy sources of knowledge). Documents pertaining to the English expeditions to Newfoundland and the decimation of the Beothuk population, a people that was declared extinct in 1829, did not survive this political censorship.²⁸ Neither did a great number of documents about the colonisation of Australia and the treatment of its Aboriginal people. However, despite the fact that the cultural and artistic products of dominated ethnic groups were often pillaged and taken to Europe, they were never subject to a deliberate annihilation as designed and executed by the authoritarian regimes of the 20th century. The purposeful and systematic destruction of entire collections of writings is often accompanied by the extermination of people. While these events are linked to wars, they do not necessarily imply military operations: an example of this is the methodical planning of assassinations by fascist regimes. In former centuries, armed conflicts typically involved only soldiers and therefore had limited consequences on populations and written culture.

The targeted elimination of documents, aimed at protecting specific interests, inevitably leads to a medium-term memory loss of events or periods of time. This collective amnesia goes unnoticed, and when research sheds light upon it, there can be a sense of surprise and unease that creates a taboo.²⁹ Switzerland is a good point in case. Its history during World War II had been very little studied until the end of the 20th century, and the few studies that did exist extended into the 1990s and addressed matters mostly unrelated to sensitive issues such as the policy on refugees, the closure of borders, the unclaimed assets in banks and the development of Aryan ideas during the war. Obviously, these issues put Switzerland in an awkward position, which is why they were deliberately overlooked during the second half of the 20th century. Delicate questions were avoided in textbooks and a certain number of documents were eliminated in both administrative units and archives. A phenomenon highlighted by the Carl Ludwig's 1957 report on the Swiss refugee policy, which was based on first-hand accounts and sources and contained encrypted data, remains hard to find to this day because no reprint was ever allowed by the federal authorities. The "truth" about that period waited until the 1996 Bergier Commission, a five-year inquiry made by university professors.³⁰ Unsurprisingly, one of the report's first observations concerned the number of documents that had been destroyed.³¹ The political and mediatic impact of the *Bergier Report* led to a variety of publications that either supported its findings or rejected them. The controversy became as great as the taboo that these issues had become for a neutral country.³²

²⁸ Vuilleumier et al. 2016; Todorov 1998.

²⁹ Bédarida 1994; Fassin/Rechtman 2011; Zelis 2005.

³⁰ <https://www.uek.ch/fr/schlussbericht/synthese/SBfzus.pdf> (last accessed: 24.02.2018).

³¹ Commission Indépendante d'Experts: Suisse – Seconde Guerre mondiale 2002.

³² Boschetti 2004; Bridel 2009.

With the same idea, a recent case in 2018 has created a scandal among Swiss historians with the disappearance of archives concerning the Swiss secret army created during the Cold War, the P26, revealed in 1990. The investigation conducted then had highlighted the close relationship with the British MI-6 and certainly led to the murder of Herbert Alboth, one of the leaders of the P26.³³ But, a part of the archives of this organization had been forbidden to researchers, the part that has just disappeared. The President of the Swiss Society of History and director of the Diplomatic Documents Research Center (Dodis), Sacha Zala, sounded the alarm in “Der Bund” on 8 February 2018, in an article entitled: “In den Bundesämtern gilt das Prinzip: In dubio pro Zensur”. The historian evoked the disappearance of the archives of the P26 of the Department of Defense.³⁴ A parliamentary inquiry was to be opened and is still ongoing!

A similar phenomenon is to be expected in relation to another particularly sensitive issue that is equally taboo: administrative detention, especially the internment of children. For a hundred years, Switzerland used administrative detention in parallel with the judicial system. Alcoholics were targeted for sanitary and moral reasons in the beginning of the 20th century, later on, the same method was applied in the case of handicapped people, allegedly for their own protection, as well as orphans, children whose fathers were alcoholic, and “promiscuous” girls.³⁵ Some of these internments were, according to the official jargon, made for “medical reasons”, while these practices reflect the attitudes of their own times, it sometimes seems that they have not been perceived as scandalising until the 21st century. However, the internment of minors, which included the forced separation of Yewish children from their families, but also the forcible sterilisation of them, has recently created a great sense of unease that finally ended up bringing these matters before the courts, where financial compensations are now awarded for moral prejudice by the people, once victims of these arbitrary decisions.³⁶

The burden of proof, however, still rests with the victims. This highlights the effect of the destruction of documents that constitute fundamental evidence to determine responsibility. Both in Switzerland and abroad, these written sources are part of the arguments presented in court. Their absence always creates doubts and grey areas.

33 Vuilleumier 2018.

34 Lenz/Häfliger 2018.

35 Collaud 2013.

36 Vuilleumier (forthcoming).

3 Losses Inherent to Political Changes

Another kind of deliberate destruction can happen during a radical political change: the elimination of documents relating to the rights and laws under an overthrown regime results from a passion that can easily be qualified as revolutionary, but also from the need to make certain that the old order is abolished.³⁷ In other words, the goal is to ensure that the previous political organisation is never revived. Examples of this include the 1794 decree on the French National Archives, which called for the sorting and destruction of feudal deeds (it was only repealed in 1979),³⁸ and the 1802 *Bourla-papey* Revolt in French-speaking Switzerland, where groups of peasants rose against the restoration of feudal rights and destroyed a large number of seigneurial archives.³⁹ These actions obviously led to the loss of a great amount of historical information and created a gap that was later on filled by the reconstructions of historians, which are in turn influenced by the ideals and the political and philosophical currents of their time.⁴⁰ In the 19th century, Romanticism strongly inspired the architect Eugène Viollet-le-Duc, whose restorations of French castles forever altered the public's perception of medieval architecture.⁴¹ Similarly, socialist leanings made their way into the writings of a leading historian such as Maurice Agulhon.⁴² The absence of documents bearing testimony to the past unavoidably leads to reconstructions and rewritings of history, which are subject to an inevitable partiality that generates fantasies and taboo alike, as has been demonstrated by the Jesuit historian Michel de Certeau.⁴³

4 Administrative Eliminations

The widespread form of archival destruction occurs through administrative procedures that are based on the very principles of recordkeeping. These principles not only set out conservation measures and research tools, but also retention policies that decide the retention time for certain documents, based on legal, heritage and usage criteria.⁴⁴ The destruction of a large number of selected documents, which are scheduled to be destroyed in a standardised and ongoing administrative process, has been made necessary by the storage problems that are in turn caused by the ever-growing

³⁷ Bercé 1987, 154.

³⁸ Favier 2004.

³⁹ Vautier 2006.

⁴⁰ Berger/Lorenz 2010.

⁴¹ Baridon 1996.

⁴² Agulhon 2005.

⁴³ De Certeau 1987.

⁴⁴ Giovannini 1995.

number of paper records, prints, and publications. In a quite paradoxical manner, the very profusion of writing thus creates a new source of danger for the conservation of documents and writing in our computerised 21st century, since the sheer quantity is becoming a reason for systematic elimination. This mass of documents is a danger in itself: if collections are not well managed, documents can get lost in an unfathomable sea of paper. Turning back to the French secret archives from the first half of the 20th century that have been mentioned previously, one can assert that these documents that survived war and repeated thefts now face a new danger: poor management without folders or references according to arbitrary eliminations, and dispersal across several storage sites, making searches difficult.

These administrative eliminations are inherent necessities that result not only from physical constraints, but also from legal constraints related to the protection of personal data and even the right to be forgotten.⁴⁵ However, the choices made by the archivists who receive documents are inevitably largely subjective, hence the same holds true for the proposed eliminations of materials that are perceived to possess a low amount of significance as cultural heritage. In the end, however, the evaluation of a document and of its historical value remains highly problematic, since the criteria and thus the outcome of the evaluation are likely to change with time. Who better than archaeologists to judge the value of ostraca found among ancient debris? Who today would think to store in their bookcase something that is widely considered trash?

Moreover, administrative elimination procedures are by no means immune to political manoeuvres. In Switzerland, for example, police archives are kept by police departments until they are stored in state depositories. The same applies to federal police archives which, for all intents and purposes, have been entrusted to cantonal police departments. Federal police archives are regularly and extensively cleaned up, despite some protests from heritage conservation professionals.

Administrative elimination is supported by a right that has recently been established in many countries: the right to be forgotten.⁴⁶ Even though this notion is true for individuals, barring certain exceptions, it does not apply to institutions, corporations, military organisations, political parties, or governments. One needs only to look back at the destruction of Nazi archives by former party members in the public service who were intent on covering their tracks. These destructions of documents made it possible for them to escape possible future accusations.

Actions taken by countries such as France, which enacted an amnesty law following the Algerian War in 1968,⁴⁷ run counter to any historical ethics and are based on dubious political motives. These measures favour silence and endorse the destruction of written testimonies without ensuring that everything is forgotten. This is confirmed

⁴⁵ Ferenczi 2002.

⁴⁶ European Parliament 2017.

⁴⁷ Wahnich 2007.

by the growing number of books that are published on the Algerian War as the main actors of these events disappear, as well as by the efforts made by researchers to find any documents that may have escaped destruction by the authorities. This war also highlights the issue of writing and the book: on 7 June 1962, one month before Algeria's proclamation of independence, three phosphorus bombs gutted the library of the University of Algiers which contained 600,000 books, manuscripts and incunabula. This "memorycide"⁴⁸ was welcomed in France, with some colonial supporters going as far as saying: "On n'allait quand même pas leur laisser notre culture et notre science."⁴⁹ With the reestablishment of historical facts and the renewal of memory, the war is becoming less and less of a taboo in France.

5 Conclusion

It can be imagined that every country, every city, every era has its taboos and secrets that are obscured by the destruction of writings. One may wonder, for example, which sanitary measures Switzerland had taken during the immigration of Italian workers to its territory?⁵⁰ What happened to the German prisoners used to rebuild France after the war?⁵¹ Or what assistance was given in Switzerland to German prisoners who had escaped from French prison camps? The stories of those interned in prison camps on American soil also remain largely unknown.⁵² What exactly was the role of the International Committee of the Red Cross in this affair, or in the more delicate matter of the French post-liberation "collaborator" camps? After all—and for all that we know from past experience—there can also be little doubt about the fate of the Guantanamo Bay detention camp archives: classified or destroyed!

The steps that have been taken 60 years ago at The Hague by a certain number of governments have done little to change the situation. After having reviewed the successes and failures of cultural protection in World War II, they resolved to create a new world system for the protection of the physical heritage of humanity in times of war (*Hague Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict*). Unfortunately, 40 years later, less than half the United Nations member states had ratified this fundamental international humanitarian law instrument and integrated it into their national legislation. Furthermore, only a small number of those countries that actually had signed the convention have taken effective measures to enforce it. In addition, the provisions only applied to protection during wartime, logi-

⁴⁸ A neologism created by Sécher 2011, 267.

⁴⁹ Courrière 1990; Vuilleumier 2015b.

⁵⁰ Hirt 2010.

⁵¹ Vuilleumier 2014.

⁵² Costelle 2012.

cally—and unfortunately—leaving out the politically motivated elimination of documents!⁵³

At the beginning of this contribution, I have mentioned the widespread consensus that wilful destruction of writing and written texts often resulted from intolerance, contempt, hatred, and ignorance. It seems that we should add political manipulations, shame and fear of sanctions as motives that come into play later to this list. To quote Fernando Báez “[...] books are not destroyed as physical objects but as links to memory, that is, as one of the axes of identity of a person or a community.”⁵⁴

Bibliography

- Agulhon, Maurice (2005), *Histoire et politique à gauche. Réflexions et témoignages*, Paris.
- Baechler, Christian (2012), *Guerre et exterminations à l'Est. Hitler et la conquête de l'espace vital. 1933–1945*, Paris.
- Báez, Fernando (2008), *Histoire universelle de la destruction des livres. Des tablettes sumériennes à la guerre d'Irak*, Paris.
- Baridon, Laurent (1996), *L'Imaginaire scientifique de Viollet-le-Duc*, Paris.
- Bédarida, François (1994), “La responsabilité sociale de l'historien”, in: *Diogenè* 168, 19–50.
- Bercé, Yves-Marie (1987), *Revolt and Revolution in Early Modern Europe. An Essay on the History of Political Violence*, Manchester.
- Berger, Stefan/Lorenz, Chris (eds.) (2010), *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*, London/New York.
- Boschetti, Pietro (2004), *Les Suisses et les nazis. Le rapport Bergier pour tous*, Genève.
- Bosly, Henry D./Vandermeersch, Damien (2010), *Génocide, crimes contre l'humanité et crimes de guerre face à la justice: Les juridictions internationales et les tribunaux nationaux*, Bruxelles.
- Bridel, Frank (2009), *Pour en finir avec le Rapport Bergier*, Genève.
- Burton, Mark L./Hicks, Michael J. (2005), “Hurricane Katrina: Preliminary Estimates of Commercial and Public Sector Damages” <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.318.7580&rep=rep1&type=pdf>> (last accessed: 24.04.2018).
- de Certeau, Michel (1987), *La faiblesse de croire*, Paris.
- Collaud, Yves (2013), “Protéger le peuple” du canton de Vaud, *histoire de la commission cantonale d'internement administratif (1935–1942)*, Lausanne (unpublished).
- Commission Indépendante d'Experts: Suisse – Seconde Guerre mondiale (2002), *La Suisse, le national-socialisme et la Seconde Guerre mondiale. Rapport final*, Zurich.
- Costelle, Daniel (2012), *Les prisonniers nazis en Amérique*, Paris.
- Courrière, Yves (1990), *La guerre d'Algérie*, Paris.
- European Parliament (2017), “European Parliament legislative resolution of 12 March 2014 on the proposal for a regulation of the European Parliament and of the Council on the protection of individuals with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data (General Data Protection Regulation)” <www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P7-TA-2014-0212&language=EN> (last accessed: 24.04.2018).

⁵³ UNESCO 1996, 41.

⁵⁴ Báez 2008, 233.

- Fassin, Didier / Rechtman, Richard (2011), *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris.
- Favier, Lucie (2004), *La mémoire de l'État. Histoire des Archives nationales*, Paris.
- Ferenczi, Thomas / Boltanski, Christian (2002), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli?* Brussels.
- Gauthier, Bernard (1997), "La bibliothèque nationale et universitaire de Sarajevo", in: *Bulletin des bibliothèques de France* 6, 72–77.
- Giovannini, Andrea (1995), *De tutela librorum. La conservation des livres et des documents d'archives*, Zurich.
- Gottesman, Evan R. (2004), *Cambodia after the Khmer Rouge. Inside the Politics of Nation Building*, New Haven / London.
- Hirt, Matthias (2010), *Die Schweizerische Bundesverwaltung im Umgang mit der Arbeitsmigration: sozial-, kultur- und staatspolitische Aspekte (1960 bis 1972)*, Saarbrücken.
- International Federation for Human Rights (2012), "Human Rights at a Crossroads: The Need for a Rights-Centred Approach to Peace and Reconciliation in Afghanistan", Paris <<https://www.fidh.org/IMG/pdf/af0512589a.pdf>> (last accessed: 24.04.2018).
- Kirkpatrick, Sidney D. (2013), *Les reliques sacrées d'Hitler*, Paris.
- Knabb, Richard D. / Rhome, Jamie R. / Brown, Daniel P. (2009), "Tropical Cyclone Report. Hurricane Katrina, August 23–30, 2005" <https://www.nhc.noaa.gov/data/tcr/AL122005_Katrina.pdf> (last accessed: 24.04.2018).
- Latimer, Jo (2007), *1812: War with America*, Cambridge.
- Lenz, Christoph / Häfliger, Markus (2018), "'In den Bundesämtern gilt das Prinzip: In dubio pro Zensur' [Interview mit Sacha Zala]", in: *Der Bund* (08.02.2018) <<https://www.derbund.ch/schweiz/standard/je-hoeher-die-juristendichte-desto-kafkaesker/story/24241558>> (last accessed: 24.04.2018).
- Lowe, Keith (2013), *L'Europe barbare 1945–1950*, Paris.
- Marès, Antoine (2005), *Histoire des Tchèques et des Slovaques*, Paris.
- Le Naour, Jean-Yves (2014), "La Première Guerre mondiale: le baptême du siècle", in: Emmanuel Hecht and Pierre Servant (eds.), *Le siècle de sang 1914–2014. Les vingt guerres qui ont changé le monde*, Paris, 3–27.
- Le Nouvel Observateur (2015), "L'État islamique brûle 8.000 livres rares à Mossoul", in: *L'Obs* (25.02.2015) <<https://www.nouvelobs.com/monde/20150225.OBS3327/irak-l-etat-islamique-brule-8-000-livres-rares-a-mossoul.html>> (last accessed: 24.04.2018).
- Le Point. Culture (2015), "L'Unesco préoccupée par de présumés autodafés de livres en Irak", in: *Le Point. Culture* (03.02.2015) <http://www.lepoint.fr/culture/l-unesco-preoccupee-par-de-presumes-autodafes-de-livres-en-irak-03-02-2015-1902122_3.php> (last accessed: 24.04.2018).
- Polastron, Lucien Xavier (2004), *Livres en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, Paris.
- Sécher, Reynald (2011), *Vendée. Du Génocide au mémoricide. Mécanique d'un crime légal*, Paris.
- Taber, Richard (1977), *The War of the Flea. Guerrilla Warfare, Theory and Practice*, London.
- Todorov, Tzvetan (1998), *Les abus de la mémoire*, Paris.
- UNESCO (1996), "Mémoire du Monde. Mémoire perdue. Bibliothèque et archives détruites au XX^{ème} siècle" (préparée pour l'UNESCO par Hans van der Hoeven au nom de l'IFLA et Joan van Albada au nom du CIA), Paris <<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105557fb.pdf?>> (last accessed: 24.04.2018).
- Vaganov, Andreï (2015), "Moscou perd sa plus grande bibliothèque universitaire", in: *Courrier International* (05.02.2015) <<https://www.courrierinternational.com/article/2015/02/05/moscou-perd-sa-plus-grande-bibliotheque-universitaire>> (last accessed: 24.04.2018).

- Vautier, Clémy (2006), “L’amnistie des patriotes et des Bourla-Papey sous la République helvétique: aveu d’impuissance ou mesure d’apaisement ?”, in: *Revue historique vaudoise* 114, 299–312.
- Vigdor, Jacob (2008), “The Economic Aftermath of Hurricane Katrina”, in: *The Journal of Economic Perspective* 22 (4), 135–154.
- Vuilleumier, Christophe (2014) “Les Paradigmes du temps: Les tabous de l’histoire”, in: *L’Hebdo/Le Temps* (29 octobre 2014) <<https://blogs.letemps.ch/christophe-vuilleumier/2014/10/29/les-tabous-de-lhistoire/>> (last accessed: 24.04.2018).
- Vuilleumier, Christophe (2015a), “Le personnel militaire français détaché en Suisse (novembre 1918)”, in: *Revue militaire suisse* (avril 2015), 52–54.
- Vuilleumier, Christophe (2015b) “Les Paradigmes du temps: La destruction de livres, un mémoricide continu”, in: *L’Hebdo/Le Temps* (21 décembre 2015) <<https://blogs.letemps.ch/christophe-vuilleumier/2015/12/21/la-destruction-de-livres-un-memoricide-continu/>> (last accessed: 24.04.2018).
- Vuilleumier, Christophe (2018), “Les Paradigmes du temps: La mémoire volée de la Suisse”, in: *Le Temps* (09.02.2018) <<https://blogs.letemps.ch/christophe-vuilleumier/2018/02/09/la-memoire-volee-de-la-suisse/>> (last accessed: 24.04.2018).
- Vuilleumier, Christophe (forthcoming), “Le Bois-Mermet, du concept à l’usage. Création et évolution d’une prison romande”, in: Jean-Daniel Morerod and Irène Herrmann (eds.), *La prison ancienne et moderne: situations à comparer*, Lausanne.
- Vuilleumier, Christophe / Bonard, Claude / de Weck, Hervé / Meuwly, Olivier / Marty, Dick (2016), *L’honneur au service du diable. Crime de guerre et cruauté ordinaire*, Genève.
- Wahnich, Sophie (2007), *Une histoire politique de l’amnistie. Études d’histoire, d’anthropologie et de droit*, Paris.
- Yates, Emma (2001), “Rowling promises sex and death in Potter books”, in: *The Guardian* (28.12.2001) <<https://www.theguardian.com/books/2001/dec/28/harrypotter.jkjoannekathleenrowling>> (last accessed: 24.04.2018).
- Yongyi, Song (2008), *Les Massacres de la Révolution culturelle*, Paris.
- Zelis, Guy (2005), *L’historien dans l’espace public. L’histoire face à la mémoire, à la justice et au politique*, Loreval.

Enno Giele

Von Autodafé bis Rasur

Aspekte der Zerstörung von Geschriebenem
und das Beispiel China

1 Vorspann

Auto da Fé ist der englische Titel des originalsprachlich deutschen Erstlingswerkes *Die Blendung* von Elias Canetti (1905–1994).¹ Er bedient sich des portugiesischen Begriffs für „Akte des Glaubens“, mit dem fachsprachlich im 18. Jahrhundert sowohl die Ketzergerichtsakten der Inquisition wie auch die darauf beruhenden öffentlichen Urteilsverkündungen benannt wurden. Später wurde diese Bedeutung auf die Urteilsvollstreckung, also die Verbrennung verurteilter Häretiker, wie auch auf die Verbrennung ihrer Schriften übertragen.²

Alle drei Nuancen – Glaubensakt(e), Häretikerhinrichtung und Bücherverbrennung – machen die schillernde Qualität und Attraktivität des englischen Titels für Canettis Roman aus. Auch wenn es nicht im christlichen Wortsinn um Inquisition und Häresie geht, so findet der Roman doch einen kataklysmischen Höhe- und Schlusspunkt im Flammentod der Hauptfigur, Peter Kien, des in Wien ansässigen „ersten Sinologen seiner Zeit“,³ und seiner bis zum Wahnsinn geliebten Privatbibliothek mit ihren 25.000 Bänden.

1 Ich danke Rui Magone, der mich vor mehr als zwei Jahrzehnten auf diesen Roman aufmerksam machte. Für weitere Hinweise danke ich Klaus Oschema, Joachim Friedrich Quack, Thies Staack und Tong Chun Fung.

2 Die Bedeutungsausweitung von „auto-da-fé“ findet sich übereinstimmend in allgemeinsprachlichen Standardnachschlagewerken, wobei allerdings der historische Terminus durchaus unterschiedlich als „Akt des Glaubens“ (Wahrig 1986, 221) bzw. „act of the faith“ (*Webster’s New College Dictionary* 2008, 78) oder als „Akte des Glaubens“ (Kluge 1989, 51) glossiert wird. Da „auto“ sowohl *die* Akte (im Sinne einer Gerichtsakte), wie auch *den* Akt (im Sinne von Handlung oder Tat oder von Aufführungsakt im Theater) bezeichnet, ist diese Erklärung nicht ganz eindeutig, sofern mit „Akte des Glaubens“ nicht der Plural (von Handlung) gemeint ist, was nicht ersichtlich ist. Diese Doppeldeutigkeit, ob intendiert oder nicht, ist ein deutliches Beispiel für die semantische Breite des Begriffs, die nicht nur im Portugiesischen, sondern in vielen Sprachen aufgrund der etymologischen Zusammenhänge zwischen der aufführungsartigen (Theaterakt) öffentlichen Verlesung eines schriftlichen Urteils (Aktenmaterial) und dessen Vollstreckung (Handlungsakt) besteht.

3 Canetti 1965, 16.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt B09 „Die Beschreibstoffe Holz und Bambus im alten China“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

2 Fragen und Begriffe

Die Blendung ist eine über weite Strecken „schwer verdauliche“ Lektüre sowie ein fiktives Werk mit deutlich hyperbolischen Elementen. Eine inhaltliche Analyse dieses Werks für geschichtswissenschaftliche Zwecke scheint daher wenig wertvoll. Dennoch soll uns das Werk hier wegen seines Titels, seiner Thematik, zugespitzten Emotionalität und Komplexität sowie dem – allerdings eher oberflächlichen – Bezug zu China als Einstieg in unser Thema dienen.⁴

Canetti verwebt die menschliche Katastrophe des Protagonisten Peter Kien emotional mit der Vernichtung seiner Bibliothek. Damit ist er nicht alleine. Auch Heine und andere haben den „Bibliocaust“ dem Verbrennen von Menschen gleichgesetzt und damit letztlich Bücher vermenschlicht.⁵ Woher dieser Impetus der Vermenschlichung von Büchern rührt, darf angesichts der bewussten, aber nicht beklagten tagtäglichen Massenvernichtung von Geschriebenem (darunter auch viele Bücher) durch Makulierung in Verlagen, Aussortierung in Bibliotheken oder dem Aufräumen und Wegwerfen in Geschäften und Haushalten durchaus gefragt werden.

Damit zusammen hängt die erste Leitfrage, die hier behandelt werden soll, nämlich was „Zerstörung von Geschriebenem“ eigentlich bedeuten kann. Darüber möchte ich mir im ersten Teil dieses Beitrags Gedanken machen. In einem zweiten

⁴ Dabei ist die Praxis, Bücherverbrennungen in der Literatur mit realen zu vergleichen, längst keine originelle mehr. Insbesondere Ray Bradburys *Fahrenheit 451* (1953) und Markus Frank Zusaks *The Book Thief* (2006) begegnen immer wieder; s. Gonçalves 2017. Auch Canettis *Die Blendung* wurde bereits in diesem Zusammenhang untersucht (u. a. von Fishburn 2008, 74–76; Körte 2012, 200–212). Im Kontext der Diskussion um Zensur figuriert ferner Louis-Sébastien Merciers *L'an deux mille quatre cent quarante* (1771) häufig.

⁵ Heinrich Heine legte in seinem Drama *Almansor* (1823) der Figur Hassan den angesichts der Ereignisse in Deutschland ein gutes Jahrhundert später prophetisch genannten und oft zitierten Spruch „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher // Verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen“ (Heine 1994, 16) in den Mund. Bei Canetti ist diese Verbindung durch den Handlungsverlauf von *Die Blendung* ebenfalls überdeutlich: Es wird sogar darüber spekuliert, ob Bücher nicht auch Schmerz empfinden können. Überhaupt fällt auf, wie oft in westlichsprachiger Literatur die Identität von Autoren und ihren Werken oder auch von Lesern und ihrer Lektüre thematisiert und damit eine „Vermenschlichung“ von Büchern erreicht wird. Zuvorderst wird dies in Jonathan Swifts Satire *The Battle of the Books* (1704) vorexerziert, deren Titel wörtlich zu nehmen ist, klingt aber ebenso meisterhaft im letzten Absatz von Johann Karl Wezels satirischer Erzählung *Silvans Bibliothek* (1777/78) an. Da nämlich überblickt der Protagonist nach ausgiebigem und am Ende gewaltsamem Disput mit einer Schar von anders Gesinnten in seiner Bibliothek „die Verwüstung, die die Flammen angerichtet hatten – denn sie hatten schon die ganze unterste Reihe Quartanten verheert [...] und schwur einen teuern Eid, die Bibliothek von Stund an zu verkaufen und nie mit Gelehrten und Büchern, so feuerfangenden Materien, wieder etwas zu tun zu haben.“ (Wezel 1983, 69). In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass einer der ursprünglichen Arbeitstitel von Canettis Roman augenzwinkernd *Kant fängt Feuer* lautete, wobei Kant damals noch der Name des Protagonisten war, der später zu Kien abgewandelt wurde (Fishburn 2008, 74).

Teil möchte ich den konkreten Fall des alten China etwas genauer untersuchen, der mir aufgrund meiner fachlichen Ausrichtung am nächsten liegt.

Die erste Frage lässt sich, wie alle Fragen nach Bedeutung, extensional (Was wird alles zerstört? Welche *Arten* von Zerstörung sind überhaupt denkbar?) wie auch intensional (Durch welche Merkmale und Assoziationen ist die Zerstörung gekennzeichnet? Wie kann man die Zerstörung beschreiben?) verstehen. Beides soll hier kurz angedacht werden.

Die Herausgeber dieses Bandes schlagen eine Gliederung der Arten von Zerstörung nach dem Kriterium der Intention vor, wobei eine grobe Zweiteilung nach „akzidentiell und aus Nachlässigkeit“ und „intentional“ vorgenommen wird.⁶ Meines Erachtens ist „aus Nachlässigkeit“ eher eine Zwischenstufe, die man vielleicht besser noch „billigende Inkaufnahme“ nennen könnte. So erscheint es mir schwer festzulegen, ob z. B. bei der Vernachlässigung der Pflege von Schriftbeständen nicht doch auch Intention mit im Spiel ist. Schließlich weiß der Bibliothekar, dass Schimmel Büchern schadet; er weiß, dass biblioklastische Bibliotheksbesucher Seiten, die zu kopieren sie zu faul sind, herausreißen, wenn er keine Aufsicht führt; er weiß, dass im übrigen allein schon die übermäßige Nutzung von Büchern – also letztlich das Konzept einer öffentlichen Bibliothek an sich – zur fortschreitenden Zerstörung von Büchern beitragen kann.⁷

Es ist leicht vorstell-, wenngleich im Einzelfall u. U. schwer nachweisbar, dass dieses Wissen auch genutzt wird, um sich bestimmter Teile von Buchbeständen durch mehr oder weniger „natürlichen“ Zerfall zu entledigen, sei es aus Sparzwang, Raumnot oder gar aus Verachtung gegenüber der Kultur, Sprache, Gruppe o. ä., denen die Schriften zugeordnet werden. Ist das dann noch „akzidentiell“ oder rein „nachlässig“? Soll man diese Fälle wirklich mit jenen in einer Kategorie vereinen, in denen es trotz expliziter Erhaltungsabsicht zu einer unvorhergesehenen, „unglücklichen“ Zerstörung kommt, wie etwa dem Bibliocaust der Herzogin Anna Amalia Bibliothek in Weimar, deren Bestände 2004 zu einem Drittel durch einen Kabelschwelbrand zerstört wurden?

⁶ Siehe Kühne-Wespi, Oschema und Quack in diesem Band.

⁷ Weitere Gefahren für Bücherbestände wie auch durchaus für materiell robustere Formen von Beschreibstoffen sind Naturkatastrophen wie Erdbeben, Erdbeben, Überflutungen, Stürme, Löschwassereinsatz, Diebstahl, unsachgemäße Handhabung und Lagerung, Wind und Witterung, zu hoher, zu niedriger oder zu häufig wechselnde Feuchtigkeit und Temperatur, Nager, Termiten, Bakterien, Staub, Luftverschmutzung (z. B. großstädtischer Smog, der Steininschriften zusetzt) und vieles andere mehr. Van der Hoeven/van Albada 1996 haben eine eingehende Studie zu vielen dieser zerstörerischen Faktoren vorgelegt, soweit sie auf Bibliotheken und Archive im 20. Jahrhundert weltweit gewirkt haben. Aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, kann eine halb-intentionale, billigende Inkaufnahme des Zerfalls von Geschriebenem auch schon in der Wahl der Schreibmaterialien bei der Produktion von Schrifttum stecken, etwa wenn metallische Tinte und säurehaltiges Papier verwendet werden, die – wie man zumindest heute weiß – zu einer relativ kurzen Lebensdauer des Produktes führen.

Weiterhin besteht für die Kategorie der „billigenden Inkaufnahme“ eine deutliche und durchaus brisante Verwandtschaft zur anderweitig so benannten Kategorie des „Kollateralschadens“, vor allem in bewaffneten Auseinandersetzungen, der nach einer Aussage die meisten (oder schwerwiegendsten?) Verluste von Schrifttum geschuldet sein sollen, nämlich die durch den alliierten Bombenhagel im Zweiten Weltkrieg verursachten.⁸

Ob es zielführend ist, solche stark unterschiedlichen Situationen in einer Kategorie zu versammeln, hängt natürlich vom jeweiligen Erkenntnisinteresse ab. Die Beispiele sollten jedenfalls verdeutlicht haben, dass es nicht einfach ist, ein trennscharfes Kriterium für eine extensionale Antwort auf die Frage zu finden, was Zerstörung von Geschriebenem bedeutet.

Versuchen wir deshalb, diese Frage auf eine eher intensionale, kasuistische Weise anzugehen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, und dabei außerdem zu fragen, was genau eigentlich Schaden nimmt, wenn Geschriebenes zerstört wird. So werden wir auch dem Aspekt der Vermenschlichung von Büchern und dem Grund für die bei Schriftvernichtung häufig anzutreffende Emotionalität näher kommen.

Sucht man Forschungsliteratur mit Hilfe von Stichwörtern wie „Bücherverbrennung“, „Schriftvernichtung“ oder vergleichbaren englischen Schlagwörtern, so findet man ganz überwiegend Titel, die neben den Auswirkungen von Kriegen, Aufständen und Brandstiftungen auch intellektuelle Zensur oder effektive, meist staatliche Unterdrückung von Wissen und Ideen zum Thema haben.⁹ Alle diese Werke beklagen erkennbar die Verhinderung oder den Verlust von Wissen oder gar den „Memorizid“,¹⁰ die gezielte oder beiläufige Auslöschung von Erinnerung. Hier geht es also nicht in erster Linie um die Zerstörung der Schriftmedien als physische Objekte, sondern um diejenige von Text, verstanden als Abstraktum bzw. Repositum von Geist.

⁸ Vgl. Vuilleumier in diesem Band, der die Kriegsverwüstungen in Deutschland als „unvergleichlich“ bezeichnet („cannot be compared to anything else in history“), bevor er eine Auflistung der in erster Linie durch Bombardierungen verlorenen Bibliotheksbestände gibt.

⁹ Eine Auswahl: Wilken 1817: *Geschichte der Bildung, Beraubung und Vernichtung der alten heidelbergischen Büchersammlungen*; Speyer 1981: *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*; Rafetseder 1988: *Bücherverbrennungen: Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*; van der Hoeven/van Albada 1996: *Memory of the World: Lost Memory – Libraries and Archives destroyed in the Twentieth Century*; Báez 2000: *Nueva Historia Universal De La Destrucción De Libros*; Verweyen 2000: *Bücherverbrennungen: eine Vorlesung aus Anlaß des 65. Jahrestages der „Aktion wider den undeutschen Geist“*; Polastron 2004: *Livres en feu: histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*; Raven 2004: *Lost libraries: the destruction of great book collections since antiquity*; Knuth 2006: *Burning books and leveling libraries: extremist violence and cultural destruction*; Werner 2007: *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter*; Fishburn 2008: *Burning Books*; Rohmann 2016: *Christianity, book-burning and censorship in Late Antiquity*. Etliche dieser Werke wurden durch neuzeitliche Bibliocaust-Ereignisse, wie die Bücherverbrennung in Deutschland im Jahre 1933 oder die Zerstörungen der Nationalbibliotheken von Sarajevo im Jahre 1992 (Polastron, Klappentext der englischen Ausgabe) oder von Bagdad im Jahre 2003, motiviert.

¹⁰ Ein von Verweyen 2004, 7, benutzter Ausdruck.

Erst in jüngster Zeit behandeln Sammelbände unter der Überschrift „Bücherzerstörung“ oder „Schriftvernichtung“ nicht nur Großkatastrophen, sondern auch unspektakulärere Formen des „Verbergens“ von Geschriebenem, mithin die Ausstreichung oder Schwärzung von einzelnen Wörtern, Phrasen oder Sätzen, wie auch kulturelle Sonderformen wie den Verzehr von Schriftmedien.¹¹ Aber auch diese unspektakulären Formen werden gemeinhin weniger unter dem Blickwinkel der physischen Vernichtung als unter dem des Verlusts von Textinhalt oder der Bedeutungskontrolle¹² analysiert. Hierin liegt sicherlich ein Grund für die starke Emotionalität des Themas: Die Zerstörung oder Unterdrückung von Wissen bzw. Erinnerung ist schließlich gleichbedeutend mit einem Angriff auf die Freiheit, Entwicklung und Identität von Individuen, Gruppen oder auch der Menschheit insgesamt.

Es stellt sich aber die Frage, ob die Verbindung zwischen immateriellem Geist, Wissen, Ideen, Erinnerung, Sprache usw. auf der einen Seite und materiellen Objekten wie Schriften oder Büchern auf der anderen Seite wirklich so eng ist, dass die Vernichtung der letzteren automatisch zu einem wesentlichen Verlust des ersteren führt. Außerdem wurde oben bereits dargelegt, dass auch die bibliocaustische Vernichtung von Geschriebenem nicht immer intentional ist und daher nicht die Unterdrückung des freiheitlichen Gedankens oder des Andenkens sein kann.

Hinzu kommt, dass selbst gegen bestimmte Autoren oder Inhalte gerichtete, absichtliche Schriftenvernichtungen auch im Nachhinein nicht immer dasselbe Maß von Empörung auslösen, ja bisweilen begrüßenswert oder sogar nachhaltig kathartisch erscheinen. Es kommt mithin immer auf den Standpunkt und die jeweilige Beziehung des Betrachters zum zerstörten Inhalt und zur jeweiligen Motivation der Zerstörer an.

Von kaum einem Wissenschaftler, der Zerstörung von Geschriebenem untersucht, wird Büchervernichtung in ihren dramatischen Varianten des brandstiftungs- oder kriegsbedingten Bibliocaust oder des rituell zelebrierten Autodafé mit dem Verfeuern von unbeschriebenen Notizheften, überschüssigen Kalendern oder Telefonbüchern während eines kalten Winters oder der Entsorgung von Restbeständen, die sich nicht mehr verkaufen lassen, in irgendeinen Zusammenhang gebracht wird – zumal solche Entsorgung ja tagtäglich durch den Hausmüll und durch Verlage, Bibliotheken und Buchhandlungen geschieht, ohne dass sich irgend jemand darüber aufregt. Dennoch

11 Körte/Ortlieb 2007: *Verbergen – Überschreiben – Zerreißen. Formen der Bücherzerstörung in Literatur, Kunst und Religion*; Körte 2012: *Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*. Siehe auch die Beiträge von Kühne-Wespi und Wilkens in diesem Band.

12 Vgl. etwa das Unterkapitel „Durchstreichen – ein Mittel der Bedeutungskontrolle“ in Körte 2012, 163. „Verlust von Text“ spielt natürlich bei der „intentionalen Schriftzerstörung zur Entfaltung des Zwecks des Geschriebenen ([...] in magischen Praktiken)“, wie sie die Herausgeber des vorliegenden Bandes definieren, keine hervorgehobene Rolle, weil es dabei ja eher um die Sublimierung der Inhalte oder der Wirkmacht des Textes geht, welche seine physische Vernichtung bzw. Einverleibung erfordert. Dies ist allerdings aufs historische und taxonomische Ganze gesehen eine tatsächlich sehr marginale Klasse.

ist es nicht unbedingt so, dass dieser Art der Vernichtung grundsätzlich weniger Geschriebenes zum Opfer fällt als der text- oder autorenfeindlich inspirierten.¹³

Jenseits der Massenvernichtung von Geschriebenem fällt es zudem nur wenigen ernsthaft ein, das Wegwerfen eines Einkaufszettels oder Kassenbelegs nach erfolgtem Shopping oder das von Notizzetteln bei der lange geplanten Aufräumaktion eines Schreibtisches in die Sparte „Schriftenzerstörung“ einzuordnen, obwohl damit jeweils unzweifelhaft auch Informationen verloren gehen, teilweise unwiederbringlich. Wenn es sich bei dem „Einkaufszettel“ hingegen um eine viertausendjährige Tontafel handelt oder die im Reißwolf vernichteten Schreibtischnotizen einem landesverräterischen Spion gehörten, machen sich Scharen von Wissenschaftlern oder Geheimdienstlern darüber her, und der Rekonstruktion der verloren geglaubten Informationen wird ähnlicher Aufwand gewidmet wie der Wiederherstellung von abgebrannten oder durch Raub verstreuten Bibliotheksbeständen.

Der Unterschied in den tatsächlichen oder denkbaren Reaktionen auf diese jeweiligen Vernichtungen von Geschriebenem besteht eindeutig in dem Wert, den die Betroffenen entweder den jeweiligen Texten als Trägern von Information, Bezügen (auch zum Autor), Erinnerung, Symbolismus, sprachlicher Codierung usw., dem beschrifteten Artefakt in seiner Gänze oder seinen Teilen oder aber der Zerstörung an sich¹⁴ beimessen. Dabei hängt der zeitgenössische Wert einer verschriftlichten Information oder sprachlich-literarischen Äußerung sicherlich entscheidend von den beiden Faktoren der Einmaligkeit und Aktualität ab.¹⁵

Texte „mit Tradition“, die dazu gedacht waren, abgeschrieben und verbreitet zu werden, was in der Regel auf Literatur im engeren Sinne zutrifft, sind natürlich in gewisser Weise als Texte unzerstörbar, soweit es nur genug und weit verstreute Exemplare gibt. Dies ist zumindest in typographischen Gesellschaften oft der Fall, wo ideologisch motivierte Autodafés durchaus nicht immer ihr Ziel der Auslöschung von (literarischen) Texten erreichen, sondern nur von einzelnen Materialisierungen derselben.¹⁶

13 Van der Hoeven/van Albada 1996, 2 merken mit Rückblick auf die Weltkriege und ideologisch inspirierten Großkatastrophen des 20. Jahrhunderts an, dass nie zuvor so viele Bücher zerstört worden seien wie in diesem Zeitraum. Zu bedenken ist allerdings auch, dass noch nie so viele Bücher hergestellt worden sind bzw. aus vorigen Jahrhunderten überlebt haben. Zudem ist sehr wahrscheinlich, dass mit der Zunahme digitalen Schreibens sowohl die Menge von verschriftlichtem als auch von gelöschtem Text in den knapp zwei Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts diejenige des 20. Jahrhundert noch bei weitem übersteigen dürfte. S. auch Jochum 2007.

14 Dies gilt für den von den Herausgebern angesprochenen Fall der Einverleibung von schrifttragenden Artefakten wie auch für den Fall einer versehentlichen Zerstörung.

15 Geht es nicht um die Texte, sondern um die Materialität von Geschriebenem, so dürfte der reine Material- oder Wiederverkaufswert von beschrifteten Artefakten nur dann eine Rolle spielen, wenn es sich um besonders kunstvolle, alte oder seltene Exemplare handelt.

16 S. Hammit 1945, 308f. für einige Gegenbeispiele, wo die vollständige Vernichtung von Werken angestrebt und wohl auch erfolgreich war.

Bei „Texten ohne Tradition“, also Notizen, Quittungen, Personallisten usw., die gemeinhin nicht dazu gedacht sind, tradiert und deshalb vervielfältigt zu werden, kommt es dagegen eher darauf an, ob die im Text niedergelegte Information noch gültig und aktuell ist. Ist sie es nicht (mehr), wird der Schriftträger damit potentiell Objekt von Makulatur oder Wieder- oder Zweitverwertung. Ist sie es noch, wird oft in Verwaltungssystemen spezielle Sorge getragen, dass eine Vernichtung, Beschädigung oder Änderung des Geschriebenen erschwert wird oder doch wenigstens nicht unentdeckt bleiben kann, etwa durch die Zweitfertigung von Verträgen, Kerbhölzern oder Schuldscheinen.

Obwohl ein erster Reflex des Wissenschaftlers und Buchliebhabers es vielleicht nahelegen würde, ist es keineswegs so, dass selbst ideologisch motivierte Schriftenvernichtung grundsätzlich negativ beurteilt wird, dass Autodafé also prinzipiell als von Übel gelten kann, obwohl der Terminus häufig in diesem Bewusstsein gebraucht wird. Noch steht der Maßstab der Zerstörung immer im proportionalen Verhältnis zur geäußerten Empörung. Um dies historisch zu untermauern, schauen wir uns ein paar Fallbeispiele genauer an.

3 Fallbeispiele

3.1 Nazideutschland

Über die Büchersammel- und Büchervernichtungsaktionen im Mai 1933 in Berlin und in anderen deutschen Städten, die wesentlich von einer fanatisierten und von knapp 4.000 nationalsozialistischen Studenten¹⁷ unterwanderten Deutschen Studentenschaft organisiert und durchgeführt wurden, urteilt Verweyen: „Die Inszenierung und das Kultisch-Rituelle, das Planmäßige und Systematische der Durchführung haben dabei diesem Autodafé den zweifelhaften Rang der Einmaligkeit in der Kontinuität der geschichtlichen Reihe von der Antike bis zur jüngsten Gegenwart eingetragen.“¹⁸ Hinsichtlich des Ausmaßes der Zerstörung nennt er die Zahl von 10.000 Zentnern Bücher, die „allein in Berlin“¹⁹ gebrannt hätten. Bei einem angenommenen Durch-

¹⁷ Die Zahl von „kaum viertausend nationalsozialistischen Studenten“, die Anfang der 1930er Jahre in der Deutschen Studentenschaft organisiert waren und trotz Unterzahl einen „Totalanspruch“ erhoben, wird von Lönnecker 2005, 14 genannt.

¹⁸ Verweyen 2004, 21.

¹⁹ Verweyen 2004, 21 nennt hier keine Quelle für diese Zahl, deren Größenordnung (je nach Verständnis der Einheit „Zentner“ wären das 500 bis 1.000 Tonnen!) angesichts verschiedener Überlegungen recht hoch gegriffen erscheint. In Verweyen 2000, 163 taucht dieselbe Zahl in einem etwas anderen Kontext und mit Quellenangabe auf: „[...] wurden zum Autodafé in Berlin laut vorläufigem Polizeibericht vom 20. Mai [1933] ‚schätzungsweise 10.000 Zentner Bücher und Zeitschriften beschlagnahmt‘.“ Wie Verweyen im Folgenden verdeutlicht, wurden die beschlagnahmten Schriftwerke daraufhin erst

schnittsgewicht von einem halben Kilogramm pro Buch und 100 kg pro Zentner wären dies 2 Mio. Bücher. Legt man ferner die Anzahl von rund 190 Autoren zugrunde, deren Werke im Mai 1933 auf „Schwarzen Listen“ unerwünschten Schrifttums indiziert wurden,²⁰ wären das knapp 5,3 t Schriftwerk pro Autor, das zur Aussonderung – und vermutlich Vernichtung – vorgesehen war. Da es sich ausschließlich um gedrucktes und mehr oder weniger genau indiziertes Schrifttum handelte (und die Listen auch nicht unmittelbar von Staatsorganen übernommen wurden), bestand die Hauptwirkung dieser Aktion mitnichten in der tatsächlichen, unwiederbringlichen Vernichtung von irgendwelchem Text, als vielmehr in dem öffentlichkeitswirksamen Fanal und der Stimmungsmache gegen Literatur und Personen von ganz bestimmter politischer Couleur und Weltanschauung, also nicht mehr und nicht weniger als die allermeisten Autodafés der Geschichte zu erreichen beabsichtigen. Zweifellos erhielt dieses Ereignis durch die noch folgenden Gräueltaten und auch durch die Effizienzsteigerung der später vom Staat übernommenen Zensur im Rückblick erst die Qualität, die ihm heute von vielen – wie z. B. Verweyen – zugeschrieben wird.²¹ Und es ist zweifellos diese spätere Entwicklung, die dieses Autodafé für viele als archetypisch oder als Superlativ erscheinen lassen. Ein solcher Status muss aber, wenn man sich allein auf das Ereignis vom Frühjahr 1933 bezieht, im globalgeschichtlichen Vergleich bröckeln, nicht nur wegen der quantifizierbaren Dimensionen, sondern vor allem auch wegen der Qualität der gegen Bücher als Medium und gegen Geschriebenes allgemein zum Ausdruck gebrachten Feindseligkeit.

einmal gesichtet und mitnichten alle vernichtet (vgl. wiederum Verweyen 2000, 208). Fishburn 2008, 75 nennt die Zahl von 25.000 Bänden, als „die Zahl von Büchern, die üblicherweise als diejenige zitiert wird, welche von den Studierenden in den Berliner Bränden zerstört worden sind“. Auch diese Angabe steht in keinem Verhältnis zu derjenigen von Verweyen. Fishburn 2008, 75 verweist übrigens auch darauf, dass 25.000 – vielleicht nicht ganz zufällig – auch die Zahl ist, die Canetti als Menge der in der Kienschen Bibliothek versammelten Bücher angibt.

20 Es wurden seit Monatsanfang von dem Bibliothekar Wolfgang Herrmann konsekutiv verschiedene Listen erstellt, deren Umfang rasch anwuchs. Die Gesamtzahl von 190 Autoren wird für die Listen genannt, die am Vortage der ersten Berliner Bücherverbrennung der Deutschen Studentenschaft zugeing; s. Pohlmann 2012, 203. Es bleibt allerdings fraglich, welchen unmittelbaren Einfluss diese Listen auf die tatsächliche Durchführung der Autodafés in den verschiedenen deutschen Städten hatten. Siehe auch nächste Fußnote.

21 „Die tatsächliche Zensurpraxis lief – und das verbirgt jeder Verweis auf die Listen – von den ab 1935 geheimen Aufstellungen losgekoppelt. Sie wird sichtbar, sobald man Theorie und Praxis trennt. In dem Zusammenhang ist zudem zuzugestehen, daß die Bücherverbrennungen des Jahres 1933 durchaus nur Schauveranstaltungen waren. Hier wurden tatsächlich nicht nennenswerte Mengen an Büchern verbrannt, sondern herausgegriffene Autoren exemplarisch dem Feuer überantwortet. Die tatsächliche Zensur im Dritten Reich geschah von alledem unabhängig in Razzien, in Schließungen von Buchhandlungen, in Sicherstellungen und Beschlagnahmen ganzer, bei Verlagen noch lagernder Ausgaben“ (Simons 2004).

3.2 Die Kulturrevolution

Im Mai 1966, ziemlich genau 33 Jahre nachdem mehrere tausend oder zehntausend junge deutsche Studierende mit der Bücherverbrennung und Autorenverfemung ihre Art der „Kulturrevolution“²² entfacht hatten, traten in der Volksrepublik China über 100 Millionen Schüler und 500.000 Studenten, sogenannte „Rote Garden“,²³ die Kulturrevolution los, die der Ursprung dieses Begriffs geworden ist und erst neun Jahre später ausklingen sollte. Bis dahin waren ungezählte Bibliotheken, Bücher, Gemälde, Museen, Paläste, Tempel, Klöster, Kulturgüter, Denkmäler, Statuen, Stelen, Antiquitäten, Gräber und Privatwohnungen den brandschatzenden und plündernden Horden zum Opfer gefallen, viele unwiederbringlich. Hier wurden Autodafé und Bibliocaust kombiniert und zeitgleich mit Pogromen gegen Intellektuelle durchgeführt, während in Nazideutschland zwischen der Bücherverbrennung 1933 und den ersten umfassenden Pogromen gegen Juden in der euphemistisch so genannten „Reichskristallnacht“ 1938 ein deutlicher zeitlicher Abstand bestanden hatte. Drei bis vier Millionen Funktionäre wurden in China verhaftet, hunderttausende Stadtbewohner aus den Städten vertrieben und verfolgt, abertausende Intellektuelle und weitere missliebige Zielgruppen (z. B. 20.000 Mongolen) physisch wie psychisch misshandelt, „bestialisch gefoltert“,²⁴ in den Selbstmord getrieben, oder direkt umgebracht, bevor die Armee einschritt und dem Blutbad mit einem noch größeren Blutbad unter den

22 Verwey 2004, 21.

23 Diese Zahlen nennt Vogelsang 2012, 565 als diejenigen, die „umsonst mit Bussen und Bahnen fahren [konnten ...], um sie durchs ganze Land zu bringen“ (ibid.). Es sind dies gewiss grobe Schätzungen auf der Grundlage einer Gesamtbevölkerung von mehr als 700 Mio, von denen „mehr als 40 % jünger als 15 Jahre“ waren (ibid., 564). Dennoch machen sie die Dimensionen erahnen, die tendenziell auch von anderen Zahlen gestützt werden. So reisten zwischen August und November 1966 zwölf (Vogelsang 2012, 566), nach anderen Angaben acht (Ebrey 2010, 316) Millionen Jugendliche aus dem ganzen Land zu acht Großkundgebungen nach Beijing. Zwischen 1968, als das Eingreifen der „Volksbefreiungsarmee“ die Anarchie auf den Straßen beendete und das Blutvergießen vergrößerte, und 1975 wurden bis zu 18 Millionen der „Roten Garden“, die die Kulturrevolution überlebt hatten, z. T. für Jahrzehnte in Lager im äußersten Nordosten oder Westen Chinas geschickt (Vogelsang 2012, 570).

24 Dieses Zitat wie auch die weiteren Informationen in diesem Abschnitt stammen aus Vogelsang 2012, 569 *et passim*. Einen kurzen Eindruck aus erster Hand vermittelt darüber hinaus der Bericht „Fenshu“ 焚書 von Liu Yan, übersetzt als „Burning Books“ in Schoenhals 1996, 327–329, worin beschrieben wird, wie die Schüler der Elften Beijinger Mittelschule ihre Lehrerinnen und Lehrer sowie weitere Schulangestellte unter Peitschenschlägen dazu zwangen, alle Bücher der Schulbibliothek, auf denen nicht das Konterfei von Mao Zedong prangte, auf den Sportplatz zu schleppen, dort in Brand zu setzen und auf Knien vor diesem Scheiterhaufen zu verharren. Der Titel des Essays ist übrigens im Chinesischen identisch mit dem der berühmten Schrift, mit der der mingzeitliche Intellektuelle Li Zhi 李贄 (1527–1602) philosophische Strömungen seiner Zeit kritisierte. Sein Titel wird allerdings gewöhnlich anders übersetzt, nämlich in dem Sinne, dass Li Zhi wusste, dass sein Werk indiziert und den Flammen überantwortet werden würde, wie es dann im Jahre 1602, zwölf Jahre nach der Erstherausgabe zeitgleich mit der Hinrichtung des Autors, auch geschah (was der Popularität des Autors und Werkes allerdings keinen Abbruch tat). Siehe dazu Grimberg 2014.

„Roten Garden“ ein Ende bereitete. Alle Universitäten, Schulen, die meisten Verlage, Zeitschriften, Zeitungen usw. stellten den Betrieb für etliche Jahre ein. Öffentlich zugängliche Schriftlichkeit kondensierte in einem milliardenfach²⁵ gedruckten Buch, der kleinen roten sogenannten „Mao-Bibel“, d. h. der *Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*, und in stumpfen auf Wände und Anschlagtafeln gepinselten Parolen. Vogelsang erwähnt „Abermillionen Lautsprecher“, die „überall im Land – auf Straßen und öffentlichen Plätzen, in Fabriken, Büros und Schlaftsälen – installiert [waren und] die ununterbrochen Parolen plärrten“, und er meint, dass die Kulturrevolution „organisiert und technisch auf dem Stand der Zeit“ sowie „auf lokaler Ebene gesteuert“ gewesen sei.²⁶ Wenn das stimmt, vergleicht es sich durchaus mit dem „Planmäßige[n] und Systematische[n] der Durchführung“ des deutschen Autodafés von 1933 in der o. a. Interpretation Verweyens. Andere Autoren betonen freilich eher, wie sehr die von oberster Stelle entfesselten jugendlichen Massen in China mehr und mehr außer Kontrolle gerieten. Beides mag stimmen: Die Entfesselung hatte Programm. So klar es war, dass die Jugendlichen leicht beeinflussbar waren und von Mao und seinem Apparat „auf Kurs“ gebracht werden konnten, so klar war es auch, dass, wenn sie ihre Rolle bei der Erschütterung der Gesellschaft und des Anlasses zur „Säuberung“ des Apparats erfüllt haben würden, sie als gefährliche, aber letztlich nur leicht bewaffnete Meute relativ leicht durch Polizei und Militär niedergeschossen, verhaftet oder auseinandergetrieben werden konnten.²⁷

Eine besondere Rolle spielte die Kulturrevolution in Tibet, wo sie den Höhepunkt eines versuchten Kulturmordes bildete,²⁸ der allerdings schon seit den frühen 1950er Jahren andauerte, von der chinesischen Armee und staatlichen Stellen begonnen

25 Daniel Leese (mündliche Auskunft vom 20.9.2018) schätzt, dass von der am weitesten verbreiteten offiziellen chinesischsprachigen Ausgabe des „kleinen roten Buches“ (welche der 3. Auflage vom September 1966 samt Nachdrucken entsprach) insgesamt ca. 1,1 Milliarden Exemplare gedruckt worden seien. Dazu würden acht Ausgaben in den Sprachen und Schriften der nationalen Minderheiten Chinas, über 30 weitere fremdsprachliche Ausgaben, eine in Braille sowie ungezählte Raubdrucke kommen, die aber zusammen nicht mehr als 2 Mio Exemplare ausmachten. Leeses Schätzungen beruhen auf den offiziellen Plänen der Provinzdruckereien für die Drucklegung dieses und anderer Werke von Mao Zedong. So verzeichnet der Plan der Druckerei in der bevölkerungsreichen Provinz Hebei für das Jahr 1966 z. B. 20 Millionen Exemplare der „Mao-Bibel“. Zwei bis drei Jahre hätten diese Druckereien nichts anderes als Maos Werke gedruckt, bis der Mao-Kult dann 1969 zurückgefahren worden sei. 1979 seien dann ca. 100 Millionen Restexemplare des „roten Buches“ eingestampft worden. Angaben wie die in Fu 1993, 186, dass zwischen 1966 und 1976 insgesamt bis zu 6,5 Milliarden Exemplare der *Worte des Vorsitzenden* hergestellt worden seien, hält Leese für unrealistisch. Für weitere Details siehe Leese 2011, 108–127 und Cook 2014.

26 Vogelsang 2012, 567.

27 Eine neue Untersuchung der Auswirkungen dieser schrecklichen Ereignisse auf lokaler Ebene ist jüngst von Tan 2017 vorgelegt worden.

28 Es gibt bis in diese Zeit eine kontrovers geführte Debatte, ob die Ereignisse in Tibet als „Kultur-Völkermord“ (*cultural genocide*) zu bezeichnen seien oder nicht; vgl. z. B. Sautmann 2006 vs. The Tibet Policy Institute 2017.

worden war und sich durch große Brutalität und eine Systematik auszeichnete, die von höchster Stelle angeordnet war. Bis Ende der 1970er Jahre überstanden nur 13 von mehr als 6.000 Tempeln die Plünderung und folgende Sprengung, und das auch nur auf spezifische Anordnung aus Beijing. Tempel sind in diesem Zusammenhang wesentlich, weil sie nicht nur die Aufbewahrungsorte für das tibetische religiöse Schrifttum waren, das teilweise in das 7. Jahrhundert zurückreichte, sondern auch zentrale soziale Bezugsorte für praktisch jeden Tibeter. Materiell handelt(e) es sich bei dem tibetischen Schrifttum zumeist um längliche, zwischen Holzdeckeln verschürte und in Stoffsäckchen aufbewahrte Palmblatt- und Papiermanuskripte sowie um Holzblockdrucke und die dazugehörigen Druckstöcke. Daneben wurde und wird das kulturelle Gedächtnis auch durch Wandgemälde, Statuen, Gebäude und durch Mönche verkörpert, die Texte auswendig hersagen konnten bzw. können. Alle diese Verkörperungen der Kultur (inklusive der Mönche) waren Zielscheibe von Vernichtung, und der Angriff auf das tibetische Selbstverständnis und die tibetische Kultur seitens der Han-Chinesen wurde in perversen öffentlichen Erniedrigungsritualen unterstrichen: Tibeter wurden gezwungen, ihre eigenen Schriften zu verbrennen, zu makulieren, mit Schlamm zu Verputz zu verarbeiten oder als Toilettenpapier zu verwenden. Auch nicht-religiöse Dokumente waren von diesem Bibliocaust betroffen. Es wurde vereinzelt geschätzt, dass etwa 60 % allen tibetischen Schrifttums, religiös wie weltlich, unwiederbringlich vernichtet wurde. Um Menschen mit christlichem Kulturhintergrund einen Eindruck für die Qualität dieser Ereignisse zu ermöglichen, vergleicht Knuth allein die fünf Tage andauernde Brandschatzung des Zentralheiligtums durch die „Roten Garden“ im August 1966 hypothetisch mit einer Brandschatzung des Vatikans. Ebenso zitiert sie Roger Hicks mit der folgenden Einschätzung: „[B]y comparison, the book-burning of the Inquisition or of the Nazis was the work of uncoordinated amateurs“.²⁹

3.3 Die Roten Khmer

So kulturfeindlich die chinesische Kulturrevolution auch daherkam, sie wurde qualitativ noch übertroffen von der häufig als „Steinzeit-Kommunismus“ verschrienen Herrschaft der Roten Khmer in Kambodscha von 1975 bis 1979.³⁰ Wie in China wurden auch hier Kommunen gegründet, alle Schulen und Universitäten geschlossen,³¹ private und

²⁹ Knuth 2004, insb. 252–256, für die angeführten Zahlen und Vergleiche.

³⁰ Bultmann 2017, 8, argumentiert allerdings gegen diese Interpretation und bescheinigt der Ideologie und dem „Gewaltapparat“ der Roten Khmer „grundlegende Modernität“.

³¹ Bultmann 2017, 87. Zwar versuchte das Regime im Laufe der Zeit, die eigene Ideologie durch von Kadern abgehaltenen Unterricht auf dem Lande zu verbreiten, aber diese Kader konnten selbst häufig weder lesen noch schreiben, s. Bultmann 2017, 299–230, Anm. 31.

öffentliche Bibliotheken zerstört.³² Wie in Tibet wurden auch hier Klöster gesprengt und der ursprünglich gesellschaftstragende Buddhismus regelrecht ausradiert.³³ In Kambodscha aber ging man noch weiter. Der Hass des Regimes richtete sich nicht nur gegen bestimmte Textinhalte oder Schriftsteller oder etwa nur die Literatur der französischen Kolonialherren. Hier wurde ein Ausrottungsfeldzug gegen alle Stadtbewohner und gegen alles geführt, was mit der urbanen Kultur zusammenhing; und das betraf naturgemäß fast immer in der einen oder anderen Weise Geschriebenes.

Gleich am ersten Tag der Machtergreifung der Roten Khmer wurden alle Stadtbewohner Phnom Penhs aus der Stadt vertrieben, fast all ihrer Habe beraubt und schließlich nach wochenlangem Umherirren zur Feldarbeit auf dem Lande, oft mit bloßen Händen, gezwungen; die Zentralbank wurde gesprengt und Geld wurde gänzlich abgeschafft.³⁴ Noch merkwürdiger mutet an, dass auch alle Personalausweise und sonstigen statusrelevanten Schriftstücke auf Befehl der anonym bleibenden „Organisation“ (*Angkar*) verbrannt werden mussten.³⁵ Das ist deswegen bemerkenswert, weil sich *Angkar* damit selbst der Möglichkeit begab, „Klassenfeinde“ über bereits vorhandene Dokumentation zu identifizieren. Aber man vertraute offenbar der Schriftlichkeit an sich nicht. Statt dessen versuchte man, die Strukturen der Gesellschaft, die von Grund auf umgekrempelt und nach kommunistischen Idealen neu geformt werden sollte, auf andere Art und Weise „lesbar“ zu machen.³⁶ Das lag vielleicht daran, dass das Regime nicht auf genügend literates Personal zurückgreifen konnte, um die von ihm bekämpften – und in der Regel literaten – Stadtbewohner mit dem Mittel der schriftlichen Dokumentation in Schach zu halten. Damit mag ferner zusammenhängen, dass es heißt, es habe üblicherweise genügt, eine Brille auf der Nase oder nicht genug Schwielen an den Händen zu haben, um von den Schergen des Regimes als Intellektueller entlarvt und samt Familie abgeschlachtet zu werden. Die seriöse Forschung hat das zwar als Gerücht enttarnt.³⁷ Gleichwohl wäre eine solche

³² Weitz 2003, 176 berichtet von der Erfahrung eines Dorfschullehrers, dem seine Bücher und Diplome weggenommen wurden. Kiernan 1996, 39, insb. Anm. 39, protokolliert die Verwüstung der Nationalbibliothek und anderer städtischer Bibliotheken, inklusive der Bibliothek der Englischen Schule. Die Bücher wurden entweder verbrannt oder in den nahen Fluss geworfen. Eine Augenzeugin berichtete: „Als ich zum Bassac Fluss hinunterschaute, sah ich Bücher und Zeitschriften zu Hunderten in gemächlichen Strudeln dahintreiben; der Fluss war überzogen mit durchnässter französischer Literatur“ (ibid., übersetzt aus dem Englischen).

³³ Raszelenberg 1995, 121.

³⁴ Bultmann 2017, 87.

³⁵ Weitz 2003, 159. Für eine Beschreibung der im Hintergrund agierenden und sich kaum einer öffentlichen Selbstdarstellung bedienenden herrschenden *Angkar*-Clique, s. Bultmann 2017, 88–91.

³⁶ Weitz 2003, 161.

³⁷ Bultmann 2017, 8. Diese Erkennungstaktik ist auch in dem sehr eindrücklichen britischen Spielfilm *The Killing Fields* (1984, von Roland Joffé) dargestellt, wo ein noch minderjähriges Mädchen der Roten Khmer einen Mann, der im Reisfeld arbeitet, zum Ausstrecken seiner Handflächen auffordert, offenbar nicht genug Schwielen findet und ihn daraufhin mit Hilfe anderer Roter Khmer exekutiert, indem sie ihn mit einer Plastiktüte erstickt.

Methode in einer nur geringfügig literaten Gesellschaft sehr approbat, und es ist kaum auszuschließen, dass sie nicht doch auch hie und da angewendet worden ist. Dazu passen auch Berichte, nach denen die Lektüre selbst von technischen Fachbüchern, die in anderen totalitären Gesellschaften eher zu dem Schrifttum gehören, das, weil es unpolitisch ist, von der Zensur verschont bleibt, auf Befehl von illiteraten Kadern unterbunden und die besagten Schriften verbrannt wurden.³⁸

Dennoch hinterließ das Regime am Ende einen großen Fundus von per Hand Geschriebenem, der nicht vernichtet wurde. Und zwar verlangte *Angkar* von all denen, die sie umzuerziehen trachtete, immer und immer wieder Geständnisse in Biographieform zu verschriftlichen. Viele der halbwegs gebildeten Stadtbewohner und zunehmend auch in Ungnade gefallene Kader der Roten Khmer kamen in die Folter- und Hinrichtungszentrale S-21 (Tuol Sleng), und schrieben ihre „Lebensläufe“ dort zum Teil selbst.³⁹ Das Gros der Geständnisse wurde aber auf Massenversammlungen mündlich vorgetragen und von den wenigen Kadern, die des Schreiben kundig waren (pro Gruppe häufig nur einem), aufgezeichnet.⁴⁰ Weil die schriftlichen Geständnisse oft nur unter Folter und der Konfrontation mit den abstrusesten Vorwürfen zustande gekommen waren und zumindest die höherrangigen Geständigen am Ende sowieso umgebracht wurden, war ihr Inhalt als Dokumentation für das Regime eigentlich gar nicht zu gebrauchen.⁴¹ So sind die verschriftlichten Geständnisse wahrscheinlich am ehesten als eine Art mentale Folter zu verstehen, für deren Existenz wesentliche Funktionen von Schrift – etwa die Speicherung von Informationen – überhaupt nicht relevant sind.

Der Niedergang von Schriftlichkeit spiegelt sich auch in dem eklatanten Mangel an verlässlichen schriftlichen Quellen in dem Land, der die Aufarbeitung der Geschehnisse bis heute erschwert. Am Ende sind dem kollektiven Wahnsinn wahrscheinlich mindestens über eine Million Menschen zum Opfer gefallen, bei einer vermutlichen Gesamtbevölkerung im Jahre 1974 von höchstens knapp 8 Millionen.⁴²

38 Kiernan 1996, 154.

39 Tuol Sleng war das Zentrum von landesweit mindestens 189 Foltergefangnissen. Da diese nicht dazu gedacht waren, von den Inhaftierten überlebt zu werden, waren sie flankiert von einem System aus 432 Hinrichtungsstätten. In Tuol Sleng waren schließlich bei der Befreiung durch die Vietnamesen von schätzungsweise 14.000 Insassen nur noch 7 bis 14 am Leben. Siehe Goeb 2016, 169, 172 und 174, sowie Weitz 2003, 168 und 183.

40 Weitz 2003, 169.

41 In Goeb 2016, 187 kommt ein Mechaniker zu Wort, der schließlich gestand, sowohl dem CIA wie auch dem KGB anzugehören, obwohl er gar nicht wusste, was CIA und KGB sind. Siehe auch Raszelenberg 1995, 124–126.

42 Die Schätzungen variieren extrem; siehe Grabowsky 1982; Raszelenberg 1995, 123–124; Kiernan 1996, 456–463, und Bultmann 2017, 159–162. Es ist in jedem Fall wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass längst nicht alle Todesopfer jener Zeit direkt von den Roten Khmer umgebracht worden sind. Eine große Zahl fiel wahrscheinlich indirekt Hunger, Krankheiten, dem kambodschanisch-vietnamesischen Grenzkrieg oder gar den anfänglichen Bombardements der US-Amerikaner von Vietcong auf

Die Zahl der vernichteten Schriften und Bücher ist nicht einmal grob schätzbar, muss aber in Relation zu dem vorhandenen Schrifttum immens gewesen sein. Wie auch im Falle der chinesischen Kulturrevolution tritt der „Büchertod“ hinter den hunderttausendfachen, unfassbaren Mord an der Bevölkerung zurück und wird daher nicht als reines Autodafé erinnert, wie ja auch angesichts des Massenmords in Europa der vierziger Jahre die Bücherverbrennung von 1933 relativ leicht verblässen könnte, käme ihr nicht durch die zeitliche Trennung und die mittlerweile detaillierte historische Aufarbeitung die Rolle eines dunklen Vorspiels, einer frühen Warnung zu. Für die geschilderten Ereignisse in China und Kambodscha gibt es eine ähnlich penible Aufarbeitung noch nicht. Dennoch lässt sich kaum leugnen, dass diese beiden Bibliocaust-Ereignisse sowohl von ihrer zerstörerischen Wirkung als auch von ihrer bibliophoben Qualität her zu den schlimmsten Fällen in der Geschichte der Vernichtung von Schrift und Schriftlichkeit gehören.

3.4 Mein Kampf

Nach dem Sieg der Alliierten über Nazideutschland geschah eine Schriftenzerstörung, die sich aus nachvollziehbaren Gründen in kaum einer Bibliocaust-Liste findet und die Emotionalität, die die meisten Leser sicher mit den drei vorangegangenen Fallbeispielen verbinden, auf den Kopf stellt: Am 6. Oktober 1945 wurde die Druckplatte für die erste Ausgabe der *Süddeutschen Zeitung* symbolisch aus dem zuvor eingeschmolzenen Bleisatz von Hitlers Buch *Mein Kampf* hergestellt.⁴³

Hitlers 1925–1926 verfasstes Werk hatte bis Ende des Krieges eine Auflagenhöhe von mindestens 12,45 Millionen Exemplaren erfahren.⁴⁴ Danach sind vermutlich viele davon, samt anderen nationalsozialistischen Druckerzeugnissen, von ihren Besitzern abgestoßen worden. Im Mai 1946 verbot der von den Siegermächten erlassene Kontrollratsbefehl Nr. 4 nicht nur den Neu-Buchhandel mit dem Werk, sondern auch den öffentlichen Besitz durch Bibliotheken u. ä.⁴⁵

kambodschanischem Gebiet zum Opfer. Dennoch lassen die mittlerweile entdeckten „zwanzigtausend Massengräber mit 1.112.829 Überresten von Opfern“ (Bultmann 2017, 161) keinen Zweifel, dass mindestens 13 % der Bevölkerung die vier Jahre der Herrschaft der Roten Khmer nicht überlebten.

43 Gelberg 2001, 12 lässt leichte Zweifel aufblitzen, ob es sich dabei wirklich um den Originalbleisatz von Hitlers Werk gehandelt hat. Für ein als Ritual verstandenes Autodafé ist das allerdings relativ unerheblich.

44 So zumindest die Eigenauskunft der letzten bekannten deutschsprachigen Ausgabe vom Spätsommer/Herbst 1944 nach Plöckinger 2006, 187. Daneben gab es gekürzte Versionen in mindestens 14 verschiedenen anderen Sprachen (ibid., 202).

45 Im *Spiegel* 1954, 14 bestätigt allerdings ein Bericht über den Antiquar Adolf Dethmann, dass der Handel mit *Mein Kampf* in Antiquariaten erlaubt und zumindest noch bis in die 1950er Jahre gang und gäbe war, gerade weil viele Privathaushalte sich davon trennen wollten und die Nachfrage zunächst unter alliierten Soldaten dann unter deutschen Jugendlichen hoch blieb.

Auch wenn das Verschwinden der meisten Exemplare von Adolf Hitlers *Mein Kampf* aus Privathaushalten vermutlich freiwillig bzw. aufgrund von dem Zeitgeist folgender Opportunität geschah, ließe sich dennoch schwerlich behaupten, dass die Bleisatz-Zerstörung nicht alle wesentlichen Elemente eines Autodafé enthält, von einer tatsächlichen, organisierten bzw. orchestrierten Zerstörung bestimmter Schriften – hier sogar der „Mutterschrift“! – mit dem Ziel die als gefährlich eingestuften Inhalte zu unterdrücken (Zensur), über die Ächtung des Autors und seiner Gesinnungsgenossen – von denen in den anschließenden Nürnberger Prozessen ja tatsächlich auch etliche hingerichtet wurden – bis hin zu der symbolisch-rituell zelebrierten Katharsis, die das Ende von zwölf Jahren einer menschenverachtenden nationalsozialistischen Ideologie mit Millionen von Toten einläutete, und die man vielleicht selbst heute noch verspüren mag.

Genau wie das geschriebene (und gesprochene) Wort haben auch symbolische Akte ihre Berechtigung und Wirkkraft, die zerstörend oder heilend sein kann. Heute wäre ich eher geneigt, den Leitartiklern Recht zu geben, die sich anlässlich des Auslaufens des Copyrights des bayrischen Staates für *Mein Kampf* gegen Versuche aussprechen, dieses mit einer Zensur zu belegen oder gar ganz zu vernichten, unabhängig davon, dass weder das eine noch das andere juristisch oder praktisch möglich erscheint. Die Umstände, Perspektiven und (Selbst-)Sicherheiten haben sich geändert. Aber die Frage, wie man mit Hitlers Machwerk umgehen soll, ist keine unterkomplexe. Das geschriebene oder gesprochene Wort ist genauso wenig „unschuldig“ wie die Taten von Menschen. Manchmal ist es schwer zu entscheiden, was überwiegt: Die potentielle Verführungskraft des geschriebenen Wortes und der Schaden, der daraus für Menschen (oder die Umwelt) erwachsen könnte, oder die wissenschaftlich oder erzieherisch wertvolle Erkenntnis, die die Analyse jenes Wortes auch immer verspricht. Dazu ein letztes Beispiel.

3.5 Wilhelm Reich

Im Jahr 1956 wurden auf Anordnung eines US-amerikanischen Gerichts und auf Betreiben und unter Aufsicht der Food and Drug Administration rund 6 t Schriftgut des Psychoanalytikers Wilhelm Reich verbrannt, soweit es in irgendeinem Zusammenhang mit seiner Theorie zur von ihm so genannten „Orgon-Energie“ stand oder als Vorarbeit dazu aufgefasst werden konnte, was berichtetermaßen auf fast alle seine Schriften zutraf.⁴⁶ Sechs Tonnen – das ist sogar mehr als die Menge, die, umgerech-

⁴⁶ Umfassend informiert Peglau ²2015; zu Reichs späterem Denken und Handeln siehe daselbst insbesondere die Sektion „3.1 Zwischen Neuanfang und zweiter Bücherverbrennung – Reich in den USA“, 385–399 (zur Zensur und den Bücherverbrennungen v. a. 395–397). Für einen kurzen Abriss des Lebens von und der Reaktion auf Reich siehe Munzinger 2013. Einen besonders eindrücklichen Einblick verschafft darüber hinaus der Dokumentarfilm von Svoboda 2009.

net auf einzelne Autoren, die Aktivisten der Deutschen Studentenschaft im Jahre 1933 laut der o. a. Schätzung vernichtet haben könnten. Außerdem wurde die Verwendung des Begriffs „Orgon“ durch staatliche Zensur unter Strafe gestellt. Dass Reich nicht allen Auflagen nachkam, brachte ihm eine Gefängnisstrafe ein, die er nicht überlebte.

Die Bewertung der Ansichten und Experimente des jüdisch-österreichischen Immigranten Reich mag je nach Einstellung des Bewertenden auch heute noch zwischen Visionär und Scharlatan changieren. Stichworte wie „Vegetotherapie“, „Freudomarxismus“ und „Sexpol“ umreißen ein ursprüngliches Interessen- und Betätigungsfeld zwischen Psychoanalyse, sozialistisch-kommunistischem Aktivismus und Orgasmusforschung, zu dem in den USA noch die Behandlung von Krebsgeschwüren mit „Lebensenergiestrahlung“,⁴⁷ ungeschützte Versuche mit dem radioaktiven Material Radium⁴⁸ und schließlich das Regenmachen mittels einer Apparatur namens „Cloudbuster“ traten.⁴⁹ Diese Aktivitäten mögen auch heute noch Befremden auslösen und sind sicher auf einem Spektrum von naiv, harmlos, verschroben über irreführend, volksverdummend und möglicherweise betrügerisch bis lebensgefährlich zu verorten. Insofern ist ein Eingreifen des Staates bis hin zu einer gewissen Form von Zensur durchaus nachzuvollziehen. Dass diese allerdings so drastisch, ja paranoid, ausfiel, lässt sich vermutlich nur mit der Logik der McCarthy-Ära beantworten. Besonders ironisch wirkt, dass Reich in Amerika so bereits zum zweiten Male Opfer eines Autodafé wurde. Denn schon die Nationalsozialisten hatten nach seiner Flucht 1933 seine Schriften auf den Scheiterhaufen geworfen.⁵⁰ Es bleibt dies bis heute ein tragischer, aber auch sehr skurriler und rätselhafter Fall, der nicht leicht einzuordnen ist.⁵¹

47 Die sogenannte Orgon-Energie; dazu wurden Patienten in eine mit Metall ausgeschlagene Holzkiste gesetzt, den „Orgon-Akkumulator“, der in einer Illustrierten-Schlagzeile als „The Marvelous Sex-Box of Dr. Reich“ verunglimpft wurde (Svoboda 2009, 1:16:09).

48 Die sogenannten Oranur-Experimente, durch die alle seine Laborratten starben und etliche Mitarbeiter erkrankten. Hier muss allerdings bemerkt werden, dass bis in die 1930er Jahre Radium gemeinhin als ein Heilmittel galt.

49 Svoboda (2009, 1:26:45), die Apparatur sah einer „Stalinorgel“ nicht unähnlich.

50 Svoboda 2009, 28:54; Peglau 2015, 397.

51 Ähnlich vielschichtig ist die 1999 von der chinesischen Obrigkeit durchgeführte Vernichtung von „hunderttausend Bücher[n], Kassetten und Videobänder[n]“ der *Falungong*-法輪功 Sekte, was „[i]n mehreren Städten [...] zu Bücherverbrennungen“ ausartete (Bundestag 2007, 8). Einerseits ist vom akademischen Standpunkt die Lehre der Falungong in der Tat ein ziemlich wirres Konstrukt aus von verschiedenen Religionen zusammengeklauten Versatzstücken mit nicht einlösbaren Heilsversprechen und suspektem Persönlichkeitskult. Andererseits ist die Reaktion des chinesischen Staatsapparates natürlich völlig überzogen, im wahrsten Sinne des Wortes mörderisch und mitnichten durch die religiösen Inhalte der *Falungong*-Schriften motiviert.

3.6 Zwischenfazit

Im Kontrast zeigen die gesammelten Beispiele überdeutlich, wie unmöglich es ist, alle historischen Akte der Verbrennung von Schriften auf einen Nenner zu bringen und einer einfachen Wertung zu unterwerfen. Schriftenvernichtung ist kein „Privileg“ der Bösewichte in der Geschichte; und dies legt den Umkehrschluss nahe, dass nicht jede Schriftenvernichtung böse ist. Dennoch ist Vernichtung von Geschriebenem häufig negativ konnotiert und emotional aufgeladen. Dem liegt ein inhärent „historisch“ – und damit im Wortsinne „konservativ“ – orientiertes Wertesystem zugrunde, demzufolge alles Geschriebene, jedes beschriftete Artefakt, jeglicher Text als essentiell erhaltenswert aufgefasst, seine Vernichtung also in der Regel bedauert oder angeprangert wird. Ein solches Wertesystem wird aber weder von allen Nutzern und Produzenten von Geschriebenem geteilt, noch ist diese Haltung im realen Leben praktikabel. Im Prinzip ist die Vernichtung von Geschriebenem, selbst wenn es sich um absichtliche Zerstörung und gegen Texte und Gedanken gerichtete Gewalt handelt, nicht mehr als eine unvermeidliche Spielart des Phänomens von Entstehen und Vergehen von Dingen und Ideen. Schrecklich und emotionsbeladen kann immer nur der Einzelfall sein, nicht das Phänomen an sich.⁵²

Diese banale Erkenntnis spiegelt sich schließlich auch in der Materialität und Praxis des Schreibens: Wäre uns alles Geschriebene wirklich so wichtig, dass wir es für immer aufbewahren wollten, würden wir alles, was wir je schrieben, in Stein meißeln oder durch Publikation weit verbreiten müssen. Auf der anderen Seite wohnt dem Akt des Verschriftlichens von Gedanken mitunter auch der selbstherrliche Anspruch inne, dass diese Gedanken mehr sein sollen als flüchtige. Sie werden fortan als materielles wie symbolträchtiges Objekt gewissermaßen vor die Mitmenschen gestellt, die sich damit ungefragt auseinandersetzen müssen, daran vielleicht Anstoß nehmen, auch weil mit der Materialisierung immer die Möglichkeit gegeben scheint, dass irgendwann irgendwer Zugang zu dieser Verschriftlichung findet und die darin niedergelegten Gedanken überliefert werden und in dieser Welt bleiben, denn das ist ja gerade die Macht der Schrift. Auch wenn dies ein ungewohnter, ja überzogener Gedanke scheint: Die Schaffung solcher Materialität und ihrer Wirkkraft kann man durchaus als einen Akt der Gewalt verstehen, gegen die sich Furcht schließlich in Form destruktiver Gegengewalt erheben mag, welche die materielle Existenz jener

⁵² Diese relativistische Einschätzung findet übrigens überraschenderweise einen frühen Vorläufer in Hammitt 1945, dessen Ausführungen im Gegensatz zu vielen neueren Beiträgen erfrischend erscheinen. Insbesondere im zweiten Abschnitt, der von den Personen und Institutionen (darunter die Universitäten) berichtet, die in der Vergangenheit unliebsame Bücher verbrannten, wird dies deutlich. Siehe auch *ibid.*, 309, wo der Autor bestreitet, dass der wesentliche Grund für Wissensverlust Bücherverbrennungen gewesen seien. Daran schließt er ein sehr originelles Argument an: „Obviously, in many cases a society would not have been receptive to the spread of certain ideas even had the concepts been allowed freer expression.“

verschriftlichten Gedanken hinwegzufegen oder wenigstens ein Fanal dagegen zu setzen trachtet.

Das bedeutet freilich nicht, dass die Bücherverbrennungen der Nationalsozialisten, der „Roten Garden“ oder der Roten Khmer keine Verbrechen gewesen seien. Aber das Wesen dieser Verbrechen liegt in den Inhalten ihrer Ideologien begründet sowie in den Inhalten der Ideen, die durch ihre Taten verhindert wurden, nicht in der Tatsache, dass Bücher gebrannt haben.

4 Wissen brennt nicht

Kehren wir damit zurück zur Frage, *was genau* eigentlich verloren geht, wenn Geschriebenes vernichtet wird. Wie mittlerweile überdeutlich geworden sein sollte, ist der wissenschaftliche Diskurs um die Vernichtung von Geschriebenem bisher in erster Linie ein Diskurs um die Vernichtung von textgeronnenem Wissen und Informationen gewesen, auf denen wiederum individuelle oder kulturelle Identität basieren kann, welche damit ebenso von Vernichtung oder Beschädigung betroffen sein kann.

Aber was genau ist das Verhältnis von „Wissen“, „Information“ o. ä. einerseits und Geschriebenem andererseits? Warum gehen vorgeblich Wissen und Information verloren, wenn Geschriebenes zerstört wird? Oder: *Welche* Informationen, *welches* Wissen gehen verloren?

Mit dem Flammentod von Peter Kien und seiner Bibliothek wäre nicht so sehr der Verlust von Wissen, sondern genauer gesagt, von der Möglichkeit, dieses zu generieren oder abzurufen, zu beklagen, und zwar in zweierlei Form: Als Verlust eines Wissenschaftlers und der Möglichkeit, dass er sein Wissen künftig, in welcher Form auch immer, fixiert und (mit)teilt; und, so scheint es, als Verlust bereits fixierten Wissens in Form von verschriftlichtem Text in Büchern. Nun ist freilich die zweite Art des Verlustes, soweit das textgeronnene „Wissen“ betroffen ist, kein absoluter. Dieselben Texte (als Bedeutungsangebote komplexer sprachlicher Äußerungen für entsprechend kulturell konditionierte Rezeptoren) bestehen ja auch in anderen Exemplaren der gedruckten Bücher innerhalb und außerhalb von Kiens Bibliothek unverändert weiter. Das Gleiche gilt für das unter anderem durch diese Texte angeregte und beeinflusste „Wissen“ in den Köpfen lebender Personen, wenn auch in jeweils anderer individueller Ausprägung als bei Peter Kien.

Diese Unterscheidung liegt in der Natur von intellektuellem⁵³ „Wissen“ begründet, das streng genommen immer nur ein flüchtiges, in letzter Instanz individuell

⁵³ Nicht-intellektuelles Wissen in Form von unaussprechlichem „Bauchgefühl“ und antrainiertem „Körperwissen“ sei hier als im vorliegenden Kontext weitgehend irrelevant ausgeschlossen. Vgl. dazu Klinge 2008.

generiertes und verankertes, aber sozial vorstrukturiertes, kommunikables Konglomerat (oder wertend: ein „Schatz“) aus erinnerter Erfahrung, Erkenntnis und mehr oder weniger konkreter Benennung und Bedeutungszuschreibung sein kann. Anders ausgedrückt: intellektuelles „Wissen“ sind Sinneswahrnehmungen und Gedanken, die dadurch, dass sie sprachlich kommuniziert werden, für eine gewisse Zeit unvollkommen fixiert und sozial geteilt werden. Und natürlich sind sie auch durch die Sozialisation des denkenden bzw. wissenden Individuums sowie durch Struktur, Logik und Wortschatz der verwendeten Sprache[n] vorgeprägt und begrenzt, allerdings nicht in absolutem, vorhersagbarem Sinne.⁵⁴

Die ephemere Natur rührt daher, dass alle Sinneswahrnehmung, alles Denken, alle Bedeutungszuschreibung nur im und durch das Individuum stattfinden, das „geteilte Wissen“ zweier Personen also nie völlig gleich sein kann. Und selbst innerhalb eines Individuums kommt es im Laufe der Zeit zwangsläufig zu Verschiebungen im Wissensschatz, sei es, indem etwas vergessen wird, sei es, indem die Bedeutungszuschreibung verändert oder erweitert wird. Am Beispiel Peter Kiens wird dies deutlich, indem eigentlich schon durch seinen zunehmenden Wahnsinn, und nicht erst durch die Flammen, die auch seinem biologischen Leben ein Ende setzen, sein intellektuelles „Wissen“ weitgehend „verloren“ gegangen sein dürfte.

Natürlich ist in der Praxis die Kommunikationsleistung von verschriftlichten Texten gut genug, um den subjektiven Eindruck zu zementieren, dass dadurch Wissen und Information zum Hörer oder Leser gelangt, auch wenn es nicht exakt das Gleiche (oder sogar etwas völlig Anderes) sein mag als das, was die Autorin oder der Autor im Sinn hatte. Aber diese formale Feststellung führt zu der Entdeckung eines weiteren Elements, das durch einen Bibliotheksbrand verloren geht, das aber in den einschlägigen Untersuchungen eher selten Berücksichtigung findet. Und dieses Element

⁵⁴ Diese Spannung zwischen sozial geschaffener Rahmenstruktur und – innerhalb dieser – individueller Entscheidungsfreiheit unseres Denkens kennzeichnet natürlich auch unser Kommunikationsmittel Sprache oder wird gar durch sie beeinflusst. Beides ist weder rein individuell, noch rein sozial bestimmt. Metaphorisch könnte man Sprache, wie auch deren Kodierung, die Schrift, als „Schwarmhandlungen“ bezeichnen. Am Beispiel eines Vogelschwarms verdeutlicht: Obwohl jeder Vogel frei ist, zu fliegen, wie und wohin er will, wie auch jeder Sprecher frei ist, Wörtern individuelle Bedeutung zuzuschreiben (und dies manchmal auch tut), ist erfolgreiche Kommunikation mittels Sprache und Schrift nur möglich, wenn diese Bedeutungszuschreibung von der Aktivität des Großteils der Sprecher bzw. Nutzer mitgetragen wird, sonst ist es in kommunikativem Sinne keine Sprache/Schrift, so wie ein Schwarm kein Schwarm mehr ist, wenn nicht die meisten Vögel ihm folgen und ihn dadurch bilden. Diese Spannung ist exakt der Grund, warum sich Sprache (ebenso wie – auf längere Sicht – auch Schrift) durch neue Wort- (bzw. Zeichen-)schöpfungen und Sprech- (bzw. Schreib-)gewohnheiten unablässig und z. T. unvorhergesehen ändert, sich auflösen oder auch neu entstehen kann. Wie der Schwarm ein Schwarm nur *in Aktion* ist, bedürfen Sprache und Schrift der kontinuierlichen Anwendung und Handlung, um sich ständig sich selbst zu vergewissern und sich dadurch quasi immer neu (und leicht verschieden) zu konstituieren, so wie der Schwarm im Flug beständig seine Richtung ändert, aber als Schwarm durch die Summe der Individualhandlungen der Schwärmenden bestehen bleibt.

repräsentiert interessanterweise eine Verbindung zwischen den abstrakten und den materiellen Aspekten von Geschriebenem.

Führen wir uns hierzu noch ein weiteres, letztes Mal das Beispiel der Kienschen Bibliothek vor Augen: Was genau wird da von den Flammen zerstört? Die Bücher als schrifttragende Artefakte – sicher. Die Möglichkeit, das darin Geschriebene zum Abruf oder zur Generierung von Information oder Erinnerung bzw. symbolisch, ästhetisch usw. zu nutzen – ja. Aber es wird auch die Bibliothek in der bewussten Aufstellung, Anordnung und Affordanz ihrer einzelnen Glieder, der Bücher, Hefte und Zettel, zerstört. Wenn Wissen, medizinisch-naturwissenschaftlich gesprochen, auf die Funktion von Synapsen im Gehirn angewiesen ist, so findet das eine gewisse Entsprechung in der räumlichen Nähe oder unmittelbaren Nachbarschaft, die zwei Bücher möglicherweise verwandten Inhalts auf dem Regal teilen. Diese Nähe oder Nachbarschaft ist bedeutungsschwanger aufgrund der Aufstellungsgeschichte und wirkt auf den Bibliotheksnutzer als affordanter Reiz, eine gedankliche oder handlungsaktive Verbindung (Synapse) zwischen zwei (oder mehr) Büchern (Heften, Zetteln usw.) zu schaffen, so wie es auch zwei benachbarte Wörter in einer sprachlichen Äußerung vermögen. In diesem Sinne kann das Ordnungs- (oder Unordnungs-)Prinzip einer Bibliothek, eines Archivs oder überhaupt jeglicher Ansammlung von Geschriebenem als „Text“ verstanden werden, der im Auge und Hirn des Nutzers Information erzeugt. Wird diese Anordnung zerstört, geht auch dieser „Text“ verloren. Die Texte, die in den Büchern verschriftlicht sind, mag es anderweitig noch geben insofern es Zweit- oder Mehrfachkopien gibt, aber sie entfalten nicht mehr die gleiche Wirkung.

5 Materialität und Vernichtungsaffordanz

Die materiellen Aspekte des Vernichtungsprozesses von Geschriebenem gehen aber noch weiter. Wesentlich involviert sind dabei auch die situative und materielle Affordanz der Schriftr Träger zur Vernichtung, das heißt in welcher Nähe und Reichweite zu den zerstörerischen Kräften die Artefakte, auf denen etwas geschrieben steht, sich befinden oder gelangen und inwieweit diese Kräfte dem Material der Artefakte überhaupt etwas anhaben können, selbst wenn es in ihre Reichweite gelangt. So ist bereits von mehreren Seiten darauf hingewiesen worden, dass z. B. Pergament, das wir uns als das hauptsächliche Objektmaterial europäisch-mittelalterlicher Autodafés vorzustellen haben, überhaupt nur sehr schlecht brennt.⁵⁵

Ebenso ist es – freilich je nach Papierqualität – auch gar nicht so einfach, ohne weiteres (d. i. ohne Brandbeschleuniger) ein aus dicht geschlossenen Papierseiten

⁵⁵ Immerhin scheint es einfacher zu sein, Pergament zu verbrennen als es zu zerreißen. Denn für letzteres musste man vor der Prozedur mit dem Messer Einschnitte machen, entlang derer dann ein symbolisches Zerreißen stattfinden konnte; s. Werner 2007, 89.

bestehendes Buch anzuzünden; selbst wenn es gelingt, dann brennt das Buch nur langsam und möglicherweise unvollständig, und zwar deshalb, weil die Flamme zwischen den Seiten den nötigen Sauerstoff nicht findet. Erfahrene Makulateure legen deshalb heutzutage zu verbrennende Bücher vorher in Wasser, so dass ihr Papier nach anschließender Trocknung ordentlich wellt und Luft (Sauerstoff) einschließen kann. Erst nach dieser Behandlung brennen die Bücher effektiv, d. h. schnell und vollständig.⁵⁶

Sind die Schrifträger dagegen aus Ton und ist die Schrift nicht mit Farbe aufgetragen, sondern eingeritzt, so kehrt sich das Bild um: Feuer ist dafür keine zerstörerische Kraft mehr, sondern härtet im Gegenteil das Material, so dass es im Zweifelsfall sogar auf Jahrtausende hinaus haltbar wird. Diese Unterschiede – so banal es ist, sie festzustellen – haben zu ganz wesentlichen Unterschieden in der Überlieferung bzw. der Größe von Quellencorpora aus verschiedenen Kulturen geführt, die uns heute zur Verfügung stehen oder eben nicht. So verdanken wir ironischerweise die heutige Existenz so mancher archaischer Tontafel aus Mesopotamien oder Mykene Palast- oder Archivbränden und damit indirekt Ereignissen wie Aufständen, Krieg, Brandstiftungen oder Unfällen, die bei anderer Materialität zu Bibliocaust-Ereignissen geführt hätten. Gleichzeitig wissen wir nur wenig über Hand- und Inschriften auf anderen, weniger haltbaren Materialien, die die alten Mesopotamier oder Mykener auch produziert haben.⁵⁷

Die Erhaltung der besagten Tontafeln durch Brände ist auch deswegen ironisch, weil in vielen Fällen ungebrannter Ton gerade wegen seiner Form- und Umformbarkeit Schrifträger der Wahl gewesen sein mag, vor allem für Texte, die nicht tradiert zu werden brauchten, wie Notizen, Briefe u. ä. Leichte Zerstörbarkeit des Geschriebenen – etwa durch Anfeuchten und/oder Glätten der Tonoberfläche durch physischen Druck – könnte also für bestimmte Zwecke der Wahl der Schreibmaterialien zugrunde gelegen haben, ähnlich wie bei den Wachsschreibtafeln der griechisch-etruskisch-römischen Antike (denen wiederum Feuer bzw. Hitze, aber nicht Wasser etwas anhaben konnte).

Dabei ist sicher davon auszugehen, dass auch andere Faktoren, wie allgemeine Verfügbarkeit, die Wahl von Schreibmaterialien mitbestimmten, und die leichte Zer-

⁵⁶ Körte/Ortlieb 2007, 12, Anm. 12; Thiem 2007, 32.

⁵⁷ Es heißt, dass es umfangreiches keilschriftliches Schrifttum auch auf Wachstafeln gegeben habe (Black 2004, 43), von dem aber noch weniger als von den späteren griechisch-römischen Wachstafeln erhalten ist, vermutlich nicht nur weil zumindest die früheren mesopotamischen Tafeln längere Zeiten hätten überdauern müssen, sondern vor allem weil die Performanz keilschriftlichen Schreibens – das Eindrücken oder Ziehen eines hölzernen Griffels in weichen Ton oder Wachs – keine Gelegenheit für einen Abdruck auf die unter dem Wachs liegende hölzerne oder beinerne Oberfläche zuließ, während die Griechen, Etrusker und Römer ihre Alphabetschriften (vom phönizischen Schrifttum sind leider keine originalen Handschriften erhalten) oft mit einem metallenen Stylus in das Wachs ritzen, so dass dies bei besonders kräftigem Druck auch eine Spur auf dem darunter liegenden Material hinterließ, die heute noch lesbar ist, selbst wenn das Wachs vergangen ist.

störbarkeit, so sie denn intendiert war, sich auf eine ganz bestimmte Zerstörungs- bzw. Löschungsmethode bezog (im Ton- oder Wachstafelbeispiel eben das Glattstreichen) und man andere Anfälligkeiten und „Schwächen“ des Materials unberücksichtigt ließ oder in Kauf nahm.

So erscheint zum Beispiel unwahrscheinlich, dass der Unterschied zwischen wasserlöslicher und wasserunlöslicher oder lichtbeständiger und lichtunbeständiger Schreibfarbe⁵⁸ als kulturell dominantem Material auf eine bewusste Wahl derjenigen Kulturen zurückgeht, in denen sie Verwendung fanden. Sonst wäre zu erwarten gewesen, dass in einem System beide Arten für unterschiedliche Zwecke eingesetzt worden wären. Das scheint aber – vielleicht mit wenigen Ausnahmen – nicht der Fall gewesen zu sein.⁵⁹

6 Das vormoderne China

Wenden wir uns nun dem vormodernen China zu. Die heute im kulturellen Gedächtnis noch präsentesten schriftvernichtenden Ereignisse der vormodernen chinesischen Geschichte sind sicher die „Bücherverbrennung“ unter dem Ersten Kaiser im Jahre 213 v. Chr. und das „Zensur“-Projekt des Qianlong-Kaisers im späten 18. Jahrhundert. Diese beiden Ereignisse unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Behauptung, dass der Rundumschlag des Ersten Kaisers gegen intellektuelle Abweichler auch Menschenleben gefordert haben soll, sondern auch und in erster Linie hinsichtlich der zugrunde liegenden Materialität. Denn natürlich handelte es sich bei den Büchern im

58 Es ist am Rande interessant festzustellen, dass unsere Begrifflichkeit im Bereich alltäglicher Schreibfarben sehr wenig differenziert ist. Während man im Deutschen die ostasiatischen Pinsel-schreibfarben grundsätzlich als „Tusche“ bezeichnet und die Schreibfarben westlicher Kulturen spätestens seit der Römerzeit eher als „Tinte“, ist die Abgrenzung dieser Begriffe kaum auf stoffliche Unterschiede, die Zusammensetzung oder Gebrauchsmarkkmale zurückzuführen. Im Englischen wird mit „ink“ gar nicht nur beides in eins gesetzt, sondern auch noch die Farbe des traditionellen Buchdrucks seit Johann Gensfleisch („Druckerschwärze“) bezeichnet. Dennoch bestehen hinsichtlich der Herstellung, Eigenschaften und Verwendung von historischen Schreibfarben erhebliche Unterschiede, die auch ihre Beständigkeit beeinflussen, vgl. beispielsweise „indische Tinte“ (Tusche), „Rußtinte“, „Dornrindentinte“, „Eisengallustinte“, „Bister“, „Sepiatinte“, „dokumentenechte Tinte“.

59 Diese Annahme sollte sorgfältiger überprüft werden als ich das hier zu tun in der Lage bin. Leider ist die chemische Analyse der Schreibfarbe (wie auch der Schriftrträger) von historischen Handschriften eher unterentwickelt, weil sie mit der partiellen Zerstörung der Handschrift einhergeht. Außerdem verstellen zuweilen essentialisierende (oder essentiell interpretierte), vorwissenschaftliche Traditionen späterer Zeiten den Blick auf antike Praktiken; vgl. die kurze Abhandlung des Shen Jisun 沈繼孫 vom Ende des 14. Jahrhunderts, der uns unter dem Titel *Mofa jiyao* 墨法集要 (Das Wichtigste über die Tusche[herstellungs]methoden) zwar eine interessante und häufig zitierte Quelle über ein für die chinesischen Literatenschriftsteller und -maler seiner Zeit zentrales Material hinterlassen hat, welches allerdings kaum die Analyse der Schreibfarben von zweitausend Jahre älteren Handschriften ersetzen dürfte; s. Shen 1968. Zur chinesischen Tusche s. a. Franke 1962.

18. Jahrhundert weitgehend um solche aus Papier, während dies in der chinesischen Antike noch keine große Rolle spielte.⁶⁰

6.1 Des Qianlong-Kaisers Zensurprojekt

Das Projekt der Jahre 1770–1782, das „Alle Bücher der Vier Abteilungen“ (*Siku quanshu* 四庫全書), also die Klassiker, die historischen und die philosophischen Schriften, sowie schöngeistige Literatur, im Namen trägt, markiert, wenigstens im kulturellen Gedächtnis, die größte Büchersammelaktion der chinesischen Geschichte. Ironischerweise wurde sie nicht von einem Chinesen, sondern von dem dritten Herrscher der mandschurischen Qing-Dynastie, des letzten Herrscherhauses auf dem Drachen-Thron, angestoßen, dessen Regierungsdevise Qianlong 乾隆 lautete. Dieser Herrscher verfügte reichsweite „Spenden“ von privat gehaltenen Büchern an das Kaiserhaus. Die Spenden wurden versammelt, gesichtet, beschrieben, die besten ausgewählt, abgeschrieben und neu herausgegeben. Insgesamt kamen so 3.471 Titel in über 36.000 Heften oder Bänden von ca. 800 Mio Schriftzeichen (d. h. auch etwa der gleichen Anzahl von Wörtern) zusammen, die in siebenfacher Abschrift per Hand die kaiserliche Bibliothek bildeten, welche auch durch das Synonym *Siku quanshu* bezeichnet wird.⁶¹

Zwar sind direkte Vergleiche wegen der oft unterschiedlichen Einheiten nicht ganz unproblematisch, dennoch lässt sich durchaus sagen, dass dies am weltweiten Maßstab gemessen für die Zeit nicht übermäßig groß war. Schon mehr als 100 Jahre zuvor hatte die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel 120.000 Bände, besessen, Anfang des 18. Jhs. die Bibliothèque du Roi in Paris 80.000, das British Museum 50.000; und sogar die Privatbibliothek von Thomas Jefferson (1743–1826), heute in der Library of Congress beheimatet, bestand aus mehr Titeln, nämlich aus 4.889. Selbst im Vergleich mit dem China zwischen ca. 300 bis 1500 n. Chr., als die größten (kaiserlichen) Bibliotheken mit 5.000–6.000 Titeln drei- bis viermal größer als ihre Pendants in Europa waren, nimmt sich die Qianlong-Bibliothek von 1782 vergleichsweise

60 Die Feststellung, dass ein Schrifttum auf Papier existiert(e), ist an sich noch völlig unzureichend, weil es viele verschiedene Papiersorten und -herstellungsarten mit entsprechend unterschiedlichen Merkmalen gab und gibt, die sich auch auf deren Halt- bzw. Zerstörbarkeit auswirken. Insofern bestanden wahrscheinlich auch zwischen der Bücherzerstörung des Qianlong-Kaisers und der der „Roten Garden“ zweihundert Jahre später rein materiell wesentliche Unterschiede. Aber diese Feinunterscheidung kann dieser Beitrag nicht leisten. Als Einführung in die komplexe Thematik sei wenigstens ansatzweise auf Chen u. a. 2003 sowie auf die Arbeiten von Helman-Ważny (z. B. 2016) und das neueste Werk von Drège (2017) verwiesen. Die Materialität antik-chinesischen Schrifttums wird im Folgenden näher erläutert.

61 Wilkinson 2014, 946–947.

bescheiden aus, gar nicht zu reden von der Haupt-Bibliothek von Alexandria im 3. Jh. mit ihren angeblich 490.000 Schriftrollen.⁶²

Allerdings liegt die besondere Bedeutung des *Siku quanshu*-Projektes weniger in der Größe, die natürlich dennoch erheblich ist, zumal für eine rein handschriftliche Sammlung. Sie liegt noch nicht einmal alleine in der exzellenten und einheitlichen Qualität, Zusammenfassung und Bewertung jedes einzelnen Titels, welche bis heute, nun in einer digitalisierten Version, Sinologen gute Dienste leisten. Die besondere Bedeutung des Projektes liegt in dem Umstand, dass mit dem Sammel-Projekt auch ganz bewusst eine Zensurabsicht verbunden war. Denn es wurden auch über 2.000 Titel, und zwar sowohl Handschriften wie Drucke, als auch Druckstöcke, als mandschu-feindlich ausgesondert und verbrannt, angeblich mehr als bei jeder anderen zuvor staatlich angeordneten Büchervernichtung in China.⁶³

Zweifellos fällt das Autodafé des Qianlong-Kaisers durch eine außerordentlich ausgefeilte Planung und Pragmatik auf, wie auch durch den Umstand, dass von vornherein mit der Vernichtung auch eine Schöpfung verbunden war: Man stelle sich einmal vor, jemand hätte auch nur Teile der genannten westlichen Bibliotheksbestände sieben Mal per Hand abgeschrieben und in einer einheitlichen, korrigierten und annotierten Ausgabe herausgegeben! Hinter so einem Unternehmen steht ein totalitärer Wahrheits- und Kontrollanspruch, der seinesgleichen sucht – allerdings auch findet, wenn man nur weiter in die chinesische Geschichte zurückblickt.

6.2 Die Bücherverbrennung des Ersten Kaisers

Die Bücherverbrennung des Ersten Kaisers, die den Quellen zufolge auch noch von einer Hinrichtung von 460 Schriftgelehrten begleitet gewesen sein soll, bei der diese bei lebendigem Leibe begraben wurden, weil sie des Kaisers Zorn erregt hatten, ist heute Gemeingut, auch außerhalb der Sinologie. Während in der westlichsprachigen Literatur gewöhnlich das Autodafé der deutschen Studierenden im Jahre 1933 und der angeblich mehrfache Bibliocaust von Alexandria der Jahre 47/48 v. Chr. (durch Caesar), 391 n. Chr. (durch Christen) und 642 (durch Muslime) „archetypisch“ oder „Urbild[er]“ genannt werden,⁶⁴ nimmt in China die Bücherverbrennung des Ersten Kaisers in der Regel diesen Platz ein. Dieser Unterschied zeigt einmal mehr die sehr subjektive bzw. kulturgebundene Bewertung solcher Ereignisse. Gleichwohl wird mittlerweile sowohl in der westlichsprachigen Fachliteratur⁶⁵ wie auch in populär-

⁶² Wilkinson 2014, 933–934.

⁶³ Wilkinson 2014, 948 mit weiteren bibliographischen Referenzen.

⁶⁴ Zum Beispiel von Thiem 2007, 31. Die genannten Ereignisse in Alexandria sind historisch nicht unangefochten (s. El-Abbadi/Fathallah 2008; Thiem 2007, 32–33; Jochum 2007, 107), was ihrem Status als Archetypen allerdings keinen Abbruch tut.

⁶⁵ Einleitung in Körte/Ortlieb 2007, 20.

wissenschaftlichen Nachschlagewerken die Bücherverbrennung des Jahres 213 v. Chr. ganz am Anfang einer chronologischen Liste von historischen Ereignissen dieser Art aufgeführt.⁶⁶

Das ist nicht in erster Linie deswegen bedeutsam, weil es etwa historisch korrekt wäre – das ist es nicht, und dafür, das festzustellen, sind zumindest populärwissenschaftliche Nachschlagewerke sowieso nicht geeignet. Vielmehr ist der Platz in der Auflistung ein Indikator dafür, welchen Stellenwert das Ereignis in der chinesischen Geschichtsschreibung einnimmt, einen Stellenwert, der geeignet ist, nicht nur in China selbst, sondern auch darüber hinaus den Mythos der Erst- und eventuell sogar Einmaligkeit zu erzeugen. Dahinter verbirgt sich einerseits sicher ein in der Tat besonderes Ereignis, andererseits aber auch eine besonders gute oder ausführliche Quellensituation. Natürlich steht außer Frage, dass dies *nicht* die erste staatliche Schriftvernichtung der Geschichte war, weder in der Welt insgesamt, noch in China selbst. Bereits Rafetseder hat auf verschiedene historische Berichte hingewiesen, die nahelegen, dass es im 3. Jt. v. Chr. sowie speziell um das Jahr 1468 v. Chr. in Ägypten,⁶⁷ im Jahre 747 v. Chr. in Babylon, 604 v. Chr. im Königreich Juda, 411 v. Chr. in Athen und vor dem 4. Jh. v. Chr. an den Höfen der chinesischen Feudalfürsten schon zur absichtlichen Zerstörung von Namensschriftzügen, historischen Berichten oder literarischen Hinterlassenschaften einzelner Zeitgenossen gekommen ist,⁶⁸ auch wenn diese nicht so umfangreich oder glaubwürdig belegt zu sein scheinen wie die „Bücherverbrennung“ des Ersten Kaisers von China.

Glaut man einem kurzen Eintrag in der programmatischen Anekdotensammlung *Han Feizi* 韓非子 (*Meister Han Fei*), so kam es bereits um die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. im Feudalstaat Qin unter einem Vorgänger des Ersten Kaisers zu einem Autodafé gegen zwei Titel, die auch später unter dem Ersten Kaiser zuvorderst als Proskriptionsobjekte genannt wurden. Dies geschah im Rahmen der berühmten legislatischen Reformen des Gongsun Yang 公孫鞅, des „Herrn von Shang“ 商 (390–338 v. Chr.), der etliche

⁶⁶ Dies gilt jedenfalls für alle größeren *Wikipedia*-Versionen bis auf die französische und die portugiesische, also für die englische, deutsche, chinesische, japanische, russische, italienische, spanische, polnische und niederländische Version; s. *Wikipedia*, Stichwort „Bücherverbrennung“ u. ä., Stand: 3.12.2015.

⁶⁷ Für verschiedene weitere ägyptische Belege siehe den Beitrag von Quack in diesem Band.

⁶⁸ Rafetseder 1988, 131f. Eine genauere Referenz für das chinesische Beispiel, das Rafetseder anführt, wäre *Mengzi* 10.2, 675, d. h. der zweite Abschnitt im Kapitel „Wan Zhang xia“ 萬章下 (Wan Zhang [ein Schüler von Konfuzius], B), wo die Aktion der Feudalfürsten angesprochen wird: 北宮錡問曰：「周…室班爵祿也，如之何？」孟子曰：「其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也而皆去其籍，…。」 Beigong Qi fragte: „Wie verhält es sich mit den Rangbezeichnungen und Vergütungen, die das (Königs-)Haus der Zhou [ab ca. 1045 v. Chr.] (einst an seine Vasallen) vergab?“ – Meister Meng sprach: „Einzelheiten lassen sich (heutzutage) nicht mehr erfragen. Den [zunehmend mächtiger und selbstständiger werdenden] Vasallenfürsten missfiel, dass sie sich dadurch selbst schadeneten [d. h. einschränkten], und sie vernichteten alle [entsprechenden] Unterlagen; [...].“

Jahrzehnte zuvor auf der Suche nach Asyl und Anstellung aus dem Nachbarstaat Wei nach Qin eingewandert war:

商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過；燔詩、書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞；禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強。八年而薨，商君車裂於秦。⁶⁹

Der Herr von Shang lehrte den Devoten Herzog von Qin (r. 361–338 v. Chr.) mit dem Zusammenfassen von (Gruppen aus) zehn oder fünf (Familien) den Schrecken der Sippenhaft⁷⁰ zu etablieren; die (verschriftlichten) Gesänge und Dokumente⁷¹ zu verbrennen und statt dessen den (Wortlaut der) Gesetze und Befehle zu verdeutlichen, (um so) Gefälligkeitsanfragen durch die Hintertür den Riegel vorzuschieben und statt dessen Anstrengungen für den Gemeinsinn zu befördern; das Umherwandern von Volk auf der Suche nach Anstellung zu verbieten und statt dessen den (Wert von) Mannen hervorzuheben, die sowohl Felder bestellen wie auch kämpfen (können). Der Devote Herzog setzte dies(e) Vorschläge um, und so gewann der Herrscher an Respekt und Sicherheit, und der Staat wurde reich und mächtig. Als acht Jahre später der Herrscher verschied, wurde der Herr von Shang von den Qin(-Leuten) gevierteilt.

Schon rein theoretisch steht außer Frage, dass, seit es umfangreiche Schriftensammlungen in Skriptorien, Archiven und Bibliotheken gibt, diese auch Gelegenheit zu ihrer Zerstörung gegeben haben. Da uns diese Überlegung bis nahezu an den Anfang fast jeder Schriftkultur bringt, und den Sammlungen zudem oftmals durchaus politische Ambitionen zugrunde lagen,⁷² ist davon auszugehen, dass gewaltsame Zer-

⁶⁹ *Han Feizi* 13, 97, Kapitel „Heshi“ 和氏 (Herr He), meine Interpunktion.

⁷⁰ *Gao zuo zhi huo* 告坐之過: wörtlich „das Unglück des Denunzierens und Kniens (vor dem Kad)“.

⁷¹ *Shi* 詩, *Shu* 書: wörtlich „Gesänge“ und „Dokumente“, es könnten aber sehr wahrscheinlich auch zwei ganz spezielle archaische Textsammlungen, nämlich das *Buch der Gesänge* (oder: *Oden*) und das *Buch der Dokumente*, gemeint sein, die rituell bedeutsame Hofgesänge, Volkslieder und offizielle Dokumente versammelten und die insbesondere von den geschichtsbewussten „Konfuzianern“ bzw. Traditionalisten kanonisiert und als Grundlage für politische Kritik verwendet wurden. Da diese Sammlungen aber vermutlich erst im 2. Jh. v. Chr. eine als orthodox anerkannte und mithin einigermaßen stabile Form erhielten, ist der Unterschied vermutlich nur ein theoretischer. Es war den Legisten vom Schlage Gongsun Yangs offenbar um jegliche Form von Poesie- oder Prosatext zu tun, die, sei es durch einen historischen oder volkstümlichen Anstrich, zur Legitimation politisch valider Argumente verwendet werden konnte.

⁷² Black 2004, 46 berichtet beispielsweise von „Häusern der Weisheit“, Schreiberwerkstätten des Königs Šulgi von Ur, die um das Jahr 2100 v. Chr. mit dem expliziten Zweck eingerichtet wurden, Schrifttum zu seinem Ruhme zu schaffen und zu bewahren. In der zweiten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. unterhielten Regionalfürsten in China nicht nur große Mengen von Ratgebern an ihren Höfen, sondern auch regelrechte Akademien und erhofften sich von diesem gesammelten Wissen einen Machtzuwachs wie auch den Ruf, tolerante Herrscher zu sein, weil die Gelehrten nicht nur Kost und Logis erwarteten, sondern auch Redefreiheit und politische Beraterstellen. Die bekannteste dieser Einrichtungen im frühen China war sicherlich die Jixia-稷下 Akademie, die im 4. Jh. v. Chr. im Oststaat Qi 齊 gegründet wurde und bis zur Eroberung desselben durch die Qin im Jahre 221 v. Chr. die Qi-Hauptstadt Linzi 臨淄 zu einem intellektuellen Zentrum ersten Ranges machte. Zu ihrer Blütezeit sollen an der Akademie bis zu tausend Gelehrte gewirkt haben; s. *Shiji* 46, 1895; Loewe/Shaugnessy 1999, 663–664.

störungen solcher Sammlungen, dort wo sie stattfanden, wenigstens zum Teil auch absichtlich erfolgten.

Allerdings ist das Narrativ um die Bücherverbrennung des Ersten Kaisers in der Tat eines der elaboriertesten. Das erlaubt es uns, genauer hinzuschauen und es hinsichtlich seiner Einordnung zu befragen.⁷³ Glaubt man dem substantiellsten Bericht, den wir darüber besitzen, aus der Universalgeschichte *Aufzeichnungen des Hofarchivars* (*Shiji* 史記) aus dem frühen 1. Jh. v. Chr.,⁷⁴ so wird deutlich, dass es sich bei der Aktion um einen Machtkampf zwischen verfeindeten Fraktionen am Kaiserhof handelte sowie um den Versuch seitens des Kaisers und der Zentralregierung, ihren totalitären Machtanspruch angesichts als allzu freizügig empfundener Zustände zu retten und auszubauen:⁷⁵

三十四年，…始皇置酒咸陽宮，博士七十人前為壽。僕射周青臣進頌…始皇悅。

Im 34. Jahr (213 v. Chr.) [...] gab der Erste Kaiser ein Bankett im Xianyang-Palast. Die siebzig Akademiker⁷⁶ kamen, um ihm zu gratulieren. (Deren) Vorsitzender Zhou Qingchen trat vor, um Lobhuldigungen auszusprechen. [...] Der Erste Kaiser war hocheifrig.

博士齊人淳于越進曰：「臣聞殷周之王千餘歲，封子弟功臣，自為枝輔。…事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過，非忠臣。」

Der Akademiker Chunyu Yue, ein Mann aus Qi (Shandong, Ost-China),⁷⁷ trat vor und sprach: „Ich habe gehört, dass die (Vorgängerdynastien) Yin und die Zhou, die mehr als eintausend Jahre als Könige geherrscht haben, ihre Söhne, Brüder und verdienstreichen Minister belehnt haben, so dass sie von selbst Verzweigungen und Unterstützung (für ihre Macht) wurden. [...] Ich habe noch nie gehört, dass eine Angelegenheit lange Bestand haben kann, ohne sich die Vergangenheit zum Vorbild zu nehmen. Nun ist (Zhou) Qingchen mit seinen Schmeicheleien sogar noch weiter gegangen und hat Eurer Majestät Fehler weiter getrieben. Er ist kein loyaler Vasall.“

⁷³ Nicht-sinologische Arbeiten zu Bücherverbrennungen scheinen dazu bisher in der Hauptsache Mai Chan 1972 wahrgenommen zu haben, die lediglich einen kurzen historischen Abriss, eine englische Übersetzung des zentralen Quellentextes (auf der Grundlage derjenigen Derk Boddes) sowie einige wenige historische Vergleichsmomente bietet.

⁷⁴ Begonnen als Privatunternehmen des Hofarchivars Sima Tan 司馬談 (gest. 110 v. Chr.), vollendet und bei Hofe eingereicht von seinem Sohn und Nachfolger Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v. Chr.).

⁷⁵ Der chinesische Text findet sich in *Shiji* 6, 253–255. Eine vollständige englische Übersetzung, inklusive der hier weggelassenen Teile, findet sich in Nienhauser 1994, 146–148.

⁷⁶ *Boshi* 博士: Angehörige der kaiserlichen Akademie, deren Aufgabe es war, das Bücherwissen der Zeit zu verkörpern und zu pflegen, die aber nicht alle derselben Schulmeinung anhängen. Viele der Akademiker waren noch Angehörige der ehemaligen Jixia-Akademie des vorkaiserzeitlichen Oststaates Qi.

⁷⁷ Die erst ganz am Ende des Eroberungskrieges der Qin, zehn Jahre zuvor dem Reich einverleibten Ostprovinzen (heutige Shandong-Halbinsel) galten sowohl als Hort der nüchternen, traditionsorientierten, „konfuzianischen“ (*Ru*, s. Anm. 78) Buch-Gelehrsamkeit (weil Konfuzius [trad. 551–479 v. Chr.] dort geboren worden war und gewirkt hatte), wie auch als Heimat sagenumwobener Magier, Schamanen und Zauberer, die angeblich im Besitz übernatürlicher Fähigkeiten und eines Unsterblichkeitselixirs waren.

始皇下其議。丞相李斯曰：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。…今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。

Der Erste Kaiser stellte dies zur Diskussion. Der Kanzler Li Si sagte: „Die Fünf Herrscher (der fernen Vergangenheit) haben sich nicht untereinander (mit Ihren Aktionen) wiederholt und die Drei Dynastien (der jüngeren Vergangenheit) haben einander nicht beerbt, sondern haben jeweils nach (ihrer Weise) regiert. Das taten sie nicht, weil sie sich widersprochen hätten, sondern weil die Zeiten verschieden waren. Nun haben Eure Majestät dieses großartige Reich errichtet und einen Verdienst erworben, der zehntausend Generationen überdauern wird. Das ist sicherlich nichts, was so ein dummer Stubenhocker⁷⁸ verstehen kann. […] Heutzutage ist die Welt endlich befriedet, und die Gesetze und Befehle entspringen einer (Quelle). Das gemeine Volk sollte bei der Bewirtschaftung seiner Haushalte seine Kraft in die Landwirtschaft und das Handwerk stecken; die Edelleute sollten die Gesetze und Befehle studieren und Verbotenes meiden. Nun befließigen sich die versammelten Herren⁷⁹ aber nicht der (Lehren der) heutigen Zeit, sondern studieren die Vergangenheit, womit sie dann unsere Gegenwart in den Schmutz ziehen und das gemeine Volk verunsichern und in Aufruhr versetzen.“

丞相臣斯昧死言：…私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。

„Als Kanzler wage ich Folgendes vorzubringen: […] (Die Beamten heute) sind eingenommen von ihren eigenen/unorthodoxen Lehren und übertreffen sich darin, die Gesetze und (herrscherlichen) Instruktionen zu bekritteln. Kaum, dass die Leute vernommen haben, dass ein Befehl ergeht, schon kritisiert ihn ein jeder anhand seiner Lehre. Kommen sie zur Audienz, sind sie in ihren Herzen rebellisch; draußen in den Gassen diskutieren sie (frei). Ihren Herren zu verunglimpfen, ist ihr Weg zu Ansehen; anderer Meinung zu sein, ihr Weg, ihre Überlegenheit zu zeigen. So leiten sie ihre Untergebenen an, sich der üblen Nachrede hinzugeben. Wenn diesem Treiben nicht Einhalt geboten wird, dann wird sich am oberen Ende die Macht des Herrschers verringern, während sich darunter Fraktionen bilden werden. Es ist angezeigt, dies zu unterbinden!“

臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」

„Ich ersuche darum, dass alle Aufzeichnungen des Archivamtes, die nicht den Qin gehören, verbrannt werden. Sofern sie nicht die Aufgaben des Akademikeramtes betreffen, sollen alle

78 *Ru* 儒: oft mit „Konfuzianer“ übersetzt, etymologisch mit „Weichling“ verwandt. Wesentlich scheint, dass es sich hier um moralisierende, traditionsbewusste Büchergelehrte und Akademiker handelte, die ihre Ideale aus historischen Werken schöpften, nicht aus Erfahrungen im politischen Tagesgeschäft. Eine alternative Übersetzung wäre „Traditionalisten“ o. ä.

79 *Zhusheng* 諸生: „alle (versammelten) Herren“, „Meister“, „Fachleute“ oder „Gelehrten“. *Sheng* ist ein schillernder Begriff, der Personen mit einem bestimmten Talent oder einer gewissen Gelehrsamkeit bezeichnen oder auch nur eine Abkürzung für eine halbwegs höfliche oder ironisch höfliche Anrede sein konnte. In diesem Kontext sind damit offenbar die Akademiker gemeint. Weiter unten wird der Begriff aber ebenso selbstverständlich für Individuen verwendet, die man nach heutigen Begriffen nur als Quacksalber und Betrüger einordnen kann und deren Talent lediglich in allerlei Hokuspokus und Überredungskünsten bestand.

(verschriftlichten) Gesänge, Dokumente⁸⁰ und Sprüche der verschiedenen Experten,⁸¹ die die Leute im Reich zu verstecken wagen, den Statthaltern und Kommandanten vorgelegt und auf einem Haufen verbrannt werden. Die, die es wagen, die Köpfe zusammenzustecken und die Gesänge und Dokumente zu besprechen,⁸² sollen öffentlich hingerichtet werden. Jene, die mit dem Altertum die Gegenwart kritisieren, sollen bis ins dritte Glied ausgerottet werden. Funktionäre, die dies sehen, aber nicht zur Anzeige bringen, sollen ebenso bestraft werden. Diejenigen, die dreißig Tage nach Erlass dieses Befehls [die betreffenden Schriften] nicht verbrannt haben, sollen gebrandmarkt und zu schwerster Strafarbeit verurteilt werden. Was nicht vernichtet werden soll, sind die Schriften über Heilkunde, Wahrsagerei und Pflanzenzucht. Diejenigen, die Gesetze und Befehle studieren wollen, sollen sich die Funktionäre zu Lehrern nehmen.“

制曰：「可。」

Die kaiserliche Entscheidung lautete: „Genehmigt.“

Für das folgende Jahr (212 v. Chr.) wird von derselben Quelle über die Hinrichtung von mehr als 460 Personen berichtet und dies mit der Bücherverbrennung in Zusammenhang gebracht.⁸³

侯生、盧生相與謀曰：「…秦法，不得兼方，不驗，輒死。然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。天下之事無小大皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。貪於權勢至如此，未可為求仙藥。」於是乃亡去。

Die Gelehrten Hou und Lu⁸⁴ berieten sich insgeheim: „[...] Nach den Gesetzen der Qin darf man nicht gleichzeitig zwei (verschiedene magische) Methoden anwenden, (und wenn jemandes

80 Die Zhonghua-Edition markiert diese Begriffe hier als Werktitel ([*Buch der*] *Gesänge* und [*Buch der*] *Dokumente*). Wie oben angemerkt, ist das möglich und würde dann zum Ausdruck bringen, dass das Verbot sich insbesondere gegen „Konfuzianer“ richtete, die diese archaischen Klassiker zwar nicht alleine verehrten, sie aber zum zentralen Gegenstand ihrer Interessen und Argumente machten. Meines Erachtens geht aber die Stoßrichtung des hier vorgeschlagenen Verbots darüber hinaus und sollte alle Arten von populären und historischen und daher möglicherweise legitimierenden Quellen betreffen.

81 *Bai jia yu* 百家語: Diese Formulierung wird alternativ auch als „Philosophien der Hundert Schulen“ verstanden, d. h. als gelehrte Abhandlungen der Elite-Intellektuellen; siehe Petersen 1995, der hypothesisiert, dass es sich dabei vielmehr um eine populäre Form der Zusammenstellung historischer Anekdoten handelte, die zur didaktischen Kritik der herrschenden Zustände verwendet werden konnten beziehungsweise sollten. In meinen Augen bestand kein so deutlicher Unterschied zwischen „reiner Philosophie“ und angewandter politischer Kritik. Beide bedienten sich reichlich des historischen Vergleichs. Auch der Unterschied zwischen „Schulen“ und einzelnen „Schulmeistern“ oder „Experten“ (*jia*) ist m. E. nicht wesentlich, da es ohnehin kein Konzept des intellektuellen Eigentums gab und sich Denkströmungen um die Namen einzelner Lehrmeister kondensierten, ohne das diese notwendigerweise als Individuen für alle Aussagen selbst verantwortlich gewesen wären.

82 *Ouyu* 偶語; Petersen (1995, 12–16) will dies als „in Analogien reden“ verstanden wissen. Das überzeugt nicht: Warum hätten nur diejenigen bestraft werden sollen, die sich in Andeutungen ergehen, aber nicht diejenigen, die offen ihre Meinung sagten?!

83 *Shiji* 6, 258. Vgl. Nienhauser 1994, 149–150.

84 Über den Gelehrten (oder: Herrn) Lu 盧 aus dem Nordosten des Reiches wird auf den vorangehenden Seiten (*Shiji* 6, 252, 256–257) berichtet, wie er – neben etlichen anderen zwielichtigen Gestal-

Methode) einer Überprüfung nicht standhält, büßt es derjenige umgehend mit seinem Tode. Trotzdem gibt es nicht weniger als dreihundert Astrologen und Äther-Experten, allesamt gut beleumundete Männer. (Aber sie) haben solche Angst davor, einen Fehler zu machen, dass sie nur Speichel lecken und nicht wagen, den Mund aufzumachen und seine (d. i. des Herrschers) Fehler anzusprechen. Alle Angelegenheiten im Reich, ob wichtig oder nicht, werden von seiner Majestät entschieden. Seine Majestät lässt die Schriftstücke sogar nach Gewicht in ‚Steinen‘ bemessen und es gibt eine Quote für Tag und Nacht. Solange die Quote nicht erreicht wird, wird nicht geruht.⁸⁵ (Wenn er) so besessen von Macht und Einfluss ist, können wir unmöglich das Elixir der Unsterblichen für ihn erlangen.“ Sprachen dies und machten sich aus dem Staub.

始皇聞亡，乃大怒曰：「吾前收天下書不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲練以求奇藥。今聞…終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或為詭言以亂黔首。」 Als der Erste Kaiser von ihrer Flucht hörte, war er außer sich vor Wut: „Unter all den Schriften im Reich, die ich zuvor habe einsammeln lassen, habe ich diejenigen ausgemerzt, die sich als nicht tauglich erwiesen haben. Ich habe alle möglichen Schriftgelehrten und Fachleute für (magische) Techniken in großer Zahl einbestellt in dem Verlangen mit ihnen ein Zeitalter des umfassenden Friedens einzuläuten. Die Fachleute wollten ihr Können anwenden, um das wundersame Elixir zu erlangen. Heute muss ich nun erfahren [...] dass sie es nicht erlangen können und höre täglich (nur), wie sie sich gegenseitig der illegalen Bereicherung beschuldigen. Meister Lu und die anderen habe ich mit Ehren überhäuft, nur damit sie nun schlecht über mich reden und mir meine Macht absprechen. Was die vielen Gelehrten in (der Hauptstadt) Xianyang betrifft, so (werde) ich Leute aussenden, um Erkundigungen einzuholen, ob sie nicht womöglich Gerüchte verbreiten und das gemeine Volk in Aufruhr versetzen.“

於是使御史悉案問諸生，諸生傳相告引，乃自除。犯禁者四百六十餘人，皆阬之咸陽，使天下知之，以懲後。

Daraufhin entsandte er kaiserliche Zensoren, um alle Gelehrten intensiv zu verhören. Die Gelehrten beschuldigten einander, um sich selbst aus der Affäre zu ziehen. (Es zeigte sich, dass) mehr als 460 Leute gegen das Gesetz verstoßen hatten, und sie alle wurden in Xianyang lebendig begraben,⁸⁶ und man ließ dies im ganzen Reich verbreiten als Warnung für die Nachwelt.

ten, Quacksalbern und Blendern – den Ersten Kaiser durch Wahrsagerei und allerlei Versprechungen in seinem Glauben an die mögliche Erlangung von Unsterblichkeit bestärkte und schließlich dazu brachte, sich von seinen Untergebenen immer weiter zu entfernen und seinen jeweiligen Aufenthaltsort geheim zu halten. Über den Gelehrten (oder: Herrn) Hou 侯 ist nichts weiter bekannt.

85 Die Gewichtseinheit „Stein“ (*shi* 石) wog zur Qin-Zeit ca. 30 kg. Der üblichen Interpretation dieser Textstelle gemäß handelt es sich hier um das persönliche Lesepensum des Ersten Kaisers. Allerdings wird an keiner Stelle ausgedrückt, dass er die solchermaßen gewogenen Schriftstücke wirklich selbst durchlas. Möglicherweise handelte es sich auch um die amtlichen Dokumente, die seine Verwaltung bearbeiten und ihm zur Entscheidung vorlegen musste. In jedem Fall zeigt diese Stelle, dass die Qin-Regierung keinesfalls schriftfeindlich gesonnen war, eher im Gegenteil: Schriftliche Aufzeichnungen wurden als Machtmittel verwendet.

86 *Keng* 阬: „(lebendig) begraben“. Aus einem unerfindlichen Grund hat sich die Tradition eingebürgert, dieses Verb mit Bezug auf dieses Ereignis als *keng* 坑 zu verschriftlichen.

Über die Historizität und die Folgen dieser häufig als geschichtliche Zäsur dargestellten Ereignisse ist viel und kontrovers diskutiert worden.⁸⁷ Insbesondere die Hinrichtung der Gelehrten – die ja in der Tat, ähnlich der Situation in Nazideutschland, der Bücherverbrennung zeitlich nachgeordnet und deutlich von dieser getrennt ist – ist in Frage gestellt worden, sowohl hinsichtlich der Ausführung an sich als auch hinsichtlich der Frage, wer diese „Gelehrten“ (*sheng* 生)⁸⁸ eigentlich gewesen sein könnten: renitente, besserwisserische Konfuzianer? Magier, die den Ersten Kaiser zuvor bei der Suche nach dem Lebenselixir enttäuscht hatten? Vertreter der alten Eliten aus den neu eroberten Ostprovinzen? Außerdem bleibt Ihre Anzahl ein Rätsel.

Nicht nur die neuere Forschung hat darauf hingewiesen, dass immerhin viele Schriften aus der Zeit vor dem Ersten Kaiser überdauert haben, so dass die Umsetzung des Befehls vielleicht nicht so umfassend ausfiel, wie die Wortwahl des Ediktes

87 Als „textkritische Leugner“ (oder Zweifler an) der Historizität der Quellenaussagen haben sich beispielsweise hervorgetan: Neininger 1983 (wundert sich über die Nicht-Erwähnung des Ereignisses durch Konfuzianer wenige Jahre später); Li Kaiyuan 2010 (sieht die Anekdote als Versuch der Konfuzianer, politisches Kapital aus einer „Märtyrergeschichte“ zu schlagen); Liang Xiaofei 2011 (redet den Effekt klein); und Wang Xueli 2011 (weist anhand späterer Katalogeinträge und Textfunde nach, wie viele Werke trotz Verbrennung und Verbot überliefert wurden). Als „texttreue“ Befürworter der Geschichte sind aufgetreten: Xu Lingyun 1999 (wendet sich gegen die Interpretation, die Bücherverbrennung hätte lediglich die Rückwärtsgewandtheit der damaligen politischen Schicht bekämpfen wollen und sei mithin nicht rein negativ zu beurteilen); Yan Lichun 2003 (findet die Effektivität der Bücherverbrennung darin bestätigt, wie wenig Literatur in den Folgejahren offenbar zur Verfügung stand); Chen Shengxi 2011 (verteidigt die persönliche Verlässlichkeit des Sima Qian als Historiker); und Dai Guoxi 2012 (antwortet den Argumenten von Li Kaiyuan). Den Fokus auf einzelne Aspekte legen: Petersen 1995 (deutet den Umfang der proskribierten Werke anhand semantischer Analysen um); Zhu Guowei 2000 (stellt den Streit zwischen den intellektuellen Eliten des Ostens und den Qin-Kernlanden im Westen als ursächlich dar); Zhang/Yang 2001 (vergleichen die anti-konfuzianische Bücherverbrennung des Ersten Kaisers mit der Durchsetzung des Konfuzianismus als Staatsdoktrin 70 Jahre später unter dem Kriegerischen Kaiser der Han und bezichtigen die Verteufelung des Ersten Kaisers als „Siegerjustiz“); Li Yujie 2004 (legt ein Schwergewicht auf den Gegensatz der westlichen Qin zu den Ostprovinzen); Li Dianyuan 2007 (nimmt eine abwägende Mittelposition hinsichtlich verschiedener strittiger Punkte ein); und Li Rui 2010 (wirft zusätzliche, weitergehende Fragen auf, z. B. die nach der rechtlichen Situation des Buchbesitzes nach der Bücherverbrennung). Einen zusammenfassenden Überblick über die Forschung bieten: Ming Jian 2007 (fasst v. a. ältere Forschung zusammen); Du/Gao 2009; sowie Chen Shuxia 2014. Ma Yinqin 2011 betrachtet die Entwicklung des Konfuzianismus und speziell die Verbreitung der *Gesänge* vor und nach dem Ereignis, aufgrund dessen die Bücherverbrennung selbst zwar als Einschnitt, aber nicht als allzu schwerwiegender erscheint. Schließlich gibt Li Zhenhong 2016 einen zwar recht groben, aber doch praktischen Überblick über totalitäres Gedankengut in der chinesischen politischen Literatur der vergangenen zweieinhalb Jahrtausende.

88 Die rund siebzig Jahre später erfolgte grundlegende Konfuzianisierung der chinesischen Staatsdoktrin und Gesellschaft hat dafür gesorgt, dass die Geschehnisse der Jahre 213–212 v. Chr. in Xianyang nicht ganz korrekt als *fenshu keng Ru* 焚書坑儒, „Bücherverbrennung und Beerdigung der *Ru*“, in das kulturelle Gedächtnis Eingang gefunden haben, obwohl an keiner Stelle davon die Rede ist, dass (nur) *Ru*, d. h. konfuzianische Gelehrte, hingerichtet worden wären.

Glauben machen könnte. Schließlich wurde darauf hingewiesen, dass die *Gesänge* und *Dokumente*, zwei zentrale Klassiker, durchaus zum Portfolio der vom Ersten Kaiser eigens bestellten Akademiker gehört haben müssten und somit von der Vernichtung ja eigentlich ausdrücklich hätten ausgenommen sein sollen. Ein dritter Klassiker, das *Buch der Wandlungen*, war ein Divinationshandbuch, auf das die Ausnahme ebenfalls hätte zutreffen sollen.⁸⁹

Immerhin gibt das *Shiji* selbst an anderer Stelle einen Hinweis sowohl auf das wohl doch beträchtliche Ausmaß der Zerstörung von Handschriften wie auch auf die Unterschiede in den Auswirkungen auf bestimmte Textgattungen, die in ihrer unterschiedlichen Zugänglichkeit begründet waren. Dies geschieht im Rahmen einer Begründung, warum die Quellen, auf die sich die Autoren des *Shiji* im 1. Jh. v. Chr. bei Abfassung ihrer Universalgeschichte noch stützen konnten, lückenhaft waren.

秦既得意，燒天下詩、書，諸侯史記尤甚，為其有所刺讖也。《詩》、《書》所以復見者，多藏人家，而史記獨藏周室，以故滅。⁹⁰

Nachdem die Qin ihr Ziel erreicht hatten, verbrannten sie (verschriftlichte) Gesänge und Dokumente im ganzen Reich; dabei waren die historischen Aufzeichnungen der Regionalfürstentümer am schlimmsten betroffen,⁹¹ weil sie Anlass zu Verhöhnung und Kritik (durch den Vergleich mit den Verfehlungen des gegenwärtigen Regimes) gaben. Dass die *Gesänge* und *Dokumente* (nach dem Untergang der Qin) wieder auftauchten, lag daran, dass sie in Privathäusern versteckt worden waren, während die historischen Aufzeichnungen nur im (Archiv des) Zhou-(Königs-)hauses aufbewahrt gewesen waren. Deshalb wurden sie (vollständig) vernichtet.

In jedem Fall lässt sich festhalten, dass es dem Ersten Kaiser und seinem Kanzler, in totalitärer Manier, wohl in erster Linie um Gleichschaltung der öffentlichen Meinung, um politische Kontrolle und absolute staatliche Deutungshoheit ging. Dabei war es, anders als etwa bei den kirchlichen Autodafés des christlichen Mittelalters, aber nicht so wichtig, dass eine einzelne Person oder Personengruppe öffentlich ihren Überzeugungen abschwörte oder dass deren Spuren im Sinne einer *abolitio nominis* oder *damnatio memoriae* getilgt wurden. Es sollten vielmehr politisch relevante Widerworte und staatsgefährdende Diskussionen unterbunden werden, nicht jegliche geistige

⁸⁹ Nylan 2001, 29–30. Vgl. jedoch Wang Yunpeng 2016, der dafür argumentiert, dass der Kommentar zum *Buch der Wandlungen* ebenfalls unter die verbotene Literatur fiel.

⁹⁰ *Shiji* 15, 686, Kapitel „Liuguo nianbiao“ (Chronologische Tabellen der sechs [vorkaiserzeitlichen Qin-Gegner-]Staaten), meine Interpunktion. Dieser Abschnitt wird auch von Mai Chan 1972, 108 Anm. 11 zitiert und ins Englische übersetzt.

⁹¹ Hier scheint sich zunächst ein Argument aufzutun, den Ausdruck „Gesänge und Dokumente“ nicht auf die bekannten Klassiker zu beschränken, sondern als allgemeinen Ausdruck zu verstehen: Denn offenbar bilden die regionalen „historischen Aufzeichnungen“ (*shiji* 史記, zu unterscheiden vom gleichnamigen Titel der Universalgeschichte der Simas, der ihrem Werk erst zweihundert Jahre nach Fertigstellung gegeben wurde), die eindeutig nicht zu den Klassikern gehörten, in diesem ersten Satz eine Teilmenge der „Gesänge und Dokumente“. Andererseits scheint der Folgesatz die beiden Textarten wieder deutlich zu trennen. Das Problem der Ambiguität bleibt bestehen.

Tätigkeit an sich, und der Staat sollte – heute würden wir sagen: wie eine gut geölte Maschine – funktionieren, weil alle effektiv und selbstlos diesem einen Ziel zuarbeiteten.

Legistisches (und im übrigen auch daoistisches) Gedankengut, das dieser Einstellung zugrunde lag und durchaus intellektuellenfeindlich genannt werden kann,⁹² wird in dem bereits zitierten, eponymen Buch des Han Fei 韓非 (ca. 280–233 v. Chr.) deutlich, der in jungen Jahren noch gemeinsam mit dem im Edikt genannten Li Si 李斯 (ca. 280–208 v. Chr.), dem Kanzler des Ersten Kaisers, bei dem Konfuzianer Xun Kuang 荀況 (ca. 317-ca. 237 v. Chr.) in die Lehre gegangen war. Hier findet sich nämlich auch die folgende legistische Lehrmeinung:

今修文學、習言談，則無耕之勞、而有富之實，無戰之危、而有貴之尊，則人孰不為也？是以百人事智而一人用力。事智者眾則法敗，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。⁹³

Wenn man sich nun des Studiums der Literatur befleißigte oder die Rhetorik übte und so ohne die Anstrengung des Feld-Bestellens die Früchte des Reichtums ernten, ohne die Gefahren der Schlacht in den Genuss des guten Namens gelangen (könnte) – wer würde dies dann nicht tun?! Damit würden hundert Leute dem Intellekt huldigen und (nur) einer würde sich körperlich anstrengen (um sein Feld zu bestellen). (Wenn aber) diejenigen, die dem Intellekt huldigen, (zu) viele werden, dann werden die Gesetze ausgehebelt, und (wenn) diejenigen, die im Schweiß ihres Angesichts arbeiten, (zu) wenige sind, dann verarmt der Staat. Dies ist der Grund für Aufruhr in der Welt. Deshalb gibt es im Staat eines erleuchteten Herrschers keine Schriftleuten mit Literatur,⁹⁴ (sondern) man wird durch die Gesetze unterrichtet; es gibt keine Sprüche der früheren Könige, (sondern) man sieht die Obrigkeit als (seinen) Lehrer an; und es gibt keine „heldenhafte“ Selbstjustiz, (sondern) das Niedermähen des Feindes (auf dem Schlachtfeld) ist (die einzige) Heldentat.

⁹² Grundsätzlich stimme ich zwar Petersen 1995, 10 zu, der schreibt: „The motivation was to control popular opinion, not to limit elite speculation.“ Aber es bedarf vielleicht der Einschränkung, dass mit „geistiger Tätigkeit“ und „elite speculation“ nur solche intellektuelle Tätigkeit angesprochen ist, die nicht zu Zweifeln an oder Unabhängigkeit von der Staatsdoktrin führt, sondern nur zu solchen Überlegungen, die für den Staat praktischen Nutzen zu haben versprechen. Dazu führt Mai Chan 1972, 106 ein sehr schönes Zitat aus einer Rede von Professor Harry Fuller aus dem Jahre 1951 an (dasselbst zit. aus Robert B. Downs (Hg.): *The First Freedom*, Chicago 1960, 407): „[...] Hitler, Mussolini, and Stalin, to the best of my knowledge, never burned books on dairy science, bridge construction, surgical practice, soil physics, electrical engineering, tax laws, and human nutrition. The books which they have most feared and which they have delivered to the flames were books on philosophy, history, political science, literature, the fine arts, and the pure sciences.“

⁹³ *Han Feizi* 19, 452, Kapitel „Wudu“ 五蠹 (Die Fünf Arten von Ungeziefer [eine Referenz auf gegenwärtige Schulmeinungen und ihre Praktiken, die hier als staatschädigend gebrandmarkt werden]).

⁹⁴ *Shu jian zhi wen* 書簡之文: wörtlich „Texte von/auf beschrifteten Holzleisten oder Bambuspleiße“.

Ein solches Verständnis von Staat und Herrschaft bewirkte beim Ersten Kaiser und seinem Kanzler Li Si mitnichten eine explosionsartige und erst im Nachhinein gesteuerte kathartische Zerstörungswut von der Art der „Roten Garden“, sondern im Gegenteil ein äußerst planvolles Vorgehen, das zunächst auf das *Büchersammeln* und Austesten von Ideen setzte, um dann umso effektiver die als hinderlich empfundenen Elemente identifizieren und ausmerzen zu können. In dieser Hinsicht war die Methode des Ersten Kaisers wesentlich näher an derjenigen seines manjurischen Nachfolgers, des Qianlong-Kaisers, rund zwei Jahrtausende später.

Dass beide Ereignisse bis heute ihren besonderen Stellenwert im kulturellen Gedächtnis behalten haben, spricht vielleicht für die perfide Effektivität der Methode, selbst wenn die traditionell orientierten Intellektuellen („Konfuzianer“), die schon bald nach dem Untergang der Qin unter der Nachfolgedynastie der Han ihre dominante Stellung erreichten, ihre Opferrolle (und die tatsächlichen Verlustzahlen) übertrieben haben mögen. Auch hier besteht eine Parallele zur Opferrolle der ethnischen *Han-Chinesen* gegenüber den Manjuren gegen Ende der Kaiserzeit.

6.3 Die Brandschatzungen der Hauptstädte

Es ist argumentiert worden, dass die Bücherverbrennung des Ersten Kaisers bei weitem nicht solche Auswirkungen auf den Bestand chinesischer Schriften gehabt habe, wie das Chaos des Bürgerkriegs am Übergang von der Qin- zur Han-Zeit, bei dem im Jahre 207 v. Chr. die Hauptstadt Xianyang nach dem Sieg der Truppen unter dem aufständischen General Xiang Yu 項羽 drei Wochen lang gebrannt haben soll.⁹⁵ Allerdings lässt dieses Argument außer Acht, dass kurz zuvor Liu Bang 劉邦, der am Ende siegreiche Rivale Xiang Yus, ebenfalls einmal in Xianyang eingezogen war und sich dank seines Gefolgsmanns Xiao He 蕭何 die dortigen Qin-Archive aneignen konnte, auf deren Informationen zu Bevölkerung und Ressourcen sich seine spätere Herrschaft stützte.⁹⁶

Auch ohne den Bezug auf diesen Einzelfall ist das o. a. Argument für unser Thema wichtig. Denn abgesehen davon, dass bei der Plünderung Xianyangs ganz sicher auch private Archive und Literatur in Mitleidenschaft gezogen wurden, sind kriegsbedingte Bibliocaust-Ereignisse natürlich auch in der chinesischen Geschichte häufig und zusammengenommen wahrscheinlich doch für mehr Verluste an Geschriebenem verantwortlich, als planvolle Autodafés, zumal dann, wenn in diesem riesigen Zentralreich die Hauptstadt betroffen war. So gelten als die vielleicht größte Biblio-Katast-

⁹⁵ Nylan 2001, 30. Dieses Ereignis führt derzeit auch die „List of Destroyed Libraries“ bzw. ihr französisches, russisches und arabisches Pendant in den jeweiligen nationalen *Wikipedias* an; s. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_destroyed_libraries (Zugriff am 7.8.2018).

⁹⁶ Diese Ereignisse sind an verschiedenen Stellen im *Shiji* beschrieben: Kapitel 7, 313, 315 und Kapitel 53, 2014.

rophen die Plünderung und Zerstörung von Luoyang 洛陽, der Hauptstadt der Späteren Han-Dynastie (25–220 n. Chr.) durch die Truppen von General Dong Zhuo 董卓 im Jahre 190 n. Chr. sowie der wiederholte Umzug des gesamten Hofstaats von Luoyang in die neue (eigentlich alte) Hauptstadt Chang'an 長安 (nahe dem qin-zeitlichen Xianyang) und zurück. Diese Ereignisse sind insbesondere für die mit dem Altertum befasste Geschichtsforschung außerordentlich bedauernswert.⁹⁷ In den *Schriften der Späteren Han* ist uns eine lebhaft Beschreibung dieses Schicksals der kaiserlichen Bibliothek der Späteren Han-Dynastie überliefert.

初，光武遷還洛陽，其經牒祕書載之二千餘兩，自此以後，參倍於前。及董卓移都之際，吏民擾亂，自辟雍、東觀、蘭臺、石室、宣明、鴻都諸藏典策文章，競共剖散，其縑帛圖書，大則連為帷蓋，小乃制為滕囊。及王允所收而西者，裁七十餘乘，道路艱遠，復棄其半矣。後長安之亂，一時焚蕩，莫不泯盡焉。⁹⁸

Zu Beginn, als der Illustre Kriegerische (Kaiser, der Gründer der Späteren Han-Dynastie, im Jahre 25 n. Chr. mit seinem Hofstaat von Chang'an) nach Luoyang umzog, waren die maßgeblichen Schriftleisten (*jingdie* 經牒) der kaiserlichen Bibliothek auf über 2.000 Wagen verladen worden. Seither hatte sich (der Umfang des Schriftguts) gegenüber früher verdreifacht. Als dann Dong Zhuo die Hauptstadt verlegen wollte und die Beamtschaft und das gemeine Volk in Aufruhr gerieten, wetteiferte man gemeinsam darum, die in der Universität (*biyong* 辟雍), im Amt für Geschichtsschreibung (Dongguan 東觀), im Archiv des kaiserlichen Sekretariats (*lantai* 蘭臺), in der Asservatenkammer (*shishi* 石室), im Xuanming-宣明 Palast und in (der Künstlerschule am) Hongdu-鴻都 (Tor) gelagerten wertvollen Schriften und Bücher zu zerstören oder zu zerstreuen. Große Seidengemälde oder -handschriften nähte man zu Sonnenschirmen zusammen, kleinere zu Beuteln. Das, was (Minister) Wang Yun⁹⁹ dann zusammenraffte, um damit gen Westen (nach Chang'an) zu ziehen, war auf (nurmehr) über siebzig Gefährte verstreut. Da der Weg lang und beschwerlich war, ging nochmals die Hälfte verloren. Beim folgenden Aufstand von Chang'an, als auf einmal (alles) brannte und unterging, gab es nichts (mehr), was darin überdauerte.

Bis zu den Wirren der Taiping-太平 Aufstände in der Mitte des 19. Jhs. wurden die chinesischen Staatsarchive und -bibliotheken auf diese oder ähnliche Weise bei Dynastiewechseln, Aufständen, Naturkatastrophen und ähnlichen Ereignissen mindestens 24 mal niedergebrannt – im Schnitt einmal alle 80 Jahre!¹⁰⁰

Eine besonderer Fall ist für das Jahr 555 n. Chr. überliefert. Damals wurde der Yuan-元 Kaiser der Liang-Dynastie, Xiao Yi 蕭繹 (508–555), schutzlos von einer feindlichen Übermacht in seiner neuen Hauptstadt überrascht. Er war nicht nur der Bruder des Kompilators der berühmtesten Anthologie schöngeistiger Literatur der chinesi-

⁹⁷ S. Twitchett/Loewe 1986, 348. Eine drastische Beschreibung der barbarischen Zustände unter Dong Zhuo findet sich in den *Schriften der Späteren Han* (*Hou Hanshu* 72, 2325).

⁹⁸ *Hou Hanshu* 79B, 2548.

⁹⁹ Wang Yun 王允 (137–192 n. Chr.) gelang es, General Dong Zhuo beseitigen zu lassen und die Verlegung des Hofes von Luoyang nach Chang'an zu organisieren. Allerdings verlor er danach recht schnell die Kontrolle über die Situation sowie sein eigenes Leben.

¹⁰⁰ Wilkinson 2014, 933; für Einzelheiten bis 1000 n. Chr., siehe Drège 1991 und Dudbridge 2000; für die gesamte Geschichte bis zum Anfang des 20. Jhs., siehe Chen Dengyuan 1936.

schen Geschichte (des *Wenxuan* 文選), sondern auch selbst Autor des berühmten Werkes *Jinlouzi* 金樓子 und über vierzig Jahre lang bibliophiler Sammler von berichtetermaßen insgesamt rund 80.000 Heften Literatur. Der Überlieferung¹⁰¹ zufolge haderte er jedoch angesichts des herannahenden übermächtigen Feindes mit der Nutzlosigkeit seiner literarischen Ausbildung und ließ alle 140.000 Hefte seiner kaiserlichen Bibliothek den Flammen überantworten. Vielleicht spielte aber auch der Wunsch eine Rolle, diese literarischen Schätze, die sein Leben und das seiner Familienmitglieder bestimmt hatten, nicht den heranrückenden barbarischen Horden zu überlassen. In jedem Fall fügt diese Geschichte den historischen (oder pseudo-historischen) Beweggründen, Bücher zu verbrennen, einen weiteren hinzu: Biblio-Brandstiftung aus (übersteigerter oder aber enttäuschter) Liebe zur Literatur. Dies kommt dem Bibliotheksbrand des Peter Kien sehr nahe.

6.4 Bibliothekskataloge und Makulierung

Eine Besonderheit der chinesischen Geschichte besteht darin, dass der Bücherschwund zumindest in diesen staatlichen bzw. kaiserlichen Bibliotheken,¹⁰² scheinbar gut messbar ist, ob er nun durch Biblio-Katastrophen, Biblioklasten oder einfach durch den Zahn der Zeit entstand. Das liegt daran, dass ihr Bestand in Katalogen erfasst wurde, die Eingang in einige der orthodoxen Geschichtswerke gefunden haben, die für alle Kaiserdynastien von den jeweiligen Nachfolgedynastien aus zeitgenössischem Material kompiliert wurden. Erhalten sind die Kataloge, die in den Jahren 96, 636, 945, 1060, 1345, 1735 und 1927/28 für die folgenden Dynastien kompiliert wurden:¹⁰³

101 Die Geschichte erscheint erstmals in der ca. 100 Jahre später verfassten *Geschichte der Süd-Dynastien* (*Nanshi* 南史) 8, 245. Dort ist allerdings nur von „mehr als 100.000 Bänden“ die Rede, die verbrannten. Die Zahl 140.000 wird im Kapitel 165 des *Zizhi tongjian* 資治通鑑 aus den Jahren 1065–1084 genannt. Es ist durchaus möglich, dass hier eine gute Portion Legende mit im Spiel ist.

102 Die Abgrenzung zwischen „Bibliotheken“ als private oder öffentlich zugängliche Sammlungen eher literarischer, publizierter Bücher und „Archiven“ als nur beschränkt zugängliche, oft von Institutionen geführte Sammlungen unpublizierter Informationen in Form von Dokumenten (auch auf Zetteln und Notizen) unterliegt natürlich vielen historischen Kontingenzen und ist nur selten so deutlich zu treffen; dazu neuerdings Fölster 2018 sowie generell Drège 1991. Im vorliegenden Falle handelt es sich um die Literatursammlungen des Kaiserpalastes, die zwar im strengen Sinne nicht öffentlich, aber doch in gewisser Weise den Angehörigen des Hofes und den Karrierebeamten zugänglich gewesen sein könnten und wenigstens im Nachhinein durch die Aufnahme ihrer Bestandskataloge in die offiziellen Geschichtswerke eine gewisse „Öffentlichkeit“ erfuhren.

103 Beigefügt ist die Anzahl der erfassten Buchtitel; Informationen aus Wilkinson 2014, 941.

Tab. 1: Anzahl der Buchtitel in den Katalogen verschiedener Dynastien.

Dynastie	Buchtitel
Westliche Han (206 v. Chr.–8 n. Chr.)	677
Sui (589–617)	3.133
Tang (618–906), alte Version	3.062
Tang (618–906), neue Version	3.828
Song (1127–1279)	9.819
Ming (1368–1643)	4.653
Qing (1644–1911)	9.633

Diese Zahlen können aber nur einen groben Eindruck vermitteln und geben nicht annähernd die Gesamtzahl von Schriften wieder, die zur jeweiligen Zeit bekannt waren. Das wird allein schon durch Vergleichsstudien deutlich, welche die betreffenden, in der Regel vielbändigen Geschichtswerke nach Buchtiteln durchforstet haben, die nicht in den Katalogen auftauchen, und viele hunderte zusätzliche Titel gefunden haben. Außerdem reflektieren die Zahlen nicht immer einen einfachen Zuwachs oder Verlust gemessen an einem gleichbleibenden Grundstock, sondern oft neu hinzugekommene Titel. Schwund lässt sich darüber hinaus an den Umfangangaben für Einzeltitel, ausgedrückt in „Heft“-Einheiten, erahnen, sofern nicht eine Neu-Formatierung der Grund für die geringere Heft-Zahl eines Titels ist. Oftmals geben die Kompilatoren der Kataloge Verluste im Vergleich zu vorangegangenen kaiserlichen Sammlungen auch direkt im Vorwort an. So soll der Verlust an kaiserlichen Buchbeständen vom 1. bis zum 6. Jahrhundert nahezu 93 % betragen haben, vom 6. bis zum 7. Jahrhundert dann immerhin noch 27 %. Eine weitere Schätzung aus dem 11. Jahrhundert beklagt, dass von den in der ersten Hälfte des 8. Jhs. entstandenen Werken nur 40 bis 50 % die Zeiten überdauert hätten und vom Rest nur die Titel bekannt seien (was natürlich auch bedeutet, dass es noch eine größere Dunkelziffer gegeben haben mag, von der noch nicht einmal die Titel überliefert waren).¹⁰⁴

Neben den erwähnten Auswirkungen von Autodafés sowie von durch Krieg und Aufstände verursachten Bibliocaust-Ereignissen ist nachweislich auch die Makulierung von Werken verantwortlich für Verluste. Genauer gesagt ist es wohl das Bewusstsein, mit staatlicherseits abgeseigneten Geschichtswerken einen Standard geschaffen zu haben, der Vorläuferwerke und Quellen abdingbar machte. So hielten die Machthaber im Jahre 648, als die neue Geschichte der Jin-晉 Dynastie (265–420 n. Chr.), die *Schriften der Jin* (*Jinshu* 晉書), dem Thron eingereicht wurde, diese für ausreichend und vernichteten die achtzehn Vorläufer-Versionen anderer Autoren und Kompilatoren der

¹⁰⁴ Wilkinson 2014, 932. Auch die Verluste der Bücherverbrennung des ersten Kaisers versuchte man, auf diese Weise zu ermitteln; vgl. Teng Chunbo 2003 oder Wang Xueli 2011. Allerdings sind der Methode hier Grenzen gesetzt, weil wir aus der Zeit des Ersten Kaisers keinen Bibliothekskatalog haben und so nur grob anhand von Literaturkategorien argumentieren können.

vorausgegangen 150 Jahre, auf denen das neue Werk beruhte.¹⁰⁵ Damit sind der Geschichtswissenschaft zweifellos viele wertvolle Informationen verloren gegangen.

6.5 Die Buddhisten und die Qualität des Steins

Religiös inspirierte Schriftvernichtungen im Sinne der katholischen Inquisition spielten in der chinesischen Geschichte kaum eine Rolle. Zwar waren im Mittelalter buddhistische Schriften und ihre Verfasser hin und wieder Ziel von Pogromen, so etwa in den Jahren von 446 bis 452 unter dem Kaiser Taiwu 太武 der Nördlichen Wei-魏 Dynastie.¹⁰⁶ Aber bei den meisten dieser Verbote ging es dem Staat wohl in erster Linie darum, die buddhistischen Pfründen abzuschöpfen und die Klöster, die ansonsten von der Steuer befreit waren, in ihrer Macht zu beschränken. Jedenfalls hatte keines der Pogrome langfristigen Einfluss auf die Entwicklung des Buddhismus in China, der jeweils schon kurze Zeit später immer wieder aufblühte.

Die Geschichte des chinesischen Buddhismus bietet auch einen interessanten Fall, in dem es nicht um Schriftzerstörung, sondern um Vernichtungsprävention ging. Im Wolkenheim-Kloster unweit von Beijing begannen um das Jahr 600 Mönche mit der Rettung ihrer heiligen Schriften vor dem vermeintlich bevorstehenden Weltuntergang. Dazu meißelten sie über ein Jahrtausend lang fast den gesamten damaligen Kanon chinesischer buddhistischer Schriften in Stein und versteckten diese in schwer zugänglichen Höhlen. So haben bis heute 14.278 Steintafeln tatsächlich die Zeitläufte weitgehend unbeschadet überdauert.¹⁰⁷

Die Dauerhaftigkeit des Steins hatten sich Jahrhunderte zuvor auch schon die Konfuzianer in vielfacher Weise zunutze gemacht. Als Lehre aus der historischen Erfahrung der Bücherverbrennung unter dem Ersten Kaiser der Qin-Dynastie sowie der Katastrophe der bürgerkriegsbedingten Brände und Plünderungen vor Beginn der Han-Herrschaft ließ der Kanzler Xiao He 蕭何 (gest. 196 v. Chr.), der seinem Herren, dem ersten Kaiser der Han, geistesgegenwärtig die Qin-Archive gerettet hatte, für diese eine speziell geschützte „Asservatenkammer“ erbauen: ein Steingebäude, unter dem und um das herum das Wasser eines dazu abgezweigten Kanals floss, so dass es möglichst vor Feuer und Dieben geschützt war. In diesem sogenannten „Steinkanal-Pavillon“ (Shiquge 石渠閣) wurden im Folgenden das Verwaltungsarchiv der Han-Dynastie sowie Teile der kaiserlichen Bibliothek untergebracht. Außerdem wurde dies der Ort, an dem später die konfuzianischen Klassiker neu bearbeitet und herausgegeben

¹⁰⁵ Wilkinson 2014, 933.

¹⁰⁶ Die Geschichte findet sich im 114. Kapitel („Shi Lao zhi“ 釋老志, Traktat zum Buddhismus und Daoismus) der *Schriften der Wei* (Weishu 魏書) beschrieben.

¹⁰⁷ Ledderose 2002.

werden sollten,¹⁰⁸ nachdem der traditionsbewusste Konfuzianismus ab Mitte des 2. Jhs. v. Chr. seinen endgültigen Siegeszug als Staatsdoktrin angetreten hatte.

Gegen Ende der Han-Zeit sah sich dieser konfuzianische Staat dann zu einer weiteren Maßnahme genötigt, die aus einer anderen Bedrohung von Texten geboren wurde: der durch Überfluss. In der Mitte des 2. Jhs. hatten die Bibliotheken und Archive schon lange nicht mehr gebrannt oder gelitten. Im Gegenteil: Sie quollen über. Aber die Schriften, vor allem deren Bindschnüre, verfielen auch mit der Zeit. Und es gab so viel Schrifttum und so viele widerstreitende Versionen des klassischen Kanons, dass man um dessen Integrität fürchtete. In dieser Lage beauftragte der Staat seine hervorragendsten Intellektuellen mit der Erstellung einer autoritativen Version, die nicht nur als Manuskript aufgeschrieben wurde, sondern im Jahre 175 n. Chr. auch erstmals in Schönschrift in Stein gemeißelt und als Stele in der Hauptstadt Luoyang vor der kaiserlichen Akademie aufgestellt wurde. Wieder ging es um Standardisierung, Deutungshoheit und Kontrolle des Staates. Diesmal aber nicht durch Flamme und Schwert, sondern durch die Macht der Veröffentlichung und weiten Verbreitung. Die Stelen und ihre prominente Platzierung bewirkten plangemäß, dass viele Studenten und Intellektuelle anreisten, um vor Ort an ihre persönliche, autorisierte Version der zentralen Schriften zu gelangen. Ob dies nur durch Abschrift geschah oder eventuell auch schon durch mechanische Abreibung auf Papier, das zu dieser Zeit begann, seinen langsamen Siegeszug anzutreten, ist nicht abschließend ermittelbar.¹⁰⁹

6.6 Bambus, Holz, Seide, Papier

Die Erfindung des oder einer Art (Proto-)Papier wird von derselben Quelle an den Anfang des 2. Jhs. datiert. Dabei wird auch auf die Materialität der damals vorherrschenden Schriftträger verwiesen.

108 Wilkinson 2000, 485. Feuerfeste steinerne Archive und metallene oder metallbeschlagene Kästen als Aufbewahrungsorte für Manuskripte sowie in Stein gehauenes, staatstragenes Schriftgut gab es allerdings nachweislich schon lange vor der Han-Zeit, wie nicht nur aus folgender Notiz des Hofarchivars Sima Qian (oder seines Vaters) hervorgeht: 周道廢，秦撥去古文，焚滅詩書，故明堂、石室、金匱、玉版圖籍散亂。„Die Macht der Zhou schwand und die Qin entledigten sich der alten Texte und verbrannten und vernichteten die Gesänge und Dokumente. Deshalb gerieten die Bilder und Aufzeichnungen des kaiserlichen Ahnentempels [*mingtang*], der Asservatenkammer [*shishi*], der Bronzetrühen [*jinkui*] und Jadetafeln [*yuban*] in Unordnung.“ (S. *Shiji* 130, 3319, „Taishigong zixu“ [Selbst verfasstes Nachwort des Herrn Hofarchivars]). Die Neuerung Xiao Hes bestand also wohl in der Einbeziehung des Wassers als Brandschutzmaßnahme.

109 *Hou Hanshu* 64, 2116. Im Falle von Abreibungen – bzw. genauer: Abklatschen – würde dies auch den Beginn einer typographischen oder proto-typographischen Praxis markieren.

自古書契多編以竹簡，其用縑帛者謂之為紙。縑貴而簡重，並不便於人。倫乃造意，用樹膚、麻頭及敝布、魚網以為紙。元興元年奏上之，帝善其能，自是莫不從用焉，故天下咸稱「蔡侯紙」。¹¹⁰

Seit alters wurden Schriftstücke häufig in Form verbundener Bambusspleiße erstellt. Benutzt man (statt dessen) feine Seide, so nannte man dies(e) Schrifträger) *zhi* 紙 („Papier“). Feine Seide ist (jedoch) teuer, und Spleiße sind schwer und daher (sind beide Materialien) unpraktisch für die Leute. In dieser Situation hatte (der kaiserliche Eunuch Cai) Lun den Einfall, (statt dessen) aus Baumrinde und Hanf sowie Lumpen und (alten) Fischernetzen *zhi* 紙 („Papier“) herzustellen. Im ersten Jahr *yuanyang* (105 n. Chr.) legte er dies in einer Eingabe dem Thron vor. Der Kaiser pries seine Fähigkeiten, und seither gab es niemanden mehr, der (das neue Material) nicht benutzte. Deshalb sprach jeder im Reich (eherbietig) vom „Papier des Grafen Cai“.

Eine frühere Quelle, die möglicherweise ins 4. Jh. v. Chr. zurückreicht, das eponyme *Buch Mozi* 墨子 (*Meister Mo*), thematisiert weitere Nachteile früher Schreibmaterialien.

古者聖王必以鬼神為(有)，其務鬼神厚矣。又恐後世子孫不能知之也，故書其之竹帛，傳遺後世子孫。咸恐其腐蠹絕滅，後世子孫不得而記，故琢之盤盂，鏤之金石，以重之。有恐後世子孫不能敬若以取羊，故先王之書，聖人一尺之帛，一篇之書，語數鬼神之有也，重有重之。¹¹¹

In alten Zeiten glaubten die weisen Könige fest an die (Existenz von) Geistern, und ihr Dienst an diesen war tief empfunden. Sie fürchteten zudem, dass ihre Nachkommen späterer Generationen diese Kenntnisse nicht (mehr) teilen würden. Also schrieben sie ihr (Wissen) auf Bambus(spleiße) und Seiden(tücher) und überlieferten es so ihren Nachkommen. (Aber) sie fürchteten auch, dass (diese Schriften) zerfallen, verrotten und von Insekten gefressen werden und dadurch verloren gehen könnten, so dass ihre Nachkommen (schließlich doch) keine Aufzeichnungen (haben) würden. Also schnitten sie (ihre Botschaft) in (bronzene) Schüsseln und Teller und legten sie ein in Metall und Stein, um deren Wichtigkeit zu unterstreichen. Weiterhin fürchteten sie, dass ihre Nachkommen späterer Generationen nicht in der Lage sein würden, die nötige Ehrfurcht aufzubringen, um den Segen (der übernatürlichen Mächte) zu erlangen. Also sprachen die Weisen in den Schriften der früheren Herrscher immer und immer wieder, in jeder Elle von Seide und jeder Schriftrolle (aus Bambus) (*pian*) von der Existenz der Geister.

Die Existenz dieser Schreibmaterialien – schmale, lange Bambusspleiße spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. und ähnlich lange, aber vor allem breitere Holzleisten und -täfelchen sowie Seidenmanuskripte spätestens ab dem 4. Jh. v. Chr. sowie schließlich erstes, grobes Papier, entgegen der Geschichte um Cai Lun schon ab dem 2. Jh. v. Chr. – wird natürlich auch durch den archäologischen Befund verdeutlicht.

Nicht erwähnt werden in den traditionellen Quellentexten dagegen die nur aus der Archäologie bekannten archaischen geritzten Inschriften auf Schildkrötenpan-

¹¹⁰ *Hou Hanshu* 78, 2531.

¹¹¹ *Mozi* 8, 237–238, Kapitel „Minggui“ 明鬼下 (Erläuterungen zu Geistern, B), mit Einfügungen aus Johnston 2010, 291, 293, der auch eine englische Übersetzung bietet.

zern und Schulterknochen von Rindern oder Schafen/Ziegen vom Ende des 2. Jts. v. Chr., sowie die mit roter oder schwarzer Schrift bepinselten Steintafeln aus Houma 侯馬 aus der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. Beide Arten von Schrifträgern waren offenbar rituell vergraben, z. T. vorher offenbar auch bewusst zerbrochen worden. Vielleicht geschah dies, um dadurch die Kommunikation mit den übernatürlichen Mächten, die ihre Texte anriefen, erst zu ermöglichen. Jedenfalls wurde durch die Fragmentierung des Schrifträgers nicht die Schrift an sich zerstört, was im Falle der Steintafeln wesentlich leichter durch Abwaschen oder -wischen zu erreichen gewesen wäre. Bei den Knocheninschriften wurde selbiges erst durch die Finder am Anfang des 20. Jhs. erreicht, die die Knochen als vermeintlich wirksame Medizin zu „Arzneipulver“ zerrieben.¹¹²

Wie dem auch sei, das Gros der Manuskript-Schrifträger in China seit Mitte des 1. Jts. v. Chr. und bis ins 3. Jh. n. Chr. hinein bestand aus schmalen, oft mit Schnüren verbundenen Bambusspleißen, Holzleisten oder Holztafelchen, seltener aus Seidemanuskripten, die üblicherweise mit Pinseln und schwarzer – selten roter – Tusche beschriftet waren. Diese Materialität machte das Schrifttum einerseits – im Gegensatz zu den Knochen-, Stein- und Metallschrifträgern – empfindlich gegen Feuer. Andererseits erleichterte sie, zumindest was die Bambus- und Holz-Dokumente angeht, die Rasur einzelner Textstellen mittels eines Messers oder Schabers. Die Ubiquität solcher Rasur- und Kerbmesserchen im archäologischen Befund des frühen Kaiserreiches ist wiederum beredtes Zeugnis einer zunehmenden Vertrautheit mit Schrift und Texten, mit der auch ein gestiegenes Bedürfnis einherging, Geschriebenes änderbar, also leichter „zerstörbar“ zu machen. Das wurde aufgrund einer stetig ansteigenden Menge an Schrifttum unabdingbar.

Besonders instruktiv sind in dieser Hinsicht dickere, lange Holzstäbe mit polygonalem Querschnitt, auf denen offenbar Schreiben geübt wurde und die in großer Zahl an den Grenzen des aufstrebenden Kaiserreiches archäologisch zutage gefördert wurden, wo viele halb-literale Wehrpflichtige und niedrigrangige Offiziere stationiert waren. War eine Spalte auf solchen Stäben vollgeschrieben, schabte oder schälte man mit einem Messer oder Hobel die beschriebene Schicht ab und erhielt so erneut Platz für weitere Schreibübungen. Je dicker der Stab, desto öfter konnte dieser Prozess wiederholt werden. Die abgehobelten Späne mit den Schriftzeichen (eines Textes einer Lesefibel) darauf hat man zum Teil neben den schließlich weggeworfenen Stäben und Leisten gefunden, oft in Abfall- oder gar Toilettengruben.

In Südchina begegnet zudem in den letzten Jahren vermehrt das Phänomen, dass umfangreiche Korpora von offenbar makuliertem Verwaltungsschrifttum in stillgelegten Brunnen gefunden werden, in die sie offenbar gekippt worden waren. Auch in

¹¹² Dies vergleicht sich mit der immer noch andauernden Vernichtung von Geschriebenem aus der Antike durch Grabräuber; s. Wilkinson 2000, 793. Zu den sogenannten „Orakelknochen“-Texten und den Schwurtexten auf Steintafeln aus Houma s. Shaughnessy 1997 (rez. von Giele 1998–99).

diesen Fällen hat man sich also offenbar noch nicht einmal die Mühe gemacht, die Handschriften zu verbrennen. Es reichte, sie durch Wasser oder Schmutz unbrauchbar bzw. durch die Tiefe der Brunnen unzugänglich zu machen.¹¹³

Gleichzeitig haben diese nassen (wie auch die sehr ariden) archäologischen Kontexte letztlich sogar für die Erhaltung dieser Schriftträger aus Holz oder Bambus gesorgt, jedenfalls soweit sie unter Wasser von Sauerstoffzufuhr abgeschnitten waren. Bei Seide und vor allem bei Papier ist es schwer, eine Haltbarkeit über zwei Jahrtausende zu gewährleisten. Deshalb kann uns die Archäologie leider die Frage nicht beantworten, ob beschriftetes Papier (oder Seide) eventuell ebenso in Brunnen oder Abtritten entsorgt wurde, und ggf. seit wann und wo Papier überhaupt als dominantes Alltagsschreibmaterial verwendet wurde.

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns doch noch einmal den überlieferten Quellen und den angesprochenen Katalogen der kaiserlichen Bibliotheken zuwenden. In diesen wird, wie berichtet, der Umfang der gelisteten Titel angegeben. Die Einheiten jedoch, in denen das geschieht, variieren. Oben wurden diese der sinologischen Konvention folgend als „Hefte“ bezeichnet. Dies trifft für die Zeit zu, in der Bücher aus Papier bestanden und Kodexform hatten. Für die Jahrhunderte um die Zeitenwende werden aber andere Termini verwendet, die von der damaligen Materialität zeugen: Mal ist von *jie* 節 (Abschnitten, auch: Knoten auf einem Bambushalm), mal von *zhang* 章 (Abschnitten, Kapiteln, Perikopen von der Länge, die auf einen Übungstab passen), mal von *pian* 篇 (Kapiteln, Faszikeln, Bambus- oder Holzschriftrollen) und mal von *juan* 卷 (Kapiteln, Seiden- oder Papierschriftrollen) die Rede.

Leider ist derzeit noch nicht absolut klar, ob diese Terminologie eine bestimmte Materialität widerspiegelt oder zur Unterscheidung textueller und kodikologischer Einheit gebraucht wurde.¹¹⁴ Zum einen ist die terminologische Abgrenzung zwischen Seide und Papier undeutlich – zum anderen könnten sich natürlich auch sprachliche Ausdrücke über lange Zeiträume von mehreren Jahrhunderten ändern oder geänderten Bedingungen so anpassen, dass sie materielle Realitäten überdecken. Es darf aber doch als sehr wahrscheinlich gelten, dass sich in der deutlichen Tendenz, dass ab dem 3. Jh. n. Chr. der Terminus *juan* 卷 in den Quellen denjenigen von *pian* 篇 ersetzt, der Übergang von Bambus, Holz und Seide zu Papier widerspiegelt. So werden im Katalog der kaiserlichen Schriftensammlung der Frühen Han-Dynastie (206 v. Chr.–8 n. Chr.) noch ca. $\frac{3}{4}$ der Einträge mit der Einheit *pian* 篇 (Bambus- oder Holzschriftrolle?) gemessen und nur etwa $\frac{1}{4}$ mit *juan* 卷 (Seiden- oder Papierschriftrolle?). In den *Schriften der Späteren Han* (25–220), die zwar keinen Bibliothekskata-

¹¹³ Da es sich in den chinesischen Fällen nicht um fließendes Wasser und zumeist nicht um religiöse Schriften handelt, möchte ich ausschließen, dass diese Methode das Vernichtens bzw. Aus-der-Welt-Schaffens durch Ins-Wasser-Kippen von ähnlicher Furcht motiviert war, dass ein Verbrennen einen Fluch heraufbeschwören würde, wie Speyer 1981, 39–42 das für römische und die judäo-christlichen Traditionen in Anschlag bringt.

¹¹⁴ Dieser Vorschlag ist von Fölster 2016 gemacht worden.

log enthalten, aber dennoch viele Buchtitel aus den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten aufführen, tauchen beide Begriffe etwa zu gleichen Teilen auf. Ab dem 3. Jh. n. Chr. verwenden dann die Quellen – etwa das *Baopuzi* 抱朴子 des Ge Hong 葛洪 (283–363) oder *Die Schriften der Sui* (r. 589–617) mit dem zweiten erhaltenen kaiserlichen Bibliothekskatalog – nur noch den Begriff *juan*.¹¹⁵ Obwohl dieser möglicherweise auch auf Seidenrollen verweist, ist doch unwahrscheinlich, dass die gesamten Schriftenbestände, die so bezeichnet werden, aus Seide bestanden. Was sich hier abbildet ist vielmehr der Übergang zu Papier als alltäglichem Beschreibstoff. Dass sich dieser nicht in gleicher Menge auch im archäologischen Befund zeigt wie zuvor die Bambus- und Holzmanuskripte, liegt unzweifelhaft an der leichteren Zerstorbarkeit von Papier, welche als Preis für eine billigere Herstellung, leichtere Handhabung und bessere Verstaubarkeit offenbar in Kauf genommen wurde.

7 Fazit

Die Zerstörung von Geschriebenem wird in der Fachliteratur sehr häufig mit ritualisierter Bücherverbrennung (Autodafé) gleichgesetzt, welches in der Regel negativ konnotiert und ein sehr gefühlsbeladener Begriff ist. Das liegt daran, dass Autodafés gewöhnlich als Angriff auf Kultur, Wissen oder Erinnerung wahrgenommen werden. Ähnliches gilt für Bibliokatastrophen, etwa Bibliotheksbrände oder andere Bibliothecaust-Ereignisse, die immer ungewollt und tragisch zu sein scheinen. Bei genauerer Reflexion und der globalen Betrachtung verschiedener historischer Beispiele des 20. Jahrhunderts zeigt sich jedoch, dass eine eindeutige Wertung der Vernichtung von Geschriebenem an sich schwer fällt, zum einen weil das geschriebene Wort nicht „unschuldig“ und per se erhaltenswert ist, sondern *qua* seiner Präsenz und textuellen Bedeutung durchaus auch selbst einen Akt der Aggression darstellen kann, gegen den aufzubegehren unter Umständen als eine angemessene Reaktion erscheint. Zum anderen sind die Spannbreite und die Vielfalt einer absichtlichen, halb-absichtlichen und unabsichtlichen Vernichtung von Geschriebenem viel größer als der übliche Fokus auf wirklich verbrecherische Autodafés und tatsächlich tragische Bibliotheksbrände impliziert. Materielle Zerstörung von Geschriebenem und Verlust von Wissen geschieht jeden Tag, beinahe überall und aus Notwendigkeit. Das kann darin bestehen, dass eine ephemere, instabile Materialität von Schrifträgern den zeitigen Zerfall von Geschriebenem begünstigt oder eine bestimmte Absenz von Schrifträgern zum Verlust von Erinnerung oder Verhinderung von Erkenntnis führt wie bei einer synaptischen Fehlfunktion im Gehirn.

115 Vgl. das Kapitel „Yiwenzhi“ 藝文志 („Traktat zu den kanonischen Schriften“) der *Schriften der [Früheren] Han*, *Hanshu* 30, 1701–1784; das Kapitel „Jingjizhi“ 經籍志 („Traktat zu den Klassikern und [weiteren] Büchern“) der *Schriften der Sui*, *Suishu* 32–35, 903–1099; *Hou Hanshu* und *Baopuzi*, *passim*.

China in seinen historischen Dimensionen vermag einige dieser Erkenntnisse auf interessante Weise zu exemplifizieren. Dazu gehört, dass die Vergänglichkeit chinesischer Schreibmaterialien von Knochen, Metall und Stein, über Bambus, Holz und Seide bis zu Papier mit fortschreitender Entwicklung der Schriftlichkeit zugenommen hat, ein Effekt, den lediglich eine immer ausgefeiltere bürokratische Praxis bis zu einem gewissen Grade konterkariert hat. Der Preis dafür war allerdings ein von Anfang an starker Staat mit totalitären Tendenzen, der, wenn er zu den Mitteln von Zensur und Autodafé griff, einige der frühesten und effektivsten Vernichtungen von Geschriebenem zu verantworten hat.

Literaturverzeichnis

- Báez, Fernando (2000), *Nueva Historia Universal De La Destruccion De Libros*, Ciudad de México (frz.: *Histoire universelle de la destruction des livres: Des tablettes sumériennes à la guerre d'Irak*, Paris 2008; engl.: *A universal history of the destruction of books: from ancient Sumer to modern Iraq*, New York 2008).
- Baopuzi (*Meister, der die Einfachheit umfasst*), von Ge Hong 葛洪 (283–363 n.Chr.) = Edition *Baopuzi neipian jiaoshi (zengdingben)* 抱朴子內篇較釋 (增訂本), annot. von Wang Ming 王明, Beijing: Zhonghua, 1985.
- Black, Jeremy (2004), „Lost Libraries of Ancient Mesopotamia“, in: James Raven (Hg.), *Lost libraries. The destruction of great book collections since antiquity*, Basingstoke, NY, 41–57.
- Bultmann, Daniel (2017), *Kambodscha unter den Roten Khmer. Die Erschaffung des perfekten Sozialisten*, Leiden.
- Bundestag (2007) (Name der Verfasserin geschwärzt), *Bücherverbrennungen seit der Frühen Neuzeit. Ausarbeitung*, Deutscher Bundestag, <<https://www.bundestag.de/blob/414316/cffc968c4a74d3af1d60cc36de88a7ad/wd-1-106-07-pdf-data.pdf>> (Stand 27.4.2018).
- Canetti, Elias (1965), *Die Blendung*, Frankfurt a. M. (orig.: Wien, 1935).
- Chen Dengyuan 陳登原 (1936), *Gujin dianji jusan kao* 古今典籍聚散考, Shanghai.
- Chen, Gang / Katsumata, Kyoko Saito / Inaba, Masamitsu (2003), „Traditional Chinese Papers, their Properties and Permanence“, in: *Restaurator* 24 (3), 134–144.
- Chen Shengxi 陳生璽 (2011), „Qin Shihuang yuanhe fenshu keng Ru“ 秦始皇緣何焚書坑儒, in: *Nankai xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 南開學報 (哲學社會科學版) 3, 123–132.
- Chen Shuxia 陳淑霞 (2014), „Wenren, wenhuo, dianji. Cong Shiji kan Qin Shihuang de ‚fenshu‘, ‚keng Ru‘“ 文人、文禍、典籍——從《史記》看秦始皇的“焚書”“坑儒”, in: *Xi'an caijing xueyuan xuebao* 西安財經學院學報 27 (6), 96–100.
- Cook, Alexander C. (2014), *Mao's Little Red Book. A Global History*, Cambridge.
- Dai Guoxi 代國璽 (2012), „Keng Ru yishi zhenwei bian. Yu Li Kaiyuan xiansheng shangque“ 坑儒一事真偽辨——學李開元先生商榷, in: *Shixue jikan* 史學集刊 1, 105–112.
- Drège, Jean-Pierre (1991), *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits jusqu'au X^e siècle*, Paris.
- Drège, Jean-Pierre (2017), *Le papier dans la Chine impériale. Origines, fabrication, usages*, Paris.
- Du Bin 堵斌 / Gao Qun 高群 (2009), „Jindai yilai ‚fenshu keng Ru‘ yanjiu zongshu“ 近代以火木人人“焚書坑儒”研究綜述, in: *Ulumuqi zhiye daxue xuebao* 烏魯木齊職業大學學報 1, 59–62.
- Dudbridge, Glen (2000), *Lost Books of Medieval China*, London.

- Ebrey, Patricia (2010), *The Cambridge Illustrated History of China*, 2nd ed., Cambridge.
- El-Abbadi, Mostafa / Fathallah, Omnia (Hgg.) (2008), *What happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden.
- Fishburn, Matthew (2008), *Burning Books*, Basingstoke, NY.
- Fölster, Max Jakob (2016), *The Imperial Collection of the Former Han and the Origins of Philology in China. A Study of the Bielu, Qilüe and Hanshu Yiwenzhi*, PhD Dissertation, Universität Hamburg.
- Fölster, Max Jakob (2018), „Libraries and Archives in the Former Han Dynasty (206 BCE–9 CE): Arguing for a Distinction“, in: Alessandro Bausi et al. (Hgg.): *Manuscripts and Archives. Comparative Views on Record-Keeping*, Berlin, 201–230.
- Franko, Herbert (1962), *Kulturgeschichtliches über die chinesische Tusche*, München.
- Fu, Zhengyuan (1993), *Autocratic Tradition and Chinese Politics*, Cambridge.
- Gelberg, Karl-Ulrich (2001), „Rezension: Sachbuch: Bleisatz von ‚Mein Kampf‘“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 242 (18.01.2001), 12.
- Giele, Enno (1998–99), „Early Chinese Manuscripts: Including Addenda and Corrigenda to *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*“, in: *Early China* 23–24, 247–337.
- Goeb, Alexander (2016), *Das Kambodscha-Drama. Gottkönige, Pol Pot und der Prozess der späten Sühne – Bericht, Kommentare, Dokumente*, Hamburg.
- Gonçalves, Davi (2017), *Literature on Fire. A Literary Analysis of Book Burning*, Norderstedt.
- Grabowsky, Volker (1982), *Die kambodschanische Tragödie. Untersuchung zur Bevölkerungsentwicklung Kampuchéas*, Münster.
- Grimberg, Phillip (2014), *Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527–1602). Übersetzung, Analyse, Kommentar*, Marburg.
- Hammitt, Frances E. (1945), „The Burning of Books“, in: *The Library Quarterly: Information, Community, Policy* 15 (4), 300–312.
- Han Feizi Meister Han Fei*, 3. Jh. v.Chr.) = Edition *Han Feizi jijie* 韓非子集解, Beijing: Zhonghua, 1998.
- Hanshu* 漢書 (*Schriften der [Früheren] Han*), von Ban Gu 班固 (32–92 n.Chr.) u. a., 12 Bde., Beijing: Zhonghua, 1962.
- Heine, Heinrich (1994), *Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 5: Almansor, William Ratcliff, Der Rabbi von Bacherach, Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski, Florentinische Nächte*, hg. von Manfred Windfuhr, Hamburg.
- Helman-Ważny, Agnieszka (2016), „More than meets the eye: Fibre and Paper Analysis of the Chinese Manuscripts from the Silk Roads“, in: *STAR: Science & Technology of Archaeological Research* 2 (2), 127–140.
- Hou Hanshu* 後漢書 (*Schriften der Späteren Han*), von Fan Ye 范曄 (398–445 n.Chr.), 12 Bde., Beijing: Zhonghua, 1965.
- Jochum, Uwe (2007), „Vernichten durch Verwalten. Der bibliothekarische Umgang mit Büchern“, in: *Körte/Ortlieb* 2007, 106–119.
- Johnston, Ian (2010), *The Mozi. A Complete Translation*, Hongkong.
- Kiernan, Ben (1996), *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975–79*, New Haven and London.
- Klinge, Antje (2008), *Körperwissen – eine vernachlässigte Dimension*, Universität Bonn: Habilitationsschrift, <<http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netathtml/HSS/Diss/KlingeAntje/diss.pdf>> (Stand 27.4.2018).
- Kluge, Friedrich (1989), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Aufl., Berlin u. a.
- Knuth, Rebecca (2006), *Burning books and leveling libraries: extremist violence and cultural destruction*, Westport, Conn.

- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch: Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, München u. a.
- Körte, Mona/Ortlieb, Cornelia (Hgg.) (2007), *Verbergen – Überschreiben – Zerreißen. Formen der Bücherzerstörung in Literatur, Kunst und Religion*, Berlin.
- Ledderose, Lothar (2002), *Nachrichten für die Ewigkeit*, Campus-TV-Video, <<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/3509>> (Stand 27.4.2018).
- Leese, Daniel (2011), *Mao Cult. Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution*, Cambridge.
- Li Dianyan 李殿元 (2007), „Guanyu ‚Fenshu keng Ru‘ yanjiu de jige wenti“ 關於“焚書坑儒”研究的幾個問題, in: *Wenshi zazhi* 文史雜誌 132 (6), 28–32.
- Li Kaiyuan 李開元 (2010), „Fenshu keng Ru de zhenwei xushi. Banzhuang weizao de lishi“ 焚書坑儒的真偽虛實——半樁偽造的歷史, in: *Shixue jikan* 史學集刊 6, 36–47.
- Li Rui 李銳 (2010), „Qin fenshu kao“ 秦焚書考, in: *Renwen zazhi* 人文雜誌 5, 140–146.
- Li Zhenhong 李振宏 (2016), „Qin zhi Qing huangquan zhuanzhi shehuishuo de sixiangshi lunzheng“ 秦至清皇權專制社會說的思想史論證, in: *Qinghua daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 清華大學學報 (哲學社會科學版) 31 (4), 5–40.
- Liang Xiaofei 梁驍菲 (2011), „Tantan lishi shang de fenshu keng Ru“ 談談歷史上的焚書坑儒, in: *Wenshi* 文史 3, 57–111.
- Lönnecker, Harald (2005), „Vorbild ... für das kommende Reich“. *Die Deutsche Studentenschaft (DSt) 1918–1933*, Koblenz, Abruf unter <www.burschenschaft.de> (Stand 30.4.2018).
- Loewe, Michael/Shughnessy, Edward L. (Hgg.) (1999), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge.
- Ma Yinqin 馬銀琴 (2011), „Zhou Qin shidai Qinguo Ruxue de shengcun kongjian. Jianlun Shi zai Qinguo de chuanbo“ 周秦時代秦國儒學的生存空間——兼論《詩》在秦國的傳播, in: *Wenxue yichan* 文學遺產 4, 16–25.
- Mai Chan, Lois (1972), „The Burning of the Books in China, 213 B.C.“, in: *Journal of Library History* (1966–1972) 7 (2), 101–108.
- Mengzi (Meister Meng, 4. Jh. v.Chr.)* = Edition *Mengzi zhengyi* 孟子正義, 2 Bde., Beijing: Zhonghua, 1987.
- Ming Jian 明建 (2007), „Guoxue dashi yanzhong de fenshu keng Ru“ 國學大師眼中的焚書坑儒, in: *Wenshi zazhi* 文史雜誌 130 (4), 22–25.
- Mozi (Meister Mo, 4. Jh. v.Chr.)* = Edition *Mozi jiangou* 墨子閒詁, 2 Bde., Beijing: Zhonghua, 2001.
- Munzinger (2013), „Wilhelm Reich“, in: *Munzinger Online/Personen – Internationales Biographisches Archiv* 17 (2008), ergänzt um Nachrichten aus *MA-Journal* bis zur 35. Kalenderwoche 2013, <<http://www.munzinger.de/document/00000026501>> (Stand 13.8.2018).
- Nanshi* 南史 (*Geschichte der Süddynastien*), von Li Yanshou 李延壽 (gest. 628 n.Chr.), 6 Bde., Beijing: Zhonghua, 1975.
- Neininger, Ulrich (1983), „Burying the Scholars Alive: On the Origin of a Confucian Martyr's Legend“, in: Wolfram Eberhard, Krzysztof Gawlikowski u. Carl-Albrecht Seyschab (Hgg.): *East Asian Civilizations 2: New Attempts at Understanding Traditions*, München, 121–136.
- Nienhauser, William H., Jr. (Hg.) (1994), *The Grand Scribe's Records. Volume 1: The Basic Annals of Pre-Han China*, Bloomington u. a.
- Nylan, Michael (2001), *The Five „Confucian“ Classics*, New Haven/London.
- Peglau, Andreas (?2015), *Unpolitische Wissenschaft? Wilhelm Reich und die Psychoanalyse im Nationalsozialismus*, Gießen.
- Petersen, Jens Østergård (1995), „Which Books Did the First Emperor of Ch'in Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources“, in: *Monumenta Serica* 43, 1–52.
- Plöckinger, Othmar (2006), *Geschichte eines Buches. Adolf Hitlers „Mein Kampf“, 1922–1945*, München.
- Pohlmann, Tobias (2012), „Erfüllungsgehilfen? Die Rolle der Bibliotheken im Rahmen der Bücherverbrennung 1933“, in: *Perspektive Bibliothek* 1 (2), 193–221.

- Polastron, Lucien X. (2004), *Livres en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, Paris (engl.: *Books on Fire. The Destruction of libraries throughout history*, 2007; éd. rev. et augm., 2009).
- Rafetseder, Hermann (1988), *Bücherverbrennungen: Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*, Wien.
- Raszelenberg, Patrick (1995), *Die Roten Khmer und der Dritte Indochina-Krieg*, Hamburg.
- Raven, James (Hg.) (2004), *Lost libraries. The destruction of great book collections since antiquity*, Basingstoke, NY.
- Rohmann, Dirk (2016), *Christianity, book-burning and censorship in Late Antiquity. Studies in text transmission*, Berlin u. a.
- Sautman, Barry (2006), „Chapter 6: Tibet and the (Mis-)Representation of Cultural Genocide“, in: Barry Sautman (Hg.), *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, New York, 165–272.
- Schoenhals Michael (Hg.) (1996), *China's Cultural Revolution, 1966–1969*, New York.
- Shaughnessy, Edward L. (Hg.) (1997), *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley.
- Shen Jisun 沈繼孫 [Ende 14. Jh.] (1968), *Mofa jiyao 墨法集要 (Das Wichtigste über die Tusche[herstellungs]methoden)*, Taipei.
- Shiji 史記 (*Aufzeichnungen des Hofarchivars*) von Sima Tan 司馬談 und Sima Qian 司馬遷 (1. Jh. v.Chr.), 10 Bde., Beijing: Zhonghua, 1959.
- Simons, Olf (2004), „Willkür, Wildwuchs und neuartige Effizienz. Ein kleiner Streifzug durch Theorie und Praxis der Zensur im Dritten Reich“, <www.polunbi.de> (Stand 17.10.2018).
- Speyer, Wolfgang (1981), *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart.
- Spiegel (1954), „Es gibt kein Verbot“, *Der Spiegel* 46, 13–14.
- Suishu 隋書 (*Schriften der Sui*), von Wei Zheng 魏徵 (580–643 n.Chr.) et al., fertiggestellt im Jahre 636 n.Chr., 5 Bde., Beijing: Zhonghua, 1973.
- Svoboda, Antonin (Regie) (2009), „Wer hat Angst vor Wilhelm Reich?“ (TV-Dokumentarfilm des ORF), <https://youtu.be/kO2z3626pKM> (Stand 1.5.2018).
- Tan Hecheng (2017), *The Killing Wind. A Chinese county's descent into madness during the cultural revolution*, übers. von Stacey Mosher u. Guo Jian, Oxford.
- Teng Chunbo 滕春波 (2003), „Shihuang fenshu, qi xiao jihe? Du Hanshu ‚Yiwenzhi‘ zhaji“ 始皇焚書，其效幾何？讀《漢書·藝文志》札記，in: *Hua Xia wenhua 華夏文化* 4, 62–63.
- The Tibet Policy Institute (Hg.) (2017), *Cultural Genocide in Tibet. A Report*, Dharamsala.
- Thiem, Jon (2007), „Die Bibliothek in Alexandria brennt – wieder und wieder“, in *Körte / Ortlieb* 2007, 31–48.
- Twitchett, Denis / Loewe, Michael (Hgg.) (1986), *The Cambridge History of China. Volume 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*, Cambridge.
- van der Hoeven, Hans / van Albada, Joan (1996), *Memory of the World: Lost Memory – Libraries and Archives destroyed in the Twentieth Century*, prepared for UNESCO on behalf of IFLA, Paris.
- Verweyen, Theodor (2000), *Bücherverbrennungen. Eine Vorlesung aus Anlaß des 65. Jahrestages der „Aktion wider den undeutschen Geist“*, Heidelberg.
- Verweyen, Theodor (2004), „Vom Bücherverbrennen und vom Menschenverbrennen“, in: Thomas Wenzel et al. (Red.), *Ich übergebe der Flamme Gedenkwache zur Bücherverbrennung 1933. Erlanger Universitätsreden Nr. 65, 3. Folge*, Erlangen.
- Vogelsang, Kai (2012), *Geschichte Chinas*, Stuttgart.
- Wahrig, Gerhard (1986), *Deutsches Wörterbuch mit einem „Lexikon der deutschen Sprachlehre“* (unveränderte Jubiläumsausgabe 1991), München.
- Wang Xueli 王學理 (2011), „Qinshi shaoshu shu wei jue“ 秦始燒書書未絕，in: *Xianyang shifan xueyuan xuebao 咸陽師範學院學報* 26 (5), 4–7.

- Wang Yunpeng 王云鵬 (2016), „Qin fen Yizhuan kao“, in: *Wuxi zhiye jishu xueyuan xuebao* 無錫職業技術學院學報 15 (2), 75–77, 81.
- Webster's New College Dictionary* (2008), 3. Aufl., Boston.
- Weitz, Eric D. (2003), „Racial Communism: Cambodia Under the Khmer Rouge“, in: Eric D. Weitz (Hg.), *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton, 144–189.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter*, Göttingen.
- Wezel, Johann Karl (1983), *Satirische Erzählungen*, hg. von Anneliese Klingenberg, Berlin.
- Wilken, Friedrich (1817), *Geschichte der Bildung, Beraubung und Vernichtung der alten heidelbergschen Büchersammlungen. Ein Beytrag zur Literärgeschichte vornehmlich des funfzehnten und sechszehten Jahrhunderts*, Heidelberg.
- Wilkinson, Endymion (2014), *Chinese History. A New Manual*, Cambridge, MA.
- Wilkinson, Endymion (2000), *Chinese History. A Manual*, revised and enlarged, Cambridge, MA.
- Xu Lingyun 許凌云 (1999), „Gujin zhi zheng yu fenshu keng Ru“ 古今之爭與焚書坑儒, in: *Kongzi yanjiu* 孔子研究 1, 87–95.
- Yan Lichun 嚴麗純 (2003), „Cong xinchu jiandu kan ,fenshu keng Ru““ 從新出簡牘看 “焚書坑儒”, in: *Zhongshan daxue yanjiusheng xuekan* 中山大學研究生學刊 24 (4), 27–33.
- Zhang Yushu 張玉書 / Yang Xiaoqing 楊曉青 (2001), „Fenshu keng Ru' yu ,Duzun Rushu“ “焚書坑儒” 與 “獨尊儒術”, in: *Guanzi xuekan* 管子學刊 3, 58–66.
- Zhu Guowei 朱國偉 (2000), „Lüe lun Zhou, Chun zhi zheng de yuanqi. Ye tan fenshu keng Ru fa-sheng de yuanyin“ 略論周、淳之爭的緣起——也談焚書坑儒發生的原因, in: *Beijing daxue xuebao* (*Guonei fangwen xuezhе, jinxiu jiaoshi lunwen zhuanke*) 北京大學學報 (國內訪問學者、進修教師論文專刊), 147–151.

Zerstörung von Geschriebenem im administrativen Kontext

Jannik Korte

Zerreißen, Durchstreichen, Auswischen

Zerstörung von demotischen (und einer abnormhieratischen)
Rechtsurkunden

Einleitung

Das Ausstellen von Rechtsurkunden im Alten Ägypten diente grundsätzlich dazu, die Rechtmäßigkeit von Ansprüchen vor Gericht beweisen zu können. Es lag daher im Interesse des Begünstigten des jeweiligen Rechtsgeschäfts bzw. des aufbewahrenden öffentlichen Archivs, diese Urkunden in einem einwandfreien Zustand zu erhalten.¹ Dies bedeutet, dass alle Textteile sowie ggf. Unterschriften von Parteien und Zeugen lesbar sein mussten und somit auch der Textträger, im hier untersuchten Zeitraum der Papyrus, möglichst keine Beschädigungen im Textbereich aufweisen sollte.

Interessanterweise sind jedoch abnormhieratische und demotische Rechtsurkunden erhalten, in denen der einwandfreie Zustand des Textes oder Textträgers vorsätzlich beeinträchtigt wurde.² Die Gründe hierfür sind verschieden und hängen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, stark mit der Art der Zerstörung zusammen. Insgesamt lassen sich drei Arten von beabsichtigten Zerstörungen bei Rechtsurkunden nachweisen: 1. Das Zerreißen der gesamten Urkunde, 2. das Durchstreichen des Urkundentextes bzw. Teilen von diesem, 3. das Auswischen bestimmter Textstellen.

Untersucht wurden jeweils die Gründe für die gezielte Zerstörung der Urkunden, die betroffenen Textteile bzw. -stellen und Urkundenarten, die für die Zerstörungen

¹ Ein aussagekräftiger Beleg dafür, dass der Verfall von Urkunden als ernstzunehmendes Problem erachtet wurde, welchem mit Gegenmaßnahmen abgeholfen werden sollte, findet sich in einer bei van Groningen 1950, 46–62, Nr. 15 (London, British Library Pap 1885) publizierten Kopie eines aus dem Fajum stammenden griechischen Reports von 114–115 n. Chr. Hier geht es um die Inspektion und den Transfer von Dokumenten eines öffentlichen Archivs, welche u. a. als ‚beschädigt‘, ‚zerrissen‘ und ‚wurmzerfressen‘ bezeichnet werden und deshalb sicher verwahrt und wieder zusammengesetzt werden sollen. Für den Hinweis auf die Quelle sei J. F. Quack gedankt.

² Die hier untersuchten Urkunden decken einen Zeitraum von 703 oder 678 v. Chr. bis 64 n. Chr. ab. Untersucht wurden Urkunden in abnormhieratischer und demotischer Schrift, wobei ab der Ptolemäerzeit auch bilingue Urkunden aufgenommen wurden, welche neben dem Demotischen auch griechische Textteile beinhalten. Urkunden, die lediglich eine demotische Unterschrift beinhalten, wurden aus der Untersuchung ausgeschlossen. Die rein griechischen Urkunden aus Ägypten werden im Folgenden lediglich zum Vergleich herangezogen.

Für viele hilfreiche Anregungen und Hinweise bei der Entstehung dieses Textes sei Carina Kühne-Wespi, Sandra Lippert, Claudia Maderna-Sieben, Joachim F. Quack, Maren Schentuleit und Fabian Wespi herzlich gedankt.

verantwortlichen Personen oder Institutionen, die Gründe für das Aufbewahren der Urkunde nach deren Zerstörung und die zeitliche Verteilung der erhaltenen Urkunden.

In die Untersuchung einbezogen wurden Urkunden, die Zerstörungen von Text aufweisen, welche den Rechtscharakter der jeweiligen Urkunde beeinflussen. Zerstörungen, die der Materialgewinnung dienen (wie bei der Herstellung von Kartonnage oder für die Wiederbeschreibung des Papyrus) sowie Korrekturen von Fehlern wurden daher ausgeklammert.

1 Zerreißen

Die Zerstörung von Rechtsurkunden durch Zerreißen als Folge eines Gerichtsverfahrens wird im ptolemäerzeitlichen Kodex Hermopolis (P. Kairo JE 89127–30 + 89137–43) in Kolumne x+V, Zeile 7–11 beschrieben.³ In dem dort geschilderten Fall zu Rechtstreitigkeiten um Versorgungsansprüche heißt es:

Wenn ein Mensch gegen einen Menschen klagt: ‚Er hat mir eine Versorgung überschrieben, (aber) er hat [mir] nicht [Unterhalt] gegeben.‘ [Wenn der Mensch, gegen den] geklagt wird, sagt: ‚Die Urkunde, die ich ihm ausgestellt habe, er hat mir das Geld, [über das] ich ihm geschrieben habe, nicht gegeben [...]‘, dann wird der Mensch, der klagt, befragt. [Wenn der Mensch, der klagt, sagt: ‚Ich habe es ihm gegeben‘,] dann wird man ihn schwören lassen: ‚Soundsoviel Geld, welches in der Urkunde, die du mir gemacht hast, geschrieben ist, von dem du sagst: ‚[Er] hat es mir nicht [gegeben.‘] Ich [habe] es dir [gegeben], ich habe dich [damit] voll bezahlt. [Du kannst] bei mir [keinen] Rest davon [einfordern.‘] Wenn er diesen Eid ablegt, wird man den Menschen, gegen den geklagt wird, den [Rechtsinhalt der Urkunde, die er] ihm [ausgestellt hat,] ausführen lassen, gemäß dem, was oben geschrieben ist. [Wenn er diesen Eid nicht ablegt,] wird man die Urkunde vor dem Menschen, gegen den geklagt wird, zerreißen.

In diesem Streitfall wird von Seiten des Gerichts geprüft, ob die vom Kläger eingeforderte Unterhaltszahlung rechtens ist. Für den Fall, dass dieser nicht bereit ist, die von ihm vorher zu leistende Zahlung eidlich als erfolgt zu bestätigen, wird die darüber ausgestellte Urkunde als nichtig betrachtet und zerrissen. Dass dies ausdrücklich vor dem Beklagten und nicht dem Kläger geschieht, dürfte darin begründet liegen, dass der Beklagte als Aussteller der Urkunde diese ja nicht selbst verwahrte. Er bekommt daher die Vernichtung vor Augen geführt, während der Kläger seine Ansprüche durch die Nichtrückgabe der vorher in seinem Besitz befindlichen Urkunde nun nicht mehr geltend machen kann.

³ Als wichtigste Gesamtbearbeitungen sind Mattha 1975 und Donker van Heel 1990 zu nennen. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/48855. Der Text an sich dürfte älter als die erhaltene Abschrift sein und wird anhand inhaltlicher, sprachlicher und paläographischer Kriterien auf das 6., 7. oder sogar 8. Jh. v. Chr. festgesetzt. Vgl. dazu die Zusammenfassung bei Lippert 2004, 155–158.

Was mit der Urkunde nach ihrer offiziellen Vernichtung durch das Gericht passiert, ist im Kodex Hermopolis nicht beschrieben. Die Notwendigkeit zur Vorsorge vor Missbrauch des zerrissenen Papyrus lässt vermuten, dass die Reste weggeworfen oder noch weiter unbrauchbar gemacht werden, was auch den Umstand erklären würde, dass uns heute fast keine zu diesem Zweck zerrissenen Urkunden erhalten sind.

Eine erhaltene Urkunde ist aber zumindest für den beschriebenen Fall in Betracht zu ziehen. Es handelt sich um die Versorgungsurkunde des P. Heidelberg Dem. 10 (= P. Karara 1) aus Karara.⁴ Diese stimmt in Bezug auf die Urkundenart mit dem im Kodex Hermopolis beschriebenen Fall überein. Der zerfaserte Zustand der Urkunde lässt die Vermutung zu, dass sie zerrissen worden sein könnte, insbesondere da die Risslinien nicht mit dem normalen Faserverlauf korrespondieren. Zudem wurden die Teile des Papyrus auf einem antiken Müllhaufen gefunden,⁵ was gut zur Entsorgung nach dem Zerreißen durch das Gericht passen würde.⁶ Es kann somit zumindest vermutet werden, dass es sich in diesem Fall um eine nach einer Gerichtsverhandlung für nichtig befundene und vom Gericht zerrissene Versorgungsurkunde handelt.

Für das Zerreißen von Rechtsurkunden lässt sich somit aus den beiden einzigen erhaltenen Quellen des Kodex Hermopolis und P. Heidelberg Dem. 10 Folgendes schließen: Vernichtet wird hier die komplette Urkunde samt ihrem Inhalt. Der Grund dafür ist die vom Gericht festgestellte Nichtigkeit des im Vertragstext beurkundeten Rechtsanspruchs. Es handelt sich in beiden Fällen um Versorgungsurkunden. Die Vernichtung wird vom Gericht aus durchgeführt oder veranlasst. Einen Grund, die Urkundenreste aufzubewahren gibt es nicht. Im Gegenteil soll dies verhindert werden, weswegen die Urkunde (zumindest in dem möglichen Fall des P. Heidelberg Dem. 10) weggeworfen wird.

⁴ Die Datierung des Papyrus ist umstritten. Den früher formulierten Datierungen in die mittel- und spätptolemäische Zeit entgegen hat J. F. Quack ihn zuletzt aus paläographischen Gründen in das 4. oder 3. Jh. v. Chr. eingeordnet. Vgl. für die Zusammenfassung der Diskussion und den neuen Datierungsvorschlag Quack 2011, hier v. a. 123–125. Die wichtigsten Bearbeitungen von P. Heidelberg Dem. 10 (= P. Karara 1) sind Spiegelberg 1923, 20–25 und Lüdeckens 1960, 176–179 (Nr. 11D). Eine Neupublikation durch J. F. Quack, dem für den Hinweis auf die Urkunde gedankt sei, ist in Bearbeitung.

⁵ Vgl. Spiegelberg 1923, 20 und Habermann 2014, 92 und 191.

⁶ Des Weiteren stimmen die Zerstörungspuren mit denen eines Papyrus überein, bei dem das Zerreißen sicher nachgewiesen werden kann. Es handelt sich um P. British Museum EA 10792 (522 v. Chr. aus Assiut – die Erstedition findet sich bei Shore 1988, eine Neupublikation des Textes und seines Archivs durch den Autor dieses Artikels ist in Bearbeitung; s. a. www.trismegistos.org/text/48701). Dieser Papyrus ist, wahrscheinlich nachdem das Dokument seinen Nutzen verloren hatte, zwecks Entsorgung in der Mitte zerrissen worden. Dies zeigt sich an langen abgetrennten Vertikalfasern, an Faserschwachstellen und –verzweigungen, die in Folge des Zerreißens entstanden sind, sowie an drei Fingerabdrücken auf dem Verso neben der Stelle, an der der Papyrus zerrissen wurde. Diese müssen von der Person stammen, die den Papyrus zum Zerreißen auf eine feste Unterlage drückte. Einzelheiten werden in der Neupublikation ausgeführt.

2 Durchstreichen

Eine Reihe von Rechtsurkunden zeichnet sich dadurch aus, dass der Urkundentext oder Teile davon durchgestrichen wurden. Bislang sind neun Urkunden bekannt, die in den Zeitraum von 703 oder 678 v. Chr.⁷ bis 64 n. Chr. datieren. Die früheste ist abnormhieratisch geschrieben, während die späteren acht demotisch bzw. zweisprachig in Demotisch und Griechisch verfasst sind. Die Praxis des Durchstreichens ist demnach als genuin ägyptisch zu identifizieren und nicht aus der griechischen Urkundenpraxis übernommen,⁸ obwohl sie auch in weit größerer Anzahl in den späteren, rein griechischen Urkunden aus Ägypten zu finden ist.⁹ Die Art des Durchstreichens zeigt dabei von Fall zu Fall verschiedene Ausformungen, die im Folgenden in chronologischer Reihenfolge untersucht werden sollen. Die Urkundenarten sind auf einige wenige beschränkt. Es ergibt sich die Frage, inwiefern der Text hier überhaupt „zerstört“ wurde.

P. Louvre E 3228 etiq. B carton E

Die abnormhieratisch geschriebene Urkunde¹⁰ (Abb. 1) datiert auf das 13. Regierungsjahr des Schabaka oder Taharka,¹¹ also das Jahr 703 oder 678 v. Chr. und stammt aus Theben.¹² Es handelt sich inhaltlich um ein Getreidedarlehen. Zusätzlich zum Urkundentext finden sich auf dem Recto acht Zeugenabschriften. Das Durchstreichen zeigt hier, dass das Darlehen zurückgezahlt worden und die Urkunde damit ungültig geworden war.¹³ Der Besitzer, welcher nach erfolgter Rückzahlung der ursprüngliche Darlehensnehmer gewesen sein dürfte, behielt sie aber dennoch, wohl aus Sicherheit für den Fall, dass es zu Rechtsstreitigkeiten kommen könnte, in seinem Archiv. Das Durchstreichen diente ihm wahrscheinlich als Beleg der Ungültigkeit der Urkunde.

⁷ Zur Datierung der frühesten Urkunde vgl. unten P. Louvre E etiq. B carton E.

⁸ Das Durchstreichen von Text in nichtjuristischen Fällen ist in Ägypten auch schon früher belegt. Vgl. z. B. den bei Golénischeff 1927, 19–23 und pl. IV publizierten hieratischen Totenbuchpapyrus Kairo CG 58006 aus der 21. Dynastie. Dort ist der komplette Text mit roter Tusche durchgestrichen. Für den Hinweis sei J. F. Quack gedankt.

⁹ 77 der rein griechischen Urkunden aus Ägypten sind bei Maresch/Packman 1990, 75–78 untersucht worden.

¹⁰ Frühere Publikationen geben entweder E 3228 E oder E 3228 B als Inventarnummer an.

¹¹ Der Königsname ist nicht angegeben. Während sich Malinine 1953, 3–5 hauptsächlich aus paläographischen Gründen für eine Datierung unter Schabaka ausspricht, ordnet Donker van Heel in der bevorstehenden Publikation in *Papyrologica Lugduno-Batava* den Papyrus der Regierungszeit Taharkas zu. Dem Autoren sei an dieser Stelle für die im Vorfeld zur Verfügung gestellte Information gedankt.

¹² Die umfassendsten Publikationen stammen von Malinine 1953, 3–14 und Malinine 1983, 1–5 und pl. I–II. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/46121. Eine Neupublikation durch K. Donker van Heel in *Papyrologica Lugduno-Batava* ist in Vorbereitung.

¹³ So schon von Revillout 1896b, 134; Revillout 1907, 205, Anm. 1; Malinine 1953, 5 angemerkt.

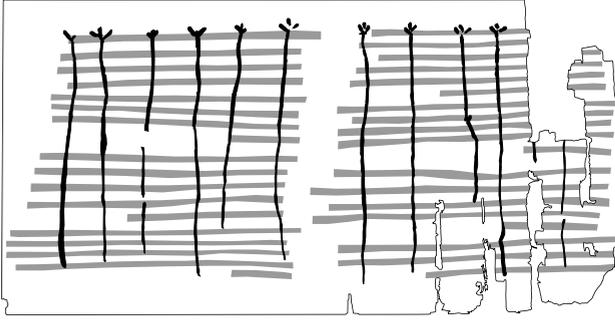


Abb. 1: P. Louvre E 3228 etiq. B carton E rto.¹⁴

Die Streichung erfolgte hier durch insgesamt zwölf gleichmäßig über die Breite des Papyrus verteilte vertikale Linien (sechs pro Textkolumne), die alle Textteile von oben bis unten betreffen. Am oberen Ende jeder Linie befindet sich ein Zeichen, das als *nb* „jede(r), alle“ gelesen werden kann¹⁵ und sich hier anstatt auf ein einzelnes Substantiv auf jedes Wort des Textes bezieht. Dieser bleibt durch die wenigen Linien aber weiterhin lesbar und wurde somit beweiskräftig gehalten. Die „Zerstörung“ betrifft also nicht den Text im eigentlichen Sinn, sondern vielmehr die Gültigkeit der aus ihm hervorgehenden Obligation.

P. Kairo JE 89372

Die bilingue Urkunde (Abb. 2 und 3) datiert auf das elfte Regierungsjahr Ptolemaios' III., also auf das Jahr 237 v. Chr. und stammt aus Theben.¹⁶ Der Aufbewahrungskontext war ein Familienarchiv mit den privaten Dokumenten zweier Choachytenfamilien.¹⁷ Auf dem Recto befinden sich der demotische Urkudentext und die griechische Hypo-

¹⁴ Bei dieser wie allen folgenden Abbildungen entsprechen die Papyrusränder teilweise nicht dem Originalpapyrus, sondern geben den Rand der Ausschnitte der publizierten Abbildungen wieder. Des Weiteren sind Recto und Verso der Papyri nicht im gleichen Größenverhältnis abgebildet.

¹⁵ Revillout 1896a, 251 (no. 9) interpretiert es als Lotusblüte, was jedoch inhaltlich keinen Sinn ergibt und sich auch nicht mit den abnormhieratischen Schreibungen des Lotusedeterminativs deckt. Vgl. Donker van Heel, *Abnormal Hieratic Palaeography, Part I* – Download unter <https://leidenuniv.academia.edu/KoenDonkervanHeel> (Zugriff am 09.06.2017). Zu den abnormhieratischen Schreibungen von *nb* vgl. Donker van Heel, *Abnormal Hieratic Palaeography, Part II* – Download unter <https://leidenuniv.academia.edu/KoenDonkervanHeel> (Zugriff am 09.06.2017); El-Aguizy 1998, 376 und die Schreibungen im Text von P. Louvre E 3228 etiq. B carton E selbst. Die Schreibungen in Kol. I, 6, 11, 14 und Kol. II, 7, 13, 17 zeigen deutliche Ähnlichkeiten, wobei sich auch feststellen lässt, dass die Durchstreichungen von anderer Hand erfolgt sind. Dies ist insofern logisch, als weder der Notar noch die Zeugen, sondern der Urkundenbesitzer selbst die Streichungen durchgeführt haben dürfte.

¹⁶ Die Publikation des demotischen Textes findet sich bei El-Amir 1959, 95–99 (no. XXI) und pl. 26, der griechische Teil ist publiziert bei Reich 1938a und 1938b. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/43788.

¹⁷ Diese Urkunde, sowie der unten aufgenommene P. Kairo JE 89374 wurden zusammen mit den

graphie über die Registrierung im Grapheion. Auf dem Verso finden sich die Unterschriften von 16 Zeugen und eine demotische Unterschrift des Ausstellers, welcher im Übrigen derselbe ist wie im unten aufgenommenen P. Kairo JE 89374. Es handelt sich um ein Gelddarlehen mit einem als Sicherheit dienenden Hausverkauf, welcher im Fall der Nichtrückzahlung wirksam geworden wäre.¹⁸ Dass das Darlehen zurückgezahlt worden ist, wird durch das Durchstreichen vermerkt.¹⁹

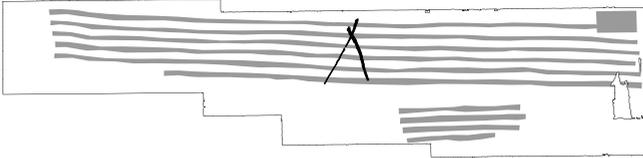


Abb. 2: P. Kairo JE 89372 rto.

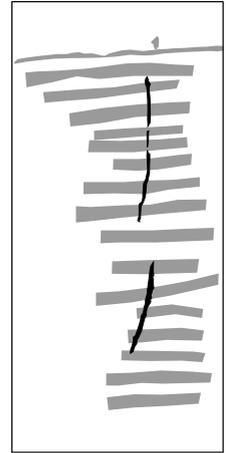


Abb. 3: P. Kairo JE 89372 vso.

In dieser Urkunde ist die Streichung minimal. Sie beschränkt sich auf ein Kreuz, welches den demotischen Urkundentext in der Mitte von der ersten bis zur letzten Zeile durchstreicht und dabei den Text fast uneingeschränkt lesbar hält. Das Streichen durch ein Kreuz ist vor allem aus der griechischen Urkundenpraxis bekannt und wird als Chiasmus bezeichnet.²⁰ Die griechische Hypographe und die Unterschrift des Ausstellers sind nicht gestrichen worden. Die Beurkundung der offiziellen Registrierung ist also wohl bewusst unangetastet geblieben. Die Zeuggennamen auf dem Verso zeigen ebenfalls eine Streichung. Es handelt sich hier um zwei kurze übereinander befindliche, mehr oder weniger vertikale Striche, die insgesamt zwölf der 16 Namen betref-

anderen Papyri des Archivs in zwei Töpfen in einem Grab in Dra' Abu el-Naga gefunden. Vgl. Pestman 1993, 28–29.

¹⁸ Eine vergleichende Bearbeitung dieser Urkundenart wird von S. Lippert unter dem Titel ‚Demotic loans with mortgage in their legal historic context – from the Ptolemaic period ‘Kaufpfandurkunde’ to the Roman period bilingual loan with mortgage‘ in der Publikation des Kongresses Legal Documents in Ancient Societies VII veröffentlicht werden. Für die Zurverfügungstellung des Manuskripts sei der Autorin gedankt.

¹⁹ So schon von Reich 1938b, 26 bemerkt.

²⁰ Vgl. Sijpesteijn/Worp 1976, 159 und die dort aufgeführte Literatur.

fen, aber ohne Zweifel die ganze Kolumne streichen, wobei auch hier darauf geachtet wurde, möglichst viele der Namen lesbar zu halten. Die Streichung belegt also auch hier die Erfüllung der Obligation, ohne die Urkunde als Beweismittel zu zerstören.

P. Kairo JE 89374

Aus demselben Archiv²¹ wie P. Kairo JE 89372 ist eine weitere durchgestrichene Urkunde (Abb. 4) desselben Ausstellers erhalten, welche auf das 18.²² Regierungsjahr Ptolemaios' III., also sieben Jahre später, 230 v. Chr., datiert.²³ Die Urkunde ist rein demotisch geschrieben²⁴ und enthält auf dem Recto den Vertragstext und auf dem Verso 16 Zeugenunterschriften. Es handelt sich auch hier wieder um ein Gelddarlehen mit als Sicherheit fungierendem Hausverkauf. Die erfolgte Rückzahlung ist durch das Durchstreichen belegt.



Abb. 4: P. Kairo JE 89374 rto.

Die Streichung des Textes ist hier ebenfalls minimal.²⁵ Sie beschränkt sich auf dem Recto auf zwei kurze Strichfolgen²⁶ im linken Drittel des Textkörpers, welche den Text nicht ganz von oben bis unten erfassen und ihn fast uneingeschränkt lesbar erhalten. Auf dem Verso sind die Zeugenunterschriften überhaupt nicht gestrichen worden. Es

²¹ Vgl. oben Anm. 17.

²² Bei www.trismegistos.org/text/43789 sowie Reich 1938a, 9 wird alternativ 17 gelesen.

²³ Die Hauptpublikation des Textes findet sich bei El-Amir 1959, 105–109 (no. XXIII) und pl. 28. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/43789. Der dort aufgeführten Literatur ist noch Reich 1938a, 9–10 (no. XXIII) und pl. 22 hinzuzufügen.

²⁴ Dass nicht etwa der untere Teil des Papyrus, welcher eine griechische Hypographe enthalten könnte, verloren ist, geht aus seinen Maßen hervor. Seine Höhe beträgt nach Reich 1938a, 9 33,6 cm. Dies sind 1,5 cm mehr als in P. Kairo JE 89372 aus demselben Archiv. Die Tatsache, dass die zwei Urkunden aus demselben Archiv also eindeutig verschiedenen Urkundenpraxen unterzogen wurden, ist auffällig, wenn auch nicht einfach zu erklären. Die Registrierung im Grapheion ist in Theben erst ab dem Jahr 145 v. Chr. verbindlich, sodass sie zum Ausstellungszeitpunkt hier noch freiwillig gewesen sein muss. Für einen Überblick über die Praxis der Registrierung im Grapheion vgl. Lippert 2012, 145–147. Eventuell kann hier davon ausgegangen werden, dass die Registrierung in einem Fall vom Darlehensgeber ausdrücklich erwünscht wurde und im anderen Fall nicht.

²⁵ Bemerkt wurde sie nur von Reich 1938a, 9.

²⁶ Eventuell kann man hier sogar einen Diagonalstrich mit danebenstehendem *nb* „jede(r), alle“ erkennen, womit derselbe Effekt, wie oben in P. Louvre E 3228 etiq. B carton E erzielt worden wäre. Für den Hinweis sei S. Lippert gedankt.

wird an dieser Urkunde am deutlichsten klar, dass die Streichungen nicht der Zerstörung des Textes, sondern nur dem Verweis auf seine Ungültigkeit dienen.

P. British Museum EA 10606

Die bilingue Urkunde (Abb. 5 und 6) datiert auf das 21. Regierungsjahr Ptolemaios' X., also 93 v. Chr., und stammt aus Hawara.²⁷ Der Fundort westlich der Pyramide von Hawara sowie der Zusammenhang mit den anderen Dokumenten des Besitzers deuten stark auf einen Aufbewahrungskontext innerhalb eines Familienarchivs hin.²⁸ Das Recto enthält den demotischen Urkundentext, die Erklärung des Ausstellers, den Vertragstext einzuhalten, die griechische Hypographe mit Vermerken über die Ausstellung und die Registrierung der Urkunde sowie einen ebenfalls demotischen Rückzahlungsvermerk, der sechs Jahre nach Ausstellung der Urkunde erfolgt ist. Auf dem Verso finden sich die Unterschriften von zwölf Zeugen. Der Aussteller ist derselbe, wie im unten aufgenommenen P. Kairo CG 50129. Es handelt sich um eine Versorgungsurkunde (*sh³-n-s^cnh*), durch die der Aussteller bei Eheschließung von Seiten seiner Frau Geld zur Verfügung gestellt bekommt, welches er im Scheidungsfall zurückzahlen muss. Dies entspricht also einem nicht zeitlich begrenzten Darlehen. Zusätzlich muss er seine Frau während der Ehe mit jährlichen Zahlungen, die faktisch den Zinsen für das Darlehen entsprechen, versorgen.²⁹ Die Streichung und der Rückzahlungsvermerk belegen, dass die Ehe geschieden wurde und der Mann das Geld zurückgezahlt hat.³⁰

Die Ausstreichungen betreffen alle Textteile und zeigen zwei sich ergänzende Prinzipien. Zum einen sind die Textkörper mit wellenartigen Linien durchgestrichen worden, die über die gesamte Höhe und Breite verlaufen und den Text deutlicher betreffen, als die Streichungen in den oben beschriebenen Urkunden, ihn aber dennoch lesbar halten. Zum anderen sind alle Textteile durch Umrandungen an den Zeilenrändern als ungültig markiert und gleichzeitig davor geschützt worden, später noch ergänzt zu werden.³¹ Dies betrifft im Urkundentext vor allem die Zeilenenden links (der rechte Rand ist verloren und daher nicht zu überprüfen), sowie im rechten Drittel den oberen und unteren und am linken Ende den oberen Rand.³² Die griechi-

²⁷ Die umfassendsten Publikationen stammen von Lüddeckens 1998, 158–168 (Urk. XV) und Taf. 20; Pasek 2007, 423–432 (Urk. 41) und Pasek 2012, 201–206 (Urk. 41). Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/41468.

²⁸ Vgl. Pasek 2007, 14.

²⁹ Für einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu dieser Urkundenart vgl. Lippert 2012, 167–170.

³⁰ So schon Lüddeckens 1998, 167, Anm. 22 und 23. Ein weiterer Beleg für die Scheidung ist die Ausstellung der Versorgungsurkunde P. Kairo CG 50129 desselben Mannes für seine nächste Ehefrau.

³¹ Zur Praxis des Umkreisens von zu streichenden Einträgen in Listen vgl. Nur el-Din 1979, 60, Anm. 6 und die dort angegebene Literatur.

³² Zudem gibt es an einigen Stellen unterstrichene Passagen. Der Zweck dafür ist nicht ohne Weiteres



Abb. 5: P. British Museum EA 10606 rto (um 90 Grad gedreht).

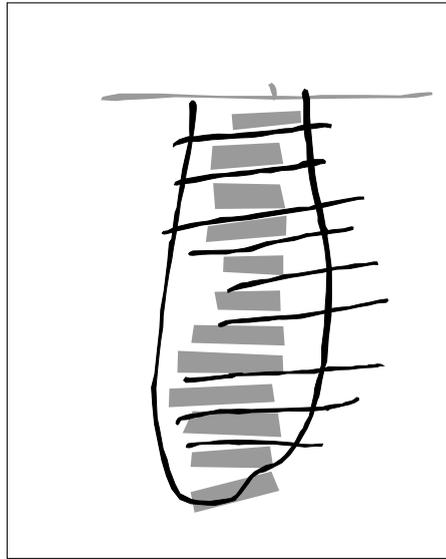


Abb. 6:
P. British Museum
EA 10606 vso.

sche Hypographe ist an den Zeilenenden rechts aus denselben Gründen umrandet und der demotische Rückzahlungsvermerk ist mit einem Kreis komplett umrundet. Zudem ist zu bemerken, dass in der ersten Zeile einige Wörter und Namen in sorgfältiger Weise durch die großen vertikal und horizontal verlaufenden Wellenlinien gezielt gestrichen wurden. Es handelt sich im Einzelnen um die beiden Wörter *dd* ‚sagen‘ und *di* ‚geben‘, welche die Angaben zu den Vertragsparteien und den eigentlichen Vertragstext einleiten und daher größer geschrieben sind, sowie um die

auszumachen. Es kann aber festgestellt werden, dass die Unterstreichungen tendenziell bei wichtigen inhaltlichen Passagen auftreten (so in Z. 1 beim Namen von Partei B, in Z. 2 bei der jährlich von Partei A zu zahlenden Geldsumme, in Z. 3 bei der Rückgabeklausel und der Beitrittserklärung des Vaters von Partei A, in Z. 4 bei der Situierung Hawaras, in Z. 5 und 6 bei der Angabe des Erbes, welches Partei A von seinem Vater erhalten soll und welches er als Sicherheit einbringt), sodass sie eventuell als Hilfe beim Auffinden dieser Passagen genutzt worden sein könnten. Sie scheinen jedenfalls zu sehr an den Textinhalt gebunden, um als zufällig gesetzte, weitere Streichungen zu fungieren.

beiden im Titel von Partei A vorkommenden Wörter *ḥtmw* ‚Siegler‘ und den Ortsnamen *Ḥw.t-wr.t* ‚Hawara‘, den Namen von Partei A, *M^{3c}-R^c-pa-w³*, den Namen seines Vaters, *Nḥt-Sbk*, seiner Mutter, *T^{3y}=w-ḥr-ḥn-ḥw=y*, den Namen von Partei B, *Ta-Sbk*, einen Teil des Titels ihres Vaters, *wyt t³ ḥ^{3s}.t*, ‚Balsamierer der Nekropole‘ und den Namen ihres Vaters, *Sbk-m-ḥb*. Diese Namen und Wörter konstituieren das Rechtsgeschäft und sind als so wichtig empfunden worden, dass hier gezielt Streichungen erfolgten.³³ Für die Frage, wer die Streichungen und Umrandungen vornahm, ist zu bemerken, dass sie, wie auch die demotischen Textteile, mit einem breiteren Kalamos ausgeführt wurden als die griechische Hypographe. Dies könnte mit einiger Vorsicht für eine andere Person als den Grapheionsschreiber als Urheber sprechen. Eventuell hat hier der Urkundenbesitzer selbst die Streichungen vorgenommen. Die Zeugennamen auf dem Verso sind zum einen unterstrichen worden,³⁴ zum anderen sind auch sie mit einem Oval umrundet, was dazu gedient haben dürfte, die Ungültigkeit der Liste zu markieren und nachträgliche Hinzufügungen zu verhindern. Wieder wird die Ungültigkeit der Urkunde durch die Streichungen hervorgehoben, ohne den Text als Beweismittel unbrauchbar zu machen. Die Streichung des Rückzahlungsvermerks ist ungewöhnlich und steht im Gegensatz zu den anderen Vermerken dieser Art, die nicht gestrichen wurden, da sie ja genau wie die Streichungen selbst die Ungültigkeit des Urkundentextes hervorheben. Sie zeigt aber, dass die Streichung nach dem Erstellen des Rückzahlungsvermerks erfolgte,³⁵ die Urkunde also erst dann als ungültig angesehen wurde.

P. Kairo CG 50129

Die bilingue Urkunde (Abb. 7 und 8) stammt aus demselben Archiv wie P. British Museum EA 10606 und dokumentiert eine Versorgungszahlung im Zusammenhang einer weiteren Ehe desselben Mannes.³⁶ Sie datiert auf das 31. Regierungsjahr Ptolemaios' IX., also 86 v. Chr. und wurde somit ca. zehn Monate nach der Rückzahlung der Versorgungssumme der vorigen Ehe ausgestellt. Das Recto enthält den demotischen Urkundentext, die griechische Hypographe mit der Registrierung im Grapheion und die demotische Unterschrift des Ausstellers. Auf dem Verso finden sich

³³ Dies ist gut daran zu erkennen, dass die Wellenlinien nicht in gleichmäßigen Abständen erfolgen, sondern dort, wo sie Wörter streichen sollen in die erste Zeile gezogen wurden. Die für das Streichen verantwortliche Person ging, wie sich an der Intensität der Tusche erkennen lässt, rückwärts durch den Text und strich alle relevanten Wörter.

³⁴ Im Zusammenhang mit den Unterstreichungen auf dem Recto diente dies wohl ebenfalls nicht als Durchstreichung, sondern eher zur Hervorhebung.

³⁵ So auch schon Lüddeckens 1998, 167.

³⁶ Die umfassendsten Publikationen der Urkunde finden sich bei Spiegelberg 1932, 93–94 und Taf. 55–56; Erichsen/Nims 1958; Lüddeckens 1960, 134–137 (Nr. 51); Pasek 2007, 474–482 (Nr. 46) und Pasek 2012, 235–238 (Nr. 46). Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/41607 und die Auflistung bei Lüddeckens 1960, 134.

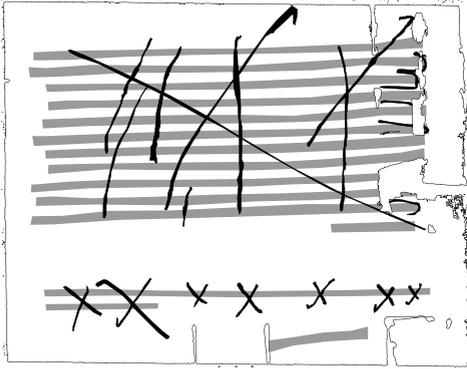


Abb. 7: P. Kairo CG 50129 rto.

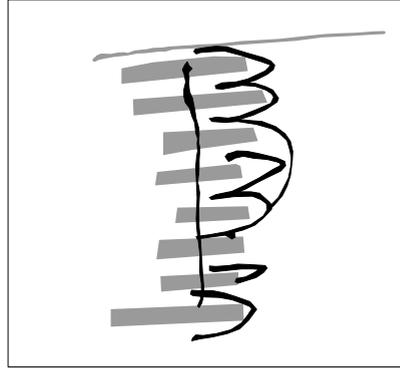


Abb. 8: P. Kairo CG 50129 vso.

die Unterschriften von acht Zeugen³⁷ und der demotische Rückzahlungsvermerk. Inhaltlich geht es wieder um die finanzielle Versorgung der Ehefrau infolge der Zurverfügungstellung von Kapital durch ihre Seite, wobei in diesem Fall nicht wie in der vorigen Ehe eine *sh³-n-s^cnh*, sondern eine Versorgungsurkunde nach Pestmans Typ B ausgestellt wurde.³⁸ Die Scheidung und Rückzahlung der zur Verfügung gestellten Summe wird hier wieder durch die Streichung des Urkundentextes und den Rückzahlungsvermerk dokumentiert.³⁹

Die Streichungen betreffen in dieser Urkunde den kompletten demotischen Urkundentext. Die griechische Hypographe und die Zeugenliste auf dem Verso sind ebenfalls gestrichen. Die Unterschrift des Ausstellers sowie der Rückzahlungsvermerk auf dem Verso sind nicht gestrichen worden. Auffällig ist dabei zunächst, dass der demotische Text anders gestrichen wurde als der griechische. Der demotische Teil ist nach den zwei Prinzipien der vorigen Urkunde zum einen über die gesamte Länge und Breite mit mehreren vertikalen und diagonalen Linien gestrichen, wobei ein gezieltes Streichen von Wörtern, wie in P. British Museum EA 10606, hier nicht auszumachen ist. Zum anderen ist der Text an seinem rechten Rand umrandet worden, um ihn als ungültig zu markieren und Hinzufügungen zu verhindern. Warum hier nicht wie in P. British Museum EA 10606 der linke Rand umrandet wurde, bleibt unklar. Die griechische Hypographe hingegen ist mit sieben Kreuzen durch Chiasmus gestrichen worden.⁴⁰ Dies legt zum einen die Vermutung nahe, dass zwei verschiedene Personen für die Streichung der beiden Textteile verantwortlich sind und zum anderen, dass die Person, die P. British Museum EA 10606 durchgestrichen hat, auch in dieser Urkunde den demotischen Teil durchstrich. Denkbar ist es, dass ein Grapheionsbeamter für die Streichung des griechischen Teils verantwortlich war, während der Urkunden-

³⁷ Lüddeckens 1960, 136 schreibt fehlerhafterweise 16.

³⁸ Zu dieser Urkundenart vgl. v. a. Pestman 1961, 32–37 und Lippert 2012, 166–167.

³⁹ So schon Spiegelberg 1932, 94; Erichsen/Nims 1958, 130 und Lüddeckens 1960, 327.

⁴⁰ Vgl. oben P. Kairo JE 89372 und Anm. 20.

besitzer den Urkundentext selbst strich. Beide Textteile sind jedenfalls wieder gut lesbar gehalten worden. Die Nichtstreichung der Unterschrift des Ausstellers könnte darauf hindeuten, dass dieser ggf. als Zeuge des Rechtsgeschäfts bei einem eventuellen Gerichtsverfahren fungieren konnte und sie deshalb möglichst unbeeinträchtigt bleiben sollte. Das Nichtstreichen des Rückzahlungsvermerks erklärt sich daher, dass dieser nicht ungültig geworden war. Auf dem Verso sind die Zeuggennamen in der Mitte durch einen einzelnen senkrechten Strich durchgestrichen und am jeweils rechten Rand umrandet. Dies könnte wieder geschehen sein, um die Ungültigkeit zu markieren und Hinzufügungen zu verhindern, wobei sich dabei die Frage stellt, warum der linke Rand nicht begrenzt wurde.

P. Wien D 6827

Die ursprünglich bilingue Urkunde (Abb. 9) datiert auf das 13. Regierungsjahr des Tiberius, also auf das Jahr 27 n. Chr. und stammt aus Soknopaiu Nesos.⁴¹ Über den Fundkontext aller hier untersuchten Urkunden dieses Ortes liegen keine Informationen vor.⁴² Auf dem Recto sind die Reste von jeweils einer demotischen Geldbezahlungsurkunde und Abstandsurkunde erhalten. Die griechische Darlehensurkunde am rechten Rand und die Hypographe am unteren Rand, welche ursprünglich vorhanden gewesen sein müssen, sind verloren.⁴³ Das Verso ist, wie zu dieser Zeit üblich, unbeschrieben. Es handelt sich um ein Gelddarlehen mit einem als Sicherheit dienenden Verkauf einer Haushälfte, für den Fall der Nichtrückzahlung. Dass das Darlehen zurückgezahlt worden ist, wird durch das Durchstreichen markiert.⁴⁴

Die Durchstreichungen erfolgten durch diagonale, sich kreuzende, also chiasmatische Linien,⁴⁵ und betreffen die kompletten erhaltenen demotischen Textteile, welche dennoch gut lesbar gehalten wurden. Die Urkunde blieb somit als Beweismittel nutzbar. Zu den Streichungen der griechischen Teile in Urkunden dieser Art vgl. unten P. Wien G 12420 + 39945 und P. Boswinkel 1.

⁴¹ Die umfassende Publikation findet sich bei Lippert/Schentuleit 2010, 186–189 (Nr. 10) und Taf. 15.

⁴² Die einzige Urkunde aus Soknopaiu Nesos mit Fundkontext ist P. Michigan 6168 + 6174a–d, welche in einem Haus gefunden wurde. Dies deutet zumindest für diese Urkunde auf ein Familienarchiv hin. Vgl. Lippert/Schentuleit 2010, 1 und die dort angegebene Literatur.

⁴³ Zum Layout der römischen Darlehensurkunden mit Sicherungsverkauf aus Soknopaiu Nesos vgl. Lippert/Schentuleit 2010, 11–12.

⁴⁴ So schon Lippert/Schentuleit 2010, 189.

⁴⁵ Vgl. oben P. Kairo JE 89372 und Anm. 20.

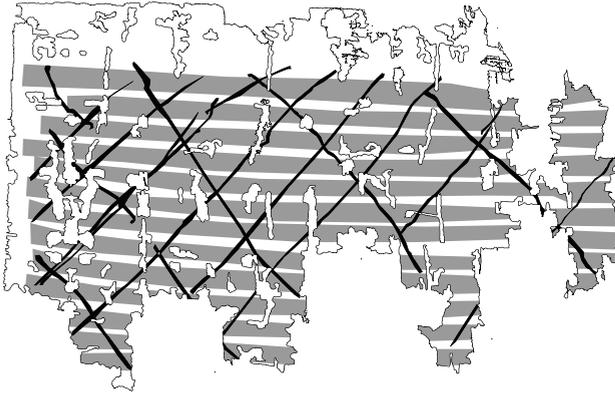


Abb. 9: P. Wien D 6827 rto.

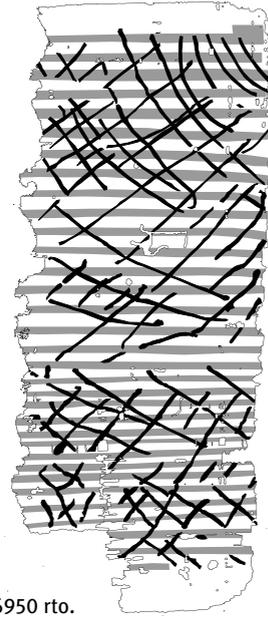


Abb. 10: P. Wien D 6950 rto.

P. Wien D 6950

Die bilingue Urkunde (Abb. 10) datiert wahrscheinlich auf das 14. Regierungsjahr⁴⁶ des Tiberius, also auf das Jahr 28 n. Chr. und stammt aus Soknopaiu Nesos.⁴⁷ Auf dem Recto befindet sich der demotische Vertragstext, die griechische Hypographe mit den Unterschriften der beiden Vertragsparteien, einer Zusammenfassung des Rechtsgeschäfts und der Registrierung, die demotische Unterschrift eines Schreibgehilfen und eine halbe demotische Textzeile, von der noch die Worte *ἰ:ἰr-ḥr* „vor / an“ zu lesen sind.⁴⁸ Das Verso ist unbeschrieben. Inhaltlich geht es um die Zurverfügungstellung von Kapital von Seiten der Frau im Zusammenhang einer Eheschließung.⁴⁹ Dass die Ehe geschieden und das Kapital vom Mann zurückgezahlt worden ist, wird durch das Durchstreichen belegt.⁵⁰

⁴⁶ Die sehr schlecht erhaltene Jahreszahl wird von Lippert/Schentuleit 2010, 441–442, Anm. zu Z. 1 aus inhaltlichen Gründen auf 14 festgelegt.

⁴⁷ Umfassende Publikationen finden sich bei Lippert/Schentuleit 2003 und Lippert/Schentuleit 2010, 439–444 (Nr. 40) und Taf. 44 (weitere Literatur dort auf S. 439).

⁴⁸ M. Depauw wertet dies auf www.trismegistos.org/text/47254 als Beleg für das nach dem Durchstreichen erfolgte Versenden der Urkunde. Was zumindest gegen den Zeitpunkt des Versendens spricht, ist die Tatsache, dass dieser Teil der Urkunde, obwohl nicht gut erhalten, auch von den Streichungen betroffen zu sein scheint. So auch schon Lippert/Schentuleit 2010, 443, Anm. zu Z. 15, welche als Argument gegen das Versenden auch anführen, dass die Adresszeile auf der Außenseite, also dem Verso der Urkunde zu erwarten wäre.

⁴⁹ Der verwendete Typ ist Pestmans Typ B. Vgl. dazu oben Anm. 38.

⁵⁰ So schon Lippert/Schentuleit 2003, 340 und Lippert/Schentuleit 2010, 443.

Die Streichungen betreffen alle Textteile und sind durch sich kreuzende diagonale Linien, also Chiasmus,⁵¹ durchgeführt. Sie beeinträchtigen in dieser Urkunde den Text deutlich. Jedoch ergibt sich der Eindruck, dass sie absichtlich mit verwässelter Tusche gemacht wurden, welche den darunterliegenden dunkleren Text an den meisten Stellen durchscheinen lassen. Auch dies spricht wieder für den Willen, die Urkunde als Beweismittel lesbar zu halten und sie nur graphisch als ungültig zu markieren.

P. Wien G 12420 + 39945

Die bilingue Urkunde (Abb. 11) datiert auf das sechste Regierungsjahr Claudius', also 45 n. Chr., und stammt aus Sokonopaiu Nesos.⁵² Ursprünglich müssen auf dem oberen fehlenden Teil des Recto die heute verlorenen demotischen Geldbezahlungs- und Abstandsurkunden vorhanden gewesen sein. Erhalten sind jedoch nur die unteren Zeilen der griechischen Darlehensurkunde rechts, der griechischen Hypographe mit den Unterschriften der Vertragsparteien und der Registrierung im Grapheion links sowie der fünf Jahre später hinzugefügte demotische Rückzahlungsvermerk.⁵³ Das Verso ist unbeschrieben. Es handelt sich um ein Gelddarlehen mit zur Sicherheit dienendem Hausverkauf. Wie aus dem Rückzahlungsvermerk hervorgeht, ist das Darlehen fünf Jahre später zurückgezahlt worden.⁵⁴ Die Beurkundung des Darlehens war damit ungültig geworden, was durch die Streichung der Textteile dokumentiert wurde. Ob es sich bei der Urkunde um ein privates Exemplar handelt, welches nach dem Streichen beim Darlehensnehmer aufbewahrt wurde,⁵⁵ kann nicht eindeutig bewiesen werden.

⁵¹ Vgl. oben P. Kairo JE 89372 und Anm. 20.

⁵² Die umfassende Publikation erfolgte durch Sijpesteijn/Worp 1976, 155–163 (Nr. 24) und Taf. IX. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/13684.

⁵³ Das Layout entspricht damit wieder den römischen Darlehensurkunden mit Sicherungsverkauf aus Sokonopaiu Nesos. Vgl. Lippert/Schentuleit 2010, 11–12.

⁵⁴ Anders wird dies bei Sijpesteijn/Worp 1976, 159–160 gesehen, wo davon ausgegangen wird, dass das Darlehen nicht zurückgezahlt wurde und die zur Sicherheit dienenden Immobilien als Folge den Besitzer wechseln. Entscheidend für die Beurteilung des Sachverhalts ist dabei die Lesung des Anfangs von Z. 2 des demotischen Texts. Es ist leider unklar, wie Sijpesteijn/Worp diesen grammatikalisch beurteilt haben, aber es scheint so, als wollten sie *mtw=w mh* lesen, was einem Konjunktiv entspräche, der sich hier allerdings an kein vorangehendes Tempus anschließen kann und damit grammatikalisch auszuschließen ist. Ebenso wenig würde dieser die gegebene Übersetzung als „Sie haben vollständig (empfangen)“ rechtfertigen. Hier wird daher die Lesung *r.tw(=y) mh* „Ich bin voll ausbezahlt“, also ein Präsens I mit einem Qualitativ als Prädikat als einzig grammatikalisch korrekte Möglichkeit angesehen. Zudem passt die Ausstellung des Vermerks nach erfolgter Rückzahlung besser zur gängigen Urkundenpraxis, wie sie z. B. auch oben in P. British Museum EA 10606 und P. Kairo CG 50129 zu beobachten ist.

⁵⁵ So von Sijpesteijn/Worp 1976, 160 vermutet.

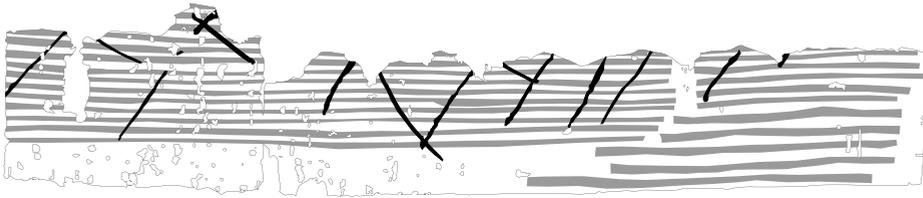


Abb. 11: P. Wien G 12420 und 39945 rto.

Die Streichungen betreffen die kompletten erhaltenen Teile der griechischen Urkundentexte. Sie sind durch sich kreuzende diagonale Linien, also Chiasmos,⁵⁶ durchgeführt, welche den Großteil des Textes lesbar halten. Der demotische Rückzahlungsvermerk ist nicht gestrichen worden, wohl um seine Beweiskraft nicht zu beeinträchtigen.

P. Boswinkel 1

Die bilingue Urkunde (Abb. 12) datiert auf das 15. Regierungsjahr Claudius', also 54 n. Chr., und stammt aus Soknopaiu Nesos.⁵⁷ Auf dem Recto befinden sich die griechische Darlehensurkunde rechts, ein griechischer Rückzahlungsvermerk rechts unten, die demotische Geldbezahlungs- und Abstansurkunde links oben sowie die griechische Hypographe mit den Unterschriften der Vertragsparteien und der Registrierung im Grapheion links unten. Über den demotischen Urkundenteilen und der griechischen Darlehensurkunde befinden sich zudem griechische Überschriften.⁵⁸ Das Verso ist unbeschrieben. Es handelt sich um ein Gelddarlehen mit zur Sicherheit dienendem Hausverkauf. Dass das Darlehen zurückgezahlt worden ist, wird durch das Durchstreichen sowie den griechischen Rückzahlungsvermerk belegt.⁵⁹

Die Durchstreichungen erfolgten durch sich kreuzende diagonale Striche, also Chiasmos,⁶⁰ und halten den Text relativ gut lesbar. Die demotischen Urkundentexte und der Vertragsteil der griechischen Darlehensurkunde sind größtenteils gestrichen. Belassen wurde aber bei beiden das in der/den ersten Zeile/n geschriebene Datum und in der griechischen Darlehensurkunde die letzten Zeilen (Z. 41–42) mit der Erwähnung der Verbuchung durch das Grapheion. Nicht gestrichen wurden darüber hinaus

⁵⁶ Vgl. oben P. Kairo JE 89372 und Anm. 20.

⁵⁷ Die Registrierung erfolgte, wie aus dem Text hervorgeht, im Grapheion von Neilupolis. Umfassende Publikationen finden sich bei Kruit/Muhs/Worp 2004 und Lippert/Schentuleit 2010, 338–351 (Nr. 27) und Taf. 40.

⁵⁸ Kruit/Muhs/Worp 2004, 340 gehen davon aus, dass die Überschriften dem Schreiber vor dem Schreiben der Urkundentexte als Notiz für die Abfassung dienten. Das Layout entspricht ansonsten den römischen Darlehensurkunden mit Sicherungsverkauf aus Soknopaiu Nesos. Vgl. Lippert/Schentuleit 2010, 11–12.

⁵⁹ So schon Lippert/Schentuleit 2010, 338 und 350 und Kruit/Muhs/Worp 2004, 340.

⁶⁰ Vgl. oben P. Kairo JE 89372 und Anm. 20.

die griechischen Überschriften über den demotischen und griechischen Textteilen. Über dem griechischen Teil umfasst diese das Datum und die Zusammenfassung des Inhalts. Über dem demotischen Teil umfasst sie die Bezeichnungen der demotischen Urkundenarten und die Vertragsparteien. Ebenfalls stehen gelassen wurden die letzten drei Zeilen der griechischen Hypographe mit den Beschreibungen der Vertragsparteien und der Bestätigung der Aufnahme durch das Grapheion sowie der griechische Rückzahlungsvermerk am Ende der griechischen Darlehensurkunde. Somit wurden also die wichtigsten inhaltlichen Informationen zum Datum, den Parteien und dem Inhalt sowie die Bestätigung der Rückzahlung vollständig lesbar gehalten.

Zusammenfassend lassen sich einige Schlüsse über das Durchstreichen von und in Rechtsurkunden ziehen. Es lässt sich feststellen, dass die Urkunden in allen Fällen eine Obligation enthalten. Genauer handelt es sich entweder um Darlehen oder um Zahlungen im Zusammenhang von Eheschließungen. Die bei Maresch und Packman⁶¹ untersuchten 77 durchgestrichenen Urkunden in griechischer Sprache zeigen ein ähnliches Bild in Bezug auf die Urkundenarten, wobei die ägyptischen Urkunden zeitlich früher ansetzen und damit eindeutig zeigen, dass es sich hier um eine ägyptische Vorgehensweise handelt, die sich ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. auch bei griechischen Urkunden findet (Tab. 1 und 2). Nachdem ab der frühen Römerzeit keine demotischen notariellen Urkunden mehr aufgesetzt werden, bleibt die Praxis dort erhalten. Es zeigt sich sowohl bei den ägyptischen Urkunden, wie auch bei den griechischen in der Anzahl ein leichtes Übergewicht bei den Darlehensurkunden. Urkunden im Zusammenhang von Eheschließungen (welche in Tab. 1 und 2 unter ‚Andere‘ aufgenommen sind) finden sich jedoch bei den griechischen Urkunden nur einmal,⁶² während sie bei den ägyptischen Urkunden immerhin dreimal auftreten, dies aber erst ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. Dies mag aber an den Erhaltungsbedingungen liegen und sollte auch aufgrund der geringen Gesamtanzahl nicht als zu aussagekräftig bewertet werden.

Tab. 1: Auswertung der 77 durchgestrichenen Papyri griechischer Sprache aus Ägypten.
Aus: Maresch/Packman 1990, 77.

Jahrhundert	Darlehen	Andere	Unsicher	Gesamt
III. v. Chr.	0	1	0	1
II. v. Chr.	0	0	0	0
I. v. Chr.	3	3	1	7
I. n. Chr.	9	9	1	19
II. n. Chr.	21	3	1	25
III. n. Chr.	0	1	1	2
IV. n. Chr.	0	7	0	7
V. n. Chr.	1	4	0	5
VI. n. Chr.	2	6	0	8
VII. n. Chr.	0	2	1	3

⁶¹ Maresch/Packman 1990.

⁶² P. Oxy. II 267, vgl. Maresch/Packman 1990, 76.

Tab. 2: Auswertung der neun durchgestrichenen ägyptischsprachigen und bilinguen Papyri. Der früheste Papyrus kann dabei je nach Datierungsansatz sogar in das 8. Jahrhundert v. Chr. datiert werden. Vgl. oben P. Louvre E 3228 etiq. B carton E.

Jahrhundert	Darlehen	Andere	Gesamt
VII. v. Chr.	1	0	1
VI. v. Chr.	0	0	0
V. v. Chr.	0	0	0
IV v. Chr.	0	0	0
III. v. Chr.	2	0	2
II. v. Chr.	0	0	0
I. v. Chr.	0	2	2
I. n. Chr.	3	1	4

Nach Erfüllung der Obligation, also Rückzahlung des Darlehens oder des zur Verfügung gestellten Kapitals im Zusammenhang einer Eheschließung, verliert die Urkunde ihre Gültigkeit und wird durch das Durchstreichen optisch als ungültig markiert. Das Durchstreichen ist hierbei wohl keine Notwendigkeit,⁶³ da die Rückzahlung der Summe auf anderem Weg belegt werden kann.⁶⁴ Die Aufbewahrung der durchgestrichenen Urkunde dient damit nur der Beweisbarkeit des abgeschlossenen Rechtsgeschäfts, wohl für den Fall einer doch noch auftretenden Gerichtsverhandlung, und scheint auf die persönliche Entscheidung der Partei zurückzugehen, die die Urkunde nach erfüllter Obligation ausgehändigt bekam. Dafür sprechen die geringe Anzahl an erhaltenen Urkunden dieser Art und die Tatsache, dass in zwei der untersuchten Fälle jeweils zwei Urkunden derselben Person zugeordnet werden können.

Auch die Auswahl der zu streichenden Textstellen scheint keiner allgemeingültigen Ordnung unterworfen zu sein, zeigt aber in einigen Punkten Gemeinsamkeiten. Die Textkörper der Verträge, egal ob in Abnormhieratisch, Demotisch oder Griechisch geschrieben, werden immer gestrichen, was nachvollziehbar ist, da die hier beschriebene Obligation ja erledigt ist. Im Fall von P. British Museum EA 10606 zeigt sich sogar die gezielte Streichung der wichtigsten Namen und Titel. Dass die Streichungen sich auf den gesamten Textkörper beziehen, wird am besten an den *nb*-Zeichen der abnormhieratischen Urkunde⁶⁵ deutlich. Nur in einem Fall (P. Boswinkel 1) wird ein Datum zur Nachvollziehbarkeit nicht gestrichen. Die griechischen Hypographai sind in vier von sechs Fällen gestrichen. In der frühesten (P. Kairo JE 89372) und spätesten (P. Boswinkel 1) Urkunde bleibt aber zumindest die Passage über die Registrierung

⁶³ So auch schon von Rupprecht 1971, 80–81 angenommen.

⁶⁴ Entweder durch den auf der Urkunde geschriebenen Rückzahlungsvermerk oder auch durch eine gesonderte Quittung, wie sie z. B. in P. Chicago Haskell 25261 belegt ist. Vgl. Hughes/Jasnow 1997, 59–61 (no. 10).

⁶⁵ Sowie eventuell P. Kairo JE 89374 – vgl. Anm. 26.

im Grapheion ungestrichen. Die Streichung scheint hier nicht immer als notwendig erachtet worden zu sein. Die vom sonstigen Text unabhängigen eigenhändigen demotischen Unterschriften werden nie gestrichen, während die in den Hypographai enthaltenen griechischen Unterschriften immer gestrichen sind, was eventuell daran liegen könnte, dass sie im Textfluss enthalten sind und nicht unabhängig davon stehen, wie die demotischen. Der Vermerk über die Rückzahlung der jeweiligen Summen ist nur in einem von vier Fällen gestrichen worden. Das Nichtstreichen ist insofern nicht verwunderlich, als dass die Rückzahlung hierdurch belegt wurde und noch Beweiskraft haben konnte. Zur Beweiskraft der durchgestrichenen Urkunden ist weiterhin der Blick auf die Zeugenlisten interessant. Zwar sind in zwei der vier Fälle die Listen durchgestrichen, aber in beiden Fällen nur minimal. Die weiteren Zeugenlisten sind in einem Fall umrandet und unterstrichen und im anderen Fall unangetastet. Dies zeigt deutlich, dass besonders dieser Teil der Urkunde weiterhin lesbar belassen werden sollte, um für den Fall von eintretenden Rechtsstreitigkeiten die Zeugen ausfindig machen zu können.

Die generelle Absicht, den eigentlichen Urkundentext lesbar zu erhalten, scheint in allen Textteilen und allen Urkunden von Interesse gewesen zu sein. Somit sollte in diesem Zusammenhang auch nicht von „Zerstörung“ der Urkundentexte gesprochen werden. Die Zerstörung betrifft hier nur das äußere Erscheinungsbild der Urkunde zum Zweck der Markierung ihrer Ungültigkeit. Die Art des Durchstreichens ist dabei aber auch nicht immer einheitlich und wohl von der Person abhängig, die sie vornahm. In der Römerzeit ist die den Text durchziehende chiasmatische Streichung die einzig anzutreffende Vorgehensweise. Vorher finden sich aber ebenso vertikale Linien, wellenlinienartige Streichungen, Umrandungen und minimale Strichfolgen.

Die Art der Streichung mit bestimmten Personen oder Institutionen zusammenzubringen ist schwierig. Auch wenn in P. Kairo CG 50129 deutlich zwei verschiedene Arten des Streichens für den Vertragstext und die Hypographe verwendet werden und dies zu dem verlockenden Schluss führen könnte, dass letztere im Grapheion erfolgte und erstere vom Urkundenbesitzer ausgeführt wurde, ist dies letztendlich nicht zu beweisen.⁶⁶

Dennoch lässt sich vermuten, dass die meisten Streichungen, zumindest die der demotischen und bilinguen Urkunden, im Grapheion erfolgten.⁶⁷ Gerade die Streichung durch Chiasmus spricht dafür. Die abnormhieratische Urkunde hingegen ist älter als die Institution des Grapheions und muss, entsprechend ägyptischer Urkundenpraxis, bei der aus ihr begünstigten Partei aufbewahrt worden sein. Möglicherweise wurde sie dann für die Streichung der anderen Partei übergeben. Somit dürfte die Streichung auf jeden Fall von einer der beiden Parteien durchgeführt worden sein.

⁶⁶ Ähnlich ergibt sich die Situation in den griechischsprachigen Urkunden. Vgl. Rupprecht 1971, 80.

⁶⁷ Ab ca. 264 v. Chr. mussten dort Kopien demotischer Urkunden hinterlegt sein. Hypographai unter den Urkundentexten waren erst ab 146 v. Chr. verpflichtend. Für beides vgl. Lippert 2012, 145–146.

Die Aufbewahrung aller hier untersuchten Urkunden ist vor dem Streichen bei der begünstigten Partei zu vermuten. Dies ergibt sich schon aus den Archivzusammenhängen für die ersten fünf untersuchten Urkunden sowie für die nach 146 v. Chr. geschriebenen ptolemäerzeitlichen Urkunden aus dem Umstand, dass ab diesem Datum Privatexemplare von Urkunden den griechischen Registrierungsvermerk des Grapheionsbeamten tragen.⁶⁸ Für die römerzeitlichen Urkunden ist zwar auch eine Aufbewahrung anderswo, z. B. im Grapheionsarchiv, denkbar, aber auch hier ist tendenziell eine Aufbewahrung in einem Privatarchiv am wahrscheinlichsten.⁶⁹ Nach Erfüllung der Obligation wurde sie wohl der verpflichteten Partei zurückgegeben,⁷⁰ womit dieser durch die Urkunde keine rechtlichen Schwierigkeiten mehr verursacht werden konnten. Die Übergabe der Urkunde an die aus ihr ursprünglich verpflichtete Partei ist auch bei den griechischsprachigen Urkunden schon in der Ptolemäerzeit üblich.⁷¹ Hier ist auch die Vernichtung der Urkunden nach erfüllter Obligation belegt.⁷² Diese kann jedoch für die demotischen Urkunden nicht nachgewiesen werden, wenn sie auch sehr wahrscheinlich ist und die geringe Beleglage erklären könnte.

3 Auswischen

Das gezielte Auswischen von Textstellen in demotischen Rechtsurkunden findet sich in zwei deutlich voneinander zu unterscheidenden Fällen.

Der erste Fall umfasst einen Teil der Privatarchive des Dionysios, Sohn des Kephalas aus dem späten 2. Jahrhundert v. Chr. aus Mittelägypten und findet sich in diesen auch auf drei hauptsächlich demotischen Urkunden. Es handelt sich im Einzelnen um die Papyri P. München, Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 91 (= P. Reinach Dem. 1 2), 92 (= P. Reinach Dem. 1 3) und 93 (= P. Reinach Dem. 1 4),⁷³ zwei Schuldanerkennungen in Bezug auf Getreidedarlehen und eine Pacht über Kühe. Letztere soll an dieser Stelle exemplarisch besprochen werden, da die Urkunde am besten

⁶⁸ Vgl. Wolff 1978, 36–37.

⁶⁹ Vgl. oben Anm. 42.

⁷⁰ So auch schon Sijpesteijn/Worp 1976, 160. Zumindest auch zwei der oben behandelten Urkunden im Zusammenhang mit Eheschließungen (P. British Museum EA 10606 und P. Kairo CG 50129) können dem Archiv des unter der Obligation stehenden Mannes zugeordnet werden, welche er nach Rückzahlung zurückerhalten haben muss. Vgl. Pasek 2007, 38 und Anm. 113 und 114.

⁷¹ Rupprecht 1971, 81 und 83.

⁷² Rupprecht 1971, 84.

⁷³ Die wichtigste Publikation findet sich in Boswinkel/Pestman 1982, 91–94, 133–135 und Taf. II–III (no. 2), 95–100, 135–137 und Taf. IV und VI (no. 3) sowie 101–107, 137–138 und Taf. V und VI (no. 4) mit dort aufgeführter, weiterer Literatur. Auch das in der Publikation als no. 8 aufgenommene Fragment macht den Eindruck ausgewischt worden zu sein, ist aber zu klein und beschädigt, um eine sichere Aussage zu erlauben.



Abb. 13: P. München Staatliches Museum
Ägyptischer Kunst 93 rto.

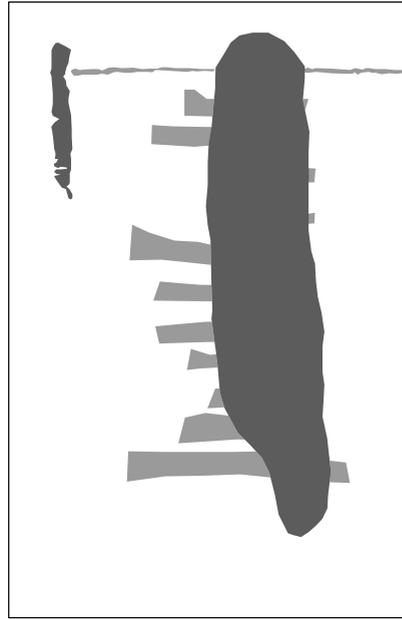


Abb. 14: P. München Staatliches Museum
Ägyptischer Kunst 93 vso.

erhalten ist (Abb. 13 und 14); alle drei sind sich in ihrem Aufbau aber grundsätzlich ähnlich. Auf dem Recto befinden sich der demotische Urkudentext und die griechische Hypographe, bestehend aus der Unterschrift des Pächters (bei dem es sich um den Archivbesitzer handelt) und der Registrierung im Grapheion. Auf dem Verso befinden sich die Liste mit zwölf demotisch geschriebenen Zeuggenamen und eine kurze griechische Notiz zum Inhalt der Urkunde. Dass das Pachtgeschäft als erledigt angesehen wurde, ist aus den Auswischungen und der Rückgabe der Urkunde ins Archiv des Pächters zu ersehen.

Es finden sich insgesamt drei Stellen, an denen präzise Auswischungen mittels eines angefeuchteten Fingers oder Lappens vorgenommen wurden. Dies sind erstens das Wort *dd* ‚sagen‘, welches auf das Datierungsformular folgt und die Nennung der Vertragsparteien einleitet, zweitens in etwa die Hälfte der griechischen Unterschrift des Archivbesitzers und drittens der größte Teil der Zeugenliste auf dem Verso. Die beiden Auswischungen auf dem Recto sind dabei so vorgenommen worden, dass sie keinesfalls die Schrift vollständig auslöschen; im Gegenteil lässt sich noch viel vom Text an diesen Stellen lesen. Die Zeugenliste auf dem Verso hingegen ist im Bereich der Wischung annähernd unlesbar. Hieraus lassen sich in Bezug auf den Zweck des Vorgehens mehrere Schlüsse ziehen. Zum einen wird klar, dass das Auswischen nicht der Vernichtung des Textes dienen sollte, sondern nur der Markierung seiner Ungültigkeit, also genauso, wie es oben bei den durchgestrichenen Urkunden der Fall ist. Zum anderen sind die ausgewischten Textstellen aufschlussreich, denn der Archivbe-

sitzer legte Wert darauf seine Unterschrift, also seine Zustimmung zum Vertragstext, auszuwischen, was deren nun erloschene Gültigkeit hervorhebt. Dass das Wort *dd* ausgewischt wurde, lässt den Schluss zu, dass dies als Einleitung der eigentlichen Urkunde exemplarisch für den kompletten Urkundentext stand, welchem nun auf Anhieb angesehen werden konnte, dass er nicht mehr gültig war. Die gleiche Intention führt dazu, dass die Zeugenliste deutlicher ausgewischt ist, denn die Urkunde war, wie sich an den Bruchstellen erkennen lässt, gefaltet. Wenn sie nun zwischen vielen anderen Urkunden im Archiv des Besitzers lag, war nur ein Teil ihrer Rückseite sichtbar. Um sie auf Anhieb als ungültig identifizieren zu können, ohne sie eigens öffnen zu müssen, musste sie deutlich markiert sein, was durch die intensive Auswischung erreicht wurde.⁷⁴

Dass es sich hierbei um ein Prinzip handelt, dass Dionysios oder eventuell der die Urkunden verwahrende Syngraphophylax konsequent anwendete, wird beim Blick auf die restlichen Urkunden seiner Archive deutlich. Zunächst zu den beiden anderen größtenteils oder komplett demotischen geschriebenen: P. München, Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 91 ist auf dem Recto an fast allen Stellen ausgewischt, aber wiederum so, dass die Schrift lesbar bleibt. Zudem ist die Stelle unmittelbar nach *dd* ‚sagen‘ sowie die Unterschrift des Archivbesitzers und die Zeugenliste auf dem Verso stärker von der Wischung betroffen. P. München, Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 92 enthält keine eigenhändige Unterschrift, weswegen hier nur zwei Stellen präzise ausgewischt wurden. Wieder handelt es sich um die, allerdings nur in Teilen erhaltene, Stelle um das Wort *dd* herum sowie um die Zeugenliste auf dem Verso.

Um nochmals zu verdeutlichen, dass es sich hier nicht um einen Zufall handelt und vor allem, weil es den bisherigen Bearbeitern des Archivs größtenteils entgangen ist, soll noch ein kurzer Blick auf die rein griechischen Urkunden der Archive des Dionysios geworfen werden. Hier finden sich mindestens elf Urkunden, bei denen dasselbe Prinzip angewendet wurde.⁷⁵ Es handelt sich in allen Fällen um Sechszeugen-Urkunden oder Cheirographa⁷⁶ bezüglich Getreidedarlehen, also zeitlich begrenzter Obligationen. Die Auswischungen betreffen bei den Sechszeugen-Urkunden fast immer die komplette, zu dieser Zeit als Zusammenfassung dienende Innenschrift und in der als eigentlicher Vertrag dienenden Außenschrift immer die Unterschrift des Archivbesitzers und immer das erste Wort des Vertragstextes nach der Datierung, also

⁷⁴ Möglicherweise diente auch der seltsame vertikale Strich neben der Zeugenliste der Markierung. Er scheint jedenfalls nicht mit der Binse geschrieben worden zu sein, die zur Beschriftung des Papyrus verwendet wurde und lässt sich sonst nicht gut erklären. Er ist allerdings bei den anderen Urkunden nicht vorhanden.

⁷⁵ Es handelt sich um die in der Publikation von Boswinkel/Pestman 1982 aufgenommenen Papyri mit den Nummern 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 32, 34 und 40. Auch Nummer 26 macht den Eindruck ausgewischt worden zu sein, ist aber nicht ganz sicher dazuzuzählen. Bemerkenswert wurden die Auswischungen bislang nur bei wenigen Fällen in der Innenschrift der Sechszeugen-Urkunden – vgl. Boswinkel/Pestman 1982, 190 und 194 mit Verweis auf die Urkunden no. 13 und 15.

⁷⁶ Für einen kurzen Überblick über beide Urkundentypen vgl. Lippert 2012, 143 und 144.

Ἐδάνεισεν ‚es verlieh‘. Letzteres ist dasselbe Prinzip, welches auch in den demotischen Vertragstexten bei *dd* ‚sagen‘ zur Anwendung kommt und zeigt, dass es nicht auf die Bedeutung des Wortes ankam, sondern auf seine Position am Anfang des Vertragstextes. In einigen Fällen wird bei den Sechszügen-Urkunden auch das erste Wort des Datierungsformulars, also βασιλευόντων ‚regierend‘ ausgewischt. Auf dem Verso sind meist ein, zwei oder alle Zeuggennamen ausgewischt und, wenn vorhanden, auch die Notiz zum Vertragsinhalt. Bei den Cheirographa sind nur die Datierungsangaben im jeweiligen Vertragstext und im Registrierungsvermerk ausgewischt.

Zusammenfassend lässt sich für den ersten Fall von Auswischungen feststellen, dass er dem Durchstreichen in vielen Punkten sehr nahekommt. Auch hier werden nach beglichener Obligation, im Einzelnen der Rückgabe von Darlehen oder Pachtobjekt,⁷⁷ die darüber ausgestellten Urkunden als ungültig markiert. Aufbewahrt werden diese durch den Erbringer der Obligation vorsichtshalber, wohl für den Fall eines Rechtsstreits. Die Eingriffe in die Urkunden werden möglichst minimal gehalten, wobei zu den durchgestrichenen Urkunden der Unterschied besteht, dass auf den Erhalt der Zeugenlisten offensichtlich kein großer Wert gelegt wurde. Wichtig war dem Urkundenbesitzer aber, seine Unterschrift, die seine ursprüngliche Obligation bestätigte, als ungültig zu markieren.

Der zweite Fall von Auswischungen in demotischen Rechtsurkunden findet sich in P. Kairo CG 50059 (Abb. 15 und 16) und ist bislang in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur kaum bemerkt und nie erklärt worden.⁷⁸ Die Urkunde datiert auf das achte Regierungsjahr des Kambyses, also auf das Jahr 522 v. Chr., stammt aus Assiut und ist Teil eines Familienarchivs. Es handelt sich um eine Abstandsurkunde, in der die Besitzverhältnisse bezüglich mehrerer Priester- und Schreiberämter samt der daraus resultierenden Einnahmen sowie von Immobilien, wohl infolge eines Gerichtsverfahrens, geregelt werden. Der Grund hierfür ist eine mindestens 42 Jahre vorher geschlossene Ehe des Onkels des Urkundenausstellers. Im Zusammenhang mit dieser Eheschließung wurden für den Vater der Braut vom Ehemann und dessen Vater zwei Versorgungsurkunden (*sh³-n-s^cnh*) ausgestellt.⁷⁹ Diese setzten die aus der Ehe hervorgehenden, gemeinsamen Kinder als alleinige Erben des Besitzes des Ehemannes ein. Aus den Informationen des Archivs lässt sich erschließen, dass die beiden Eheleute tatsächlich einen gemeinsamen Sohn hatten, bevor die Ehe geschieden wurde. Dieser trat das Erbe seiner Eltern auch an, bevor er starb. Sein Tod führte daraufhin zu einem Streit über die Neuverteilung des Erbes zwischen den Nachfahren der beiden Aussteller der Versorgungsurkunden und dem Bruder der oben genannten Ehefrau,

⁷⁷ Durchgestrichene Pachturkunden sind zwar nicht belegt, dies kann aber wohl dem Zufall der Erhaltung zugerechnet werden. Die Obligation der Rückgabe besteht auch hier.

⁷⁸ Als wichtigste Publikationen sind Sottas 1923; Spiegelberg 1932, 39–53 und Taf. XVIII–XX; Shore 1988 und Johnson 1994 zu nennen. Eine Neupublikation des Textes und seines Archivs durch den Autoren dieses Artikels ist in Bearbeitung.

⁷⁹ Zu dieser Urkundenart vgl. oben Anm. 29.

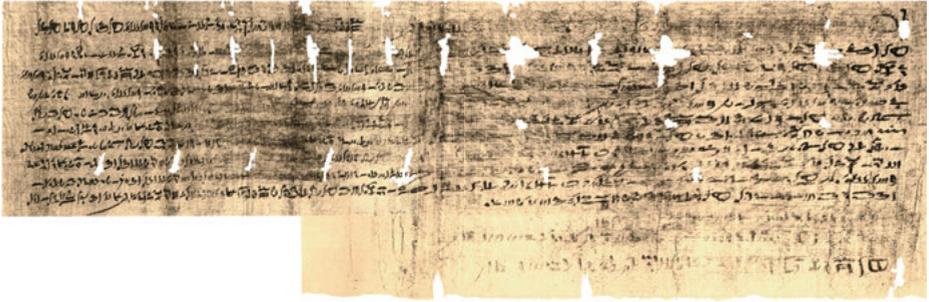


Abb. 15: P. Kairo CG 50059 rto. Aus Spiegelberg 1932, Taf. XVIII–XIX.



Abb. 16: P. Kairo CG 50059 vso. Aus Spiegelberg 1932, Taf. XX.

welcher die Urkunden von seiner Schwester übergeben bekommen hatte. Es kam wahrscheinlich zu einem Gerichtsverfahren, in welchem letzterer den Anspruch auf den Besitz seines Neffen bestätigt bekam. Die unterlegenen Parteien stellten ihm daraufhin zwei Abstandsurkunden (P. Kairo CG 50059 und P. British Museum EA 10792) bezüglich der umstrittenen Besitztümer aus. Diese Urkunden, sowie alle anderen Urkunden bezüglich der Besitztümer wurden zusammen im Archiv des neuen Besitzers aufbewahrt. Dies liegt darin begründet, dass sie als Beleg für die Rechtmäßigkeit des Besitzes all jener Ämter und Immobilien dienten, die sich ursprünglich im Besitz des oben genannten Großvaters des Ausstellers befanden und nun als Besitz des Archivbesitzers anerkannt worden waren.

Die Auswischungen im Vertragstext von P. Kairo CG 50059 offenbaren zunächst, dass sie in sorgfältig ausgewählten Textstellen getätigt wurden (vgl. Abb. 17). Es wird klar, dass sie weder versehentlich entstanden sind, noch dass es sich um einen Versuch handelt, den Papyrus für eine Wiederverwendung vom Text zu befreien, was die Frage nach der Motivation für das Auswischen aufwirft. Die gelöschten Stellen betreffen dabei präzise die Textpassagen, die diesen rechtlich verbindlich machen. Es handelt sich im Einzelnen um: das Datum, den Titel und den Namen von Partei A sowie Angaben zu dessen Eltern, den Titel von Partei B, die den Vertragstext einlei-

tende Formel *tw=i wy.t r:r=k* ‚Ich bin fern von dir ...‘, den Titel, den Namen und die Namen der Eltern des ersten Unterschreibenden, den Titel und den Namen des zweiten Unterschreibenden sowie den Namen des dritten Unterschreibenden und einige unpräzisere Wischungen in der Mitte des Textkörpers. Zudem sind auf dem Verso des Papyrus beide Kolumnen mit den Zeugennamen einmal, wohl mittels eines Lappens o. ä., durchgewischt worden. Die distinktive Auswahl der absichtlich ausgewischten Textpassagen führt zu folgenden Schlussfolgerungen: 1. Die Person, die den Papyrus auswischte, war des Demotischen mächtig. 2. Sie war des Weiteren mit Rechtsurkunden und deren konstituierenden Elementen vertraut. 3. Sie wollte die Rechtsgültigkeit des Dokuments aufheben, es also als Beweismittel vor Gericht unbrauchbar machen.

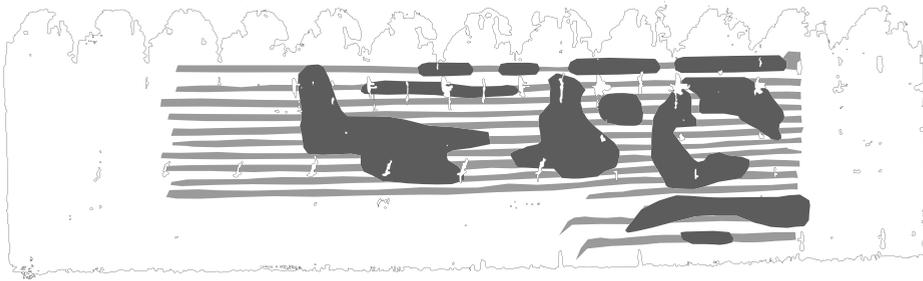


Abb. 17: Auswischungen in P. Kairo CG 50059 rto.

Es stellt sich die Frage nach der Identität der Person und dem Motiv, das zum Ungültigmachen der Urkunde führte. Hierbei muss man sich darüber bewusst sein, dass rechtlich relevante Urkunden zu dieser Zeit von der Person, die von den Dokumenten profitierte, privat aufgehoben wurden. Der Zweck des Aufbewahrens war dabei die Absicherung und Beweisbarkeit der rechtlichen Ansprüche auf Besitz oder Rechte vor Gericht. Mit dem Wissen, dass der Archivbesitzer also seine Dokumente entweder in seinem Haus oder, wie es z. B. von der Priestergruppe der thebanischen Choachyten bekannt ist,⁸⁰ in einem Grab aufbewahrte, stellt sich die Frage, ob er selbst für die Auswischungen verantwortlich sein könnte. Diese Frage muss mit einem klaren Nein beantwortet werden. Hätte der Besitzer die Besitztümer z. B. weitergegeben, etwa an einen Käufer, oder auf Gerichtsbeschluss hin an die ursprünglichen Besitzer, hätte er die Dokumente, die er zu ihrem Erlangen besaß, dem neuen Besitzer übergeben. Belege für diese Praxis finden sich häufig in Vertragstexten.⁸¹ Solange er aber im Besitz der Titel und Immobilien aus dem Vertragstext war, hatte er kein Motiv für das Ungültigmachen der Urkunde. Darüber hinaus ist die Art, in der die Urkunde unbrauchbar

⁸⁰ Vgl. z. B. Pestman 1993, 28.

⁸¹ Vgl. z. B. für Kaufurkunden und Abstandsurkunden Lippert 2012, 149 und 154.

gemacht wurde auffällig. Wenn der Besitzer diese hätte loswerden wollen, hätte er sie entweder zerreißen oder besser noch verbrennen können.⁸² Wenn der Papyrus als Material für ihn noch brauchbar gewesen wäre, hätte er den kompletten Text weg-gewischt.⁸³ Auch ist das Auswischen in diesem Fall klar von den oben untersuchten Fällen in den Archiven des Dionysios zu unterscheiden. Dort wurde, wie auch beim Durchstreichen von Texten, darauf geachtet, möglichst viel Text lesbar zu halten, da dieser im Notfall noch als Beweismittel dienen konnte. Dies war in CG 50059 nach den starken Auswischungen nicht mehr möglich. In keinem Fall hätte also der Besitzer der Urkunde die rechtlich relevanten Passagen komplett entfernt und den Papyrus danach aufgehoben. Wie bereits erwähnt, wurden die Urkunden des Archivs zusammen aufbewahrt, sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass P. Kairo CG 50059 nochmals den Besitzer gewechselt hatte. Hinzu kommt hier eine bisher noch nicht erwähnte Beobachtung bezüglich der Auswischungen. Während in der ersten Zeile des Textes mit extremer Sorgfalt ausgewischt wurde, sodass eine Textrekonstruktion kaum mehr möglich ist, wird im Laufe des Manuskripts das Auswischen immer weniger sorgfältig vorgenommen. Bei den drei unterschreibenden Parteien ist dies gut zu erkennen, da bei der ersten Person sehr viel mehr Informationen fehlen als bei der zweiten und der dritten, wo nur noch der Name ausgewischt ist und dies auch eher oberflächlich. Auf dem Verso sind die Zeugennamen noch unsorgfältiger und schneller „bearbeitet“ worden. Es scheint so, als habe die Person, die die Urkunde ungültig machen wollte, unter Zeitdruck gestanden, was wiederum dafür spricht, dass es sich nicht um den rechtmäßigen Besitzer handelt.

Es muss also nach einer anderen Person gesucht werden, welche sowohl ein Motiv für die Tat als auch das notwendige Wissen über die demotische Schrift und Rechtsurkunden besaß und welche nicht im Interesse des Archivbesitzers handelte. Im Fokus steht somit die ausstellende Partei des Vertrags. Die Frage nach dem Motiv ist dabei schnell beantwortet. Partei A verlor durch die Ausstellung der Urkunde den Anspruch auf ein erhebliches Vermögen. Ein gewisses Empfinden für ein an ihm begangenes Unrecht ist nachzuvollziehen, da er sich nach dem Tod seines Cousins wohl als anspruchsberechtigt auf einen Teil des Erbes seines Großvaters gesehen hatte, welches aber dem nicht mit ihm blutsverwandten Bruder der Exfrau seines Onkels zugesprochen wurde. Die Fähigkeit, die Urkunde lesen zu können und die rechtlichen Implikationen der Zerstörung des Vertragstextes zu kennen, sind ihm

82 Zudem ist die Urkunde P. British Museum EA 10792, welche unter den gleichen Umständen von einem anderen Nachfahren zum gleichen Zeitpunkt für den gleichen Archivbesitzer ausgestellt wurde nicht ausgewischt worden.

83 Für diese Praxis existieren reale Belege. Vgl. die beiden bei Haikal 1970 und 1972, hier speziell *Part one. Introduction, Transcription and Plates*, 17–21 und pl. V–XII publizierten hieratischen Papyri (P. British Museum EA 10208 und 10209), für deren Niederschrift die vorher auf den Papyri befindlichen demotischen Verträge vollständig ausgewischt wurden. Für den Hinweis auf das Material sei J. F. Quack gedankt.

als Abkömmling einer Familie von Trägern von Priester- und Schreiberämtern sicher zuzutrauen. Eine hundertprozentige Zuweisung der Schuld ist zwar nicht möglich, es könnte theoretisch auch einer seiner nahen Verwandten mit dem gleichen Motiv und ähnlichen Kenntnissen in Betracht gezogen werden, unter den in Frage kommenden, uns bekannten Personen liegt die höchste Wahrscheinlichkeit aber bei dieser Partei.

Nun stellt sich die Frage, warum sich der Täter illegal Zugang zum Archiv seines Kontrahenten verschaffte, die ihm schädliche Urkunde ausfindig machte und diese nicht einfach im Gesamten vernichtete, sondern nur als Beweismittel unbrauchbar machte. Dies kann dadurch erklärt werden, dass die Verpflichtung der Beweiserbringung im Streitfall beim Besitzer der Urkunde lag. Wäre es also zu einem erneuten Prozess gekommen, so hätte das Vernichten der Urkunde dem Besitzer den Beweis auf die rechtmäßige Anerkennung seines Besitzanspruchs genommen. Als gesichert kann wohl die Tatsache gelten, dass der Eindruck bestehen sollte, dass die Urkunde unbeschädigt an ihrem Aufbewahrungsort vorhanden blieb. Möglicherweise war es dem Täter also aus irgendeinem Grund wichtig, dass Zeit verging, bevor die Ungültigkeit des Dokuments erkannt wurde. Eine Erklärung hierfür könnte in der Tatsache vorliegen, dass der Archivbesitzer zum Zeitpunkt der Tat schon alt gewesen sein muss.⁸⁴ Da er sicher auch im Falle eines Gerichtsverfahrens ohne gültige Urkunde seinen Besitzanspruch verteidigt hätte, wäre es denkbar, dass sein Kontrahent seinen Tod abwarten wollte um den Besitz von seinen Kindern gerichtlich zurückzuerlangen. Diese hätten als Zeugen vor Gericht wohl weniger Gewicht besessen als ihr Vater, der bei der Ausstellung der Versorgungsurkunden ja höchstwahrscheinlich schon am Leben war. Letztendlich lässt sich diese These nicht beweisen. In einem Verfahren jedenfalls hätte der Urkundenbesitzer oder einer seiner Nachfahren durch die Auswischungen in der Urkunde dezidiert Probleme bekommen, die Rechtmäßigkeit des Besitzanspruches zu beweisen, so dass der Täter, sollte es sich tatsächlich um seinen Kontrahenten handeln, zumindest die potentielle Möglichkeit der Erlangung der Besitztümer erhofft haben dürfte.

Dass die Gefahr des unrechtmäßigen Auswischens, wie auch des Stehlens oder Zerreißens von Rechtsurkunden als real empfunden wurde, geht aus einer Passage der ptolemäerzeitlichen Gesetzessammlung der sogenannten Zivilprozessordnung (P. Berlin 13621 a–d und f + P. Kairo CG 50108 a und b + P. Gießen UB 101.3 II–IV, VIb und VII rto) hervor.⁸⁵ Diese enthält auf P. Berlin 13621 + P. Gießen UB 101.3 VIb rto, Kol. 2, VIII, 16–18 einen Modelleid für den Fall eines angezeigten Diebstahls einer Rechtsurkunde. Der Beklagte muss schwören:

⁸⁴ Wie bereits erwähnt, lag die Heirat seiner Schwester schon eine bzw. zwei Generationen zurück, sodass er zum Zeitpunkt des Auswischens der Urkunde höchstwahrscheinlich ein alter Mann war.

⁸⁵ Als wichtigste Gesamtbearbeitung ist Lippert 2003 zu nennen. Der Autorin sei hier für den Hinweis auf die Textstelle gedankt. Für weitere Literatur siehe www.trismegistos.org/text/48714. Die Vorlage des Textes könnte wesentlich älter als die erhaltene Abschrift sein und eventuell in die 26. Dynastie zu datieren sein. Vgl. dazu die Zusammenfassung bei Lippert 2004, 152–153.

[Die Urkunde, von der er sagt: ‚Du hast sie von mir weggenommen‘,] ich habe sie nicht genommen. Ich habe nicht [veranlaßt, daß] man sie nimmt. Ich habe keine Sache auf der Welt getan ‘um zu veranlassen, daß man’ sie ‘nimmt’. Ich habe sie nicht zerrissen. [Ich habe nicht veranlaßt, daß man sie zerreißt. Ich habe keine Sache auf der Welt getan um zu veranlassen, daß man sie] zerreißt. [Ich habe] sie [nicht ausgewischt.] Ich [habe] nicht veranlaßt, daß man [sie] auswischt. [Ich habe keine] Sache [auf der Welt getan, um zu veranlassen, daß man sie auswischt.]⁸⁶

Für den zweiten Fall von Auswischungen in Rechtsurkunden lässt sich zusammenfassend also Folgendes feststellen: Vernichtet werden die Textteile, die die Urkunde rechtsgültig und damit als gerichtlichen Beweis brauchbar machen. Der Grund dafür scheint in krimineller Absicht begründet. Dass dies eine Abstansurkunde betrifft, liegt daran, dass zu dieser Zeit diese Urkundenart zur Anerkennung von Besitz verwendet wurde. Als Verantwortlicher für das Auswischen ist die aus der Urkunde benachteiligte Partei am wahrscheinlichsten. Die Aufbewahrung der Urkunde durch den Archivbesitzer wäre in diesem Fall unter Nichtbemerken ihrer Unbrauchbarkeit erfolgt.

Auswertung

Die drei Arten der Zerstörung von Urkunden und ihren Texten lassen sich wie in Tabelle 3 zusammenfassen.

Es wird deutlich, dass sich das Unbrauchbarmachen und Zerstören von Urkundentext und Urkunden in einer recht kleinen Anzahl aber dennoch vielfältiger Anwendungsweise findet. Zudem ist das Zerstören stark mit bestimmten Urkundenarten verbunden. Die Aufbewahrung ist in den Fällen des Durchstreichens und Auswischens intendiert. Während beim Zerreißen und kriminellen Auswischen tatsächlich die Zerstörung der Beweisfähigkeit der Urkunde im Vordergrund steht, ist dies beim Durchstreichens und Auswischen zur Markierung der Ungültigkeit nicht der Fall. Es handelt sich wie oben beschrieben um einen optischen Beleg der erfüllten Obligation bei gleichzeitigem Erhalt der Lesbarkeit mit dem Zweck, die Beweiskraft der Urkunde nicht zu verlieren. Es zeigt sich besonders bei der durchgestrichenen Urkunde British Museum EA 10606 und der ausgewischten Urkunde Kairo CG 50059 inwieweit sich die zerstörende Partei bewusst über die konstituierenden Elemente der jeweiligen Rechtsurkunde war, was zum gezielten „Zerstören“ genau ausgewählter Textpassagen führte. Zudem sei nochmals betont, dass das Durchstreichens von Texten als genuin gyptisch gelten muss, sich dann aber auch bei griechischsprachigen Urkunden in großer Anzahl findet.

⁸⁶ Übersetzung nach Lippert 2003, 100.

Tab. 3: Zusammenfassung aller Arten von Zerstörung von Rechtsurkunden.

Urkundenart	Absicht der Zerstörung	Ausführende Partei	Was wird vernichtet?	Noch lesbar?	Aufbewahrung / warum?
Zerreißen	Vernichtung einer rechtlich substanzlos gewordenen Urkunde	Gericht	Komplette Urkunde	Nein	Keine
Durchstreichen	Kennzeichnung der Ungültigkeit der Urkunde nach erfüllter Obligation	Erbringer der Obligation / Graphetion	Graphische Unversehrtheit	Ja	Bei der ursprünglich verpflichteten Partei / für eventuell anfallende Rechtsstreitigkeiten
Auswischen 1	Kennzeichnung der Ungültigkeit der Urkunde nach erfüllter Obligation	Erbringer der Obligation / Syngraphophylax	Graphische Unversehrtheit	Ja (Zeugenliste: Nein)	Bei der ursprünglich verpflichteten Partei / für eventuell anfallende Rechtsstreitigkeiten
Auswischen 2	Vernichtung eines Beweismittels für die Besitzanerkennung	Aus der Urkunde benachteiligte Partei	Rechtlich relevante Passagen und Zeugen-namen	Teilweise	Bei der benachteiligten Partei / im Unwissen über die zerstörte Beweisfähigkeit

Literaturverzeichnis

- Boswinkel, Ernst/Pestman, Pieter (1982), *Les archives privées de Dionysios, fils de Kephala* (P. L. Bat. 22). *Textes grecs et démotiques* (Papyrologica Lugduno-Batava 22), Leiden.
- Donker van Heel, Koenraad (1990), *The Legal Manual of Hermopolis [P. Mattha]. Text and Translation* (Uitgaven vanwege de Stichting „Het Leids Papyrologisch Instituut“ 11), Leiden.
- El-Aguizy, Ola (1998), *A Palaeographical Study of Demotic Papyri in the Cairo Museum from the Reign of King Taharka to the End of the Ptolemaic Period (684–30 B. C.)* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 113), Kairo.
- El-Amir, Mustafa (1959), *A Family Archive from Thebes. Demotic Papyri in the Philadelphia and Cairo Museums from the Ptolemaic Period*, Kairo.
- Erichsen, Wolja/Nims, Charles (1958), „A Further Category of Demotic Marriage Settlements“, in: *Acta Orientalia. Societates Orientales Danica Norvegica Svecica* 23, 119–133.
- Golénischeff, Vladimir (Hg.) (1927), *Papyrus hiératiques* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Kairo.
- van Groningen, Bernhard (Hg.) (1950), *A Family Archive from Tebtunis (p. fam. Tebt.)* (Papyrologica Lugduno-Batava 6), Leiden.
- Habermann, Wolfgang (Hg.) (2014), *Die badischen Grabungen in Qarâra und El-Hibeh 1913 und 1914. Wissenschaftsgeschichtliche und papyrologische Beiträge (P. Heid. X)* (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Neue Folge 14), Heidelberg.
- Haikal, Fayza (1970), *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, Bd. 1: *Introduction, Transcription and Plates* (Bibliotheca Aegyptiaca 14), Brüssel.
- Haikal, Fayza (1972), *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, Bd. 2: *Translation and Commentary* (Bibliotheca Aegyptiaca 15), Brüssel.
- Hughes, George/Jasnow, Richard (1997), *Oriental Institute Hawara Papyri. Demotic and Greek Texts from an Egyptian Family Archive in the Fayum (Fourth to Third Century B. C.)* (The University of Chicago Oriental Institute Publications 113), Chicago.
- Johnson, Janet (1994), „Annuity Contracts' and Marriage“, in: David Silverman (Hg.), *For His Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer* (Studies in Ancient Oriental Civilization 55), Chicago, 113–132.
- Kruit, Nico/Muhs, Brian/Worp, Klaas (2004), „A Bilingual Sale of a House and Loan of Money from Soknopaiou Nesos (P. Boswinkel 1)“, in: Friedhelm Hoffmann u. Heinz Thissen (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004* (Studia Demotica 6), Leuven/Paris/Dudley, 339–368.
- Lippert, Sandra (2003), „Die sogenannte Zivilprozessordnung. Weitere Fragmente der ägyptischen Gesetzessammlung“, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 33, 91–135.
- Lippert, Sandra/Schentuleit, Maren (2003), „P. Wien D 6950 – eine unpublizierte Ehefrauenschrift aus römischer Zeit“, in: Susanne Bickel u. Antonio Loprieno (Hgg.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology* (Aegyptiaca Helvetica 17), Basel, 327–342.
- Lippert, Sandra (2004), *Ein demotisches juristisches Lehrbuch. Untersuchungen zu Papyrus Berlin P 23757 rto* (Ägyptologische Abhandlungen 66), Wiesbaden.
- Lippert, Sandra/Schentuleit, Maren (2010), *Demotische Dokumente aus Dime*, Bd. 3: *Urkunden*, Wiesbaden.
- Lippert, Sandra (?2012), *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 5), Berlin/Münster.
- Lüddeckens, Erich (1960), *Ägyptische Eheverträge* (Ägyptologische Abhandlungen 1), Wiesbaden.
- Lüddeckens, Erich (Hg.) (1998), *Demotische Urkunden aus Hawara* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 28), Stuttgart.

- Malinine, Michel (1953), *Choix de textes juridiques en hiératique anormal et en démotique (XXV^e–XXVII^e dynasties)*, Bd. 1: *Traduction et commentaire philologique* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 300), Paris.
- Malinine, Michel (1983), *Choix de textes juridiques en hiératique anormal et en démotique*, Bd. 2 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 18), Paris.
- Maresch, Klaus / Packman, Zola (Hgg.) (1990), *Papyri from the Washington University Collection St. Louis, Missouri*, Bd. 2 (Papyrologica Coloniensia 18), Opladen.
- Mattha, Girgis (1975), *The Demotic Legal Code of Hermopolis West* (Bibliothèque d'Étude 45), Kairo.
- Nur el-Din, Abdel Halim (1979), „Checking, Terminal, Stress Marks. Partition Indications and Margin Lines in Demotic Documents“, in: *Enchoria* 9, 49–62.
- Pasek, Steve (2007), *Hawara. Eine ägyptische Siedlung in hellenistischer Zeit* (Altertumswissenschaften / Archäologie 2), Berlin.
- Pasek, Steve (2012), *Demotische und griechische Urkunden aus Hawara in Übersetzung* (Mathemata Demotika 1), Aachen.
- Pestman, Pieter (1961), *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt. A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman* (Papyrologica Lugduno-Batava 9), Leiden.
- Pestman, Pieter (1993), *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B. C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive* (Studia Demotica 2), Leuven.
- Quack, Joachim F. (2011), „Ist der Meder an allem Schuld? Zur Frage des realhistorischen Hintergrundes der gräkoägyptischen prophetischen Literatur“, in: Andrea Jördens u. Joachim F. Quack (Hgg.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII.* (Internationales Symposion Heidelberg, 16.–19. 9. 2007) (Philippika 45), Wiesbaden, 103–131.
- Reich, Nathaniel (1938a), „The Papyrus-Archive in the Philadelphia University Museum (The Papyri from Dirā' abū 'l-Naga) III“, in: *Mizraim. Journal of Papyrology, Egyptology, History of Ancient Laws, and Their Relations to the Civilizations of Bible Lands* 9, 7–18.
- Reich, Nathaniel (1938b), „The Greek Deposit-Notes of the Record-Office on the Demotic Contracts of the Papyrus-Archive in the University Museum“, in: *Mizraim. Journal of Papyrology, Egyptology, History of Ancient Laws, and Their Relations to the Civilizations of Bible Lands* 9, 19–32.
- Revillout, Eugène (1896a), *Notice des papyrus démotiques archaïques et autres textes juridiques ou historiques*, Paris.
- Revillout, Eugène (1896b), „Quelques documents historiques de Bocchoris à Psammétique I^{er}“, in: *Revue Égyptologique* 7, 111–146.
- Revillout, Eugène (1907), „Quelques textes démotiques archaïques transcrits à mon cours“, in: *Revue Égyptologique* 12, 205–212.
- Rupprecht, Hans-Albert (1971), *Studien zur Quittung im Recht der Graeco-Ägyptischen Papyri* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 57), München.
- Shore, Arthur (1988), „Swapping Property at Asyut in the Persian Period“, in: John Baines (Hg.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards* (The Egyptian Exploration Society Occasional Publications 7), London, 200–206.
- Sijpesteijn, Pieter / Worp, Klaas (1976), *Fünfunddreißig Wiener Papyri (P. Vindob. Tandem)* (Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia 6), Zutphen.
- Sottas, Henri (1923), „Sur quelques papyrus démotiques provenant d'Assiout“, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 23, 34–46.
- Spiegelberg, Wilhelm (1923), *Demotische Papyri* (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 1), Heidelberg.
- Spiegelberg, Wilhelm (1932), *Demotische Denkmäler*, Bd. 3: *Demotische Inschriften und Papyri (Fortsetzung)* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Berlin.
- Wolff, Hans (1978), *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemäer und des Prinzipats*, Bd. 2: *Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs* (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 10, Teil 5, Bd. 2), München.

Konrad Knauber

Zerschlagene Siegel im mittelalterlichen Totenkult – vom „Altmetall“ zum Symbolakt

Zum Prozess der „Zerstörung von Geschriebenem“ kann die Archäologie des Mittelalters nur in seltenen Einzelfällen sachdienliche Hinweise liefern. Zunächst deshalb, weil Schrift generell nur selten in den Boden gelangt ist oder dort erhalten blieb und überlieferte Schriftzeugnisse des Mittelalters daher vorrangig von den Disziplinen der mittelalterlichen Geschichte und Kunstgeschichte erfasst und bearbeitet werden. Da die Archäologie Prozesse der Vergangenheit auf Basis ihrer materiellen Überreste untersucht, entzieht sich gerade die Zerstörung (von Schriftträgern) meist der direkten Erforschung. Der „stumme“ Charakter archäologischer Quellen, die in der Analyse erst zum Sprechen gebracht werden müssen, macht im Falle der vollständigen Vernichtung von Schrift den Nachweis meist sogar unmöglich, sofern er nicht durch Analogien oder durch die direkte Identifikation mit überlieferten Ereignissen – also im Umweg über die „Schriftquellenhistorik“¹ – erbracht werden kann. Im Falle der Siegel wird die Vergleichsbasis dadurch eingeschränkt, dass die traditionelle Sphragistik v. a. mit Archivalien arbeitet und daher auch in ihren hauptsächlichen Fragestellungen kaum Bezug auf archäologisch überlieferte Siegelstempel nimmt.² Übergreifende wissenschaftliche Beobachtungen zur Materialität der Typare fehlen damit weitestgehend.

Gegenüber der regelhaft nachweisbaren Palimpsestierung mittelalterlicher Handschriften oder den zahlreichen historisch überlieferten Ereignissen von Bücherverbrennungen und -zerstörungen allgemein³ muss sich die folgende Darstellung auf einige verstreute Befundkontexte und eine bislang nicht adäquat publizierte, aber immerhin stetig wachsende Zahl materieller Relikte stützen. Zugleich wird sich jedoch zeigen, dass ein in den Schriftquellen nur selten auftretendes Phänomen sich

1 Der Begriff „Schriftquellenhistorik“ meint hier die akademische Geschichtswissenschaft in Gegenüberstellung zu anderen Teildisziplinen der Erforschung menschlicher Vergangenheit, die ihrerseits häufig als „historische Hilfswissenschaften“ bezeichnet werden. Auch die Archäologie kann und sollte als historische Wissenschaft verstanden werden. S. hierzu Frommer 2007, 16ff.

2 Andersen 2008, 71f. Bei den etwa 400 Typaren in dänischen Museumssammlungen handelt es sich zum Großteil um Bodenfunde, was laut Andersen auch auf die staatliche Gesetzgebung und die enge Zusammenarbeit mit privaten Sondengängern zurückzuführen ist.

3 Siehe hierzu näher im vorliegenden Band die Beiträge von Gereon Becht-Jördens, Georges Declercq und Marco Mostert.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

auf archäologischem Wege als mittelalterliches Brauchtum mit einer gewissen Verbreitung nachweisen lässt: Es geht um die Unbrauchbarmachung des persönlichen Siegels eines Verstorbenen durch Beschädigung oder Zerstörung.

Aus sprachlicher Sicht ist problematisch, dass sowohl das lateinische *sigillum*, ein Diminutiv von *signum*, als auch das hiervon abgeleitete deutsche Wort „Siegel“ nicht zwischen der negativen Urform und dem damit hergestellten positiven Abdruck unterscheiden.⁴ Auch die zumeist aus Wachs bestehenden Siegelabdrücke wurden im Mittelalter immer wieder absichtlich beschädigt, was meist mit einer Schmähung oder Missachtung des Textinhalts und damit auch des Ausstellers einherging.⁵ Im Folgenden soll aber ausschließlich die Zerstörung des Siegelstempels, auf Deutsch auch „Typar“ oder im Englischen „seal matrix“ genannt, betrachtet werden.

Bislang ist dieser Vorgang noch nicht unter dem Gesichtspunkt der Zerstörung von Geschriebenem betrachtet worden. Es muss daher zunächst kurz festgehalten werden, was das Siegel als Schriftträger auszeichnet und damit auch, wie sich diese Untersuchung in den Kreis der Arbeiten im vorliegenden Band einfügt: Geht man vom offensichtlichsten aus, so ist zunächst festzustellen, dass die meisten Siegelbilder eine Legende enthalten – oft in Form einer das Zentralbild umrahmenden Schriftzeile –, die meist der *Be-Schreibung* des Siegels selbst sowie seines Besitzers dient und dadurch die personelle Zuordnung ermöglicht. Damit hängt im Gegenzug die Bestimmung des Siegels als Authentifikationsinstrument anstelle der Person zusammen. Diese Funktion verweist darüber hinaus auf den Umstand, dass Siegel primär zur Beglaubigung von Urkunden eingesetzt werden und dadurch mit Schriftlichkeit in einem größeren Rahmen verbunden sind. Ihre Präsenz hat also zentralen Einfluss auf die Validität bestimmter Schriftstücke und ihre Beschädigung oder Vernichtung kann in letzter Konsequenz eine „Sinn-Zerstörung des Geschriebenen“ bedingen.⁶ Schließlich können auch die häufig anstelle von Personen oder Architekturen erscheinenden Wappendarstellungen in Siegelbildern⁷ als eine Form der Schrift verstanden werden: Im fortgeschrittenen Mittelalter hatte sich durch den Aufstieg der Ministerialen, die starke Zunahme von Familienwappen und persönlichen Wappen, deren häufige

⁴ Zur Terminologie s. Giele/Oschema/Panagiotopoulos 2015, 551ff.

⁵ S. hierzu Görlich 2007. Ähnlich könnte auch der Fund einer intentional beschädigten Bleibulle des Gegenpapstes Paschalis III. (1164–1168) aus Trier interpretiert werden (Clemens 2005, 343ff.). Nicht gemeint ist hier das durch die Verschlussfunktion bedingte Erbrechen der nicht vor dem späten 12. Jh. belegbaren Brief- oder Sekretsiegel, das selbstverständlich nicht mit einer negativ konnotierten Symbolfunktion verknüpft werden sollte (Maué 2007, 183ff.). Dass das Konzept des Verschlussiegels noch um 1000 eher ungebräuchlich war, legt z. B. die Interpretation des „Buches mit sieben Siegeln“ in der Bamberger Apokalypse (Staatsbibliothek Bamberg Msc. Bibl. 140, fol. 1r) nahe: In der Miniatur sind die Siegel plan auf dem Vorderdeckel eines Kodex aufgebracht, wohingegen der biblische Text (Offb. 5, 1) eine Schriftrolle meint, die siebenfach versiegelt gewesen sei.

⁶ Urkunden mit nicht mehr verwendeten Siegelbildern mussten daher häufig neu ausgestellt werden, damit sie ihre Rechtsgültigkeit behielten (s. Bedos-Rezak 2006, 339).

⁷ Zur Gestalt von Wappensiegeln zusammenfassend Ewald 1914, 205ff.; Pastoureau 1979, 231.

Zusammenschiebung und das immer komplexere Repertoire von Symbolelementen auch die Heraldik zu einer eigenen Bilderschrift entwickelt, die von Spezialisten, den namensgebenden Herolden, gelesen und übersetzt werden konnte.⁸ Ein Siegelstempel kann also auf drei verschiedenen Ebenen mit der Sphäre des Geschriebenen in Beziehung stehen.

1 Gestalt und Bedeutung mittelalterlicher Typare

Sowohl die Siegelbilder als auch die Siegelstempel selbst durchliefen von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters eine umfassende formale Entwicklung. Zum Teil lässt sich diese in Bezug setzen mit geänderten Praktiken an und mit ihnen sowie mit einer Bedeutungsveränderung und zunehmenden Präsenz des Siegels als Machtinstrument. Verschiedene Siegeltypen sollen daher in chronologischer Folge kurz vorgestellt werden.

Aus dem frühen Mittelalter sind vereinzelt Siegelringe aus Edelmetall bekannt,⁹ die nach römischem Vorbild häufig ein Brustbild des Herrschers und in einer Umschrift Namen und Titel auf der Kopfplatte tragen. Der sicherlich bekannteste Ring diesen Typs wurde bereits 1653 im Grab König Childerichs († 481/82) im belgischen Tournai gefunden und zeigt das frontale Brustbild des Königs mit Lanze und Panzer (Abb. 1.1).¹⁰ Die Umschrift *CHILDERICI REGIS* steht im Genitiv, bezieht sich also auf den Ring selbst als Insignie. Zeitgleich treten auch Siegelringe mit Monogrammen oder Namensringe mit seitenrichtiger Inschrift auf, so zum Beispiel zwei Stücke im Grab eines aus den Schriftquellen nicht bekannten ostgermanischen Fürsten im siebenbürgischen Apahida. Nur die Inschrift des Rings lässt vermuten, dass der Träger zumindest in latinisierter Form *Omharus* hieß.¹¹ Die Ausstattung des Grabes ist ähnlich reich wie in Tournai und kunsthistorisch vergleichbar, was vermuten lässt, dass jener *Omharus* ein Zeitgenosse Childerichs und Verbündeter des römischen Imperiums war. Bei anderen Exemplaren solcher Goldringe, so auf dem Ring der Frankenkönigin Arnegunde aus St.-Denis bei Paris, sind nur einzelne Buchstaben seitenverkehrt eingraviert, sodass zwischen Siegel- und Namensring nicht immer sicher unterschieden werden kann. Hier ist zugleich auch ein Monogramm

⁸ Zur Entwicklung der Heraldik als Fachsprache im 13. Jh. s. Scheibelreiter 2006, 14f. u. 22f. sowie Pastoreau 1979, 198–202. Zu den Regeln der modernen deutschsprachigen Heraldik s. Biewer 2002.

⁹ Eine aktuelle Zusammenstellung frühmittelalterlicher Siegelringe (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) bietet Weber 2014.

¹⁰ Wieczorek/Périn 2001, 172.

¹¹ Wieczorek/Périn 2001, 56 und 156f. Zur Diskussion der Namenslesung und Parallelisierung mit Childerich vgl. Opreanu 2005.

in der Mitte eingefügt, das je nach Interpretation entweder als Name aufgelöst wird oder als Genitiv *REGIN(A)E*.¹²

Mit der Karolinger Zeit endet die reiche Beigabenausstattung der Gräber im christlichen Mitteleuropa und damit ändert sich die Quellenlage völlig. Wir sind aber durch einzelne erhaltene Abdrücke an Urkunden darüber informiert, wie sich die Gestalt der Typare wandelt. Gerne werden antike Gemmen mit Kaiserporträts als Siegelbilder zweitverwendet oder Neuschöpfungen in antikisierendem Stil hergestellt.¹³ So ist auf zwei Siegeln Ludwigs des Deutschen (843–876) einmal ein antikes Porträt des Hadrian, im andern Fall aber der Karolinger selbst zu sehen.¹⁴ Der Abdruck einer Handhabe oder Öse im Wachswulst oberhalb des Bildfeldes lässt in manchen Fällen erkennen, dass diese Siegel nicht als Fingerringe getragen, sondern als separate Stempelplatten gestaltet wurden. Ein solches Gemmensiegel aus Bergkristall wurde in spätottonischer Zeit in Zweitfassung als Schmuckstein verwendet und ist so an einem Aachener Vortragekreuz überliefert (Abb. 1.2). Aufgrund der Umschrift *+XPE ADIVVA HLOTARIVM REG* kann es Lothar II. (855–869) zugeschrieben werden.¹⁵



Abb. 1: Königssiegel des Früh- und Hochmittelalters (von links nach rechts): 1. Ring des Childerich (Kopie in der Bibliothèque Nationale, Paris), 2. Gemmensiegel im Aachener „Lotharkreuz“, 3. Abdruck des Thronsigels Karls IV. an der Trierer Goldenen Bulle von 1356 (Hauptstaatsarchiv Stuttgart). Zugleich sind hier die Überlieferungswege der Siegel dargestellt: Grab-/Bodenfund, Thesaurierung des Typars oder Archivierung des Abdrucks (© gemeinfrei).

Bis in die Karolingerzeit war die Siegelführung stark restringiert und blieb nur den Königen und ihren Thronerben vorbehalten,¹⁶ erst etwa um die Mitte des 11. Jh. war der Gebrauch von Siegeln auch bei Bischöfen und Hochadeligen weit verbreitet.¹⁷ Mit der rapide wachsenden Zahl von Siegelführern in verschiedenen gesellschaftlichen Positionen prägten sich auch standesspezifische Bildtypen aus: So wurden ab der spätottonischen und salischen Zeit für Könige und Kaiser Thronbilder auf großforma-

¹² Weber 2014, 111f.

¹³ Umfassend zu den Gemmen der Karolingerzeit s. Kornbluth 1995.

¹⁴ Ewald 1914, 184; Stieldorf 2004, 75.

¹⁵ Ewald 1914, 128.

¹⁶ Bedos-Rezak 2011, 84

¹⁷ Mit vorrangigem Bezug auf Frankreich: Bedos-Rezak 2011, 90.

tigen runden Siegeln üblich (Abb. 1.3);¹⁸ im weiteren Verlauf des Hochmittelalters verbreiteten sich bei hochrangigen Adligen Siegel mit Reiterdarstellungen¹⁹ sowie v. a. im kirchlichen Bereich spitzovale Siegel, bei denen Bischöfe häufig auf der Kathedra sitzend, einfache Geistliche dagegen oft in betender Haltung mit ihren Schutzheiligen dargestellt werden.²⁰ Verstärkt ab dem 13. Jh. rüsteten sich auch der Niederadel und schließlich das Bürgertum mit Siegeln aus, wobei im Bild (und auch in der Gesamtform) häufig die heraldischen Wappen nachgebildet bzw. im Falle der Bürger Hausmarken und allegorische Bilder gewählt wurden.²¹ Städte- und Institutionssiegel entwickelten sich ab dem Hochmittelalter ebenfalls in vielfältiger Form, blieben aber aufgrund ihres transpersonalen Bezugs oft jahrhundertlang unverändert in gültigem Gebrauch und stehen daher nicht im Fokus dieser Untersuchung.

Auch in der Gesamtgestalt der Siegelstempel zeigt sich eine Entwicklung hin zu komplexerer Formgebung (Abb. 2): Während Siegelringe in geringer Zahl kontinuierlich vorkommen, wird die Handhabe separater Typare zunächst nur durch eine Öse oder einen einfachen Steg gebildet. Erst in der Spätgotik kommen kurze verzierte Griffe²² und schließlich im 15. Jh. Klappscharniere und figürliche Gestaltungen auf. Häufig werden die Siegel mit langen Gliederketten verbunden, die das Mitführen am Hals oder Gürtel ermöglichen. Das deutet sowohl auf ein zunehmendes und immer mobiles Urkundenwesen hin als auch darauf, dass die Siegel als Statussymbole gern zur Schau gestellt wurden.²³ Lange Petschaftgriffe in der Art moderner Bürostempel werden dagegen erst in der frühen Neuzeit gebräuchlich – möglicherweise ein Hinweis darauf, dass die Siegel zunehmend in Schreibstuben und Kabinetten aufbewahrt und nicht mehr der Trageweise am Körper gemäß gestaltet wurden.

Die typologische Betrachtung lässt bereits erahnen, welch große Bedeutung Siegel im hohen und späten Mittelalter als Symbol der Amtsgewalt ihrer Träger erlangt hatten – ein Eindruck, der durch sigillographische Forschungen²⁴ ebenso bestätigt wird wie durch Stimmen des Mittelalters selbst: So betont Konrad von Mure in der *Summa de arte prosandi* (1275/76), dass das Siegelbild dem Stand seines Trägers ange-

18 Ewald, 1914, 188ff.; Stieldorf 2004, 76f.

19 Die ersten bekannten Reitersiegel verwendeten Gottfried Martel von Anjou 1040/60 und Wilhelm der Eroberer 1069 (Stieldorf 2004, 79ff.). Ein typisches Beispiel ist auch das Siegel Rudolfs II. von Wittenberg (Abb. 5).

20 Ewald 1914, 219; Stieldorf 2004, 72. Vgl. Abb. 3.1.

21 Muhl 2003, 295ff.; Ansorge 2005, 95ff. Der früheste sichere Beleg eines heraldischen Wappens, nach den unklaren Schildzeichen auf dem Teppich von Bayeux (um 1070), ist das Reitersiegel des Gilbert „Strongbow“ de Clare, Earl of Pembroke, an Lansdowne Ms. 203 in der British Library London aus dem Jahr 1141 (Riquer 1983, 16).

22 Ansorge 2005, 95.

23 Pastoureaux 1996, 285. Die persönliche Habe des Kaufmanns Hermann von Goch, die dieser am Tag seiner Hinrichtung 1398 trug, wird bis heute von der Stadt Köln aufbewahrt – darunter seine beiden an Gürtelketten hängenden silbernen Siegel (Diederich 2002, 109f. mit Abb. 1; Muhl 2003, 299 Abb. 3).

24 Vgl. Adams/Cherry/Robinson 2008; Schofield 2015.



Abb. 2: Siegelformen und -handhaben bis zum Ausgang des Mittelalters (Umzeichnung des Verfassers nach Norberg 1970, 213).

messen sein müsse.²⁵ Man könnte schließlich gar von den Siegeln als einer Personifizierung ihrer Inhaber sprechen. Brigitte Miriam Bedos-Rezak konstatiert in diesem Zusammenhang: „Seals were thus produced as avatars of their users [...]“.²⁶

Diese enge Beziehung zwischen Siegel und Person wird auch darin deutlich, dass Finger- und Zahnabdrücke sowie Haarsträhnen anstelle des Siegels oder in Kombination mit diesem zur Beglaubigung von Urkunden eingesetzt werden konnten.²⁷ Siegelformen demzufolge in Extension ihrer Inhaber – Bedos-Rezak spricht von ihnen gar als „Doppelgänger“²⁸ – die mittelalterliche Wirklichkeit aktiv mit, sie konstruieren *veritas*.²⁹

Konsequent weitergedacht, wirft diese Vorstellung eine Frage auf, die zum Abschluss der Überlegungen wieder aufgegriffen werden soll: Machte der Tod eines Siegelträgers damit nicht die Beseitigung seines Typars nötig, damit dieses ohne ihn nicht zum „Wiedergänger“ wurde? Zunächst soll aber auf den aktuellen historischen und archäologischen Forschungsstand zur intentionellen Beschädigung und Zerstörung von Siegelstempeln eingegangen werden.

²⁵ Peltzer 2015, 63; Bedos-Rezak 2015, 94f.

²⁶ Bedos-Rezak 2011, 254. Den Körperbezug des Siegels stellt auch Achim Thomas Hack heraus, wenn er – in nicht ganz analoger Weise – die Theorie von den „zwei Körpern des Königs“ (Kantorowicz 1992) auf die beiden Bullenstempel des Papstes projiziert (Hack 2007, 53f.).

²⁷ Pastoureau 1996, 284; Giele/Oschema/Panagiotopoulos 2015, 562f.

²⁸ Bedos-Rezak 2006, 344.

²⁹ Bedos-Rezak 2008, 1f.

2 Siegelzerstörung in der historischen Überlieferung

Auch Schriftquellen zur Zerstörung von Siegeln im Funeralkontext³⁰ wurden bislang nur selten systematisch untersucht – aus prozessualer Perspektive widmete sich diesem Thema bislang lediglich John Cherry; den mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund hat v. a. Brigitte Miriam Bedos-Rezak herausgearbeitet.³¹ Beide Arbeiten konzentrieren sich wesentlich auf die früheste Überlieferung zu diesem Thema, nämlich das Prozedere um die Siegel des Bischofs von Durham, wie es zum ersten Mal 1095 anlässlich des Todes von William of Saint-Calais beschrieben wurde. Am detailliertesten ist die Schilderung der Ereignisse zum Jahr 1345: Nach dem Tod Bischof Richards von Bury werden seine vier silbernen Siegelstempel an den Altar des heiligen Cuthbert gestiftet und daraus ein silberner Messkelch gegossen. Dessen überlieferte Inschrift *Hic ciphus insignis fit praesulis ex tetra signis Ri. Dunolmensis quarti, natu Byriensis* weist explizit auf den Ursprung des Objekts als Seelstiftung hin.³² Auch wenn sich diese Stiftungspraxis zumindest bis zum Tod Thomas Hatfields 1381 erhielt, aus dessen Siegeln ein Motivbild angefertigt wurde, scheinen selbst in Durham einzelne Bischöfe hin und wieder Siegel ihrer Vorgänger weiterbenutzt zu haben.³³

Auch aus der englischen Abtei St. Albans ist überliefert, dass die Siegel der Äbte am Tag der Beerdigung nach dem Hochamt öffentlich mit einem Hammer zerschlagen werden mussten.³⁴ In der französischen Benediktinerabtei von Montivilliers wird zum Jahr 1255 ebenfalls vom Bruch des Siegels der verstorbenen Äbtissin berichtet.³⁵ Besonders elaboriert erscheinen die Vorgänge um das von Maria Tudor geführte Großsiegel des englischen Königshauses, das nach ihrem Tod im Jahr 1558 zerstört wurde. Die Bruchstücke erhielt ihr Kanzler und Siegelbewahrer Nicholas Bacon, der daraus drei (!) Kelche für seine Söhne herstellen ließ – ein deutlicher Hinweis darauf, dass dieses Typar sehr massiv war. Alle Gefäße sind heute noch erhalten, zwei davon in Privatbesitz. Der sogenannte „Redgrave Cup“ im British Museum trägt am Rand der Cuppa eine umlaufende Inschrift:³⁶

30 Vorgänge der Siegelzerstörung sind auch bei noch lebenden Inhabern überliefert, dienten dann aber, wenn es sich nicht um ein veraltetes und zu ersetzendes Typar handelte, ausschließlich der Degradation und/oder Entwürdigung (Cherry 2002, 83; Paffgen 2010, 219), wie im Fall Papst Johannes' XXIII. bei seiner Absetzung auf dem Konstanzer Konzil 1415 (Ewald 1914, 110; Hack 2007, 60).

31 Cherry 2002; Bedos-Rezak 2006.

32 Cherry 2002, 84.

33 Bedos-Rezak 2006, 337 u. 343f.

34 Cherry 2002, 85.

35 Dąbrowska 2011, 39.

36 Read/Tonnochy 1928, 102; Banister 1981, 278–79 fig. 2, zitiert nach http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=80389&partId=1&people=87656&peoA=87656-1-4&page=1 (Zugriff am 4.8.2016).

A THYRDE BOWLE MADE OF THE GREAT SEALE OF ENGLANDE AND LEFT BY SYR
NICHOLAS BACON KNYGHT LORDE KEEPER AS AN HEYRELOME TO HIS HOWSE OF
REDGRAVE 1574

Über genaue Vorschriften bei solchen Prozessen sind wir nur durch die Kurie in Rom unterrichtet. Hier war zumindest im späten Mittelalter das Ritual der Siegelzerstörung minutiös festgelegt und betraf die massiven Prägestempel, mit denen der Papst die doppelseitigen Bleibullen ausstellen ließ.³⁷ Im Zeremonienbuch des langjährigen päpstlichen Kämmerers François de Conzié (1383–1431) ist diesem Thema ein eigener *Ordo* gewidmet: Unmittelbar nach der Todesverkündung hat der Vizekanzler des Papstes von den Bullatoren die päpstlichen Siegelstempel zu konfiszieren und diese einzuschließen, nachdem er sie in Stoff gewickelt und wiederum mit seinem eigenen Siegel verschlossen hat. Er muss sie in einer eigens einberufenen Kardinalsversammlung vorzeigen, den Namensstempel mit einem Hammer zerschlagen und den Apostelstempel erneut wie zuvor verschließen. Das Bündel wird dann dem Kämmerer zur Obhut übergeben, der es nach der Wahl – noch versiegelt – dem neuen Amtsträger überreicht.³⁸

Möglicherweise lässt sich die besondere Sorgfalt im Umgang mit den päpstlichen Typaren auch darin begründen, dass die mit ihnen gesiegelten Dokumente nicht nur weitreichende politische Konsequenzen haben konnten, sondern ihnen zum Teil auch ein maßgeblicher Einfluss auf das Seelenheil von Einzelpersonen zugesprochen wurde, wie sich unter anderem aus Grabfunden der *bullae* erschließen lässt.³⁹

Urkundliche Vermerke der Siegelzerstörung anlässlich königlicher Begräbnisse sind in den Quellen nicht selten, bieten jedoch nur wenig detaillierte Beschreibungen⁴⁰ – sie waren folglich für die Zeitgenossen wenig erklärungsbedürftig: Auch nach dem Tod Kaiser Sigismunds am 9. Dezember 1437 wird vom öffentlichen Zerschlagen der Siegelstempel berichtet, mit dem lapidaren Hinweis, dass es sich um die beim Tode ranghoher Fürsten übliche Sitte handle.⁴¹

In den von mir ausgewerteten erzählenden Quellen finden sich dagegen keine Hinweise für eine Beigabe der Siegelteile ins Grab. Die Spende oder Wiederverwertung zerschlagener Königssiegel scheint weitverbreitete Praxis gewesen zu sein.⁴² Gegenteilige archäologische Belege auf dieser sozialen Ebene sind nicht bekannt;⁴³

37 Das Bildschema der päpstlichen Bullenstempel mit Namens- und Apostelseite (St. Paulus und Petrus) besteht seit Paschalis II. (1099–1118) bis heute unverändert (Hack 2007, 55).

38 Hack 2007, 56ff.

39 Clemens 2005, 352ff. Einige der Stücke waren wohl an (Ablass-)Urkunden anhängend beigegeben worden, in einigen Fällen (z. B. bei Durchlochungen) wurde evtl. auch dem Bleisiegel selbst eine Wirkung als Amulett oder Apotropaion zugeschrieben.

40 Cherry 2002, 83f.

41 Ewald 1914, 107f.

42 Cherry 2002, 83f.; Bedos-Rezak 2006, 339 u. 348f.; Dąbrowska 2011, 39.

43 Cherry 2002, 86.

die drei aus französischen Königsgräbern des 12. Jh. bekannten Typare wurden völlig unversehrt beigegeben.⁴⁴

3 Siegelzerstörung im archäologischen Befund

Cherry publizierte im Zusammenhang mit seiner Schilderung der historischen Ereignisse auch bereits einzelne archäologische Funde aus Großbritannien, an denen sich die verschiedenen Formen der Siegelzerstörung – abgesehen von der vollständigen Desintegration – erkennen lassen: vom Zerschlagen des Typars über Abschabungen, Gravuren, Ritzungen oder Punzierungen der Stempelflächen bis hin zur gezielten vollständigen oder teilweisen Tilgung der Umschrift.⁴⁵ Im Katalog der Siegelmatrices aus Frankreich im Münzkabinett der Bibliothèque Nationale in Paris stellte Ambre Vilain drei zerbrochene Siegel vor sowie das eines Klerikers Bernard, das mit sauber und regelhaft gesetzten Meißelschlägen entwertet wurde.⁴⁶ Weitere physische Manipulationen, die an Siegelstempeln beobachtet werden können, sind das Verbiegen und Durchbohren.⁴⁷ Während es sich bei den britischen archäologisch überlieferten Typaren mit Beschädigung stets um Einzelfunde ohne Kontext handelt und die französischen Stücke aus Altsammlungen ohne genaue Fundortangabe stammen, wurden Siegel oder Siegelbruchstücke vereinzelt auch direkt in Gräbern aufgefunden. In anderen Fällen stammen sie aus einem Friedhofsareal, woraus sich schließen lässt, dass sie ebenfalls im Rahmen des Bestattungsrituals deponiert wurden.

Diese Niederlegung im Grab ist an sich schon eine Besonderheit, da im christlichen Mitteleuropa etwa seit der Herrschaftszeit der Karolinger (751–911) die Ausstattung der Toten mit Tracht, Waffen, Schmuck, Möbeln, Geschirr, Speisen und weiteren Objekten unter dem Einfluss christlicher Begräbnisvorschriften und geänderter Jenseitsvorstellungen nahezu vollständig aufgegeben wurde. Im weiteren Verlauf des Hoch- und Spätmittelalters traten allerdings immer mehr „Ausnahmen“ von dieser Regel auf. Neben Zeugnissen christlicher Frömmigkeit und erhaltenen Trachtbestandteilen handelt es sich dabei v. a. um verschiedene Insignien der Macht in den

⁴⁴ Meier 2002, 205f. Im Zusammenhang mit diesen Typaren Konstanzes von Kastilien († 1160), Ludwigs VII. († 1180) und Isabellas von Hennegau († 1190) wird auf ihre mögliche Funktion als Grabauthentiken hingewiesen (wofür Siegelbild oder Legende zumindest lesbar bleiben mussten).

⁴⁵ Cherry 2002, 87f.

⁴⁶ Vilain 2014, 57, 66, 87 u. 118. Bei dem Werk handelt es sich um die einzige bislang erschienene Publikation einer größeren Sammlung von Typaren in Frankreich.

⁴⁷ Vilain (im Druck). Ich bedanke mich bei der Autorin für die freundliche Überlassung des noch unveröffentlichten Manuskripts.

Gräbern kirchlicher und weltlicher Würdenträger,⁴⁸ innerhalb derer die Siegel eine bislang kleine, regional sehr unterschiedlich auftretende Gruppe bilden.⁴⁹

In Südsandinavien scheint die Beigabe von sowohl unversehrten wie auch beschädigten Siegeln besonders im späteren Mittelalter regelmäßig praktiziert worden zu sein:⁵⁰ Aus einigen Fundorten Dänemarks sind nämlich Typare bekannt, die in der Mehrzahl absichtlich beschädigt oder zerstört wurden.⁵¹ In den meisten Fällen sind hierbei Grabkontexte direkt nachgewiesen oder können durch die Nähe zu einem Bestattungsort wahrscheinlich gemacht werden. Allein im Chor der ehemaligen Franziskanerklosterkirche auf dem Axeltorv in Næstved (Seeland) wurden insgesamt 13 Siegel in oder bei Bestattungen aufgefunden,⁵² von denen elf Stücke entweder zerbrochen oder im Siegelbild durch Ritz- und Schlagspuren entstellt waren. Die beiden anderen Siegel waren so stark korrodiert, dass sich eine intentionale Beschädigung der Bildplatte weder feststellen noch ausschließen lässt. Soweit es die Lesbarkeit der Typare zulässt, können ihre Besitzer im lokalen Adel des späteren 13. und 14. Jahrhunderts vermutet werden.⁵³ Nur das besterhaltene Stück, ein rundes Siegel mit Wappendarstellung und der Legende *+S:NICHOLAI:HAC:MARSCALI*, lässt sich eindeutig zuweisen: Es gehörte dem Marschall Niels Hak, der nach 1282 verstarb und dessen aus der heute südschwedischen (damals aber zum Königreich Dänemark gehörenden) Provinz Schonen stammende Familie zum dänischen Uradel gezählt werden kann.⁵⁴

Darüber hinaus wurden in den letzten Jahrzehnten auch etwa 30 Siegelstempel von dänischen Burgen, also abseits des Grabkontextes, bekannt, von denen etwa ein Viertel absichtlich beschädigt wurde.⁵⁵ Angesichts des Charakters der Burgen als Gerichtsorte führt Michael Andersen dies auf eine öffentlich deklarierte Unbrauchbarmachung nicht mehr genutzter Siegel zurück, während die vollständigen Stücke ihren Besitzern verloren gegangen sein könnten.⁵⁶

48 Einen Überblick zur Grabausstattung weltlicher und geistlicher Eliten des fortgeschrittenen Mittelalters bieten Meier 2002 und Sanke 2012a und 2012b.

49 Eine Gesamtzahl europäischer Siegelfunde des Mittelalters aus Gräbern kann beim derzeitigen Forschungsstand nicht sinnvoll bestimmt werden. Eine Schätzung auf „knapp über zwanzig“ Stücke (Dąbrowska 2011, 31) ist jedoch sicher zu niedrig gegriffen.

50 Meier 2002, 207 ff.; Sanke 2012a, 443.

51 Liste der größtenteils unpublizierten Einzelfunde bei Meier 2002, 209 f. Anm. 120. Sieben der verzeichneten 18 Stücke (ohne den Fundort Næstved) wurden erkennbar intentional beschädigt. Zwei Neufunde aus Dänemark (einer davon ein Bruchstück) nennt Ansorge 2014, 147.

52 Zu den Ausgrabungen 1957 Skov 1959, 57 ff.

53 Meier 2002, 209 Anm. 120. Auf den adligen Status der Bestatteten verweisen auch insgesamt vier spätmittelalterliche Schwerter aus Grabkontexten im Kircheninnenraum (Skov 1959, 67).

54 Skov 1959, 66.

55 Andersen 2008, 72.

56 Andersen 2008, 72 f.

Noch konzentrierter treten Siegelfunde bislang nur im ältesten Zisterzienserkloster Schwedens auf: Auf dem Gelände der 1143 gegründeten⁵⁷ Abtei Alvastra (Provinz Östergötland) wurden bei zahlreichen Grabungskampagnen zwischen 1921 und 1955 insgesamt 25 Siegelstempel gefunden, dazu noch zwei Griffe und ein Halbfabrikat. Diese Typare wurden zuletzt 2005 von Elisabet Regner untersucht, die für die meisten Stücke einen ehemaligen Grabkontext ermitteln, sie jedoch nicht individuellen Bestatungen zuweisen konnte.⁵⁸ Zum Teil mag dies mit der hohen Belegungsdichte und gegenseitigen Überschneidungen der Gräber in Friedhof und Kirche zusammenhängen; es könnte aber auch durch die nicht immer sicheren Kontextbeobachtungen bei den frühen Grabungskampagnen und die zerstreute Publikationslage⁵⁹ zu den jahrzehntelangen Forschungen in Alvastra bedingt sein. Mehr als die Hälfte aller geborgenen Exemplare wurde zerschlagen. Die drei ältesten Siegel aus Alvastra haben eine spitzovale Form („Vesica“) und werden typologisch ins 13. Jh. datiert, wie das Typar eines Priesters Inge aus dem nahegelegenen Ort Heda, der möglicherweise mit einem urkundlich belegten Mann gleichen Namens aus dem Jahr 1294 identisch ist. Das Siegel zeigt eine Madonna mit Kind; nur die obere Hälfte wurde gefunden (Abb. 3.1).



Abb. 3: Zerbrochene Siegel des 13. und 14. Jh. aus Alvastra (Schweden): 1. Inge aus Heda, 2. Ketill Ragvaldsson Puke, 3. Håkan Jonsson Lärna (© Riksantikvarieämbetet Stockholm).

Aus dem 14. und 15. Jh. wurden insgesamt acht Siegel gefunden, darunter die ebenfalls zerschlagenen Typare des Ketill Ragvaldsson Puke und des Håkan Jonsson Lärna (Abb. 3.2 und 3.3). Letzterer sicherte sich 1327 durch eine urkundlich belegte Stiftung seinen Begräbnisplatz im Kloster. Die restlichen Stücke stammen aus der beginnenden Neuzeit; mit der Reformation Schwedens im frühen 16. Jh. wurde das Kloster aufgelöst.⁶⁰

⁵⁷ Svartling 1969, 17.

⁵⁸ Regner 2005, 193.

⁵⁹ In Alvastra gefundene Pilgerzeichen und Bleibullen wurden bereits 1954 bzw. 1966 von Rune Norberg publiziert; zur Baugeschichte des Klosters s. Svartling 1969. Weiterführende Angaben bei Regner 2005, 194 u. 199f.

⁶⁰ Svartling 1969, 9.

Insgesamt geben sich in den Siegeln Angehörige des niederen Adels und Klerus zu erkennen, deren Verbindung zu Alvastra zuvor nur teilweise aus den Schriftquellen bekannt war. Die konkrete Praxis der Siegelzerstörung in Alvastra und deren verschiedene Formen oder gar Motivationen werden von Regner leider nicht näher erörtert. Aus den zahlreichen Funden schließt sie aber, dass es sich dabei um eine nicht allzu ungewöhnliche Bestattungspraxis gehandelt haben muss.⁶¹

Ebenfalls in Südschweden wurde auch eine einzelne Bestattung aufgefunden, die dank gründlicher Untersuchung und günstiger Fundumstände den Vorgang am Grab besser nachvollziehbar macht. Im Dom zu Västerås (Provinz Västmanland) entdeckte man bei Ausgrabungen im südlich angebauten St.-Eriks-Chor in den 1950er Jahren die Familiengrablege des hochadeligen Sture-Geschlechts.⁶² Hier wurde der seit 1504 amtierende Reichsverweser von Schweden, Svante Nilsson Sture, im Jahr 1512 beigegeben. Ins Grab beigegeben wurde ihm nicht nur ein Schwert von etwa 1,20 m Länge, sondern auch zwei seiner aus Silber gefertigten persönlichen Siegel, die jeweils zerschlagen wurden. Es handelt sich um ein großes Typar mit Kette und Löwengriff mit Scharnier, das einen Wappenschild mit Helmzier, Engeln und Namensumschrift zeigt, sowie ein kleineres Stück mit einfachem Wappenschild und Initialen, das vielleicht als Brief- oder Sekretsiegel diente.⁶³ Auch wenn die einzelnen Bruchstücke durch das Absenken des Sarges oder das Einbringen späterer Bestattungen etwas bewegt worden sein könnten, lässt ihre verstreute Lage hier doch vermuten, dass sie in den geöffneten Sarg geworfen wurden (Abb. 4).

Insgesamt sind von Svante Nilsson Sture fünf Siegelbilder an Dokumenten überliefert, die alle das heraldische Wappen in verschiedener Ausführung zeigen. Die beiden im Grab überlieferten Siegel sind zugleich die Typare, mit denen er in seinen letzten Lebensjahren urkundete.⁶⁴ Man darf annehmen, dass er die früheren Ausfertigungen im Laufe seiner Amtszeit selbst ersetzen und vernichten ließ.

Aus dem deutschen Sprachraum liegen bislang keine systematischen bzw. überregionalen Arbeiten zum archäologischen Nachweis der Siegelzerstörung vor, obwohl bereits Wilhelm Ewald entsprechende Bodenfunde anführt – so aus St. Severin in Köln das Siegel des Kanonikers Andreas aus dem 13. Jh., das durch mehrere punktförmige Schlagmarken in der Bildfläche kassiert und seinem Besitzer vermutlich mit ins Grab gegeben wurde.⁶⁵ Ähnlich verfuhr man offenbar mit den insgesamt sechs Siegeln des Magdeburger Erzbischofs Otto von Hessen (1327–1361), die allerdings bereits bei der Graböffnung von 1831 gefunden wurden und heute verschollen sind.⁶⁶

⁶¹ Regner 2005, 200.

⁶² Nach Mannerstråle 1959, 2f., hatte Svante Nilsson über seine Mutter das Recht an der 1429 gestifteten St.-Eriks-Pfründe inne.

⁶³ Mannerstråle 1959, 6f.

⁶⁴ Andersson 1959, 35.

⁶⁵ Ewald 1914, 109 u. Taf. 14 Abb. 3.

⁶⁶ Lepsius 1842, 88f.; Ewald 1914, 109; Sanke 2012a, 441. Im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle

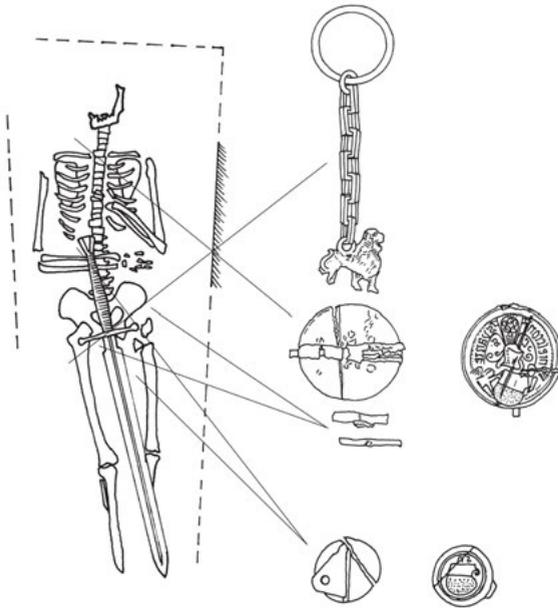


Abb. 4: Grab des Svante Nilsson Sture († 1512) in Västerrås (Schweden) mit Lage der Siegelteile (Umzeichnung des Verfassers nach Mannerstråle 1959, 5 und Andersson 1959, 27 u. 28).

In einer Zusammenschau von Bodenfunden aus Mecklenburg-Vorpommern führte Jörg Ansoerge auch ein Siegel mit durch Schlagmarken entstellter Bildfläche auf: Dieses um 1300 entstandene Typar des Ritters Albert von Bertekov wurde in der Verfüllung eines Kellers bei St. Marien in Pasewalk (Lkr. Vorpommern-Greifswald) gefunden, stammt also sehr wahrscheinlich nicht aus einem Grab.⁶⁷

Vor wenigen Jahren erst wurde auf offenem Feld südlich von Stralsund das Fragment eines großen Siegelstempels gefunden, das dem Fürsten von Rügen Wizlaw III. (1302–1325) gehörte und erkennbar intentional zerbrochen wurde.⁶⁸ Das Siegelbild ist an etlichen Urkunden aus den Jahren 1304 bis 1321 überliefert.⁶⁹ Ein archäologischer

waren gegen Ende des 19. Jh. zumindest noch Gipsabgüsse der Siegel vorhanden. In der 2009 geborgenen Bestattung Ottos waren die Siegel nicht beigelegt (freundliche Mitteilung von Friederike Leibe, Halle).

⁶⁷ Ansoerge 2005, 96 mit Abb. 2. Nur ein Exemplar der Rostocker Franziskaner stammt vermutlich aus einem Grab, mehrere spätmittelalterliche Bürgersiegel dagegen aus Latrinenschächten (!). Insgesamt werden 14 mittelalterliche Siegel aus Mecklenburg-Vorpommern präsentiert, die mit angeführter Ausnahme unbeschädigt sind. Ein neuer Detektorfund aus Gützkow (Lkr. Vorpommern-Greifswald) liegt als (intentionales?) Bruchstück vor (Ansoerge 2014, 147).

⁶⁸ Ansoerge 2014, 148.

⁶⁹ Ansoerge 2014, 149 mit Abb. 4–5. Der Autor übergeht dabei aber, dass Fürst Wizlaw III. mindestens ein weiteres zeit- und bildgleiches Typar besessen haben muss: Das gefundene Bruchstück ist zwar mit Stadtarchiv Stralsund Urk. 92 vom 9.6.1304 (Abb. 4.1) identisch, weicht aber vom direkt daneben gezeigten Siegelbild an Stadtarchiv Stralsund Urk. 100 vom 12.3.1307 (Abb. 4.2) in Details deutlich ab. Die Urkunde vom 10.5.1321 (Stadtarchiv Stralsund Urk. 169) stimmt mit dem Fundstück wieder überein (Ebd. 150, Abb. 5).

Kontext des Siegels ist dagegen nicht auszumachen und so muss offenbleiben, ob die Zerstörung anlässlich einer Neuanfertigung, des Todes oder erst zur Einsetzung seines Nachfolgers⁷⁰ stattfand.

Neuere Funde zerschlagener Siegel sind auch aus Sachsen-Anhalt bekannt geworden: Das Bruchstück eines Klerikersiegels aus dem späteren 13. oder frühen 14. Jh. fand sich in einem 1510 angelegten Ossuarium am Merseburger Dom und muss demzufolge aus einem älteren Grab stammen.⁷¹ Eine personelle Zuordnung konnte hier nicht gelingen, da ein Großteil der Legende fehlt und erhaltene Abdrücke des Siegels bislang nicht bekannt sind.⁷²

2009 schließlich wurde bei Ausgrabungen in der Franziskanerkirche in Wittenberg eine gemauerte Gruft mit der Bestattung Kurfürst Rudolfs II. (um 1307–1370), Herzog von Sachsen-Wittenberg, gefunden.⁷³ Der Tote war mit seinem Schwert bestattet worden und man hatte ihm auch das durch Meißelspuren entstellte und in zwei Teile zerbrochene⁷⁴ Großsiegel (Abb. 5) auf die Brust gelegt. Diese Situation erinnert stark an das Sture-Grab in Västerås, jedoch steht eine detaillierte Publikation der Befunde noch aus.

Direkt aus einem Grab geborgen wurde auch das größere Bruchstück eines zerschlagenen Siegels Philipps II. von Hohenfels († 1290) in der Abteikirche von Otterberg (Lkr. Kaiserslautern). Den Schriftquellen zufolge unterhielt die Ministerialenfamilie von Bolanden-Hohenfels dort eine Familiengrablege.⁷⁵

Zu erwähnen ist noch der bislang einzigartige Fund eines zerbrochenen Typars von einem jüdischen Friedhof auf dem Viehmarktplatz in Trier: Das vermutlich aus einem Grab stammende Siegel gehörte dem 1336 verstorbenen „Muskinus“ (Mosche bar Jechiel), der zeitweilig als Finanzverwalter des Trierer Erzbischofs tätig war, und zeigt an, dass sich die Zerstörung persönlicher Siegel nicht auf das christliche Milieu beschränkte.⁷⁶

Die unterschiedlichen Fundorte der Typare lassen den Schluss zu, dass nicht nur beim Tod des Inhabers allein Siegel zerstört wurden. Offenbar erforderte die Anschaffung eines neuen Siegels aus Verschleiß-, Mode- oder Standesgründen auch die ordnungsgemäße Entsorgung des Altstücks.

⁷⁰ Ansoerge 2014, 154.

⁷¹ Cottin 2008, 93.

⁷² Cottin 2008, 97.

⁷³ Reichenberger 2009, „Grab von Kurfürst Rudolf II. entdeckt“, http://www.lda-lsa.de/fileadmin/pdf/2009_02_26_rudolf-wittenberg.pdf (Zugriff am 27.7.2016); Gutjahr 2011.

⁷⁴ Für die Bestätigung der intentionalen Zerstörungsspuren und Hinweise zur Materialität (das Siegel besteht aus Bronze, nicht wie ursprünglich angegeben aus Blei) danke ich Mirko Gutjahr, Wittenberg (mündl. Auskunft vom 28.6.2016).

⁷⁵ Keddigkeit et al. 2015, 45f.

⁷⁶ Clemens 2004, 174f.



Abb. 5: Großsiegel Rudolfs II. (1307–1370) aus der Franziskanerkirche in Wittenberg (mit freundlicher Genehmigung © Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Juraj Lipták).

Auch die Tatsache, dass personenbezogene Typare in Archivkontexten deutlich seltener auftreten als Institutionssiegel,⁷⁷ obwohl ihre ursprüngliche Zahl weit größer gewesen sein muss, spricht *ex silentio* für eine ehemals größere Verbreitung solcher Zerstörungsbräuche, als dies mit dem gegenwärtigen archäologischen und historischen Kenntnisstand nachvollzogen werden kann.

Dass der Wissensstand in naher Zukunft rapide anwachsen könnte, zeigt ein Blick in die Datenbank des „Portable Antiquities Scheme“⁷⁸ in Großbritannien, eines staatlich organisierten, auf Eigeninitiative basierenden Programms, mit dem private Sammler und Schatzsucher ihre Fundstücke erfassen lassen können: Der Suchbegriff „seal matrix“ ergab in Kombination mit der gewählten Epoche „medieval“ am 5. Juli 2016 ganze 4374 Bodenfunde aus England und Wales. Details der Objekte werden aber nur unsystematisch aufgenommen – die kombinierte Freitextsuche für den Begriff „broken“ erzielte 474 Treffer, mit dem eindeutigeren Terminus „cancelled“ wurden dagegen nur 25 Typare bezeichnet. Grabkontexte wurden, wie bei Detektorfunden zu erwarten, in keinem Fall dokumentiert. Diese neu gewonnenen Bestände zu systematisieren, zu analysieren und die archäologischen Zusammenhänge zu klären, dürfte eine längerfristige Aufgabe sein. Die Erfassung kann allerdings bewirken, dass die Finder bereits selbst entsprechende Beobachtungen vornehmen und Fundplätze frühzeitig melden, um etwaige Kontexte zu sichern. Denn auch bei Altgrabungen ist leider gelegentlich zu erahnen, dass nicht die Befundsituation, sondern v. a. Umstände oder Qualität der archäologischen Untersuchung zu einem, bezogen auf die Kleinfunde, wenig aussagefähigen Gesamtbild geführt haben – wenn nicht lediglich die Publikation mangelhaft geblieben und Weiteres ohne Zugriff auf Originaldokumentation und Fundmaterial nicht nachzuvollziehen ist.

⁷⁷ Cottin 2008, 97; Ansorge 2012, 150.

⁷⁸ <https://finds.org.uk/database/> (Zugriff am 5.7.2016).

4 Mögliche Motivationen eines Funeralbrauchs

Nur in ganz seltenen Fällen, wie etwa beim Grab des Svante Nilsson Sture, lässt sich aus der dokumentierten Befundsituation unmittelbar auf das Geschehen bei der Bestattung schließen und sich dieses mit den historisch überlieferten Bräuchen der Siegelzerstörung parallelisieren. Auch in den Schriftquellen wird der Akt zwar gelegentlich beschrieben, die zugrundeliegende Intention jedoch nicht mitgeteilt, bis auf den Vermerk, Missbrauch und Urkundenfälschung verhindern zu wollen.⁷⁹ Zum Zweck der Liquidierung eines nicht mehr legal verwendbaren Authentifikationsinstruments wäre zwar ebenfalls eine öffentliche Inszenierung – wie sie anscheinend auch beim Typarwechsel zu Lebzeiten erfolgte⁸⁰ – sinnig, jedoch erklärt sich die fallweise zu beobachtende Komplexität des Prozesses, wie sie besonders an den Beispielen aus Durham und Rom⁸¹ nachvollziehbar ist, hieraus ebenso wenig wie die Präsenz von Siegelbruchstücken in Gräbern. Daher soll abschließend der Versuch unternommen werden, weitere hypothetische Motivationen und Hintergründe der Siegelzerstörung aus Anlass des Todes zu diskutieren.

In der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie ist die Präsenz rituell zerstörter oder unbrauchbar gemachter Objekte oder auch getöteter Tiere in und an Gräbern ein häufig wiederkehrendes kulturelles Motiv, ob es sich nun um verbogene eisenzeitliche Schwerter oder merowingische Pferdeopfer handelt.⁸² Dabei dürfte es sich um die Überreste von Trauer Ritualen handeln, die Arnold van Gennep im Rahmen seines Werks über die „rites de passage“ beschrieb.⁸³ Christopher Daniell ging von einer grundsätzlichen Kontinuität solcher Zerstörungsbräuche im Funeralkontext durch das Mittelalter hindurch aus, auch wenn die Überreste der betroffenen Artefakte zumeist nicht mehr im Grab deponiert wurden. Für Daniell waren gerade Siegelstempel in herausragender Weise dazu geeignet, durch ihr Zerbrechen den Tod des Besitzers zu symbolisieren,⁸⁴ da sie mit der Person des Trägers in engem Bezug standen.⁸⁵

Die enge Verknüpfung eines Gegenstands mit seinem verstorbenen Besitzer, die wie im Falle der Siegel den Fremd- bzw. Weitergebrauch ausschloss, kann bis zur prin-

⁷⁹ Ewald 1914, 107f; Dąbrowska 2011, 39.

⁸⁰ Andersen 2008, 73.

⁸¹ Hack 2007, 56ff. Gerade im Falle des Papstsiegels konnte die Gefahr der Urkundenfälschung direkt mit Befürchtungen um das Seelenheil der Gläubigen (wie etwa bei Ausstellung ungültiger Dispense und Ablass) verbunden sein.

⁸² Zahlreiche Beispiele bei Grinsell 1961, 476ff.

⁸³ Gennep 2005, 158. Das Zerstören persönlicher Besitztümer des Toten wird dort unter die „Trennungsriten“ eingeordnet, jedoch lassen sich andere/spätere Opfer am Grab auch anderen symbolischen Dimensionen zuweisen.

⁸⁴ Daniell 1997, 150ff. Die Betonung der Siegel an dieser Stelle ist bemerkenswert, denn dem Autor war damals nur ein einziger Grabfund eines Siegelbruchstücks (aus St. Andrews in York) bekannt.

⁸⁵ Bedos-Rezak 2011, 254; Giele/Oschema/Panagiotopoulos 2015, 558f.

ziptuellen Nichtvererbbarkeit des Objekts gehen.⁸⁶ Um es dem Diesseits und den Hinterbliebenen zu entziehen, konnte man es dem Toten begeben und/oder zerstören.

Ebenso können beigegebene Siegel die spätere Identifizierung des Toten ermöglichen und damit als Grabauthentiken fungieren, sofern Bild und/oder Legende lesbar bleiben.⁸⁷ Im Fall Niederadeliger mag die Motivation dahinter gewesen sein, durch diese Kennzeichnung des Leichnams das Begräbnisrecht an der von ihnen mit Seelstiftungen begünstigten Kirche auf Dauer zu sichern.

Schon allein aufgrund ihrer Funktion im mittelalterlichen Rechtswesen hatten Siegel auch eine hohe Bedeutung als Rangabzeichen oder Statusanzeiger.⁸⁸ In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass bei der Bestattung des böhmischen Königs Ladislaus Postumus in Prag am 25. November 1457 nach der Totenmesse seine Siegel zusammen mit seinem Zepter, Reichsapfel und Schwert zerbrochen und seine Banner zerrissen wurden.⁸⁹ Die Typare werden hier also in eine Reihe mit den anderen Zeichen königlicher Macht gestellt und ebenso behandelt⁹⁰ – ausgenommen von solcher Zerstörung waren dagegen Insignien von transpersonaler Bedeutung, wie die von Karl IV. als Staatsjuwel des böhmischen Königsreichs in Auftrag gegebene Wenzelskrone. Möglicherweise diente das Zeremoniell hier dazu, die Sedisvakanz öffentlich zu demonstrieren, die im Fall von Ladislaus auch mit einem dynastischen Bruch einherging.⁹¹

Das Auftreten von Zerstörungsritualen anlässlich von Tod und Bestattung korreliert aber auch mit der generell zunehmenden Präsenz von Personifikationen des Todes im europäischen Spätmittelalter, die sich in einer Vielzahl von Totentanzdarstellungen und anderen Allegorien der Vergänglichkeit ausdrückt. Der Herrschaft des Todes hatten sich auch und gerade die Mächtigen zu unterwerfen.⁹² In diesem Sinne kann die Siegelzerstörung wie auch die Beschädigung oder gar Auslöschung des darin eingravierten Namens und Titels vielleicht auch als Demutsgestus verstanden

86 Härke 2003, 111f. Der Autor bezieht sich in seinen Beispielen zwar vorrangig auf die frühmittelalterlichen Angelsachsen, doch gerade für personenbezogene Siegelstempel ist eine solche Erklärung ebenso plausibel.

87 Meier 1997, 47; Meier 2002, 205ff.; Dąbrowska 2011, 38f.

88 Peltzer 2013, 237f.; Peltzer 2015; Stieldorf 2015, 212f. Zu Statusanzeigern im Begräbniskontext s. Härke 2003, 112f. Gerade im Falle der „Metamorphosen“ bischöflicher Siegel in Durham ist auch an eine „Gabe an [...] Gott“ als Motivation zu denken (ebd., 116).

89 Bláhová 1997, 106.

90 Hierin ist also keine rein „rechtliche Maßnahme“ zu sehen, wie dies Marie Bláhová vermutet (Bláhová 1997, 110).

91 Als frühneuzeitliche Parallelen für Zerstörungsrituale beim Erlöschen einer Familie im Mannesstamm lassen sich die Begräbnisfeiern des Hans Lasla von Kuenring am 9.4.1595 und des Peter Vok von Rosenberg am 1.2.1612 heranziehen: In beiden Fällen war jeweils ein schwarz gekleideter „Traueritter“ zugegen, der den Schild mit dem Familienwappen nach der Beisetzung zerschlug und in die Gruft warf (Bastl 1991, 264f. u. 266f.).

92 Kantorowicz 1992, 433ff.; Dinzlbacher 1997, bes. 50ff.

werden: Die Instrumente weltlicher Macht und irdischen Rechts würden also nicht nur gegenüber den Amtsnachfolgern, sondern auch in Erwartung der himmlischen Gerechtigkeit niedergelegt. Zu dieser geänderten Mentalität des Spätmittelalters passt der Befund, dass mit Absicht beschädigte Siegel in gesicherten mittelalterlichen Grabkontexten bislang nicht vor dem 13. Jh. aufgetreten sind.⁹³

Die Zerstörung als Symbolakt hat Parallelen im mittelalterlichen Rechtswesen. Auch wenn das Stabbrechen durch den Richter als Bekräftigung des Todesurteils erst am Ausgang des Mittelalters belegt ist,⁹⁴ findet sich doch, beispielsweise in der um 1300 entstandenen Heidelberger Handschrift des Sachsenspiegels, eine ähnliche Handlung im Kirchenrecht: In der Illustration zu Landrecht III Art. 63 § 2, in der die Auswirkung des Kirchenbanns erklärt wird, führt ein Priester die Exkommunikation durch, indem er eine Kerze über dem Delinquenten zerbricht.⁹⁵ Das Erlöschen und Zerbrechen der Kerze bedeutet den Ausschluss aus der christlichen Heilsgemeinschaft.

Mit diesem Vergleichsbeispiel soll keinesfalls impliziert werden, dass das Zerbrechen des Siegels eines Toten dasselbe bedeuten würde oder in irgendeiner Weise mit Schmähung oder Entwürdigung zu konnotieren wäre. In beiden Fällen jedoch hängt der Symbolakt mit einem geänderten gesellschaftlichen Status der gemeinten Person zusammen, in unserem Fall durch den Tod des Siegelinhabers bedingt. Auch wenn die Lebenden und die Toten im Mittelalter durch Memoria und Liturgie miteinander eng verbunden waren und Tote durchaus als Rechtssubjekte angesehen wurden,⁹⁶ mussten diese ihre irdischen Ämter und Güter dennoch an Rechtsnachfolger abtreten. Die aktive juristische Verfügungsgewalt bzw. die Aufgabe derselben könnte kaum besser symbolisiert werden als durch das Siegel und die Behandlung desselben.

Umgekehrt erhofften sich die Verfasser von Testamenten und Schenkungen vielleicht gerade durch die Zerstörung ihrer Siegel ein gesichertes Fortbestehen der von ihnen erlassenen Verfügungen, da diese nicht mit demselben Instrument abgeändert werden konnten. Gerade im Spätmittelalter, in dem sowohl die Siegelzerstörung als auch eine gesteigerte Sorge um die eigene Totenmemoria zunehmend greifbarer wird,⁹⁷ mag diese Intention eine Rolle gespielt haben.

Aber auch unter dem Aspekt der Trauer und mit Bezug auf die Hinterbliebenen und die größere Gesellschaft kann der Symbolakt gedeutet werden. Auch heute geht es bei den Trauer Ritualen zwischen Ableben und Bestattung v. a. darum, den Tod

⁹³ Vgl. die genannten Beispiele aus Südkandinavien und Deutschland. In England scheint sich nach archivalischen Quellen Ende des 13. Jh. dagegen ein starker Rückgang im Gebrauch persönlicher Siegel abzuzeichnen (Bedos-Rezak 2015, 95).

⁹⁴ Ein früher Bildbeleg ist das um 1470 entstandene Fresko der Urteilsverkündung Christi in Thörl, Kärnten (Kocher 1992, 26).

⁹⁵ Universitätsbibliothek Heidelberg, cod. pal. germ. 164, fol. 22v. Erläuterung der Szene bei Munzel-Everling 2008, 94. In der 1336 entstandenen Oldenburger Handschrift sind die Kerzen deutlicher zu erkennen (Munzel-Everling 2013, 273, 279 u. 307 Abb. 26).

⁹⁶ S. hierzu exemplarisch Oexle 1983.

⁹⁷ Oexle 1983, 67f.



Abb. 6: Zerbrochene Kerzen im Kirchenbann. Heidelberger Handschrift des Sachsenspiegels, um 1300 (© Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. Germ. 164, fol. 22v).

öffentlich⁹⁸ und damit für alle erfahr- und begreifbar zu machen. Der bereits eingetretene physische Tod wird so um seine soziale Dimension ergänzt. Die verschiedenen Bräuche helfen – bezogen auf die individuelle Trauerarbeit – dabei, „den Weg zur ‚letzten Reise‘ zu humanisieren“,⁹⁹ dienen jedoch ebenso dazu, die durch den Tod bedrohte gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen.¹⁰⁰

Mehrere Motivationen eines Brauchs können parallel existieren, sich im Laufe der Zeit verändern oder in Vergessenheit geraten. Auch wenn sich diese kaum mehr im Detail erschließen lassen, haben die archäologischen Funde der letzten Jahrzehnte gezeigt, dass sich im Mittelalter die Beigabe von Siegeln in das Grab und deren Zerstörung nicht wechselseitig ausschlossen. Sie erscheinen daher keineswegs als so „ephemere und begrenzte Praktik[en]“, wie dies noch 2011 von Elżbieta Dąbrowska angenommen wurde.¹⁰¹ Zumindest für den west-, mittel- und nordeuropäischen Raum des späteren Mittelalters können wir also von einem Funeralbrauch mit einer

⁹⁸ Guth 1989, 113.

⁹⁹ Guth 1989, 118.

¹⁰⁰ Ariès 1980, 775f.

¹⁰¹ Dąbrowska 2011, 40: „[...] l’inhumation des matrices de sceaux fut une pratique éphémère et limitée“. Eine Gesamtzahl intentional beschädigter Typare lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand kaum bestimmen. Vilain (im Druck) erfasste bis 2013 etwa 300 Stück (ohne die Einträge im „Portable Antiquities Scheme“).

gewissen Verbreitung ausgehen, auch wenn sich die bislang noch wenig erschlossene materielle Quellenfülle nicht im selben Maß in den Schriftquellen niederschlägt.

Die Zerstörung der Schrift im Siegel selbst scheint dabei in den meisten Fällen nur akzidentell bedingt zu sein und mit der Zerstörung des Schriftträgers einherzugehen. Zugleich hatte der Siegelbruch aber auch Auswirkung auf Schrift in einem größeren Zusammenhang, nämlich die hiermit ausgestellten Dokumente, die nun nicht mehr im Namen des Toten modifiziert oder neu ausgestellt werden konnten. Damit war auch die Rechtsperson der Realperson in den Zustand der Totenruhe gefolgt. An die greifbare juristische Konsequenz dieses Funeralbrauchs schließen sich, wie zuvor skizziert, weitere Deutungen an, die in verschiedenste Richtungen führen und in vielen Fällen nebeneinander bestehen könnten. Auch wenn die genaue Interpretation des Geschehens letztlich offen bleiben muss, war die Wahl des Siegels als Ritualgegenstand sicher durch seine spezifische Aussagekraft zu Status und Person bedingt.

Dass eine derart starke ideelle Verbindung zwischen Träger und Insignie, wie sie sich an den mittelalterlichen Siegeln zeigt, auch gegenwärtig in entsprechenden Ritualen Ausdruck finden kann, zeigt sich besonders gut an einem ungewöhnlichen Fall: Seit 1265 ist der sogenannte Fischerring des Papstes belegt,¹⁰² der spätestens seit 1521¹⁰³ nach dem Tod seines Trägers zerbrochen wird. Wegen des Amtsverzichts Benedikts XVI. zu Lebzeiten – einer historischen Ausnahmesituation¹⁰⁴ – wurde dessen Ring aber nicht wie sonst üblich zerschlagen, sondern stattdessen nur die Bildplatte mit einer Gravur entstellt.¹⁰⁵ Zwar trägt der Fischerring heute eine rechtsläufige Inschrift und lässt sich damit nicht mehr zum Siegel verwenden – dennoch zeigt der besondere Umgang mit dieser Situation, dass Zeichen und Bezeichneter noch immer nicht so einfach voneinander zu trennen sind.

102 Waterton 1866, 138.

103 Waterton 1866, 40; Cherry 2002, 83.

104 Aus eigenem Wunsch als Papst abgedankt hatte zuletzt Coelestin V. im Jahr 1294.

105 <http://kath.net/news/40416> (Zugriff am 4.8.2016).

Literaturverzeichnis

- Adams, Noël/ Cherry, John/ Robinson, James (Hgg.) (2008), *Good Impressions. Image and Authority in Medieval Seals* (British Museum Research Publications 168), London.
- Andersen, Michael (2008), „Medieval Seal Matrices Found at Castles and Castle Mounds in Denmark: What Does Archaeology Tell Us about Their Use?“, in: Noël Adams, John Cherry u. James Robinson (Hgg.), *Good Impressions. Image and Authority in Medieval Seals* (British Museum Research Publications 168), London, 71–76.
- Andersson, Aron (1959), „Svante Nilsson Stures sigill“, in: *Fornvännen* 54, 25–35.
- Ansoerge, Jörg (2005), „Siegelstempel und Siegel im archäologischen Fundgut“, in: Hauke Jöns (Hg.), *Archäologie unter dem Straßenpflaster. 15 Jahre Stadtkernarchäologie in Mecklenburg-Vorpommern* (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns 39), Schwerin, 95–98.
- Ansoerge, Jörg (2012), „Mittelalterliche Siegelstempel aus dem Fürstentum Werle“, in: *Archäologische Berichte aus Mecklenburg-Vorpommern* 19, 150–156.
- Ansoerge, Jörg (2014), „Der Siegelstempel Wizlaws III. – letzter einheimischer Fürst von Rügen“, in: *KulturERBE in Mecklenburg-Vorpommern* 8, Schwerin, 147–154.
- Ariès, Philippe (1980), *Geschichte des Todes*, München/Wien.
- Bastl, Beatrix (1991), „Der gezähmte Tod. Bemerkungen zu den Riten um Sterben und Tod im österreichischen Adel der frühen Neuzeit“, in: *Unsere Heimat. Zeitschrift des Vereins für Landeskunde in Niederösterreich* 62, 259–269.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam (2006), „L’au-delà du soi. Métamorphoses sigillaires en Europe médiévale“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 49, 337–358.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam (2008), „In Search of a Semiotic Paradigm: the Matter of Sealing in Medieval Thought and Praxis (1050–1400)“, in: Noël Adams, John Cherry u. James Robinson (Hgg.), *Good Impressions. Image and Authority in Medieval Seals* (British Museum Research Publications 168), London, 1–7.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam (2011), *When Ego Was Imago. Signs of Identity in the Middle Ages*, Leiden/Boston.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam (2015), „Seals and Stars. Law, Magic and the Bureaucratic Process (Twelfth–Thirteenth Centuries)“, in: Phillipp Schofield (Hg.), *Seals and Their Context in the Middle Ages*, Oxford, 89–100.
- Biewer, Ludwig (2002), *Handbuch der Heraldik. Wappenfibel*, Neustadt an der Aisch.
- Bláhová, Marie (1997), „Die königlichen Begräbniszereemonien im spätmittelalterlichen Böhmen“, in: Lothar Kolmer (Hg.), *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn/München, 89–111.
- Cherry, John (2002), „The Breaking of Seals“, in: Michael Andersen u. Göran Tegnér (Hgg.), *Middelalderlige seglstanper i Norden*, Roskilde, 81–96.
- Clemens, Lukas (2004), „Archäologische Beobachtungen zur Trierer Judengemeinde im Mittelalter“, in: Egon Wamers u. Fritz Backhaus (Hgg.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen. Jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main, 165–177.
- Clemens, Lukas (2005), „Zeugen des Verlustes. Päpstliche Bullen im archäologischen Kontext“, in: *Geschichtliche Landeskunde* 59, 341–357.
- Cottin, Markus (2008), „Ein mittelalterliches Siegelstempelfragment aus dem Kreuzhof des Merseburger Doms“, in: Harald Meller (Hg.), *Merseburg – Seit 7000 Jahren ein guter Standort* (Archäologie in Sachsen-Anhalt. Sonderband 8), Halle (Saale), 93–99.
- Dąbrowska, Elżbieta (2011), „Les sceaux et les matrices de sceaux trouvés dans les tombes médiévales“, in: Marc Gil u. Jean-Luc Chassel (Hgg.), *Pourquoi les sceaux? La sigillographie, nouvel enjeu de l’histoire de l’art*, Villeneuve d’Ascq, 31–44.
- Daniell, Christopher (1997), *Death and Burial in Medieval England 1066–1550*, New York.

- Diederich, Toni (2002), „Mittelalterliche Siegelstempel des Rheinlandes. Beobachtungen und Schlussfolgerungen“, in: Michael Andersen u. Göran Tegnér (Hgg.), *Middeldalderlige seglstamper i Norden*, Roskilde, 107–128.
- Dinzelbacher, Peter (1997), „Die Präsenz des Todes in der spätmittelalterlichen Mentalität“, in: Lothar Kolmer (Hg.), *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn / München, 27–58.
- Ewald, Wilhelm (1914), *Siegelkunde*, München / Berlin.
- Frommer, Sören (2007), *Historische Archäologie. Versuch einer methodologischen Grundlegung der Archäologie als Geschichtswissenschaft* (Tübinger Forschungen zur historischen Archäologie 2), Büchenbach.
- Gennep, Arnold van (2005), *Übergangsriten*, Frankfurt am Main.
- Giele, Enno / Oschema, Klaus / Panagiotopoulos, Diamantis (2015), „Siegel, Stempeln und Prägen“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / München / Boston, 551–565.
- Görich, Knut (2007), „Missachtung und Zerstörung von Brief und Siegel“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung*, Darmstadt, 121–126.
- Grinsell, Leslie Valentine (1961), „The Breaking of Objects as a Funerary Rite“, in: *Folklore* 72, 475–491.
- Guth, Klaus (1989), „Sitte, Ritus, Brauch. Bräuche um Tod und Begräbnis“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 31, 100–118.
- Gutjahr, Mirko (2011), „Ein Spiegel der Geschichte. Das Franziskanerkloster in Wittenberg“, in: Harald Meller u. Alfred Reichenberger (Hgg.), *Kulturgeschichten aus Sachsen-Anhalt*, Halle (Saale), 200–201.
- Hack, Achim Thomas (2007), „Die zwei Körper des Papstes ... und die beiden Seiten seines Siegels“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung*, Darmstadt, 53–63.
- Härke, Heinrich (2003), „Beigabensitte und Erinnerung: Überlegungen zu einem Aspekt des frühmittelalterlichen Bestattungsrituals“, in: Jörg Jarnut u. Matthias Wemhoff (Hgg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual* (Mittelalter Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 3), München, 107–125.
- Kantorowicz, Ernst (1992), *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart.
- Keddigkeit, Jürgen / Werling, Michael / Schulz, Rüdiger / Lagemann, Charlotte (2015), „Otterberg, St. Maria“, in: Jürgen Keddigkeit, Matthias Untermann, Hans Ammerich, Pia Heberer u. Charlotte Lagemann (Hgg.), *Pfälzisches Klosterlexikon. Handbuch der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden*, Bd. 3 (Beiträge zur pfälzischen Geschichte 26.3), Kaiserslautern, 524–587.
- Kocher, Gernot (1992), *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*, München.
- Kornbluth, Geneva Alisoun (1995), *Engraved Gems of the Carolingian Empire*, University Park.
- Lepsius, Carl Peter (1842), „Sphragistische Aphorismen“, in: *Neue Mittheilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen* 6, 84–115.
- Mannerstråle, Carl-Filip (1959), „Sankt Eriks kor och Sturegraven i Västerås domkyrka“, in: *Fornvännen* 54, 1–10.
- Maué, Hermann (2007), „Siegel zum Verschließen von Briefen“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung*, Darmstadt, 181–188.
- Meier, Thomas (1997), „Inscriptafeln aus mittelalterlichen Gräbern. Einige Thesen zu ihrer Aussagekraft“, in: Guy de Boe u. Frans Verhaeghe (Hgg.), *Death and Burial in Medieval Europe*, Bd. 2 (Papers of the ‚Medieval Europe Brugge‘ Conference 1997), Zellik, 43–53.
- Meier, Thomas (2002), *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Mitteleuropa* (Mittelalter- Forschungen 8), Stuttgart.

- Muhl, Arnold (2003), „Beeidigt durch das Schragenkreuz. Bemerkungen zu einem hochmittelalterlichen Siegelstempel“, in: Harald Meller (Hg.), *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 86, Halle (Saale), 295–314.
- Munzel-Everling, Dietlinde (2008), „Die Verwendung von Rechtssymbolen in der Heidelberger Bilderhandschrift des Sachsenspiegels“, in: Gernot Kocher, Heiner Lück u. Clausdieter Schott (Hgg.), *Signa Iuris*, Bd. 2, Halle (Saale), 81–120.
- Munzel-Everling, Dietlinde (2013), „Die Besonderheiten der Heidelberger Bilderhandschrift des Sachsenspiegels“, in: Gernot Kocher, Heiner Lück u. Clausdieter Schott (Hgg.), *Signa Iuris*, Bd. 11 (Tagung Tangermünde, 22.–25. Juni 2011), Halle (Saale), 267–281.
- Norberg, Rune (1970), „Sigillstammar. Sverige“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 15, Kopenhagen, 211–214.
- Oexle, Otto Gerhard (1983), „Die Gegenwart der Toten“, in: Herman Braet u. Werner Verbeke (Hgg.), *Death in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia Serie 1. Studia 9), Leuven, 19–77.
- Opreanu, Coriolan Horatiu (2005), „Childeric și Omahar. Doi regi barbari federați ai Imperiului Roman târziu“, in: Zeno Karl Pinter, Ioan Marian Țiplic u. Maria Emilia Țiplic (Hgg.), *Relații interetnice în Transilvania. Secolele VI–XIII* (Bibliotheca Septemcastrensis 12), Sibiu, 7–15.
- Päffgen, Bernd (2010), *Die Speyerer Bischofsgräber und ihre vergleichende Einordnung. Eine archäologische Studie zu Bischofsgräbern in Deutschland von den frühchristlichen Anfängen bis zum Ende des Ancien Régime* (Studia archaeologicae medii aevi 1), Friedberg.
- Pastoureau, Michel (1979), *Traité d'Héraldique*, Paris.
- Pastoureau, Michel (1996), „Les sceaux et la fonction sociale des images“, in: Jérôme Baschet u. Jean-Claude Schmitt (Hgg.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, 275–308.
- Peltzer, Jörg (2013), *Der Rang der Pfalzgrafen bei Rhein. Die Gestaltung der politisch-sozialen Ordnung des Reichs im 13. und 14. Jahrhundert* (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa 2), Ostfildern.
- Peltzer, Jörg (2015), „Making an Impression: Seals as Signifiers of Individual and Collective Rank in the Upper Aristocracy in England and the Empire in the Thirteenth and Fourteenth Centuries“, in: Phillipp Schofield (Hg.), *Seals and Their Context in the Middle Ages*, Oxford/Philadelphia, 63–76.
- Regner, Elisabet (2005), „Sigillstammar och gravar från Alvastra kloster“, in: *Fornvännen* 100, 193–200.
- Riquer, Martí de (1983), *Heràldica catalana. Des de l'any 1150 al 1550*, Barcelona.
- Sanke, Markus (2012a), *Die Gräber geistlicher Eliten Europas von der Spätantike bis zur Neuzeit. Archäologische Studien zur materiellen Reflexion von Jenseitsvorstellungen und ihrem Wandel. Textband* (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Beiheft 25.1), Bonn.
- Sanke, Markus (2012b), *Die Gräber geistlicher Eliten Europas von der Spätantike bis zur Neuzeit. Archäologische Studien zur materiellen Reflexion von Jenseitsvorstellungen und ihrem Wandel. Tafelband* (Textband Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Beiheft 25.2), Bonn.
- Scheibelreiter, Georg (2006), *Heraldik* (Oldenbourg historische Hilfswissenschaften 1), Wien/München.
- Schofield, Phillipp (Hg.) (2015), *Seals and Their Context in the Middle Ages*, Oxford.
- Skov, Erik (1959), „Næstved gråbrødre kloster“, in: *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1959, 57–68.
- Stieldorf, Andrea (2004), *Siegelkunde*, Hannover.
- Stieldorf, Andrea (2015), „Hochadeliges Selbstverständnis in bildlichen Darstellungen bis 1200. Das Beispiel von Siegeln und Münzen“, in: Jörg Peltzer (Hg.), *Rank and Order. The Formation of Aristocratic Elites in Western and Central Europe 500–1500* (RANK. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa 4), Ostfildern, 201–229.
- Swartling, Ingrid (1969), *Alvastra Abbey. The First Cistercian Settlement in Sweden*, Stockholm.

- Vilain, Ambre (2014), *Matrices de sceaux du Moyen Âge. Département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris.
- Vilain, Ambre (im Druck), „Le devenir post mortem des matrices médiévales“, in: Christophe Maneuvrier, Jean-Luc Chassel u. Clément Blanc Riehl (Hgg.), *Apposer sa marque. Le sceau et son usage autour de l'espace anglo-normand* (Colloquium Cerisy, 4–8 juin 2013), Paris.
- Waterton, Edmund (1866), „XI.—On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman“, in: *Archaeologia* 40 (1), 138–142.
- Weber, Axel (2014), *Der Childebert-Ring und andere frühmittelalterliche Siegelringe* (Studien zu Spätantike und Frühmittelalter 7), Hamburg.
- Wieczorek, Alfred / Périn, Patrick (Hgg.) (2001), *Das Gold der Barbarenfürsten. Schätze aus Prunkgräbern des 5. Jahrhunderts n. Chr. zwischen Kaukasus und Gallien* (Publikationen des Reiss-Museums Mannheim 3), Stuttgart.

Magisch-rituelle Auslöschung

Adrian C. Heinrich

Durchlöchert, verbrannt, begraben

Zur Zerstörung beschrifteter Figurinen in therapeutischen Ritualen aus Mesopotamien (1. Jahrtausend v. Chr.)

1 Einleitung

Die Rede von der Zerstörung von Schrift und Bild hat Schlagwortcharakter und ruft unmittelbar eine ganze Reihe notorischer Beispiele auf: Bücherverbrennung, *damnatio memoriae*, Ikonoklasmus. Dieser Umstand dürfte vor allem von der anhaltend hohen Popularität herrühren, die das Fragen nach derlei Phänomenen in Disziplinen wie der Alten Geschichte, der Byzantinistik oder der Mediävistik genießt. Die Geschichte der altorientalistischen Forschung hingegen steht zur Entwicklung der genannten Disziplinen in bemerkenswert starkem Kontrast, denn vergleichbare Konjunkturen lassen sich hier kaum ausmachen.¹ Erst in der jüngeren Forschung begann man auch in der Altorientalistik, sich Phänomenen der Zerstörung von Schrift und Bild zuzuwenden und das altorientalische Quellenmaterial für kulturübergreifend vergleichende und interdisziplinär angelegte Untersuchungen sichtbar und zugänglich zu machen.² Mit eben diesem Ziel widme ich mich in vorliegendem Beitrag einem Quellenkorpus, das in der altorientalistischen Diskussion um die Zerstörung von Schrift und Bild bisher noch keine allzu große Rolle gespielt hat, nämlich dem umfangreichen Korpus therapeutischer Rituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.³

1 Vgl. May 2012a, 1–6.

2 Einen Überblick über die Forschungsgeschichte bietet May 2012a, 2–3. Über die bei May 2012b versammelten Beiträge hinaus sind hervorzuheben Bahrani 2003, 149–184; Bahrani 2004; Brandes 1980 und Radner 2005, 252–268.

3 So auch May 2012a, 21–22. Für die Aspekte des Phänomens der Zerstörung von Schrift und Bild, die vorrangig mit genanntem Korpus zu verbindend sind, wählt May die Überschrift „The magic of iconoclasm“ (May 2012a, 22). Die Feststellung, dass dem Korpus therapeutischer Rituale nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, gilt nur hinsichtlich der Frage nach der Zerstörung von Schrift

Der Verweis auf Primärquellen erfolgt mittels nachstehender Abkürzungen: AMD 3 = Scurlock 2006; BAM 2 = Köcher 1963; BAM 3 = Köcher 1964; CMAwR 1 = Abusch/Schwemer 2011; CMAwR 2 = Abusch/Schwemer 2016; KAL 2 = Schwemer 2007b; KAR = Ebeling 1919; SpTU 2 = von Weiher 1983. Weitere Abkürzung: Ahw = von Soden 1965–1981.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt B01 „Materialisierung gedanklicher Ordnung. Darstellungsformen von Gelehrtenwissen auf Tontafeln“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen anthropomorphe, meist handteller-große Figurinen, die im Rahmen therapeutischer Rituale erst angefertigt, dann beschriftet und schließlich beschädigt, beseitigt oder zerstört wurden.⁴ Als rituelle Technik setzten mesopotamische Heiler die Herstellung und Zerstörung solcher Figurinen vor allem dann ein, wenn es galt, einen Menschen von Leiden zu befreien, die auf Krankheitsdämonen⁵, Totengeister⁶ oder Hexengestalten⁷ zurückgeführt wurden.

Schweres Leid, Krankheit und Unglück wurden in der mesopotamischen Antike ursächlich mit dem Treiben solch feindlich gesinnter, nicht-menschlicher Wesen verknüpft. Man nahm an, dass ein Mensch diesem Treiben dann zum Opfer fiel, wenn er das Wohlwollen der Götter verwirkt hatte, sei es durch das Brechen eines Tabus, ein Sakrileg oder eine empfindliche Störung der Ordnung menschlichen Zusammenlebens, die er zu verantworten hatte.⁸ Das Unheil, das sich endlich als Krankheit und Unglück symptomatisch manifestierte, stellte man sich wie eine Substanz vor,⁹ die auf den Körper eines Menschen übergang und diesem anhaftete, nachdem ihn ein Dämon berührt oder ihn eine Hexe mittels eines zuvor ausgelegten Miasmas infiziert hatte.

und Bild im Alten Mesopotamien. Der Stand der philologischen und inhaltlichen Erschließung dieser Textgruppe hat sich jüngst stark verbessert, vgl. etwa die monographischen Arbeiten Abusch 2016; CMAwR 1 und 2; Farber 2014; Geller 2016; Schwemer 2007a; Schwemer 2017.

4 Apotropäische Figurinen, die zum magischen Schutz von Räumen (Palast, Tempel, Wohnhaus) an neuralgischen Punkten (Türschwellen, Durchgänge, Ecken, unter Postamenten usw.) deponiert wurden, werden im Folgenden nicht behandelt. Zu den archäologischen Zusammenhängen, in denen solche Figurinen in der Stadt Assur gefunden wurden, siehe: Andreae 1938; Preusser 1954; Klengel-Brandt 1968; zu den Figurinen selbst siehe: Rittig 1977; Green 1983; Green 1984; Wiggermann 1992; zu den Ritualbeschreibungen siehe: Rittig 1977; Wiggermann 1992; jüngere Untersuchungen des Materials unter thematischen Gesichtspunkten: Nakamura 2004; Feldt 2015. Ein wesentlicher Unterschied zu dem Umgang mit beschrifteten Figurinen in den hier untersuchten therapeutischen Ritualen besteht darin, dass in den prophylaktisch ausgerichteten Ritualen keinerlei Manipulationen an den Figurinen vorgenommen wurden, die Auswirkungen auf die Wesen haben sollten, deren Gegenwart mittels der Figurinen hergestellt wurde. Hinsichtlich der Praxis des Deponierens besteht eine gewisse Ähnlichkeit zu den unten ausgewerteten Liebeszaubern und Kriegsritualen: In diesen Ritualen werden beschriftete Figurinen gezielt an Orten deponiert, auf dass an diesen Orten eine Wirkung von den deponierten Figurinen ausgehe.

5 Rituale gegen *mimma lemnu*: BAM 3 Nr. 212 // 213; BAM 2 Nr. 147 Vs. 25–33 (Scurlock 2014, 407–412); Rituale gegen „Bannfluch“ (*māmītu*): BAM 3 Nr. 234 (nur Vs.; Bearbeitung der Vs. bei Ritter/Kinnier Wilson 1980; Übersetzung der ganzen Tafel bei Maul 2010b, 136–141).

6 Rituale gegen Totengeister (*eṭemmu*): AMD 3 Nr. 12, 14, 115, 119, 218, 219; Ritual gegen die Erscheinung eines (toten?) Jungen im Traum: SpTU 2 Nr. 21 Vs. 1–40 (Butler 1998, 401–405). Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Klassifikation macht das Ritual SpTU 2 Nr. 21 Rs. 1'–25'. Nach Ausweis des Kolo-phons wurde die Niederschrift nicht fertig gestellt (Rs. 26': *ṭuppu*(IM) *šumū*(MU.MEŠ) *ul qa-ti*). Der niedergeschriebene Teil legt nahe, dass es sich um ein Ritual zur Abwehr des Zugriffes von Totengeistern handelt.

7 Rituale gegen Schadenzauber: CMAwR 1 Nr. 2.2: 38''–70''; Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.4–5; Nr. 7.7; Nr. 8.3 (2. Teil); CMAwR 2 Nr. 8.25; Nr. 8.29; Nr. 8.36; Nr. 11.3: 31–47 (nam-búr-bi).

8 Vgl. Heeßel 2015, 37.

9 Vgl. Scurlock 2002.

Die Mehrzahl der gegen Dämonen, Totengeister oder Hexen eingesetzten rituellen Verfahren stellt sich als Kombination verschiedener Substitutions-, Übertragungs- und Trennungsriten dar.¹⁰ Eine Voraussetzung dafür, dass diese Riten durchgeführt werden konnten, war die physische Anwesenheit von Patient und wesenhaftem Krankheitsverursacher an einem Ort. War die für die Durchführung eines Ritus notwendige Form der Anwesenheit nicht gegeben, so stellte man sie durch besagte Figurinen her,¹¹ die dann als Substitute fungierten.¹² Die Art und Weise in der Substitutions-, Übertragungs-, und Trennungsriten in therapeutischen Ritualen ineinandergriffen, lässt sich wie folgt zusammenfassen:¹³

- a) Das substantiell anhaftende Unheil wird durch direkten Kontakt oder mittels einer Trägersubstanz¹⁴ vom Patienten auf ein Substitut übertragen, das den Patienten¹⁵ repräsentiert. Mit dessen Beseitigung wird der Patient von seinem Leiden gelöst.
- b) Das substantiell anhaftende Unheil wird durch direkten Kontakt oder mittels einer Trägersubstanz auf ein Substitut übertragen, das den (oder die) Krankheitsverursacher repräsentiert. Mit dessen Beseitigung oder Vernichtung wird der Patient von seinem Leiden gelöst.
- c) Die Krankheitsverursacher werden durch rituelle Manipulationen eines Substituts, das sie repräsentiert, unschädlich gemacht. Die Art der rituellen Manipulation war dabei abhängig vom Wesen der Krankheitsverursacher. Totengeistern begegnete man tendenziell wohlwollend, indem man sie mit Speisungen und Ausstattung für ihre Rückreise in die Unterwelt besänftigte. Hexengestalten begegnete man tendenziell aggressiv, indem man sie durch Verurteilung und spiegelbildliche Bestrafung unschädlich zu machen suchte.

10 Vgl. Verderame 2013, bes. 308–309.

11 Auch Tiere oder Menschen konnten als Substitute eingesetzt werden, siehe Verderame 2013, 313–321.

12 Vgl. Butler 1998, 199–201; Verderame 2013, 304; CMAwR 1, 22.

13 Zum Aufbau therapeutischer Rituale sei auf die (idealtypischen) Darstellungen bei Maul 1994, 37–114; Schwemer 2011, 425–426 und Ambos 2014 verwiesen. Die Wirksamkeit altorientalistisch meist als „magisch“ apostrophierter Ritualtechniken gründet in emischer Perspektive letztlich allein auf der Beteiligung der im Ritual angerufenen Götter. Vgl. dazu Heeßel 2015, 35. Von dem Missverständnis, Rituale seien als aus sich selbst heraus wirksam aufgefasst worden, nehmen jene latent evolutionistischen Ansätze ihren Ausgang (etwa Bottéro 1987–1990; van Binsbergen/Wiggemann 1999), die versuchen, im Alten Orient die Existenz miteinander im Widerstreit liegender Vorstellungen von einem mechanistischen und einem theistischen Kosmos nachzuweisen, und entsprechend Magie und Religion als unvereinbar erachten. Kritisch dazu Jursa 2001; Schwemer 2007a, 152–157; Ambos 2010; Feldt 2015, 65. Vgl. auch Maul 1994, 41, 61, 73.

14 Eine ausführliche Übersicht über die Trägersubstanzen, die in Löseritualen zur Übertragung von substantiell anhaftendem Unheil eingesetzt wurden, findet sich bei Maul 1994, 76–85.

15 In einigen Fällen trat das Substitut nicht direkt für den Patienten selbst, sondern für solche Figurinen des Patienten ein, die zuvor von Schadenzauberern hergestellt und manipuliert wurden, vgl. auch Anm. 44 und 94.

Die mesopotamischen Heiler führten schwere Krankheit und großes Unglück letztlich immer auf ein gestörtes Verhältnis zwischen Gott und Mensch zurück.¹⁶ Folglich erachteten sie rein medikamentöse Therapien nicht als hinreichendes Mittel, um die tatsächliche Ursache existentieller Krisen aus der Welt zu schaffen. Erst wenn das Wohlwollen der Götter durch Gebet und Opfer wiederhergestellt und der Körper eines Patienten durch rituelle Maßnahmen von unheilbringenden Substanzen befreit war, konnten Tränke, Salben, Verbände, Räucherungen und sonstige Heilmittel ihre Wirkung entfalten und die Leiden eines Patienten lindern helfen.¹⁷

Wesentlich für die Funktionsweise therapeutischer Rituale ist, dass in ihnen der Prozess der Erkrankung schrittweise nachvollzogen und dadurch rückgängig gemacht wurde. Die therapeutischen Verfahren und rituellen Techniken zielten so in der Regel darauf ab, einem als Folge begriffenen Symptom seine Ursache zu entziehen und so die Bedingungen dafür zu schaffen, es nachhaltig zu beseitigen.¹⁸ Die entsprechenden therapeutischen Rituale wurden häufig als Revisionsprozesse inszeniert, in denen sich der Patient und ein für sein Leid verantwortlich gemachter Widersacher (Dämonen, Totengeister, Hexengestalten usw.) vor einem göttlichen Richterkollegium gegenübertraten.¹⁹

Die Herstellung, Beschriftung und Beseitigung von Figurinen wurde nicht ausschließlich in Ritualen eingesetzt, die auf vorgefundenes Leid und Unglück reagierten. Als potente Ritualtechnik nutzte man die Beschriftung und Zerstörung von Figurinen auch in proaktiv, bisweilen unverhohlen aggressiv ausgerichteten Ritualen gegen Prozessgegner (*bēl dabābi*)²⁰, in Liebeszaubern²¹, Ritualen gegen den Zorn von Mitmenschen²² sowie in Kriegsritualen²³.

¹⁶ Vgl. Heeßel 2000, 81–87.

¹⁷ Maul 2004. Eine anders nuancierte Position vertritt Schwemer 2007a, 188–189: Er beschreibt das durch die Quellen bezeugte Verhältnis von Ritual und Heilmittel als fallweise komplementär und sieht keinen Anlass, von einer grundsätzlichen Kombinationsnotwendigkeit (so Maul 2004) der beiden therapeutischen Methoden auszugehen. Die Frage nach dem Verhältnis von Ritual und Medikation als Mittel zur Heilung in der altorientalischen Heilkunde ist Teil einer vielschichtigen und kontroversen Diskussion, die zu verschiedenen Streitpunkten nach immer gleichem Muster geführt wird: Magie versus Medizin, Irrationalität versus Rationalität, *asû* („Arzt“) versus *āšīpu* („Beschwörer“). Dabei ist deutlich geworden, dass die These von der Zugehörigkeit der beiden Modi der altorientalischen Heilkunde zu strikt voneinander getrennten Bereichen (vgl. Ritter 1965) nicht haltbar ist (Scurlock 1999; Maul 2004, 80–82). Dazu auch AMD 3, 78–83; Geller 2010, 160–167; Böck 2014, 167–195; Heeßel 2015, 37–41.

¹⁸ Vgl. Heeßel 2000, 95–97.

¹⁹ Vgl. Maul 1994, 60–71; Schwemer 2007a, 205–208.

²⁰ CMAwR 1 Nr. 8.12; CMAwR 2 Nr. 8.23: 1'–6'; KAR Nr. 171 // 178 vii 10–27 (zuletzt bearbeitet von Livingstone 2013, 131, 156; wichtige Anmerkungen bei Schwemer 2007a, 128–129 mit älterer Literatur). Die Rituale gegen den *bēl dabābi* nehmen innerhalb des Korpus der Anti-Schadenzauberrituale eine ambivalente Stellung ein. In vielen Anti-Schadenzauberritualen erscheint der *bēl dabābi* als männliche Komplementärgestalt zur weiblichen Hexe (*kaššāptu*) und wird als Agent des Schadenzaubers erachtet (Abusch 1987, 101–105; Schwemer 2007a, 127). Auch Beschwörungen gegen den persönlichen

Die Untersuchung der Zerstörung schrifttragender Artefakte sieht sich in Abhängigkeit davon, auf welche Quellen sie zurückgreifen kann, mit einer Zahl methodischer Schwierigkeiten konfrontiert.²⁴ Häufig hinterlassen die Zerstörung schrifttragender Artefakte oder des darauf stehenden Geschriebenen keinerlei Spuren im materiellen Befund. Haben sich teilweise zerstörte Artefakte oder Zerstörungsspuren erhalten, so sind mögliche Handlungen ableitbar, die einen Befund hervorgebracht haben könnten. Die Motivation der Handelnden und die Bedeutungen, die ihr Handeln für sie hatte, dürften jedoch in der Mehrzahl solcher Fälle nur schwerlich aus den zur Verfügung stehenden Quellen abzuleiten sein.²⁵ Altorientalische Rituale können in der Regel nur indirekt durch schriftliche Quellen untersucht werden.²⁶ So ist etwa eine tatsächliche Durchführung der hier besprochenen therapeutischen Rituale rein

Feind (*bēl dabābi*) können in Anti-Schadenzauberrituale eingepasst werden (so etwa in den für vorliegende Untersuchung einschlägigen Texten CMAwR 1 Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.4–7.6.5). Dem gegenüber steht eine ganze Reihe von Ritualen, die auf die aggressive Bekämpfung eines persönlichen Feindes abzielen, ohne diesen des Schadenzaubers zu bezichtigen. Die meisten Rituale diesen Typs wurden in der mesopotamischen Antike mit der Rubrik *é-gal-ku₄-ra* versehen (Schwemer 2007a, 67, 127). In einigen Anti-Schadenzauberritualen werden solche tendenziell aggressiven Rituale (neben *é-gal-ku₄-ra* auch Liebeszauber (*ki-âḡ-ḡá*) oder Rituale zur Besänftigung von Zorn (*šúr-huḡ-ḡá*)) wiederum zu den illegitimen Schadenzauberpraktiken gerechnet, die von Hexengestalten zur Beeinflussung eines Patienten eingesetzt wurden (Schwemer 2007a, 67 mit Anm. 157, 159–161). Anhand der Kolophone der entsprechenden Tafeln kann nachgewiesen werden, dass sowohl die Anti-Schadenzauberrituale als auch die teils als Schadenzauber eingestuft aggressiven Rituale zur Einflussnahme (z. B. KAR Nr. 171 Rs. 9) von denselben Heilern niedergeschrieben und durchgeführt wurden (Schwemer 2007a, 129). Bemerkenswert ist, dass solche Rituale ambivalenten Charakters bisher in den heute noch erhaltenen Überresten der königlichen Palastbibliotheken zu Ninive nicht gefunden wurden. Auch im „Leitfaden der Beschwörungskunst“ (KAR Nr. 44 //, siehe Jean 2006, 62–72), einer Art Kanon der mesopotamischen Heilkunst, wurden sie nicht aufgeführt (Schwemer 2011, 431–432).

21 KAR Nr. 61 Vs. 11–21 (Biggs 1967, 70–71); KAR Nr. 69 Vs. 6–19 (Biggs 1967, 74–75).

22 KAR Nr. 62 (Ebeling 1931, 22–24).

23 CMAwR 2 Nr. 8.42.

24 Vgl. Levtoŭ 2015.

25 Vgl. zu dieser methodischen Schwierigkeit bei der Untersuchung von Schriftzerstörung auch Mauntel et al. 2015, 735–737 und Mente 2004, 427–429.

26 Dies bedeutet auch, dass ein Großteil der Theoriebildung zu ritueller Performanz nur eingeschränkt und nach vorsichtiger Anpassung für das Studium mesopotamischer Rituale fruchtbar gemacht werden kann. Angesichts dieser Quellenlage muss jede seriöse Auseinandersetzung mit mesopotamischen Ritualen vorrangig auf philologischer Basis erfolgen. Vgl. Schwemer 2017, 5. Einen im Folgenden nicht näher behandelten Fall von Schriftzerstörung im Zusammenhang mit Ritualen stellt die altbabylonische Tafel IB 1554 aus Isin dar (bearbeitet und besprochen bei Wilcke 1985): Die Tafel enthält Beschwörungen, die dazu dienten, das Verhalten anderer Menschen zu manipulieren (vgl. Scurlock 1989–1990). Bei den Ausgrabungen wurde IB 1554 in zerbrochenem Zustand gefunden, vergraben in einem verschlossenen Tongefäß. Wilcke stellt in seiner Bearbeitung fest, dass der Fund nur als Resultat einer mutwilligen Beseitigung und Zerstörung der Tafel erklärbar ist. Die Zerstörung des Schriftträgers sollte die niedergeschriebenen Beschwörungen unwirksam machen.

archäologisch nicht nachzuweisen.²⁷ Bei den für unsere Fragestellung einschlägigen Quellentexten handelt es sich um technische Anweisungen für die Durchführung ritueller Verfahren,²⁸ welche wesentliche Handlungen, herzustellende Gegenstände, zu verfertigende Materialien und zu rezitierende Gebete und Beschwörungen in knapper Form verzeichnen.²⁹ Als Texte von Eingeweihten für Eingeweihte zeichnen sich die Ritualbeschreibungen durch die Verwendung eines professionellen Jargons und eine durch den Gebrauch von Wortzeichen stark abkürzende Notationsweise aus. Große Teile des Fachwissens wurden gerade nicht schriftlich, sondern mündlich weitergegeben und durch Partizipation an der therapeutischen Praxis erlernt und vermittelt.³⁰ Vieles war als selbstverständlich vorausgesetzt und musste nicht eigens schriftlich festgehalten werden.³¹

Die Mehrzahl der Ritualtexte erlangte ihre heute noch schriftlich dokumentierte Form durch einen Überlieferungsprozess, der sich über viele Generationen erstreckte. Texte, die einer überlieferungsgeschichtlich älteren Phase zugeordnet werden können, fehlen meist im Überlieferungsbild. Den Zeitpunkt präzise zu bestimmen, an dem ein Ritual erstmals verschriftlicht wurde, ist aufgrund der Quellenlage nicht möglich.³²

27 Vgl. Schwemer 2007a, 23.

28 Die für unsere Untersuchung als Quellen relevanten Ritualbeschreibungen weisen zu einem bestimmten Umgang mit Geschriebenem an. In dieser Hinsicht sind sie „Geschriebenes über Geschriebenes“ (Hilgert 2010, 98). Ob dieser Eigenschaft können sie mit Hilgert 2010, 95–98 als Metatexte klassifiziert werden. Hilgerts Definition von Metatextualität hebt nicht auf die Klassifikation abstrakter Formen textueller Beziehungen ab. Sie ergibt sich aus einem Interesse an Material und Präsenz von Gegenständen, die Schriftzeichen tragen, an Handlungen, die an solchen Gegenständen vollzogen wurden, und an den Bedeutungen, die schriffttragende Gegenstände erlangen konnten. Weitere Ausarbeitung erfuhr Hilgerts Ansatz durch Gertz/Krabbes/Noller 2015 und Focken/Ott 2016. Ein gänzlich anderes Erkenntnisinteresse verfolgt Stökl Ben Ezra 2014 in seiner Beschreibung biblischer Rituale mittels der Terminologie, die der Literaturwissenschaftler Gérard Genette zur Klassifikation transtextueller Beziehungen entwickelt hat. Impulse aus der Anthropologie aufnehmend, versteht Stökl Ben Ezra rituelle Performanzen als Text. Schriftlich festgehaltene Ritualbeschreibungen wiederum versteht er als graphische Performanz eines Rituals. Rekurrieren rituelle Performanzen auf Ritualbeschreibungen im biblischen Text, so bestehe nach Stökl Ben Ezra zwischen dem „Text“ des Rituals und dem biblischen Text eine transtextuelle Beziehung. Ist eine solche transtextuelle Beziehung von der Art des Kommentars, bezeichnet Stökl Ben Ezra sie als metatextuell.

29 Geschrieben wurden solche Ritualbeschreibungen vorrangig in zwei Zusammenhängen: Zum einen war das Schreiben dieser Texte Teil der Ausbildung angehender Heiler, denen man so Kenntnisse vermittelte oder aber das Vorhandensein bereits vermittelter Kenntnisse überprüfte. Vgl. Maul 2010a; Schwemer 2011, 421–423. Zum anderen wurden diese Texte im Rahmen der Vorbereitung der Heiler auf die Durchführung von Ritualen geschrieben, wobei dann auch textliche Vorlagen, die kopiert oder teilweise exzerpiert wurden, eine stärkere Rolle spielten. Vgl. Maul 2010a und Maul 1994, 31, 159–162, für Beispiele aus den Löseritualen.

30 Vgl. Maul 1994, 170.

31 Vgl. Maul 1994, 119.

32 Zu den mit der Untersuchung der Verschriftlichung von Ritualen verbundenen Problemen im Allgemeinen und den Dynamiken, die sich aus der Eigenschaft von Ritualtexten ergeben können,

Diejenigen keilschriftlichen Manuskripte, die Grundlage einer Untersuchung der Zerstörung von Geschriebenem in therapeutischen Ritualen sein können, stammen aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. Aufgrund der im Überlieferungsbild dominanten Fundorte Assur und Ninive liegt der Schwerpunkt dabei geographisch im assyrischen Norden Mesopotamiens und zeitlich auf den Jahrhunderten vor dem Fall des neuassyrischen Reiches im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr.³³

Die Schriftzerstörung in den hier besprochenen Ritualen unterscheidet sich von prominenten Beispielen für Schriftzerstörung wie der Bücherverbrennung oder dem Ausmeißeln von Herrschernamen in Monumentalinschriften. Herstellung, Beschriftung und Zerstörung finden in enger zeitlicher Abfolge innerhalb eines Rituals statt und sind somit Teil eines abgeschlossenen Handlungszusammenhangs. Erst ein Verständnis der Grundprinzipien und inneren Logik der Rituale kann die Grundlage bilden, von der ausgehend sich mit Blick auf den Einzelfall Handlungsmotivationen, -ziele und mögliche Bedeutungszuschreibungen der Handelnden an ihr Tun rekonstruieren lassen. Aufgrund dieser Überlegung erfolgen Darstellung und Analyse in drei Schritten: (1) Zunächst liegt der Fokus auf der Herstellung und Beschriftung der Figurinen. Die leitende Frage ist dabei, was die Beschriftung der Figurinen in den Ritualen bewirken sollte und wie sich das Beschriften zu anderen rituellen Techniken verhielt, die in den Ritualen ähnliche oder gleiche Funktionen erfüllten. (2) Bei der Auseinandersetzung mit der Zerstörung der beschrifteten Figurinen liegt das Hauptaugenmerk auf dem Versuch, die Handlungen, mit denen Figuren beseitigt oder beschädigt wurden, sowohl nach ihrer Form als auch nach ihrer je spezifischen Konnotation zu unterscheiden. Gefragt wird danach, welche Faktoren in einzelnen Ritualen für die Wahl eines bestimmten Vorgehens ausschlaggebend gewesen sein mögen. (3) Schließlich widme ich mich der Frage, inwiefern der Umgang mit schrifttragenden Artefakten in den besprochenen Ritualen als Phänomen der Schriftzerstörung begriffen werden kann und welche Relevanz er als Beispiel für eine allgemeine Phänomenologie der Schriftzerstörung haben könnte.

gleichzeitig Modelle von etwas (deskriptiv) und Modelle für etwas (präskriptiv) zu sein, siehe Bell 1988, 365–369.

33 Eine Darstellung des Überlieferungsbildes der Anti-Schadenzauber Rituale findet sich bei Schwemer 2007a, 23–68, eines der Löserituale (nam-búr-bi) bei Maul 1994, 157–221. Das von Schwemer und Maul mit Blick auf einzelne Korpora Dargestellte ist in vielerlei Hinsicht typisch für das Überlieferungsbild der altorientalischen Ritualliteratur insgesamt. Die Datierung erhaltener Manuskripte stützt sich auf Paläographie, Layout und Format der Tontafeln, Prosopographie und chronologische Einordnung von Fundzusammenhängen.

2 Herstellung und Beschriftung von Figurinen in therapeutischen Ritualen

2.1 Wozu werden Figurinen in therapeutischen Ritualen beschriftet?

Ein figürliches Substitut war kein mimetisches Abbild und mehr als ein Stellvertreter, der bloß auf Abwesendes verweist und dieses Abwesende so darzustellen vermag. Rituell verwendbar war ein Substitut erst dann, wenn es eine echte Vergegenwärtigung eines eigentlich Abwesenden bewirkte. Rituell erzeugt wurde ein Substitut, auf das diese Eigenschaft zutraf, durch die Anfertigung eines alternativen Körpers und dessen rituell herbeigeführter Transsubstantiation, die das Substitut zu einem wesensgleichen Doppel des ursprünglich nicht physisch präsenten und somit nicht verfügbaren Wesens machte. Die rituelle Herbeiführung einer solchen Transsubstantiation beruhte auf folgenden Prinzipien und Möglichkeiten der Übertragung von Identität:³⁴

- a) Ähnlichkeit hinsichtlich ausgewählter Aspekte des Erscheinungsbilds
- b) Kontakt (direkt/vermittelt)
- c) Benennung (gesprochen/geschrieben)

Die ontologische Dimension der rituellen Erzeugung eines wesensgleichen Doppels durch die Übertragung von Identität mittels Ähnlichkeit, Kontakt und Benennung wird erst vor dem Hintergrund der altorientalischen Anthropologie verständlich.³⁵ Nach altorientalischer Vorstellung ist der Mensch ein komplex zusammengesetzter Verbund verschiedener Wesensanteile und Erscheinungsformen,³⁶ von denen einige nicht an den leiblichen Körper gebunden sind.³⁷ Hinsichtlich der Pluralität der konstitutiven Teile unterscheidet sich die altorientalische Anthropologie somit deutlich von der modern-westlichen, die von der Geist-Körper-Dichotomie bestimmt ist. In nachstehender Tabelle werden die Wesensanteile und Erscheinungsformen aufgeführt, die eine Rolle spielten, wenn durch die Übertragung von Identität ein alternativer Körper für die Zwecke eines Rituals zu einem vollwertigen Substitut gemacht wurde:³⁸

³⁴ Vgl. Verderame 2013, 306–308.

³⁵ Ausführlich hierzu Steinert 2012.

³⁶ Vgl. Bahrani 2003, 128–138; Steinert 2012, 121–136.

³⁷ Vgl. Radner 2005, 19–25.

³⁸ Tabelle in Anlehnung an Radner 2005, 23 Abb. 21.

Tab. 1: Zur rituellen Übertragung von Identität relevante Wesensanteile und Erscheinungsformen

Wesensanteile und Erscheinungsformen		
an einen einzigen Körper gebunden	an alternative Körper gebunden	an keinen Körper gebunden
leiblicher Körper	Extensionen des leiblichen Körpers (z. B. Gewand, Siegel)	
	Bild, Statue	
	geschriebener Name	gesprochener Name

Die Beschriftung mit einem Namen war eine der rituellen Techniken, mit denen Figuren in vollwertige Substitute umgewandelt werden konnten.³⁹ Häufig wurde die Beschriftung mit anderen Techniken zur Übertragung von Identität kombiniert:⁴⁰ meist mit der sprachlichen Benennung,⁴¹ seltener mit der Gestaltung und Ausstaffierung der Figuren,⁴² die durch die Übertragung einzelner Eigenschaften und Attribute⁴³ eine Ähnlichkeit zu den Wesen herstellten, deren Gegenwart es herbeizuführen galt. Welche der Techniken zur Übertragung von Identität eingesetzt wurden, war davon abhängig, für wen oder was ein Substitut entstehen sollte: Sollte ein Substitut für einen Patienten oder Ritualkunden entstehen, so wurde Beschriftung seltener genutzt.⁴⁴ Häufiger begegnet in diesem Fall die Übertragung von Identität durch Kontakt. Sollte ein Substitut Krankheitsdämonen, Totengeister oder Hexengestalten greifbar machen, so war die Übertragung von Identität durch Kontakt in der Regel gar nicht möglich. Benennung und Beschriftung boten sich in diesen Fällen als Technik an, da man auf den Namen auch ohne die leibliche Anwesenheit des Namensträgers zugreifen konnte.

³⁹ Vgl. Butler 1998, 200–201.

⁴⁰ Vgl. Verderame 2013, 321–322.

⁴¹ CMAwR 1 Nr. 2.2: 53''; Nr. 7.6.2: 16'; Nr. 7.6.4: 8; Nr. 7.6.5: 12; Nr. 7.7: 8, 25; Nr. 8.3 (2. Teil): 15–26; CMAwR 2 Nr. 8.25: 138, 212; Nr. 8.29: 72–77, 108–113; Nr. 8.36: 21–22; Nr. 11.3: 37–39; AMD 3 Nr. 115: 38–40; Nr. 119: 8–9, 12–23; Nr. 219: 14; BAM 2 Nr. 147 Vs. 30–31; BAM 3 Nr. 212 Vs. 43; Nr. 234 Vs. 21, 28, Maul 2010b: 72–73; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 16–21.

⁴² CMAwR 2 Nr. 8.29: 34–37; Nr. 8.42: 43''–45''; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 14'–19'; AMD 3 Nr. 119: 4–7.

⁴³ Vgl. Schwemer 2007a, 93 mit weiterer Literatur.

⁴⁴ CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41. In diesem Ritual ersetzte die Figurine nicht den Patienten, sondern stand für jene Figuren des Patienten, von denen man annahm, dass Hexer und Hexe sie hergestellt haben. Vgl. Schwemer 2007a, 216; CMAwR 1, 23.

2.2 Was wurde in therapeutischen Ritualen auf Figurinen geschrieben?

In den Ritualtexten lassen die Notationen der Anweisung, eine Figurine mit einem Namen zu beschriften, kaum Varianten erkennen. Anzahl und Reihenfolge der kombinierten Elemente sowie Wortwahl und Zeichengebrauch folgen einer Regel. Die daraus resultierende Formulierung lautet:⁴⁵

šum(i)(MU(.MEŠ))-šú(-nu) ina naglab^(uzw)MAŠ.SĪLA šumēli(GÛB/150)-šú(-nu) tašaṭṭar(SAR^(an))
 „Du schreibst seinen (ihre) Namen auf ihre (der Figur(en)) linke Schulterpartie.“

Aus einer solchen Anweisung ist nicht unmittelbar ersichtlich, was man sich unter dem „Namen“ (*šumu*), der auf eine Figurine geschrieben werden sollte, genau vorzustellen hat. Prinzipiell denkbar sind zwei Möglichkeiten: Entweder könnte ein konkreter Eigenname gemeint sein oder aber eine allgemeine Bezeichnung nach dem Muster „meine Hexe“ (o. ä.).

Am ausführlichsten wurde diese Frage bisher von Daniel Schwemer diskutiert.⁴⁶ Schwemer kommt hinsichtlich des Korpus der Anti-Schadenzauberrituale zu dem Schluss, dass mit „Name“ in der Regel ein konkreter Personenne gemeint sei.⁴⁷ Er diene dazu, die Identität der Schadenzauberer genau festzulegen, ohne dabei das Risiko der Beschaffung identitätstragender Materialien eingehen zu müssen, gehörte doch der Umgang mit solchen Materialien zu den illegitimen Verhaltensweisen der Schadenzauberer. Auch sei die Beschaffung solcher Materialien schon aus praktischen Gründen nur schwer möglich gewesen. Gestützt sieht Schwemer seine These durch zwei Ritualbeschreibungen, die Alternativbestimmungen enthalten: Je nachdem, ob die Identität eines Übeltäters bekannt war oder nicht, schreiben sie verschiedene Handlungen vor. Die Alternativbestimmungen beziehen sich jedoch nicht auf die Anfertigung und Beschriftung von Figurinen, sondern auf die Art ihrer rituellen Beseitigung.⁴⁸ Sie können daher nur belegen, dass die Identität eines Scha-

⁴⁵ CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 16'; Nr. 7.6.4: 8; Nr. 7.6.5: 10; Nr. 8.12: 10; CMAwR 2 Nr. 8.23: 5'; Nr. 8.25: 34; Nr. 8.36: 12–13; Nr. 11.3: 33; AMD 3 Nr. 12: 1; Nr. 14: 5; Nr. 115: 17; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 4; Rs. 17'–18'; KAR Nr. 61 Vs. 15; Nr. 62 Rs. 6; Nr. 69 Vs. 18'; BAM 3 Nr. 212 Rs. 42; Nr. 234 Vs. 13. — Varianten: BAM 2 Nr. 147 Vs. 27 (*ina naglab(MAŠ.SĪLA) šumēli(GÛB)-šú šalam(NU) mim-ma lem-ni tašaṭṭar(SAR)*); CMAwR 1 Nr. 2.2: 47'–48' (*šumšunu ina aḫišunu tašaṭṭar*); Nr. 7.7: 4–6 (*ina naglabi ša ištēn kiām tašaṭṭar e[tt]ēru mumnarbu lā mukillu ill[ati]šū ina naglabi ša šanē kiām tašaṭṭar ikkīllu šassā'u lā ... [...]*); Nr. 8.3 (2. Teil): 11–12 (*šumšunu [ina aḫišunu tašaṭṭar(?)]*); CMAwR 2 Nr. 8.29: 37, 39–40 (*[šumšu ina imniš]u tašaṭṭar, šumšu ina imniš[u annanna mār] annanna ša ilšu annanna ištāršu annannītu tašaṭṭar*); Nr. 8.42: 44'–45' (*[... š]a amēlūti šumšu ina naglab šumēlišu tašaṭṭar [... nakirī(?)]ja šumšu tašaṭṭar*); KAR Nr. 171 Rs. 4 // 178 vii 24 (*šum(MU)-šū tašaṭṭar(SAR^{an})/ta-šá-aṭ-ar*); AMD 3 Nr. 119: 6–7 (siehe Anm. 55); Nr. 219: 9 (siehe Anm. 55).

⁴⁶ Schwemer 2007a, 201–202.

⁴⁷ So auch Thomsen 1987, 23.

⁴⁸ KAL 2 Nr. 32: Rs. 2–4. KAL 2 Nr. 57: 12'–13' hingegen ist offenbar Teil einer Beschwörung.

denzauberers tatsächlich bekannt sein konnte, nicht aber, dass die Beschriftung von Figurinen mit den Personennamen bekannter Schadenzauberer die Regel war.

Schwemer räumt ein, dass schon durch die übliche Herstellung von Figurenpaaren dem Ritualarrangement hinsichtlich der Festlegung der Identität eines Schadenzauberers meist selbst ein „Moment der Unbestimmtheit“⁴⁹ innewohnte. Ebenso gegen Schwemers These sprechen Fälle, in denen die zu rezitierenden Beschwörungen nahelegen, dass die genaue Identität der für ein Leiden verantwortlichen Schadenzauberer unbekannt war,⁵⁰ die Ritualanweisungen aber dennoch die Beschriftung der Substitutsfigurinen mit „Namen“ vorsehen.⁵¹ Gleichwohl darf es als überaus wahrscheinlich gelten, dass Figurinen dann mit konkreten Personennamen beschriftet wurden, wenn ihre Identifikation mit einem Patienten durch eine Namensaufschrift verstärkt werden sollte.⁵²

Zieht man zur Beantwortung der Frage, ob Figurinen mit konkreten Personennamen beschriftet wurden, das Korpus der Rituale hinzu, die sich gegen Totengeister und die durch sie hervorgerufenen Leiden richten, so erhärtet sich die Vermutung, dass die Beschriftung mit Personennamen nicht die Regel war. JoAnn Scurlock weist darauf hin, dass die Beschriftung mit einer allgemeinen Bezeichnung, die zusätzlich einen Bezug zum Patienten herstellt, dem Zweck der Rituale dienlicher sei als die Einengung der Identifikation auf eine einzelne Person bzw. den Geist eines Verstorbenen:⁵³ Eine allgemeine Bezeichnung erlaube es, mehreren möglichen Krankheitsverursachern gleichzeitig zu begegnen. So ließe sich auch das Risiko minimieren, dass Therapien fehlschlagen, weil sie sich gegen jemanden oder etwas richten, der oder das für ein zu heilendes Leiden gar nicht verantwortlich war. Diese Sichtweise kann sich auf zwei Gruppen von Belegen aus den Ritualen gegen Totengeister berufen: Zunächst gibt es auch in diesem Korpus Fälle, in denen die Beschriftung von Figurinen mit einem Namen vorgesehen ist, die Beschwörungen aber gleichzeitig thematisieren, dass die genaue Identität eines plagenden Geistes unbekannt war.⁵⁴ Zusätzlich vari-

49 Schwemer 2007a, 201.

50 CMAwR 2 Nr. 8.25: 135: *kaššāpu u kaššāptu ša [a]ttā tīdū-ma [anā]k[u] lā idū(?)* „Hexe und Hexer, die [d]u (d. h. Gilgameš) kennst, [i]c[h] aber [nicht kenne].“; Nr. 8.36: 37: *[ša? l]ā' dumqa ipuša tīdā [...]* „Denjenigen, der mir übel mitgespielt hat, ihr (die angerufenen Götter) kennt ihn [...].“

51 CMAwR 2 Nr. 8.25: 34; Nr. 8.36: 12–13.

52 CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41 (vgl. auch Anm. 45); BAM 3 Nr. 234 Vs. 13 (siehe zu dieser Stelle auch Maul 2010b, 137 Anm. 316).

53 Vgl. AMD 3, 49–50.

54 AMD 3 Nr. 219: 37–39: *a-na-ku [...] šā murša(GIG) mar-ša-ku-ma ilu(DIĜIR) at-ta tīdū(ZU^u) a-na-ku lā(NU) idū(ZU^u) ù mam-ma-an lā(NU) idū(ZU^u)* „Ich [...], der an einer Erkrankung leidet, und du, oh Gott, du hast Kenntnis (worum es sich dabei handelt), ich (jedoch) weiß es nicht, noch weiß es sonst irgendjemand.“; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 16: *ÉN at-ta man-nu šā ina šutti(MÁŠ.ĜE₂) u bi-ri ittanamaru(IGI.IGI^{ru}) itti(KI)-ia₂* „Beschwörung: Wer du auch seist, der immer wieder mit mir in Traum und (Zukunfts-) Vision zusammentrifft.“

ieren einige Ritualtexte die knappe Formel zur Beschriftung einer Figurine mit einem Namen dahingehend, dass sie die zu schreibenden Namen explizit anführen.⁵⁵

Auch bei diesen Namen handelt es sich dann nicht um konkrete Personennamen, sondern um allgemeine Bezeichnungen, die feststellen, welche Art von Wesen ein Leiden verursacht. Totengeister wurden dabei häufig noch zusätzlich durch attributive Beinamen qualifiziert, die sich auf das unheilvolle Treiben beziehen, das sie kennzeichnete und dem ein Patient zum Opfer gefallen war. Handelte es sich bei den Verursachern eines Leidens um Krankheitsdämonen, so wurden Substitutsfigurinen mit deren Eigennamen beschriftet.⁵⁶ Bemerkenswert ist dabei, dass solche Wesen offenbar nicht strikt gegeneinander abgegrenzt wurden und Figurinen auch mit den Eigennamen mehrerer Dämonen beschriftet werden konnten.⁵⁷ Hierin ist wohl eine therapeutische Strategie zu erkennen, mit der die Heiler versuchten, einer möglichen multikausalen Verursachung eines komplexen Krankheitsbildes zu begegnen.

Für die Gruppe der aggressiven Rituale zur Einflussnahme auf einen persönlichen Feind oder auf eine begehrte weibliche Person kann als wahrscheinlich gelten, dass Substitutsfigurinen mit konkreten Personennamen beschriftet wurden.⁵⁸ Der Aufbau sowohl der Rituale gegen den persönlichen Feind als auch jener zur Steigerung sexueller Attraktivität legt nahe, dass diese auf die Manipulation einer einzelnen, konkreten und bekannten Zielperson ausgerichtet waren. Die gezielte Ausrichtung spiegelte sich etwa darin wider, dass in den Ritualen jeweils nur einzelne, einfach beschriftete Substitutsfigurinen und nicht Paare oder Reihen von mehrfach beschrifteten Figuri-

55 AMD 3 Nr. 119: 6–7: *šum*(MU)-*šú ina naglab*(MAŠ.SĪLA) *šumēli*(GÜB)-*šú šalam*(NU) *ešem*(GIDIM) *ḫa-a-a-at-ti' murši*(GIG) *lem-ni ša annanna*(NENNI) *mār*(A) *annanna*(NENNI) *šab'-tu₄ tašaṭtar*(SAR⁶⁰) „Seinen Namen ‚Bild des Schreckensgeistes, der bösen Krankheit, die NN, Sohn des NN erfasst hat‘ schreibst du auf ihre (der Figur) linke Schulterpartie.“; Nr. 219: 9–13: *šumi*(MU.MEŠ)-*šú-nu ina šumēli*(Á.GÜB)-*šú-nu tašaṭtar*(SAR⁶⁰) / *šumu*(MU) 1^{en} *ešem*(GIDIM) *ri-da-a-ti mu-ḫal-liq nišī*(ÜĜ.MEŠ) *rapšāti*(DAĜAL.MEŠ) / *šumu*(MU) 2 *ešemmu*(GIDIM) *mur-tap-pi-du šá pa-qí-du lā*(NU) *išú*(TUKU⁶⁰) / *šumu*(MU) 3 *namtaru*(NAM.TAR) *mim+ma lem-nu asakku*(Á.ZĀG) *mitu*(ŪŠ) *mu-ut-tap-ri-ru* / *šumu*(MU) 4 *mu-kil rēš*(SĀĜ) <*lemutti*> *rābiš*(MÁŠKIM) *šá-ga-aš-ti lem-nu* „Ihre Namen schreibst du (jeweils) auf ihre Linke. Der erste Name (lautet): Totengeist der Verfolgung, der, der die weit verbreiteten Menschen verschwinden lässt; der zweite Name (lautet): Umherstreifender Totengeist, der einen, der ihn versorgt, nicht hat; der dritte Name (lautet): *Namtaru*, *Mimma Lemnu*, *Asakku*, umherirrender Toter; der vierte Name (lautet): *Mukil-rēs*-<*lemutti*>, böser *Rābiš-šaggašti*.“; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 18–19: *ina naglab*(MAŠ.SĪLA) *šumēli*(GÜB)-*šú-nu tašaṭtar*(SAR⁶⁰) *šum*(MU) *zikari*(NĪTA) *amēlu lemnu šū*(LÚ.ḪUL.BI) *tulâ*(UBUR) *išabbat*(DIB)-*ma šum*(MU) *sinništi*(MUNUS) *aššat*(DAM) *amēli lemni šuâti*(LÚ.ḪUL.BI) *tulâ*(UBUR) *išabbat*(DIB)-*ma* „Du schreibst (jeweils) auf die Schulterpartie ihrer linken Seite. Der Name des Mannes ist: Dieser böse Mensch packt die Brust. Der Name der Frau ist: Die Ehefrau dieses bösen Mannes packt die Brust.“

56 BAM 2 Nr. 147 Vs. 27 (siehe Anm. 45); AMD 3 Nr. 219: 9–13 (siehe Anm. 55); CMAwR 2 Nr. 8.42: 44''–45'' (ein apotropäischer Dämon; siehe Anm. 45); CMAwR 1 Nr. 7.7: 4–6 (dämonenartige Botengestalten; siehe Anm. 45)

57 Siehe Anm. 55.

58 Siehe Anm. 20 und 21. Unsicher in seiner Zuordnung zu dieser Gruppe ist ein Ritual zur Lösung von Zorn, siehe Anm. 22.

nen hergestellt wurden. Die Rituale zur Einflussnahme sind überhaupt von geringer Komplexität und scheinen auf das für ihre Zwecke Wesentliche reduziert. Dass die Beschriftung mit konkreten Personennamen gerade in diesen Ritualen zum Einsatz kam, die sich, aus der Perspektive der kanonischen Heilkunde betrachtet, am Rande der Legalität bewegten bzw. schlicht als zu bekämpfende Schadenzauberpraktiken galten,⁵⁹ dürfte kein Zufall sein und kann als weiteres Indiz dafür erachtet werden, dass die Beschriftung von Figurinen mit konkreten Personennamen in therapeutischen Ritualen zwar möglich, aber nicht die Regel war.⁶⁰

2.3 Wo wurden Beschriftungen auf den Figurinen angebracht?

Die Mehrzahl der Ritualbeschreibungen weist nicht nur an, dass eine Figurine mit einem „Namen“ zu beschriften ist, sondern auch, wo eine solche Namensinschrift auf einer Figurine angebracht werden sollte.⁶¹ In den meisten Fällen ist dies die „linke Schulterpartie“ oder „die linke Seite“.⁶² Die Wahl der linken Seite zur Anbringung einer Namensinschrift war dabei keinesfalls beliebig oder zufällig. Links und rechts waren im Alten Orient keine neutralen Kategorien, sondern wiesen eine jeweils spezifische Konnotation auf: Rechts ist positiv, links ist negativ.⁶³ Dieser Zuordnung entsprechend wählte man die linke Seite zur Beschriftung von Figurinen, die Krankheitsverursacher wie Dämonen oder Totengeister vertraten. Auch die figürlichen Substitute der Zielpersonen in den Ritualen zur Einflussnahme wurden auf der linken Seite beschriftet. Positiv konnotierte Figurinen – und dies gilt auch außerhalb der therapeutischen Rituale⁶⁴ – wurden stets auf der rechten Seite beschriftet: Figurinen, die als Ersatz für einen Patienten eintraten,⁶⁵ ebenso wie helfende Boten- und

⁵⁹ Vgl. Anm. 20.

⁶⁰ Als weiteres Indiz für die Richtigkeit der hier vorgebrachten Interpretation mag die bei Schwemer 2007a, 202 Anm. 243 angeführte Textstelle aus einem hethitischen Zeugenprotokoll bewertet werden, in dem eine Angeklagte des Gebrauchs schadenzauberischer Praktiken beschuldigt wird, im Rahmen derer sie Figuren verwendet habe, die mit konkreten Namen beschriftet waren.

⁶¹ Vgl. Schwemer 2007a, 202.

⁶² Vgl. die Belege in Anm. 45.

⁶³ Diese Konnotation findet sich in identischer Weise auch in der Unterscheidung von *pars familiaris* (links) und *pars hostilis* (rechts) wieder, die eines der leitenden Prinzipien bei der Auswertung von Opferschaubefunden war. Vgl. dazu Guinan 1996; Maul 2003–2005, 79–80.

⁶⁴ Vgl. etwa Braun-Holzinger 1991, 236–237 zur Anbringung von Inschriften auf frühdynastischen Beterstatuen. Ein weiteres Beispiel stellen die Statuen des neusumerischen Stadtfürsten Gudea von Lagas (2122–2102 v. Chr.) dar: Während die Inschriften an verschiedenen Stellen auf den Statuen angebracht sind, findet sich die Namensbeischrift immer auf der rechten Schulter oder dem rechten Arm der Statuen. Vgl. Edzard 1997, 29–67.

⁶⁵ CMAwR 2 Nr. 8.29: 39–41. Vgl. hierzu auch Anm. 44.

Wächtergestalten,⁶⁶ deren Gegenwart man, wo sie für das Funktionieren eines Rituals notwendig war, ebenfalls durch entsprechend gestaltete und beschriftete Figuren herbeiführte.

2.4 Aus welchen Materialien wurden zu beschriftende Figuren hergestellt?

Vor der Anweisung, eine Figurine zu beschriften, findet sich in den Ritualtexten meist eine Reihe kurzer Angaben, die sich auf die Anfertigung der Figuren beziehen.⁶⁷ Hierunter fallen die zu verwendenden Materialien, die Anzahl der herzustellenden Figuren sowie ihre äußere Gestaltung und Ausstaffierung mit Kleidung oder Gegenständen.

Die meisten zur Beschriftung vorgesehenen Figuren wurden aus Ton⁶⁸ hergestellt; belegt sind aber auch Materialien wie Wachs⁶⁹, Talg⁷⁰, Bitumen⁷¹, Teig⁷², Sesamtrester⁷³ und Mischungen aus diversen tierischen und pflanzlichen Substanzen⁷⁴. Wurden in den Ritualen Reihen von Figurenpaaren hergestellt, so fertigte man diese jeweils aus unterschiedlichen Materialien an.⁷⁵ Auch die Mischung von Mate-

66 CMAwR 2 Nr. 8.29: 37. Stellte man die Gegenwart von Dämonen durch beschriftete Figuren her, um sie für apotropäische Zwecke zu funktionalisieren, so beschriftete man die Figuren nicht auf der rechten, sondern auf der linken Seite.

67 Der akkadische *terminus technicus* für die herzustellenden Figuren lautet *šalmu*. Zum Bedeutungsspektrum des Wortes siehe Berlejung 1998, 62–66; eine repräsentationstheoretische Analyse des Begriffs findet sich bei Bahrani 2003, bes. 121–148. Das Wort *šalmu* wird in den Ritualtexten meist mit dem Wortzeichen NU, seltener mit ALAN geschrieben. *šalmu* tritt dabei häufig als Regens einer Genitivverbindung auf. Rectum dieser Verbindungen ist dann eine allgemeine Bezeichnung für den oder das, wovon ein *šalmu* hergestellt werden soll, z. B. von Hexer und Hexe (*šalam kaššāpi u kaššāpti* (CMAwR 1 Nr. 2.2: 45’), von einem persönlichen Feind (*šalam bēl dabābi* (CMAwR 1 Nr. 8.12: 7)) oder dem Dämon Namtar (*šalam namtar* (CMAwR 2 Nr. 8.25: 23)). Einzig in KAR Nr. 171 Rs. 3 // 178 vii 23 wird eine abweichende Terminologie verwendet: Dort findet sich die Anweisung ein *passu* aus Ton herzustellen. Bei *passu* handelt es sich um die Bezeichnung für eine Art Spielfigur. Vgl. hierzu Schwemer 2007b, 129–129 Anm. 295. Als Verb zur Beschreibung der Herstellung wird konsequent einfaches *epēšu* „machen, tun; herstellen“ (AHw, 223–229) verwendet.

68 CMAwR 1 Nr. 2.2: 41’–46’; Nr. 8.12: 7; CMAwR 2 Nr. 8.23: 5’; Nr. 8.25: 33; Nr. 8.29: 34, 38; Nr. 8.36: 12; Nr. 11.3: 32; KAR Nr. 61 Vs. 13–15; Nr. 62 Rs. 5; Nr. 171 Rs. 3 // Nr. 178 vii 23; BAM 3 Nr. 234 Vs. 13; AMD 3 Nr. 12: 1; Nr. 14: 4–5.

69 SpTU 2 Nr. 21 Vs. 3; CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32; AMD 3 Nr. 219: 8.

70 CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

71 CMAwR 1 Nr. 7.6.5: 10.

72 CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

73 CMAwR 1 Nr. 7.6.5: 10.

74 CMAwR 1 Nr. 7.7: 2–3; AMD 3 Nr. 218: 2–3.

75 CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 15’; Nr. 7.6.4: 6; Nr. 7.6.5: 10; CMAwR 2 Nr. 11.3: 32.

rialien ist bezeugt: Grundlage der Mischungen war dabei meist Ton, der mit weiteren Substanzen wie Wasser⁷⁶, Talg und Wachs⁷⁷, Bitumen⁷⁸ oder Honig⁷⁹ vermischt wurde. Grundsätzlich dürften Form- und Haltbarkeit entscheidende Kriterien bei der Materialwahl gewesen sein. Ton, Teig, Talg und Wachs waren nicht nur leicht zu Figurinen zu formen, sondern eigneten sich auch als Schreibgrundlage, in die Keilschriftzeichen mit einem Griffel eingebracht werden konnten. Dass die meisten der zu beschriftenden Figurinen gerade aus Ton hergestellt wurden, lag wohl nicht nur an der guten Beschreibbarkeit dieses Stoffes, sondern hing vermutlich auch damit zusammen, dass Ton als die primäre Materie galt, aus der die Götter den Menschen erschaffen hatten.⁸⁰ Welche anderen konnotativen Bedeutungen für die Wahl eines bestimmten Materials zur Herstellung von Figurinen ausschlaggebend gewesen sein mögen, ist in den meisten Fällen kaum noch nachvollziehbar. Die naheliegende Vermutung, dass das gewählte Material und die Art der rituellen Beseitigung oder Zerstörung der beschrifteten Figurinen grundsätzlich korrelierten, also etwa zu verbrennende Figurinen immer aus Wachs und zu vergrabende immer aus Ton hergestellt wurden, wird durch die Ritualtexte nicht bestätigt.⁸¹

2.5 Wie wurden zu beschriftende Figurinen gestaltet?

Die Gestaltung der Figurinen wurde in den seltensten Fällen detailliert beschrieben. Der Grund hierfür dürfte weniger in der knappen und abkürzenden Notationsweise der Ritualtexte zu suchen sein als vielmehr darin liegen, dass für die Zwecke therapeutischer Rituale die Identifikation durch Beschriften und Benennen bzw. durch physischen Kontakt die bestgeeigneten Mittel waren, eine Transsubstantiation herbeizuführen, mit der eine Figurine zu einem vollwertigen Substitut wurde.⁸² Eine

⁷⁶ BAM 2 Nr. 147 Vs. 25–26.

⁷⁷ AMD 3 Nr. 119: 4.

⁷⁸ KAR Nr. 69 Vs. 25–26.

⁷⁹ BAM 3 Nr. 212 Rs. 40–41.

⁸⁰ Vgl. Maul 1994, 46–47; Sallaberger 2014–2016, 90–91.

⁸¹ Dies bedeutet freilich nicht, dass die Materialien, aus denen Figurinen hergestellt wurden, und die Methoden ihrer Beseitigung nie aufeinander abgestimmt waren. Vgl. hierzu CMAwR 1, 23.

⁸² Grundsätzlich anders stellt sich dieser Sachverhalt in den Löseritualen (nam-búr-bi) dar, siehe Maul 1994, 33, 46–47. Werden in diesen Ritualen Substitute von Omenanzeigern hergestellt, so werden die dazu gebrauchten Figurinen nie beschriftet. Die einzige Ausnahme von dieser Regel stellt bezeichnenderweise das Hexen-Namburbi CMAwR 2 Nr. 11.3: 31–47 dar. Dass eine Figurine für die Zwecke eines Rituals beispielsweise ein Tier vertreten konnte, in dessen Verhalten man ein schlechtes Vorzeichen erkannt hatte, wurde erreicht, indem man durch die detaillierte Gestaltung der Figurine eine möglichst große äußerliche Ähnlichkeit zu dem jeweiligen Tier herstellte, das ein Omen angezeigt hatte. Dies schlägt sich auch in der Terminologie nieder, die in den Ritualbeschreibungen zur Bezeichnung der Figuren gebraucht wurde: Häufig werden diese nämlich gerade nicht als *šalmu* „Statue, Figur, Bild“ (AHw, 1078–1079), sondern als *tamšilu* „Abbild, Entsprechung“ (AHw, 1316–1317)

mimetische Ähnlichkeit zwischen einer Figurine und demjenigen, für das sie eintreten sollte, war keine notwendige Bedingung für das Gelingen einer Substitution.⁸³

Selten griff man auf die Möglichkeit der Mehrfachidentifikation durch zusätzliche Gestaltung und Ausstaffierung bereits beschrifteter Figurinen zurück: Im Falle der meist paarweise hergestellten Figurinen von weiblicher Hexe und ihrem männlichen Begleiter wurde vermutlich einer der Figurinen ein Schamdreieck eingeritzt.⁸⁴ Aus dem Korpus der Rituale gegen Totengeister lassen sich lediglich zwei Belege für eine Mehrfachidentifikation durch Beschriftung und Gestaltung von Substitutsfigurinen anführen.⁸⁵

Detailliert gestaltet und ausstaffiert wurden in den hier behandelten therapeutischen Ritualen nur Figurinen von Göttern, Boten- und Mittlerwesen, wenn die einem Ritual zugrunde liegende therapeutische Strategie vorsah, sich die Eigenschaften dieser Wesen zu Nutze zu machen, und wenn ihr helfendes Eingreifen rituell inszeniert und funktionalisiert werden sollte.⁸⁶ Auf die zusätzliche Beschriftung solcher detailliert gestalteter Figurinen jedoch verzichtete man in den meisten Fällen.⁸⁷ Identifikation durch Ähnlichkeit und Identifikation durch Beschriftung mit einem Namen scheinen somit insgesamt betrachtet in einem komplementären Verhältnis zu stehen.

bezeichnet. Die deutlichen Unterschiede, die demnach hinsichtlich der zur Identifikation von Figurinen gebrauchten Verfahren zwischen den Löseritualen auf der einen Seite und Ritualen gegen Krankheitsdämonen, Totengeistern und Schadenzauber auf der anderen Seite bestehen, legen die Vermutung nahe, dass nur willensbegabte und selbst handlungsfähige (und in diesen Eigenschaften dem Menschen ähnliche) Krankheitsverursacher einen Namen trugen, den man sich in Ritualen dann zur Identifikation von Figurinen mit diesen Wesen zu Nutze machen konnte.

83 Vgl. Verderame 2013, 306–307; Daxelmüller/Thomsen 1982, 53–55.

84 Schwemer 2007a, 200.

85 SpTU 2 Nr. 21 Rs. 15'–16'; AMD 3 Nr. 119: 5. Der zweite Beleg ist auch deshalb besonders interessant, weil sich in der Ausgestaltung der Figurine offenbar die Vorstellungen niederschlugen, die man sich vom Aussehen von Totengeistern machte: *qaran*(SI) *alpi*(GU₄) *tašakkan*(ĜAR)-*šú pān*(IGI) *amēli*(LÚ) *tašakkan*(ĜAR)-*šú* „Du verstehst sie (die Figur) mit dem Horn eines Stieres (und) gibst ihr ein menschliches Antlitz.“ Diese Vorstellung vom Aussehen von Totengeistern findet sich auch in literarischen Texten wie z. B. der sogenannten „Unterweltsvision eines neuassyrischen Prinzen“, wo es nach der Übersetzung von Livingstone 1989, 72: Rs. 6 heißt: „The Ghost had an ox's head, his four hands and feet were (like) those of human beings.“

86 CMAwR 2 Nr. 8.25: 6–13, 23–26; Nr. 8.29: 19–20, 35–36; Nr. 8.42: 44''; KAR Nr. 62 Rs. 2–4.

87 Beschriftung lediglich durch CMAwR 2 Nr. 8.29: 37; Nr. 8.42: 44''–45'' belegt.

3 Zur Beschädigung, Beseitigung und Zerstörung beschrifteter Figurinen

Stellt man die Verfahren zur Beseitigung beschrifteter Figurinen in therapeutischen Ritualen rein nach der äußeren Form der entsprechenden Handlungen zusammen, so lassen sich vier Vorgehensweisen unterscheiden:

- a) Vergraben/Versenken⁸⁸
- b) räumliche Distanzierung⁸⁹
- c) Verbrennen⁹⁰
- d) Zerquetschen⁹¹

Rituelle Funktion und Bedeutung der so gruppierten, äußerlich jeweils identischen oder zumindest ähnlichen Handlungen konnten allerdings von Ritual zu Ritual sehr verschieden sein. Die spezifische symbolische Qualität, die dem Vergraben, Entfernen, Verbrennen oder Zerquetschen einer beschrifteten Figurine in einem Ritual zukam, lässt sich nicht aus der isolierten Betrachtung der einzelnen Handlung erschließen. Ein adäquates Verständnis ist nur durch eine Analyse zu erreichen, die versucht, die Funktion der Beseitigung innerhalb eines therapeutischen Rituals in Abhängigkeit von dessen anderen Teilen zu bestimmen. So kann rekonstruiert werden, auf welchen Aspekten von Krankheit und Heilung der Fokus eines Rituals lag und welches spezifische Ziel man mit der Beseitigung einer Substitutsfigurine jeweils verfolgte: Reinigung des Patienten, Rückführung eines Miasmas zum Ort seines Ursprungs, Befreiung und Zuweisung von Schuld, Triumphieren über einen Widersacher, gewaltsames Ausschalten eines Widersachers oder Trennung von einem Krankheitsverursacher und Überführung desselben an einen Ort, von dem aus er einen Patienten nicht länger zu schädigen vermag.

3.1 Vergraben, Versenken und räumliches Distanzieren als Verbannen in die Unterwelt

Das Vergraben beschrifteter Figurinen symbolisiert in den meisten Fällen eine Bestattung.⁹² Im Vordergrund stehen muss diese Bedeutung aber keineswegs, und selbst

⁸⁸ CMAwR 1 Nr. 7.6.4: 15–16; Nr. 7.7: 31–32; CMAwR 2 Nr. 8.29: 119; Nr. 11.3: 44; KAR Nr. 61 Vs. 17–18; Nr. 62 Rs. 14–15; Nr. 69 Vs. 27; Nr. 171 Rs. 6 // 178 vii 26; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; AMD 3 Nr. 12: 2–3; Nr. 14: 10; Nr. 115: 49–50; Nr. 218: 22.

⁸⁹ CMAwR 2 Nr. 8.42: 55''; SpTU 2 Nr. 21 Rs. 25'; BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32.

⁹⁰ CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 10'–13'; Nr. 7.6.5: 1–7; Nr. 8.3 (2. Teil): 14; AMD 3 Nr. 119: 10–11.

⁹¹ CMAwR 1 Nr. 8.12: 18; CMAwR 2 Nr. 8.23: 6'; Nr. 8.36: 31.

⁹² Vgl. CMAwR 1, 23. Die Ritualtexte verwenden für „vergraben“ die Verben *qebēru* „begraben, beerdigen, bestatten“ (AHw, 912–913) und *temēru* „ein-, vergraben“ (AHw, 1345–1346) weitestgehend

wenn sie es tut, kann sie unterschiedlich konnotiert sein: Das Spektrum reicht von einer friedlichen Grablegung, durch die man den Geist eines zuvor unversorgten oder nicht bestatteten Verstorbenen in die Unterwelt überführte, bis zur Grablegung als deutlichstem Sinnbild für das gewünschte Todesschicksal eines Widersachers, seiner Verbannung in die Unterwelt. Die Symbolik der Rückführung oder Verbannung der Krankheitsverursacher in die Unterwelt tritt besonders deutlich in solchen Ritualen hervor, die sich gegen Totengeister, Krankheitsdämonen oder „Bannfluch“ (*māmītu*) richten.⁹³ Die hier zugrundeliegende therapeutische Strategie zielte darauf ab, einen Patienten von den ihn plagenden Totengeistern oder Dämonen zu trennen und durch die Überführung dieser Wesen in die Unterwelt die in Unordnung geratene Ordnung wiederherzustellen, in der die menschliche Sphäre von jener der Totengeister und Dämonen klar geschieden und Berührungspunkte, wie etwa der Totenkult, festgelegt waren. Neben dem Vergraben konnte auch ein Versenken von Substitutsfigurinen im Fluss dazu dienen, einen Krankheitsverursacher in die Unterwelt zu schicken.⁹⁴ Das gleiche Ziel verfolgte man wohl auch in einem Ritual gegen Fieber, das durch den Krankheitsdämon *mimma lemnu* ausgelöst wurde: Man fesselte eine mit dem Namen des Dämons beschriftete und mit Reiseproviand ausgestattete Figurine in der Steppe an einen Dornenstrauch und richtete sie nach Westen hin aus.⁹⁵

In der Mehrzahl der Rituale, in denen durch das Vergraben von Substitutsfigurinen ein Übergang in die Unterwelt bewirkt werden sollte, lag der Ort, an dem Figurinen vergraben wurden, entweder in der Steppe⁹⁶ oder am Flussufer⁹⁷. Steppe und Fluss waren liminale Bereiche und konnten daher als Orte des Übergangs in die Unterwelt fungieren. Dass das Vergraben der beschrifteten Figurinen in diesen

synonym, ohne dass Bedeutungsunterschiede oder Muster in der Verwendungsweise feststellbar wären. KAR Nr. 62 Rs. 15 belegt, dass *temēru* auch die Bedeutung „versenken“ haben kann, vgl. auch CMAwR 1, 289.

⁹³ CMAwR 2 8.29: 119–120; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; AMD 3 Nr. 12: 2–3; Nr. 14: 10; Nr. 115: 49–50; Nr. 218: 22.

⁹⁴ Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: KAR Nr. 62 Rs. 14–15; CMAwR 2 Nr. 8.25: 223–254. Die Methode, die in diesem Ritual zur Überführung von Hexer und Hexe in die Unterwelt eingesetzt wurde, wird in der Ritualbeschreibung nicht eigens erwähnt. Naheliegender ist, dass die Figurinen in Boote gesetzt und darin der Strömung des Flusses überlassen wurden, damit sie so ihren Weg in die Unterwelt fänden. Vgl. auch CMAwR 2 Nr. 8.29: 85, wo das Versenken einer beschrifteten Figurine die Lösung des Zugriffs symbolisiert, den Schadenzauberer durch Anfertigen und Vergraben von Figurinen auf den Patienten hatten. Auch in dem kurzen, gegen einen persönlichen Feind gerichteten Ritual KAR Nr. 171 // 178 vii 10–27 wird eine kleine Figurine erst in Bier aufgelöst und das Gemisch dann im Fluss entsorgt. Die Entsorgung im Fluss symbolisiert aber hier wohl kaum eine Überführung in die Unterwelt. Sie versinnbildlicht die Auflösung der Bedrohung, die der persönliche Feind für den Ritualkunden darstellte. Siehe dazu auch Schwemer 2007a, 128–129.

⁹⁵ BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32.

⁹⁶ CMAwR 2 Nr. 8.29: 119; BAM 3 Nr. 212 Rs. 46; Maul 2010b: 76–77 (BAM 3 Nr. 234); AMD 3 Nr. 12: 2–3; AMD 3 Nr. 14: 10; Nr. 218: 22.

⁹⁷ AMD 3 Nr. 115: 49. Vgl. auch den Beleg in Anm. 94.

Ritualen tatsächlich eine Überführung in die Unterwelt symbolisierte, zeigt sich auch darin, wie mit ihnen umgegangen wurde: Häufig wurden die Figurinen erst mit Totenopfern bedacht und mit Reiseproviant ausgestattet, bevor sie vergraben wurden.⁹⁸ Beim Vergraben wurden sie dann so positioniert, dass ihre Gesichter nach Westen hin ausgerichtet waren.⁹⁹ In dieser Praxis spiegelt sich die Vorstellung wider, dass es der in vielen Ritualen in Gebet und Beschwörung angerufene Richter- und Sonnengott *Šamaš* war, der die Totengeister bei seinem Verschwinden am Horizont mit sich führte und in die Unterwelt geleitete.

Um sicherzustellen, dass die einmal gebannten Geister an einem Ort verblieben, von dem aus sie keinen Schaden mehr anrichten konnten, zog man in einigen Ritualen einen Schutzkreis aus Mehl um die Stelle, an der eine Figurine vergraben oder gefesselt worden war.¹⁰⁰ Dies ist nur ein Beispiel aus der Vielzahl der Mittel, die zur Verfügung standen, um sicherzustellen, dass ein Totengeist oder Krankheitsdämon sich in sein Schicksal fügte, von einem Menschen abließ und zurück in die Unterwelt fuhr: Die Substitutsfigurinen wurden in Schauprozessen verurteilt¹⁰¹ und zum Ablegen von Eiden gezwungen;¹⁰² man schränkte ihre Bewegungsfreiheit ein, indem man sie in Fesseln legte oder ihre Gliedmaßen verdrehte;¹⁰³ indem man sie knebelte, nahm man ihnen ihr Vermögen, durch Worthandlungen Schaden anzurichten.¹⁰⁴

3.2 Vergraben, Erniedrigen und Verunreinigen als Mittel zur spiegelbildlichen Rückwendung von Unheil gegen seine Verursacher

Die in einigen der Rituale gegen Totengeister als Mittel zum Zweck erscheinenden Erniedrigungen und Misshandlungen sind in anderen Ritualen die entscheidenden Momente der therapeutischen Strategie. Dies sind in erster Linie die gegen Hexengestalten gerichteten Anti-Schadenzauberrituale.¹⁰⁵ Das Vergraben kam als Methode zur Beseitigung beschrifteter Figurinen in diesen Anti-Schadenzauberritualen vor allem dann zum Einsatz, wenn das Hauptaugenmerk einer Therapie auf Erniedrigung

⁹⁸ BAM 2 Nr. 147 Vs. 29–30; BAM 3 Nr. 234 Vs. 14–18; CMAwR 2 Nr. 8.25: 138–141; AMD 3 Nr. 219: 15–16.

⁹⁹ BAM 2 Nr. 147 Vs. 31–32; AMD 3 Nr. 12: 2; Nr. 14: 10; Nr. 218: 23.

¹⁰⁰ CMAwR 2 Nr. 8.29: 120; BAM 2 Nr. 147 Vs. 33; SpTU 2 Nr. 21 Vs. 29; Maul 2010b: 77 (BAM 3 Nr. 234); AMD 3 Nr. 218: 23.

¹⁰¹ Vgl. BAM 2 Nr. 147 Vs. 31; BAM 3 Nr. 212 Rs. 43.

¹⁰² Vgl. BAM 3 Nr. 212 Rs. 47; AMD 3 Nr. 14: 9; Nr. 115: 48; Nr. 218: 25.

¹⁰³ Vgl. BAM 2 Nr. 147 Vs. 32; AMD 3 Nr. 14: 5; Nr. 218: 4.

¹⁰⁴ Vgl. AMD 3 Nr. 14: 6; Nr. 218: 5.

¹⁰⁵ CMAwR 1 Nr. 2.2: 38''–70'' (wie genau man sich in diesem Ritual der beschrifteten Figurinen zu entledigen hatte, wird nicht vorgeschrieben; ihre Behandlung lässt jedoch deutlich erkennen, dass die Übertragung der Verunreinigung vom Patienten auf die Schadenzauberer im Mittelpunkt des Rituals stand); Nr. 7.6.4; Nr. 7.7; CMAwR 2 Nr. 11.3: 31–47.

und Rückwendung von Unheil gegen die durch Figurinen vertretenen Hexengestalten lag. Dem Ziel dieser Rituale entsprechend, schloss man die beschrifteten Figurinen durch Vergraben an Orten ein, an denen sie einer fortwährenden und wiederholten Verunreinigung ausgesetzt waren: In einer Maueröffnung¹⁰⁶, die als Abfluss diente, unter dem Fußboden eines Waschrums¹⁰⁷ oder an einer Stelle im Fußboden¹⁰⁸, über der sich der Patient für einen Zeitraum von 30 Tagen täglich waschen sollte. Bevor die beschrifteten Figurinen der Hexengestalten vergraben wurden, misshandelte man sie, indem man ihnen Hände und Füße hinter dem Rücken fesselte, sie mit unreinen Materialien wie Fischtran, Gerbermittel oder ausgekämmtem Haar besudelte, alle Körperöffnungen mit Tonklumpen verschloss und versiegelte oder den Kopf mit dem Stachel einer Dattelpalme einstach.¹⁰⁹ Diese Behandlung diente nicht nur dazu, den Schadenzauberern eine Handlungsmöglichkeit nach der anderen zu nehmen und so Schritt für Schritt die Gefahren zu bannen, die von ihnen ausgingen.¹¹⁰ Als spiegelbildliche Bestrafung zielte diese Behandlung genau wie die Verunreinigung darauf ab, Unheil dadurch zu lösen, dass man es gegen seinen Ursprung wendete. Die Misshandlung der beschrifteten Figurinen steht somit im Einklang mit dem Thema der Rückführung, das in diesen Ritualen zentral und maßgeblich für ihre Ausgestaltung war.

3.3 Vergraben als Deponieren

Das Vergraben beschrifteter Figurinen ist in den auf Rückwendung von Unheil und spiegelbildliches Bestrafen ausgerichteten Ritualen nicht so sehr mit der Symbolik einer Grablegung und Verbannung in die Unterwelt verbunden. Es erscheint eher als ein symbolisch weniger stark aufgeladenes Deponieren von Substitutsfigurinen an Orten, von denen eine bestimmte Wirkung auf die deponierten Figurinen ausgehen sollte. Ebenfalls als einfaches Deponieren erscheint das Vergraben beschrifteter Figurinen in Ritualen, in denen nicht ein Ort Wirkungen auf eine Figurine, sondern die Figurine Wirkungen an einem bestimmten Ort entfalten sollte.¹¹¹ Unter den hier behandelten Ritualen lässt sich das Vergraben von Substitutsfigurinen mit dieser Intention am deutlichsten in den Ritualen beobachten, die darauf abzielten, die sexuelle Anziehungskraft zu erhöhen, die ein Mann auf eine bestimmte weibliche Person

106 CMAwR 1 Nr. 7.7: 31–32, 35.

107 CMAwR 1 Nr. 7.6.4: 16.

108 CMAwR 2 Nr. 11.3: 33–34, 41–43.

109 Vgl. CMAwR 1 Nr. 2.2: 49'–59'; Nr. 7.6.4: 7, 10–12; Nr. 7.7: 26–31; CMAwR 2 Nr. 11.3: 42.

110 Vgl. Verderame 2013, 303 Anm. 311, 309.

111 Etwa das Deponieren kontaminierter Materialien zusammen mit der beschrifteten Figur eines apotropäischen Dämons an der Grenze zum Feindesland in CMAwR 2 Nr. 8.42: 55''. Zu diesem Ritual auch Schwemer 2007c, 31. Vgl. auch die Anmerkungen in Anm. 4.

ausübte.¹¹² Die entsprechenden Ritualbeschreibungen sehen vor, dass eine mit dem Namen der Zielperson beschriftete Figurine in einem Tor begraben wird, auf dass sich die gewünschte Wirkung entfalte, wenn jene das Tor passiert.¹¹³

3.4 Zertrümmern und Verbrennen als Unterwerfen und Vernichten

Figurinen zu verbrennen oder mit dem Fuß zu zerquetschen sind die drastischsten Maßnahmen, die in therapeutischen Ritualen zur Beseitigung beschrifteter Figurinen ergriffen wurden. Belegt sind diese aggressiven Methoden zur Beseitigung vor allem in Ritualen gegen den persönlichen Feind¹¹⁴ und in Anti-Schadenzauberritualen¹¹⁵. Seltener zum Einsatz kamen sie in Ritualen gegen Totengeister.¹¹⁶ Im Mittelpunkt dieser Rituale stand das Triumphieren über einen Widersacher durch dessen Vernichtung. Weisen etwa die Vorschriften zum rituellen Vorgehen gegen einen persönlichen Feind den Ritualklienten an, die mit dem Namen seines Feindes beschriftete Figurine mit der Ferse seines rechten Fußes zu zerquetschen, nachdem die Figurine bereits misshandelt und verunreinigt wurde, so ist in dieser rituellen Inszenierung deutlich der Wille zu erkennen, dem Bedürfnis des Ritualklienten danach Ausdruck zu verleihen, sich durchzusetzen, die Oberhand zu gewinnen und seinen Widersacher wirksam und endgültig aus dem Weg zu räumen.¹¹⁷ Sich mit dem Fuß auf die Figurine eines Widersachers zu stellen, begegnet als Triumphgestus auch in Ritualen, in denen die endgültige Beseitigung der Figurinen durch andere Methoden erfolgte.¹¹⁸

Im Verbrennen fand der Wille, einen Widersacher durch die Beseitigung beschrifteter Figurinen gewaltsam unschädlich zu machen, seinen deutlichsten Ausdruck.¹¹⁹ Das Verbrennen der Figurinen trat in den Ritualen jedoch genau wie das Zerquetschen der Figurinen nicht als offene Aggression zu Tage. Es wurde als die gerechtfertigte Bestrafung eines schuldigen Widersachers inszeniert, die durch die Götter legitimiert war, die man anrief, ein entsprechendes Urteil zu fällen, bevor man die Figurinen den Flammen übergab.¹²⁰

112 KAR Nr. 61 Vs. 11–21; Nr. 69 Vs. 20–Rs. 1.

113 Vgl. Verderame 2013, 304–305. Belege: KAR Nr. 61 Vs. 19–21; Nr. 69 Vs. 27–Rs. 1.

114 CMAwR 1 Nr. 8.12; CMAwR 2 Nr. 8.23: 1'–6'.

115 CMAwR 1 Nr. 7.6.2; Nr. 7.6.5; Nr. 8.3 (2. Teil); CMAwR 2 Nr. 8.36.

116 AMD 3 Nr. 119.

117 Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: CMAwR 1, Nr. 8.12: 18; CMAwR 2 Nr. 8.23: 6'; Nr. 8.36: 31.

118 CMAwR 2 8.29: 91–93.

119 Vgl. CMAwR 1, 23. Belege: CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 10'–13'; Nr. 7.6.5: 1–7; Nr. 8.3 (2. Teil): 14; AMD 3 Nr. 119: 10–11.

120 Bspw. CMAwR 1 Nr. 7.6.2: 16'; AMD 3 Nr. 119: 12–30. Verurteilung der beschrifteten Figurinen, bevor sie zerquetscht werden: CMAwR 1 Nr. 8.12: 11; CMAwR 2 Nr. 8.36: 23.

4 Fazit: Schriftzerstörung in therapeutischen Ritualen?

Eine kulturübergreifend vergleichende Untersuchung von Schriftzerstörung, deren Ziel mithin eine allgemeine Phänomenologie der Schriftzerstörung sein mag, wird nicht umhinkommen, Schriftzerstörung als kritische Kategorie zu etablieren. Mit dieser Aufgabe stellt sich die nicht triviale Frage, welches Gewicht der Eigenwahrnehmung handelnder Akteure gegenüber einer nachgängigen Rekonstruktion und Analyse ihres Handelns zukommt, so es darum geht, zu urteilen, ob etwas in die Kategorie Schriftzerstörung fällt oder eben nicht. Eine gelungene Kategorienbildung dürfte davon abhängen, ob es gelingt, die beiden folgenden Blickwinkel auf das Phänomen miteinander in Einklang zu bringen:¹²¹

1. Perspektivischer Fokus liegt auf schrifttragenden Artefakten

Versuchte man, das Phänomen der Schriftzerstörung von den Artefakten her zu fassen, so wären Zerstört-Sein und Beschriftet-Sein rein nach ihrer äußerlichen Wahrnehmbarkeit als Eigenschaften oder Zustände von Artefakten zu bestimmen. Die Feststellung, dass ein Artefakt beide Eigenschaften hat, würde dann zu der Diagnose führen, dass der beobachtete Zustand des Artefakts Ergebnis einer Schriftzerstörung ist. Feiner unterscheiden ließe sich in Folge einer solchen Diagnose dann nach Grad der Zerstörung (ganz oder teilweise) oder danach, welche Teile des Artefakts nicht mehr intakt sind (etwa nur die Beschriftung). Aus dem Zustand des Artefakts könnte zudem im Sinne einer Hypothesenbildung auf die Handlungen geschlossen werden, die den beobachtbaren, nicht intakten Zustand des Artefakts hervorgerufen haben.

2. Perspektivischer Fokus liegt auf handelnden Akteuren

In dieser Perspektive liegt das Hauptaugenmerk auf den Bedeutungen, die Akteure ihren Handlungen und den Dingen zuschreiben, mit denen sie umgehen; Handlungsziele und -motivationen bilden hier den gemeinsamen Fluchtpunkt von Beschreibung und Analyse. Die Frage danach, was aus Perspektive der Handelnden letztlich der Zweck einer invasiven Manipulation eines schrifttragenden Artefakts war, wird dabei in vielen Fällen mit einem Verweis auf die einfache Zerstörung von Geschriebenem nur unzureichend beantwortet sein. Es gilt daher jeweils detailliert zu unterscheiden, ob Textinhalt, Schrift oder Schriftträger als Bezugspunkt für ein bestimmtes Verhalten maßgeblich waren. Eine solche Unterscheidung dürfte dabei ohne ein zumindest basales Verständnis der kulturspezifischen oder gar individuellen Konzeptualisierung von Schrift und Geschriebenem nicht zu treffen sein.

121 Ähnlich auch *Mente* 2004, bes. 432.

Auch die phänomenologische Beschreibung der Zerstörung beschrifteter Figurinen in den hier untersuchten therapeutischen Ritualen als Schriftzerstörung hat mit der Spannung umzugehen, die zwischen den beiden umrissenen Perspektiven auf Schriftzerstörung besteht. Zunächst ist zu konstatieren, dass die Mehrzahl der in den Ritualtexten vorgesehenen Methoden zur Beseitigung beschrifteter Figurinen (Vergraben, Versenken, Verbrennen, Zerquetschen) zu einer mehr oder minder gravierenden Beeinträchtigung der materiellen Integrität der so behandelten Figurinen führten. Selbiges gilt häufig schon für den Umgang mit den beschrifteten Figurinen vor ihrer endlichen Beseitigung (Verunreinigen, Verformen, Durchbohren, Zerstechen). Dass schrifttragende Artefakte in den besprochenen Ritualen zerstört wurden, ist somit kaum in Zweifel zu ziehen.

Der Zweck der Beschädigung, Beseitigung und Zerstörung beschrifteter Figurinen in den therapeutischen Ritualen war die Beeinflussung desjenigen, für den sie als Substitut eintraten (Patient, Krankheitsverursacher, Zielperson). Das Ziel einer solchen Beeinflussung war, Patienten von ihren Leiden zu befreien, sich anbahnendes Leid abzuwenden oder Ritual Klienten dabei zu helfen, ein persönliches Ziel zu erreichen, mitunter auch durch aggressives Vorgehen. Dass die Zerstörung beschrifteter Figurinen hierzu ein probates Mittel sein konnte, gründet auf der Vorstellung, dass die auf die Figurinen geschriebenen Keilschriftzeichen die Materialisierung eines Namens sind, den man wiederum als Wesensanteil eines menschlichen oder nicht-menschlichen Wesens erachtete. Dort, wo ein Name durch Sprechen oder Schreiben materiell präsent gemacht wurde, war daher automatisch auch der Namensträger in einem Ausmaß präsent, das es ermöglichte, auf ihn Einfluss zu nehmen. Praktisch realisiert wurde diese Einflussnahme in den therapeutischen Ritualen dann durch Manipulationen der konkreten Materialisierung des Namens, zum Beispiel einer beschrifteten oder *qua* Benennung identifizierten Figurine. Was das Vergraben, Versenken, Verbrennen, Zerquetschen, Verunreinigen, Verformen oder Durchbohren einer beschrifteten Figurine bedeutete, erweist sich dabei als abhängig von der Funktion dieser Handlungen innerhalb eines konkreten Rituals: Verbannen oder Zurückführen in die Unterwelt, Reinigung des Patienten bzw. Verunreinigen des Krankheitsverursachers, Unterwerfen eines Widersachers, Bestrafen eines Widersachers, Ausschalten oder Vernichten eines Widersachers.

An diesem Punkt wird nun die Spannung zwischen den beiden Blickwinkeln auf das Phänomen der Schriftzerstörung deutlich spürbar: Viele der Handlungen, die in den Ritualen mit oder an den beschrifteten Figurinen vollzogen wurden, brachten eine Beeinträchtigung ihrer materiellen Integrität und damit auch der auf ihnen angebrachten Schrift mit sich. In dieser Hinsicht können die Handlungen als Zerstörung beschrieben werden. Das, was diese Handlungen aus Sicht der handelnden Akteure bedeuten und was durch sie in den Ritualen dargestellt wurde, ist jedoch nur in wenigen Fällen adäquat durch eine Beschreibung als bloße Zerstörung erfasst.

Geschriebenes als solches war in den Ritualen nie das eigentliche Ziel von Zerstörung. Dies zeigt sich allein schon daran, dass die Beschriftung mit einem Namen in

den Ritualen nur eine der Möglichkeiten zur Übertragung von Identität auf ein Substitut war. Geschriebenes wurde in diesen Ritualen folglich nur zerstört, weil es als Spur einer Technik, die aus Figurinen Substitute machte, mit den so verwandelten Artefakten auch nach dem Einsatz dieser Technik verbunden blieb. Diese Beobachtungen stützen somit die oben aufgestellte These, dass Schriftzerstörung als Phänomen nur dann sachgerecht und analytisch trennscharf beschrieben werden kann, wenn die materialbezogenen Aspekte der Zerstörung schrifttragender Artefakte nicht getrennt, sondern gemeinsam mit den Überzeugungen und Motivationen der jeweils handelnden Akteure und der semiotischen Komplexität der Zusammenhänge betrachtet werden, in denen diese handeln.

Literaturverzeichnis

- Abusch, Tzvi (1987), *Babylonian Witchcraft Literature. Case Studies* (Brown Judaic Studies 132), Atlanta.
- Abusch, Tzvi (2016), *The Magical Ceremony Maqlû* (Ancient Magic and Divination 10), Leiden / Boston.
- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel (2011), *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Bd. 1 (Ancient Magic and Divination 8.1), Leiden / Boston.
- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel (2016), *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Bd. 2 (Ancient Magic and Divination 8.2), Leiden / Boston.
- Ambos, Claus (2010), „Magie (Alter Orient)“, in: Stefan Alkier, Michaela Bauks u. Klaus Koenen (Hgg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25322/>> (Zugriff am 06.04.2018).
- Ambos, Claus (2014), „Ritual (Alter Orient)“, in: Stefan Alkier, Michaela Bauks u. Klaus Koenen (Hgg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <<http://bibelwissenschaft.de/stichwort/83867/>> (Zugriff am 06.04.2018).
- Andreae, Walther (1938), *Das wiedererstandene Assur* (Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft 9), Leipzig.
- Bahrani, Zainab (2003), *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia.
- Bahrani, Zainab (2004), „The King’s Head“, in: *Iraq* 66, 115–119.
- Bell, Catherine (1988), „Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy“, in: *History of Religions* 27, 366–392.
- Berlejung, Angelika (1998), *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolitik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162), Fribourg / Göttingen.
- Biggs, Robert D. (1967), *ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources 2), Locust Valley.
- van Binsbergen, Wim / Wiggermann, Frans A. M. (1999), „Magic in History. A Theoretical Perspective, and Its Application to Ancient Mesopotamia“, in: Tzvi Abusch u. Karel van der Toorn (Hgg.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen, 3–34.
- Böck, Barbara (2014), *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture and History of the Ancient Near East 67), Leiden / Boston.

- Bottéro, Jean (1987–1990), „Magie. A. In Mesopotamien“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 7, Berlin / New York, 200–234.
- Brandes, Mark A. (1980), „Destruction et mutilation des statues en Mésopotamie“, in: *Akkadica* 16, 28–41.
- Braun-Holzinger, Eva A. (1991), *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 3), Heidelberg.
- Butler, Sally A. L. (1998), *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament 258), Münster.
- Daxelmüller, Christoph / Thomsen, Marie-Louise (1982), „Bildzauber im alten Mesopotamien“, in: *Anthropos* 77, 27–64.
- Ebeling, Erich (1919), *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Bd. 1 (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28), Wiesbaden.
- Ebeling, Erich (1931), *Aus dem Tagwerk eines assyrischen Zauberpriesters* (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 5.3), Leipzig.
- Edzard, Dietz O. (1997), *Gudea and His Dynasty* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3.1), Toronto / Buffalo / London.
- Farber, Walter (2014), *Lamaštu. An Edition of the Canonical Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B. C.* (Mesopotamian Civilizations 17), Winona Lake.
- Feldt, Laura (2015), „Monstrous Figurines from Mesopotamia. Textuality, Spatiality and Materiality in Rituals and Incantations for the Protection of Houses in First-Millennium AŠšur“, in: Dieter Borchschon u. Jan N. Bremmer (Hgg.), *The Materiality of Magic* (Morphomata 20), Paderborn, 59–95.
- Focken, Friedrich-Emanuel / Ott, Michael R. (2016), „Metatexte und schrifttragende Artefakte“, in: Friedrich-Emanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin, 1–10.
- Geller, Markham J. (2010), *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Oxford.
- Geller, Markham J. (2016), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 8: *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations*, Berlin.
- Gertz, Jan Christian / Krabbes, Frank / Noller, Eva M. (2015), „Metatext(ualität)“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 207–217.
- Green, Anthony (1983), „Neo-Assyrian Apotropaic Figures“, in: *Iraq* 45, 87–96.
- Green, Anthony (1984), „Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia“, in: *Visible Religion* 3, 80–105.
- Guinan, Ann K. (1996), „Left / Right Symbolism in Mesopotamian Divination“, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 10, 5–10.
- Heeßel, Nils P. (2000), *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament 43), Münster.
- Heeßel, Nils P. (2015), „Magie in Mesopotamien“, in: Andrea Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (PHILIPPIKA. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 80), Wiesbaden, 33–53.
- Hilgert, Markus (2010), „'Text-Anthropologie'. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 142, 87–126.
- Jean, Cynthia (2006), *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'ašipūtu* (State Archives of Assyria Studies 17), Helsinki.
- Jursa, Michael (2001), „Rez. Cunningham, Graham (2000), „Deliver Me From Evil“. Mesopotamian Incantations 2500–1500 B. C. (Studia Pohl. Series Major 17), Rom“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 91, 142–145.

- Klengel-Brandt, Evelyn (1968), „Apotropäische Tonfiguren aus Assur“, in: *Forschungen und Berichte* 10, 19–37.
- Köcher, Franz (1963), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 2: *Keilschrifttexte aus Assur 2*, Berlin.
- Köcher, Franz (1964), *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 3: *Keilschrifttexte aus Assur 3*, Berlin.
- Levtow, Nathaniel B. (2015), „Text Destruction and Iconoclasm in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, in: Natalie N. May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 311–362.
- Livingstone, Alasdair (1989), *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3), Helsinki.
- Livingstone, Alasdair (2013), *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 25), Bethesda.
- Maul, Stefan M. (1994), *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz.
- Maul, Stefan M. (2003–2005), „Omina und Orakel. A. Mesopotamien“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 10, Berlin / New York, 45–88.
- Maul, Stefan M. (2004), „Die ‚Lösung vom Bann‘. Überlegungen zur altorientalischen Konzeption von Krankheit und Heilung“, in: Herman F. J. Horstmanshoff u. Marten Stol (Hgg.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine 27), Leiden / Boston, 79–95.
- Maul, Stefan M. (2010a), „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten ‚Haus des Beschwörungspriesters‘“, in: Stefan M. Maul u. Nils P. Heeßel (Hgg.), *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle ‚Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur‘ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden, 189–228.
- Maul, Stefan M. (2010b), „Rituale zur Lösung des ‚Banns‘“, in: Bernd Janowski u. Daniel Schwemer (Hgg.), *Texte zur Heilkunde* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 5), Gütersloh, 135–146.
- Mauntel, Christoph / Sauer, Rebecca / Theis, Christoffer / Trampedach, Kai (2015), „Beschädigen und Zerstören“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 735–746.
- May, Natalie N. (2012a), „Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East“, in: Natalie N. May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago, 1–32.
- May, Natalie N. (Hg.) (2012b), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (Oriental Institute Seminars 8), Chicago.
- Mente, Michael (2004), „Dominus abstulit? Vernichten und Verschweigen von Schriftobjekten als kommunikativer Akt“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 28, 427–447.
- Nakamura, Carolyn (2004), „Dedicating Magic. Neo Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur“, in: *World Archaeology* 36, 11–25.
- Preusser, Conrad (1954), *Die Wohnhäuser in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 64), Berlin.
- Radner, Karen (2005), *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG 8), Wiesbaden.
- Ritter, Edith K. (1965), „Magical-Expert (= *Āšīpu*) and Physician (= *Asū*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine“, in: Thorkild Jacobsen u. Hans G. Güterbock (Hgg.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965* (Assyriological Studies 16), Chicago, 299–321.

- Ritter, Edith K./Kinnier Wilson, James V. (1980), „Prescription for an Anxiety State. A Study of BAM 234“, in: *Anatolian Studies* 30, 23–30.
- Rittig, Dessa (1977), *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.–6. Jh. v. Chr.*, München.
- Sallaberger, Walther (2014–2016), „Ton (sowie Lehm, tonhaltige Erde). A. Philologisch“, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 14, Berlin / Boston, 89–91.
- Schwemer, Daniel (2007a), *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Schwemer, Daniel (2007b), *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 2* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 117), Wiesbaden.
- Schwemer, Daniel (2007c), „Witchcraft and War. The Ritual Fragment Ki 1904-10-9, 18 (BM 98989)“, in: *Iraq* 69, 29–42.
- Schwemer, Daniel (2011), „Magic Rituals. Conceptualization and Performance“, in: Karen Radner u. Eleanor Robson (Hgg.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford / New York, 418–445.
- Schwemer, Daniel (2017), *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû. The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*, Wiesbaden.
- Scurlock, JoAnn (1989–1990), „Was There a ‚Love-hungry‘ *Ēntu*-priestess Named *Ētirtum*?“, in: *Archiv für Orientforschung* 36–37, 107–112.
- Scurlock, JoAnn (1999), „Physician, Exorcist, Conjurer, Magician. A Tale of Two Healing Professions“, in: Tzvi Abusch u. Karel van der Toorn (Hgg.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen, 69–79.
- Scurlock, JoAnn (2002), „Translating Transfer in Ancient Mesopotamia“, in: Paul Mirecki u. Marvin Meyer (Hgg.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World 141), Leiden / Boston / Köln, 209–223.
- Scurlock, JoAnn (2006), *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Ancient Magic and Divination 3), Leiden.
- Scurlock, JoAnn (2014), *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Writings from the Ancient World 36), Atlanta.
- von Soden, Wolfram (1965–1981), *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947)*, 3 Bdd., Wiesbaden.
- Steiner, Ulrike (2012), *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44), Leiden / Boston.
- Stökl Ben Ezra, Daniel (2014), „Reading Ritual with Genette. Paratextual and Metatextual Aspects of the Bible in Ritual and Performance“, in: Sydney H. Aufrère, Philip S. Alexander u. Zlatko Pleše (Hgg.), *On the Fringe of Commentary. Metatextuality in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures* (Orientalia Lovaniensia Analecta 232), Leuven / Paris / Walpole, 195–217.
- Thomsen, Marie-Louise (1987), *Zauberdiagnose und schwarze Magie in Mesopotamien* (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Publications 2), Kopenhagen.
- Verderame, Lorenzo (2013), „Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals“, in: Claus Ambos u. Lorenzo Verderame (Hgg.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma* (Alla Rivista Degli Studi Orientali. Nuova Serie 86), Pisa / Rom, 301–323.
- von Weiher, Egbert (1983), *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk Warka 10), Berlin.
- Wiggermann, Frans A. M. (1992), *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts* (Cuneiform Monographs 1), Groningen.
- Wilcke, Claus (1985), „Liebesbeschwörungen aus Isin“, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 75, 188–209.

Annette Hornbacher

Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung

Eine balinesische Perspektive auf die Handlungsmacht von Schrift

Schrift erlaubt es, die ephemere menschliche Rede in einem Speichermedium gleichsam zu materialisieren, über den Wandel der Zeiten hinweg präsent zu halten und zu akkumulieren. Zahlreiche Studien zum Übergang von Mündlichkeit zur Schriftkultur legen zudem nahe, dass die materialen Speichermedien das gesprochene Wort nicht nur passiv repräsentieren, sondern das Verhältnis zur Sprache und den Begriff des Wissens selbst verändern: Die Entstehung der abendländischen Schriftkultur impliziert, wie u. a. Havelock, Ong und Assmann gezeigt haben, keine bloß visuelle Repräsentation menschlicher Rede, die neue Mnemotechnologie geht vielmehr mit einer grundlegenden Revision des epistemischen Feldes, des kollektiven Gedächtnisses, der Religion und sozialer Ordnung einher.¹

Aus der Perspektive neuerer Akteur-Netzwerk-Studien liegt es nahe, diese ‚literare revolution‘ als Effekt der spezifischen Handlungsmacht einer neuen Technologie: der Schrift, und ihrer materiellen Manifestationen, z. B. des Buches, zu verstehen.² Sie macht Geschriebenes zu Aktanten, die das soziale Feld der Wissenspraktiken beeinflussen und reorganisieren. Diese Handlungsmacht von Geschriebenem ergibt sich aus seiner Fähigkeit, situativen Gedanken und Äußerungen dauerhafte Präsenz zu verleihen, und sie entfaltet sich unabhängig von den Intentionen der menschlichen Autoren.

Doch während diese geschichtlichen Zäsuren beim Übergang zur Schriftkultur Gegenstand vieler Untersuchungen und Theorien wurden, haben die damit verbundenen Praktiken der gezielten Zerstörungen von Geschriebenem weniger Beachtung gefunden, obwohl sie als gezielter Versuch verstanden werden könnten, die Handlungsmacht von Geschriebenem selektiv zu begrenzen oder rückgängig zu machen. Dies verwundert umso mehr, als solche Praktiken der Zerstörung die Geschichte der Schriftlichkeit in je spezifischer Weise und in Relation zu den materiellen Schriftträ-

1 Havelock 1963, 215f.; ders. 1982; ders. 1986; Goody 1968, 16; ders. 1999; Ong 2013, 77; Assmann 2000, 183.

2 Latour 2007; Berger/Luckmann 2009.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt C07 „Sakrale und heilige Schrift: Zur Materialität und Funktion konkurrierender Schriftsysteme bei der Formierung des religiösen Feldes auf Bali“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

gern begleiten. Besonders effektiv sind Bücherverbrennungen in non-typographischen Schriftkulturen, sie bringen aber auch in Zeiten von Druck und Massenmedien radikale Abwehr und Kritik an Autoren oder Wissenstraditionen zum Ausdruck.

Doch sind Bücherverbrennungen stets Versuche, die Handlungsmacht des Geschriebenen zu vernichten? Folgen Verbrennungen von Geschriebenem stets der Logik der uns geläufigen Schriftkultur, oder verdeckt die umstandslose Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung entscheidende Differenzen zwischen unterschiedlichen Paradigmen von Schriftlichkeit, die sich weder aus dem Vorhandensein von Büchern und Schrift noch aus der Praxis des Verbrennens erschließen lassen?

Die folgenden Überlegungen nähern sich diesen Fragen anhand balinesischer Praktiken der Schriftverbrennung, und sie reflektieren dabei zugleich die Grenze eines abendländischen Schriftparadigmas, das in der Verbrennung von Schriftträgern stets die Zerstörung von Geschriebenem und den Versuch einer „Restitution der Mündlichkeit“ erblickt.³ Diese Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung verdeckt aber – wie ich am Beispiel Balis zeigen möchte – entscheidende Differenzen zwischen unterschiedlichen Auffassungen von Schrift, Macht und Materialität.

Damit verbindet sich auch die mehr theoretische Frage, ob Schrift als neue Technologie des Wortes und durch ihre Objektivierung im Buch als nicht-menschlicher Aktant verstanden werden kann, dessen Handlungsmacht sich unabhängig von menschlichen Intentionen und Sinnzuschreibungen entfaltet?

Diese Fragen sollen im Licht einer Schriftkultur erörtert werden, die sich auf Java und Bali seit dem 9. nachchristlichen Jahrhundert etabliert hat, und die zahlreiche bedeutende poetische, kosmologische und historische Texte hervorbrachte, aber erst mit Wilhelm von Humboldts Einleitung in das Kawi Werk (*Über die Kawi-sprache auf der Insel Java nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*), in das Bewusstsein der westlichen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie rückte. Bis heute ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der javano-balinesischen Schriftkultur eine Rarität geblieben.⁴ Dies ist nicht nur wegen der engen Beziehungen zur Literatur und Philosophie Südasiens bedauerlich, sondern auch weil Balis Schriftkultur in entscheidenden Punkten vom westlichen Paradigma der von Ong beschriebenen ‚literate revolution‘ abweicht.

Diese Kluft zeigt sich etwa an der Bedeutung, die Balinesen ihrer traditionellen Schrift beimessen und nicht nur dem Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Heute koexistieren auf der Insel zwei verschiedene Schriftsysteme, die jeweils mit ganz verschiedenen Formen der Praxis und der Wirksamkeit assoziiert werden: Für Bürger des indonesischen Nationalstaates ist die lateinische Schrift in Verbindung mit der Staatssprache *Bahasa Indonesia* das staatliche Medium von

³ Körte 2012, 233.

⁴ Als Ausnahmen vgl. Rubinstein 2000; Acri 2006 und 2016; Folie/Heeschen/Zimmer 2017.

Buchdruck, formaler Bildung, modernem Wissen und Buchreligion. Parallel dazu wird an balinesischen Grundschulen aber auch das lokale Schriftsystem wenigstens in Grundzügen unterrichtet. Diese Schrift ist auf Bali seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar, wie eine Steininschrift belegt, und sie geht ursprünglich auf javanische und letztlich auf indische Einflüsse zurück. Auf der Nachbarinsel Java entstand seit dem 9. Jahrhundert ein umfangreiches Korpus klassischer Dichtung und esoterischer Literatur, das v. a. auf Palmbattleporellos (*lontar*) geschrieben, in altjavanischer Sprache verfasst und später auf Bali tradiert und erweitert wurde.⁵ Die anhaltende Koexistenz zweier Schriftsysteme, Sprachen und Wissenstraditionen ist insofern bemerkenswert, als es sich sowohl beim balinesischen Schriftsystem wie auch beim lateinischen Alphabet um phonetische Schriften handelt, die hinsichtlich ihrer Repräsentation gesprochener Rede funktional austauschbar sind. Tatsächlich wird das balinesische Schriftsystem heute im Alltag meist durch das lateinische Alphabet ersetzt: Selbst Zeitungsbeiträge oder Bücher in balinesischer Sprache werden in lateinischer Schrift gedruckt.

Dennoch gibt es Lebensbereiche, in denen die balinesische Schrift von essentieller Bedeutung geblieben ist.

Unersetzlich sind balinesische Schriftzeichen (*aksara*) etwa beim Kopieren der alten *lontar*-Leporellos, die nie mit lateinischen Buchstaben beschrieben werden. Noch elementarer aber sind *aksara* für die elaborierte Ritualpraxis und ihre komplexen Gaben und Effigien. In diesen kunstvollen Arrangements von Blüten, Blättern, Stoffen und Früchten, für die Balis Ritualästhetik berühmt ist, finden sich – wenig beachtet – als visuelle Elemente häufig auch bestimmte balinesische Schriftzeichen, *aksara* mit kosmologischer oder soteriologischer Funktion.⁶ Sie werden Effigien und Gaben aber nicht nur sichtbar beigefügt, sondern in diversen Ritualen auch unsichtbar in den Körper von Initianden oder in Wasser eingeschrieben. Die Wirksamkeit dieser Schriftzeichen liegt dabei nicht in ihrer Repräsentation menschlicher Rede, sondern in ihrer räumlichen oder leiblichen Manifestation von Macht oder kosmischer Energie (*sakti*).⁷

Damit unterscheidet sich – aus balinesischer Sicht – die Handlungsmacht balinesischer Schriftzeichen grundlegend von den skizzierten Theorien zur abendländischen Schrift als einer Technologie zur Repräsentation menschlicher Rede.

Trotz dieses fundamentalen Gegensatzes repräsentieren aber auch balinesische *aksara* Sprache – und nicht nur das: Auch auf Bali wird Geschriebenes gezielt verbrannt. Allerdings betreffen solche Verbrennungen nur Geschriebenes in balinesischer Schrift, keine Bücher der modernen lateinischen Schriftkultur, und sie finden nur im rituellen Rahmen statt. Verbrannt werden einerseits ganze *lontars*, anderer-

5 Vgl. das umfangreiche Werk von Hooykaas 1964; de Casparis 1975; Zoetmulder 1974.

6 Fox 2016, 32 und 38.

7 Vgl. Rubinstein 2000, 35; Hornbacher 2014a; dies. 2016, 82; Fox 2016, 40.

seits aber auch mit *aksara* beschriebene Stoffe oder flache Sandelholzstücke, die z. B. im Rahmen der komplexen balinesischen Totenrituale den Verstorbenen verkörpern und schließlich zusammen mit dessen sterblichen Überresten verbrannt werden.

Die Frage, ob auch diese rituellen Verbrennungen von Büchern und Geschriebenem als deren Vernichtung gelten müssen, stellt sich umso mehr, als historische Quellen von Bücherverbrennungen auf Balis Nachbarinsel Java im Kontext der Islamisierung berichten. Das Ziel dieser Verbrennung sei es tatsächlich gewesen, die heute nur noch auf Bali fortbestehende vorislamische Religion durch die Vernichtung der lokalen Texttradition auszulöschen.⁸

Im Folgenden möchte ich demgegenüber die These vorstellen, dass in Balis Ritualkontext die Verbrennung von Geschriebenem keiner Logik der Zerstörung folgt, sondern im Gegenteil einer Realisierung der Schriftzeichen in ihrer ursprünglichen Form dienen soll. Damit verbindet sich die weitere These, dass sich die eigentliche Realität und Handlungsmacht der Schrift in einer Schriftkultur nicht unabhängig von ihrer Deutung durch menschliche Akteure entfaltet. Vielmehr kann eine prinzipiell gleiche ‚Technologie‘ des Wortes mit vergleichbaren Speichermedien (wie Büchern) und analogen Praktiken (wie dem Verbrennen von Geschriebenem) völlig unterschiedlich gedeutet und verstanden werden.

1 Bewahren und Verbrennen: Schriftkulturen und ihre Ambivalenzen

Um die kategorialen Unterschiede zwischen den hier evozierten Praktiken der Verbrennung von Geschriebenem zu beleuchten, ist es hilfreich, kurz an Schriftzerstörungen der abendländischen Geschichte zu erinnern, die den Ausgangspunkt für Theorien zur Schriftkultur und Bücherverbrennung bilden. Deutlich ist hier schon früh eine ambivalente Einschätzung zu Schriftlichkeit überhaupt, die in der antiken Philosophie mit einer klaren Abwertung von Schrift einhergeht. Platon und Aristoteles betrachten Schrift nur als sekundäre, äußerliche Repräsentation menschlichen Denkens, das letztlich in einem, bereits durch Sprache vermittelten, Geist situiert ist.

Während jedoch die beiden Philosophen dem Geschriebenem eine bloß derivative Repräsentation des inneren ‚logos‘ zuerkennen, betont die Kernthese der *literature revolution* die Macht materieller Schriftträger, die gerade durch ihre Exteriorität und Materialität zu Agenten des Wissens und seiner sozialen Verteilung über die Sprech- oder Schreibsituation hinaus werden. In der Schriftlichkeitstheorie liegt der Akzent – wie in späteren Akteur-Netzwerktheorien – nicht auf der Innerlichkeit oder ‚Präsenz‘ des Geistes, sondern auf der sozialen Handlungsmacht von Technologien

⁸ Details siehe S. 322 und Zoetmulder 1974, 23.

und Objekten, die einen bestimmten Typ von Gesellschaft erst ermöglichen: Bücher und Geschriebenes ‚versammeln‘, so könnte man in Anlehnung an Latour sagen, ganz unabhängig von den Intentionen der Autoren ‚das Soziale‘ neu.⁹ Doch über dieser Fixierung auf die Handlungsmacht von Schriftlichkeit und Texten als materialen Aktanten wurden im Rahmen der Schriftlichkeitstheorie Ambivalenzen und Abwehrreaktionen, die auch die gezielte Zerstörung von Geschriebenem einschließen, hartnäckig übersehen.

Eine tiefe Ambivalenz kennzeichnet bereits das ganze Werk Platons, der seine Philosophie in der Form quasi mündlicher Dialoge niederschreibt, um das Erkenntnisparadigma seines Lehrers Sokrates zuletzt doch nur im Medium der Schrift zu bewahren. Sein Werk deutet Havelock als kulturhistorischen Beleg für die wechselseitige Beeinflussung von Philosophie und Schriftkultur, und doch ist es Platon, der Schrift im Phaidros und im sogenannten Siebten Brief scharf kritisiert, weil er überzeugt ist, die höchste Wahrheit sei nicht im äußerlichen Medium der Schrift zu kommunizieren, sondern müsse als immaterielle Einschreibung des logos in der Seele des Studierenden realisiert werden.¹⁰

Platon verteidigt damit allerdings gerade keine „phonozentrische“ Präsenzmetaphysik, die den logos in der Unmittelbarkeit mündlicher Rede situiert – wie Derrida in seiner Grammatologie meint – sondern vielmehr einen immateriell-metaphysischen Schriftbegriff,¹¹ dem wir auf Bali – in ganz anderer Weise – wieder begegnen werden.

Doch während Platon Schriftlichkeit als Mnemotechnik philosophisch abwertet, zeigen Bücherverbrennungen,¹² dass gerade die äußerliche Präsenz, das materielle Fortbestehen des Geschriebenen, als Bedrohung erlebt wird.¹³ Bücherverbrennungen können bei allen Unterschieden in den meisten Fällen als Versuche verstanden werden, das Fortwirken von unerwünschten Ideen oder Lehren gezielt zu vernichten und zu zensieren, oder verfemte Autoren öffentlich zu verdammen, um so die Handlungsmacht von Geschriebenem wenigstens teilweise wieder den Intentionen menschlicher Akteure unterzuordnen. Ihr Ziel ist die Vernichtung von heterodoxem Wissen oder die Ächtung und Streichung bestimmter Autoren aus dem sozialen Gedächtnis: eine Form der *damnatio memoriae*. Demonstrativ verbrannt werden daher vor allem Schriften, die als häretisch oder ketzerisch gegenüber einer jeweils kanonisierten Wahrheit erfahren werden, oder als in moralisch-politischer Weise bedrohlich für eine bestimmte Gesellschaft.

Relevant werden Bücherverbrennungen daher v. a. in der Geschichte von Buchreligionen, die mit universellem Wahrheitsanspruch auftreten und performative, flexible Formen orthopraktischer Ritualtradition durch orthodoxe Formen der Schriftexegese

⁹ Latour 2005.

¹⁰ Szlezák 1985, 386ff.; Kullmann 1991, 1 und 8.

¹¹ Koschorke 1997, 53.

¹² Siehe in diesem Band auch die Beiträge von Mostert und Vuilleumier.

¹³ Körte 2012, 11ff.; Leonhard 1983; Rafetseder 1988, 89ff.; Werner 2007.

und durch den Rückzug auf eine heilige Schrift mit universellem Geltungsanspruch ersetzen. Das Verbrennen von ketzerischen Büchern wird hier zum Akt religiöser Selbstvergewisserung, Purifizierung und Rechtgläubigkeit. So beschreibt etwa die Apostelgeschichte, wie die von Paulus konvertierten Christen aus Ephesos ihre antiken Zauberbücher verbrennen, um auf diese Weise nicht nur ihr Bekenntnis zum Christentum mit der Abwendung vom lokalen Wissen öffentlich zu dokumentieren, sondern zugleich magischen Praktiken auch in der Zukunft die Grundlage endgültig zu entziehen.

Das Verbrennen von Geschriebenem begleitet demnach die Geschichte des Christentums als einer Buchreligion mit absolutem Geltungsanspruch, doch Analoges findet sich auch in der Geschichte des Islam. Auch hier werden heterodoxe oder häretische Schriften und Lehren bis heute verbrannt. Paradigmatisch für eine Bücherverbrennung mit weitreichenden Folgen ist die Zerstörung der nordindischen Universität von Nalanda und ihrer umfangreichen Bibliothek, des größten Zentrums buddhistischer Buchgelehrsamkeit im 12. Jahrhundert, durch den muslimischen Eroberer Bakhtiyar Khilji.¹⁴

Hier wie in der Erzählung der Apostelgeschichte, dient die Bücherverbrennung der Vernichtung und Delegitimierung von Wissen sowie der Zerstörung seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Präsenz und Handlungsmacht. Bücherverbrennungen dieser Art sind also zugleich politische Handlungen demonstrativer Delegitimierung, die auf die Annihilation alternativer Normen, Ideen und Praktiken abzielen. Dies schließt mitunter auch wechselseitig aufeinander verweisende Performanzen der Delegitimation von Geschriebenem ein: Während die katholische Kirche zur Verbrennung von Luthers Schriften aufrief, verbrannte dieser seinerseits demonstrativ die Bannbulle des Papstes gegen ihn.¹⁵

Doch Buchverbrennungen sind weder auf den Kontext von Buchreligionen noch auf die abendländische Schriftkultur begrenzt: Zum einen finden sie sich als eine Form der Zensur auch zur Verteidigung rein säkularer und politischer Interessen, wie Bücherverbrennungen im nationalsozialistischen Deutschland oder die Verbrennung sogenannter „Schundliteratur“ in der DDR zeigen. Zum anderen begegnen sie auch in außereuropäischen Schrifttraditionen, etwa bei der Verbrennung von Schriften mit unliebsamen philosophischen Lehren, die im dritten vorchristlichen Jahrhundert vom chinesischen Kaiser Qin Shihuangdi als Mittel ideologischer Stabilisierung eingesetzt wurde.¹⁶

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen Varianten eines einheitlichen Bildes:¹⁷ In ganz verschiedenen religiösen und kulturellen Kontexten, die phonetische oder ideographische Schriftsysteme verwenden, stellen Bücherverbrennungen den Versuch

¹⁴ Gosh 1965.

¹⁵ Miethke 2012, 138.

¹⁶ Chan 1972; s. a. den Beitrag von Giele in diesem Band.

¹⁷ Siehe auch das Einleitungskapitel zu diesem Band.

dar, die nachhaltige Handlungsmacht geschriebener Gedanken oder Lehren zu begrenzen – oder gar zu vernichten –, indem Schriftträger (und damit idealiter auch die enthaltenen Texte) zerstört werden.

2 Schriftlichkeit in Java und Bali

Einer solchen Verbindung von Schriftkultur und Schriftenverbrennung begegnen wir nicht nur in China, sondern auch im malaiischen Archipel. Auf Java findet sich eine elaborierte literarische Tradition, auch javanische Quellen berichten von Buchverbrennungen, und bis heute werden Palmblattbücher auf Bali verbrannt.

Diese Kontinuität steht in historischen Bezügen, die wir kurz vergegenwärtigen sollten: Als Ergebnis eines jahrhundertelangen Austauschs mit Südasien ist Schrift – zunächst in Verbindung mit Sanskrit und in Form von Steininschriften – auf Kalimantan seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar.¹⁸ Seit etwa dem achten Jahrhundert entstand auf Java eine lokale Literaturtradition mit einer eigenen Schrift, die dem neuen Medium von Palmblattleporellos (*lontar*) angepasst war, und die bis heute auf Bali fortgesetzt wird. Die Bücher enthalten epische Dichtungen, Chroniken aber auch philosophisch-soteriologische Texte, deren Inhalte auf einen engen Austausch mit Südasien verweisen, unter anderem mit der Universität von Nalanda, obwohl sie in der javanischen Dichtungssprache Kawi verfasst und entweder genuine Neuschöpfungen oder eigenständige Weiterentwicklungen südasiatischer Epen (Mahabharata, Ramayana) und tantrischer Überlieferungen shivaitischer oder buddhistischer Ausprägung sind. Doch während auf Java diese shiva-buddhistisch inspirierte Literatur seit dem 15. Jahrhundert und unter wachsendem Einfluss des Islam zunehmend marginalisiert und womöglich verbrannt wurde, lebt die Tradition, der sie entstammen auf der Nachbarinsel Bali fort.

Javas Literatur erlebte ihren Höhepunkt zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert im hindu-javanischen Reich von Majapahit, in dem Dichtungen, Chroniken aber auch esoterisch-kosmologische Werke in altjavanischer Sprache entstanden. Mit zunehmender Islamisierung und der Konversion von hindu-javanischen Königreichen in Sultanate geriet Majapahit unter Druck und verlagerte seinen politischen wie kulturellen Schwerpunkt auf die Nachbarinsel Bali, wo die altjavanische Literaturtradition fortgesetzt, in der Lokalsprache weiterentwickelt und abermals an lokale Praktiken und Denktraditionen angepasst wurde. Bali gilt heute in Indonesien, dem bevölkerungsreichsten islamischen Land der Welt, als letzte Enklave einer lokalen Variante des Hinduismus, deren Ritualpraxis und esoterische *lontar* Manuskripte (*tutur*) Elemente shivaitischer wie buddhistischer Theologie und Soteriologie mit lokaler Ahnenverehrung, Animismus und Schriftmystik verbindet.

¹⁸ de Casparis 1975, 14.

Die Gründe für das weitgehende Verschwinden dieser Schrifttradition auf Java sind unklar: Zwar beschreiben Historiker die graduelle und friedliche Islamisierung Javas oft als kulturelle Synthese zwischen hindu-javanischer und islamischer Mystik,¹⁹ doch de facto führte die Islamisierung der Insel zum Niedergang der hindu-javanischen Königsreiche, und sie etablierte – allem Anschein nach – ein neues Paradigma von Buch, Schrift und Religion. In der javanischen Lontartradition galt Poesie als eine Form der immanenten, ekstatisch-ästhetischen Vereinigung von Gott und Mensch, immateriell-unsichtbarer (*niskala*) und irdisch sichtbarer Wirklichkeitsdimension (*sekala*) und damit sogar als eine Form von *yoga*.²⁰ Dichtung, die solch mystische Vereinigung ermöglicht, wurde daher als Tempel (*candi*) oder Begegnungsort beider Wirklichkeitsdimensionen verstanden. Dieser Auffassung von Texten, Poesie und Schreibmaterialien als innerweltlichen Medien einer ästhetisch-spirituellen Einheitserfahrung stellt in den javanischen Sultanaten erstmals der Islam mit dem Koranstudium ein neues Paradigma von Schrift, Literatur und Gelehrsamkeit gegenüber.

Eine islamkritische Rückbesinnung auf die altjavanische Religion und Literatur findet sich erst im 19. Jahrhundert und möglicherweise in Reaktion auf die Entstehung von Koranschulen auf ganz Java, die nun ein zunehmend orthodoxes Paradigma des Islam als doktrinaler Buchreligion etablieren.

In diesem Zusammenhang erwähnen javanische Manuskripte die Verbrennung vorislamischer religiöser Bücher durch den ersten javanischen Sultan von Demak als emblematischen Akt der Unterwerfung Majapahits samt seiner literarischen Tradition und als Voraussetzung für die Islamisierung Javas.²¹ In Texten wie dem Serat Dermagandhul erklärt der Sultan von Demak die Verbrennung heidnischer ‚Buddha Bücher‘ mit seinem Wunsch, die Javaner von weiterem Widerstand gegen den Islam abzuhalten, was sein Gesprächspartner – einer von Javas legendären neun islamischen Weisen (*wali songo*) – ausdrücklich als kluge Entscheidung lobt, da die Javaner sonst in tausend Jahren nicht zum Islam konvertieren, sondern weiter ihrer lokalen ‚Buddha Religion‘ (*agama buda*) anhängen würden.²²

Diese – literarisch imaginierte – Bücherverbrennung betrachtet die javanische Literatur demnach als zentrale Quelle lokaler Religion und Identität; sie legt aber auch nahe, dass die betreffenden Bücher seitens der muslimischen Autoritäten mit abergläubisch-magischen Zuschreibungen assoziiert wurden. Ihre Verbrennung im Interesse islamischer Konversion dient damit, ganz ähnlich wie in der Apostelgeschichte, der Annihilierung einer heidnischen Tradition, die hier summarisch als ‚Buddha Religion‘ bestimmt und mit den ‚Buddha Büchern‘ assoziiert wird, der dominierenden Bezeichnung für vorislamische religiös-kosmologische Traditionen.

¹⁹ Ricklefs 2006.

²⁰ Zoetmulder 1974, 178.

²¹ Zoetmulder 1974, 23.

²² Drewes 1966, 311; Ricklefs 2008.

Ob solche Bücherverbrennungen tatsächlich eine wesentliche Rolle bei der Unterwerfung Majapahits und der Islamisierung Javas spielten, ob es sich um eine späte Projektion des 19. Jahrhunderts handelt, oder ob die faktische Zerstörung javanischer *lontars* eher als zufälliger Nebeneffekt der anhaltenden Kriege zwischen muslimischen Herrscherdynastien zu betrachten ist, kann hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist hingegen, dass das Konzept „Bücherverbrennung“, wie wir es auch aus anderen Schriftkulturen kennen, als solches bekannt war und einer ähnlichen Logik folgt wie analoge Akte christlicher Konvertiten oder wie die Verbrennung der Bibliothek von Nalanda.²³

Wichtig ist ferner, dass aus javanischer Sicht nicht nur eine alternative Religion annihiliert wurde, sondern ein altjavanisches Paradigma von esoterischem Wissen und Schriftlichkeit, das in Widerspruch zum orthodoxen Islam Java geriet. Dieser Zusammenstoß zweier inkommensurabler Paradigmen von Schriftlichkeit und Religion lässt sich aus den javanischen Legenden erschließen, die die Handlungsmacht der verbrannten Bücher in ihren konträren Zuschreibungen erläutern: Aus Sicht des Sultans und des muslimischen Gelehrten liegt die Gefahr der ‚Buddha Bücher‘ nicht in ihren Lehren, die anscheinend als nicht weiter erwähnenswert erachtet werden; wichtig ist vielmehr, dass die materielle und soziale Präsenz dieser Bücher vernichtet werden muss, da sie Gegenstand eines javanischen Irrglaubens an ihre inhärente Macht sind – und somit eine potentielle Quelle politisch-religiösen Widerstands.

In der Legende stoßen also zwei inkommensurable Paradigmen von Schrift und Buch aufeinander, und die Verbrennung zielt primär darauf ab, den aus muslimischer Sicht bloßen Aberglauben an die übernatürliche Macht der Bücher performativ zu zerstören. Dass die ‚Buddha Bücher‘ problemlos verbrannt werden können, ist kein Argument gegen ihren Inhalt, wohl aber die performative Widerlegung ihrer übernatürlichen Macht. Doch wie die javanischen Legenden zeigen, war die Annihilation des lokalen Schriftparadigmas nie vollständig: Das kulturelle Gedächtnis und Widerstandspotential der ‚Buddha Religion‘ lebt in der literarischen Rückbesinnung auf die vorislamische Schrifttradition Javas fort.

3 Zerstörung oder Realisierung? Balinesische Praktiken der Verbrennung von Geschriebenem

Ganz offenkundig gilt dies für die Schriftpraxis und Literatur Balis, in der das Erbe Majapahits bis heute fortlebt. Nach dessen Unterwerfung wurde Javas Nachbarinsel Bali zum Rückzugsort hindu-buddhistischer Königreiche und zum Zentrum ihrer künstlerischen und literarischen Produktion und Praxis. Javas klassische Palmblatt-

²³ Drewes 1966.

literatur, hunderte von *lontars* unterschiedlicher literarischer Gattungen, haben in unterschiedlichen Archiven auf Bali überlebt und wurden zugleich in Anpassung ans lokale Sprachparadigma weiter entwickelt, in bestimmten Familien vererbt und kopiert. Besonders auf Bali scheint dabei ein Genre spekulativ-philosophischer Texte entstanden zu sein, sogenannte *tutur*, geheime kosmologische und soteriologische Lehren mit magischer Anwendung, die wohl am ehesten in der Tradition der verbrannten „Buddha Bücher“ zu sehen sind.

Ein wiederkehrendes Thema dieser *tutur* sind mystische Spekulationen über die balinesische Schrift, deren eigentliche Bedeutung sich diesen esoterischen Schriften gemäß nicht darin erschöpft, Texte zu erstellen, sondern in der inhärenten kosmologischen Macht der Schriftzeichen (*aksara*) selbst. Dem entspricht, dass nach balinesischer Auffassung die Macht eines *lontars* sich nicht primär und nicht allein durch das Lesen des Textes entfaltet, sondern bereits durch die Manifestation der *aksara*, die als lebendige Entitäten gelten, und die, in bestimmten mystischen Piktogrammen angeordnet, nicht nur visuelle Repräsentationen von Sprache sind, sondern Medien übernatürlicher Macht (*sakti*).²⁴ Die schriftmystischen *tutur* und der Gebrauch von *aksara* in bestimmten rituellen Kontexten reflektieren Schrift demnach als überdeterminiertes System, das einerseits aus semisyllabischen und diakritischen Zeichen besteht und ein dem Alphabet vergleichbares phonetisches Zeichensystem bereitstellt, dessen Elemente andererseits über ihre exoterische phonetische Repräsentationsfunktion hinaus unmittelbar wirksame spirituelle Macht (*sakti*) materialisieren. Diese Doppelfunktion zeigt sich besonders im bildhaften Arrangements mystischer Schriftzeichen (*aksara modré, rerajahan*), die von Spezialisten zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden können: zur Heilung und Stärkung ebenso wie zur Auflösung oder zur Tötung von Gegnern.

Die kosmologischen Grundlagen und Entsprechungen solch piktographischer Kombinationen von *aksara* sind ein wiederkehrendes Motiv schriftmystischer Spekulationen in den *tutur*. Bis heute begreifen Balinesen daher auch *lontar* im Allgemeinen und die esoterischen *tutur* im Besonderen als inhärent machtvolle Entitäten, denen Respekt und Verehrung entgegengebracht wird und die an besonderen Orten aufbewahrt werden müssen.

Da aber zugleich nur *tutur* auf Bali rituell verbrannt werden, stellen sie die verbreitete Gleichsetzung von Verbrennung und Zerstörung in Frage: Balinesische Priester und Schriftspezialisten betrachten die rituelle Verbrennung dieser Manuskripte nicht als Zerstörung eines Buches, sondern, ganz im Gegenteil als Ausdruck von Pietät und Ehrfurcht vor der Schrift selbst. Zerfallende und unleserlich gewordene *lontars* können, wie mir eindringlich versichert wurde, nicht einfach weggeworfen werden, sie sollten idealer Weise verbrannt werden wie ein menschlicher Leichnam.

²⁴ Rubinstein 2000, 43; Hunter 2007; Hornbacher 2016, 76ff.

Dies wirft Fragen nach der Relation von *lontar* und Mensch auf – und zugleich nach der Funktion der unterschiedlichen Schriftsysteme –, denn verbrannt werden nur *lontar* Bücher, die mit balinesischen *aksara* beschrieben sind, niemals bedruckte Bücher. Doch die Analogie zwischen *lontar*, menschlichem Körper, *aksara* und Kosmologie ist noch komplexer: Nicht nur werden *lontar* Bücher in Analogie zum menschlichen Körper verbrannt, darüber hinaus fungieren während der umfangreichen Verbrennungsrituale für Menschen bestimmte Effigien mit kosmologischen Piktogrammen aus Schriftzeichen als feinstoffliche Verkörperungen eines Verstorbenen, dessen Körper bereits verwest ist. Menschlicher Körper und balinesische Schrift sind damit wenigstens teilweise und hinsichtlich ihrer kosmologischen Struktur austauschbar.

Der Versuch, diese im Verbrennungsritual sichtbar werdenden esoterischen Analogien zwischen Schrift, Buch und Körper zu klären, trifft auf erhebliche Hindernisse: Auf Bali ist der Zugang zu *lontars* im Allgemeinen, besonders aber zu den machtvollen und geheim gehaltenen *tutur*, sozial und rituell strikt restringiert. Nur wenige Personen besitzen *lontars* als Familienerbstücke in ihrem Haushalt, und der Besitz besagt nichts über die Fähigkeit oder Bereitschaft, diese Texte zu studieren. Und obwohl das balinesische Schriftsystem an Grundschulen in Ansätzen unterrichtet wird, sind wenige Personen in der Lage, die balinesische Schrift und altjavanische Sprache (*kawi*) der *tutur* flüssig zu lesen und zu verstehen, da der Schwerpunkt formalen Lernens heute auf der lateinischen Schrift liegt, die zugleich den Zugang zu modernem Wissen und zur modernen Schriftkultur Indonesiens eröffnet. Darüber hinaus ist aber auch unter jenen, die in der Lage sind, *lontars* zu lesen, nur eine Minderheit in die Geheimnisse der Schriftmystik eingeweiht.

Die Familie, bei der ich in einem südbalinesischen Dorf über Jahre hinweg während diverser Feldforschungsaufenthalte wohnte, gehört zudem zur kastenlosen Bevölkerungsmehrheit Balis (*Sudra*) und besaß keine *lontars*. Obwohl alle Familienmitglieder eine moderne Schulbildung genossen hatten und lesen und schreiben konnten, war niemand in der Lage, die balinesische Schrift flüssig zu lesen. Noch schwerer wog der Umstand, dass – auch auf mein Nachfragen hin – niemand aus der Familie daran interessiert war, Zugang zu den esoterischen Schriften und ihren kosmologischen und soteriologischen Lehren zu erhalten. Im Lauf verschiedener Gespräche im dörflichen Umfeld, die neben diversen *Sudra*-Familien auch Tempelpriester (*pemangku*) vor Ort einschlossen, wurde zunehmend deutlich, dass das demonstrative Desinteresse weder einem Mangel an Ambition zuzuschreiben war, noch starren sozialen Hierarchien, die es Kastenlosen völlig unmöglich gemacht hätten, Zugang zu einer Schrifttradition zu erhalten, die traditionell mit der Brahmanenkaste assoziiert wird. Die Zurückhaltung gegenüber dem Studium dieser Lehren und der wiederkehrende Hinweis, diese Form des Engagements sei nur für wenige Personen sinnvoll, waren vielmehr Ausdruck praktischer Klugheit und eines expliziten Sicherheitsbedürfnisses: Man versicherte mir, es sei zwar möglich, aber eigentlich zu gefährlich, mit diesen machtvollen Texten und Lehren auch nur in Berührung zu kommen,

geschweige denn sie zu studieren, wenn man nicht besondere Kompetenzen mitbringe und bereit sei, Jahre seines Lebens und viel Geld in die enge Zusammenarbeit mit einem Guru zu investieren. Tatsächlich erfordert das Studium der esoterischen Schriften nicht nur die graduelle rituelle Initiation des Lernenden, sondern auch die Begleitung durch einen Lehrer, der in der Lage ist, die praktischen und existenziellen Konsequenzen dieser Schriften auszubalancieren und ihre kryptischen Lehren zu deuten. Und wer, wenn nicht ein Mensch mit besonderen Machtansprüchen und Ambitionen zur Schwarzmagie, wäre zu all diesen Opfern bereit, so fragte mich ein Tempelpriester, der stolz darauf war, balinesische Schriftzeichen und Piktogramme für rituelle Zwecke malen zu können, der aber dezidiert nichts mit den dahinterstehenden kosmologischen Lehren zu tun haben wollte.

Esoterische *lontars* und die Praxis der Schriftmystik werden von Balinesen demnach mit einem Geheimwissen assoziiert, das zwar dem, der es meistert, Macht verleiht, ihn aber auch selbst in Gefahr bringt und zudem ambivalent bleibt, da es zum Nutzen oder Schaden anderer eingesetzt werden kann. Die inhärente Macht der Schrift kann den Lernenden geistig verwirren, körperlich schädigen und sogar zu seinem Tod führen. Beispiele dafür sind zahlreich: Mein Gastgeber verwies auf seinen langjährigen spirituellen Lehrer, einen Brahmanenpriester (*pedanda*) und eine weithin anerkannte Autorität für esoterische Schriften, der zudem berühmt für seine Heilungsfähigkeiten war. Dieses Wissen hatte er unter anderem auf das jahrzehntelange Studium der *tutur* gegründet, das es ihm auch ermöglichte, Amulette anzufertigen. Er war bereit, mich in die esoterischen Schriftlehren einzuweihen, verstarb aber kurz vor meiner Ankunft. Die Umstände seines Todes blieben dunkel, meinem Freund und Gastgeber jedoch hatte er den aus seiner Sicht tieferen Grund anvertraut: er war einem Konkurrenten schwarzer Magie in einem der berüchtigten spirituellen Kämpfe zwischen Experten esoterischer Schriften unterlegen.

Auf Grund solcher Berichte waren meine Gastgeber, wie zahlreiche andere Gesprächspartner, die ich später zu diesem Thema befragte, gerne bereit, das Studium esoterischer *tutur* Berufeneren zu überlassen, typischerweise Brahmanenpriestern, aber auch ihren ambitionierten Schülern aller Kasten. Tatsächlich kann sich prinzipiell jeder im Verlauf zahlreicher Initiationen, Prüfungen und eines hingebungsvollen Studiums das Recht erwerben, die Manuskripte von Gurus zu kopieren und deren Körpertechniken zu erlernen, um selbst zum Spezialisten esoterischer Praktiken zu werden. Zum Studium von *tutur* reicht nämlich nicht allein der Zugang zu den Texten aus; vielmehr werden diese erst durch Techniken der Verkörperung realisierbar, wie wir noch sehen werden. Soteriologisches und kosmologisches Wissen wird daher nicht nur durch die hermeneutische Fertigkeit des verstehenden Lesens erworben, sondern ist oft mit Yogapraktiken assoziiert, da die geschriebenen Lehren vom Praktizierenden verkörpert werden müssen. Diese esoterischen Text-Praktiken werden auf

Grund ihrer Bezüge zu indischen Quellen mitunter als ‚tantrisch‘ bezeichnet, obwohl der Begriff selbst bei balinesischen Praktikern unbekannt ist.²⁵

Doch während die Verbindung zwischen dem esoterischem Schriftwissen und seiner Verkörperung durch den Praktiker im Verlauf meiner Forschungen immer deutlicher wurde, stellt sich weiterhin die konkrete Frage welche inhärente Macht (*sakti*) diesen Manuskripten zukommt, und was genau ihre Verbrennung motiviert.

Einen ersten Schritt zum Verständnis liefert der Blick auf den Herstellungsprozess von *lontars* als materiellen Schriftträgern: Traditionell liegt auf Bali nicht nur das Beschreiben eines *lontar*, sondern bereits dessen rituell gerahmte Herstellung im Verantwortungsbereich von Brahmanenfamilien. Der Bibliothekar von Balis ältester Palmblattbibliothek in Singaraja schickte mich daher nach Karangasem, in Balis trockene Ostprovinz, die zugleich das Zentrum der Lontarproduktion ist. Hier ist Nassreisbau kaum möglich, es wachsen jedoch auf den trockenen Böden dieser Region die für die Lontarherstellung besten Palmen (*Borassus flabellifer*), aus deren langen und widerstandsfähigen Blättern die einzelnen Seiten (*lempir*) eines *lontar* gefertigt werden, ehe sie gelocht und mit einer Schnur zum Leporello zusammengebunden werden. Der etwa dreißigjährige Sohn einer Brahmanenfamilie, ein Grundschullehrer, führte die Familientradition fort und erklärte mir detailliert, in welchen Arbeitsschritten und mit welchen insektenabweisenden Pflanzensubstanzen, mantras und rituellen Vorbereitungen, *lontars* hergestellt und auf das Beschreiben vorbereitet werden. Dieses findet dann als Prozess des Einritzens von Schriftzeichen (*aksara*) durch einen Kopisten oder Autor statt.

Bereits der Herstellungsprozess eines *lontar* verbindet demnach technische und rituelle Praktiken, die beide nötig sind, um das Palmblatt zum geeigneten Wohnort – oder, wie mein Gesprächspartner sagte: zum „Palast“ (*istana*) von Saraswati, der Göttin des lebenslangen Lernens, der Weisheit, Poesie und Musik – zu transformieren. Diese Verbindung lässt den modernen westlichen Gegensatz zwischen rein materiellem Schriftträger und geistig bedeutungsvollem Text schon im Ansatz fragwürdig erscheinen.

²⁵ Nihom 1994; Acri 2006, 2011, 2013, 2016; Stephen 2010. Dessen ungeachtet wurden in den vergangenen Jahren balinesische Rituale und *tutur* umstandslos als ‚tantrisch‘ identifiziert (Stephen 2010), was weder der Komplexität und Vagheit des indischen Begriffs gerecht wird, noch dem Selbstverständnis der balinesischen Akteure. Zudem geht etwa Stephen beim Versuch, das balinesische Verbrennungsritual als ‚tantrisch‘ zu klassifizieren, nicht von den spärlichen intertextuellen Belegen für eine Verbindung zwischen tantrischen Schriften aus, sondern von dem durch Woodroffe etablierten Ideal von Tantra in Indien (Stephen 2010, 433). Doch auch unabhängig von diesem methodisch fragwürdigen Vorgehen erscheint die ethnographische Konstruktion einer balinesischen Tradition von ‚tantra‘ problematisch, da sie einen Begriff als indigene Ritualkultur etabliert, der de facto als Kapital einer aktuellen Selbstvermarktungsstrategie eingesetzt wird: Seit einigen Jahren wandelt sich Balis Vermarktungsstrategie von der Präsentation als „Insel der Künste und Tänze“ zur „Insel esoterischer Praktiken“. In diesem Rahmen verkaufen nun in Tourismuszentren wie Ubud Entrepreneurs aller Nationalitäten „Yoga“ und „Tantra“ für westliche Touristen als uralte balinesische Praktiken.

Dennoch gilt ein solcher Schriftträger noch nicht als inhärent machtvoll. Zum eigentlichen Leben – und zu spiritueller Macht – kommt das *lontar* erst durch den Prozess des Beschreibens, bei dem Saraswati in Gestalt der *aksara*, d. h. als Schrift und Text, im Buch manifest wird, um später mit einer darüber gestrichenen schwarzen Paste auch für den menschlichen Leser sichtbar zu werden. Erst durch das Einschreiben wird das *lontar* zum Wohnort Saraswatis, und erst ab diesem Moment erfordert es eine besondere respektvolle Behandlung: Oft werden beschriebene *lontars* – und namentlich *tutur* – im Familientempel oder an einem besonderen Schrein über den Köpfen der menschlichen Bewohner gelagert. Da sich in ihnen die Göttin manifestiert, ist es unmöglich, ein *lontar* ohne rituelle Vorkehrungen auch nur zu öffnen, geschweige denn zu lesen.

Dies ist nur an bestimmten, Glück verheißenden Tagen oder nach Einholung besonderer Erlaubnis möglich – und auch dann nur nachdem Mantras gesprochen und Saraswati Gaben dargebracht wurden. Ein inselweiter jährlicher Feiertag für Saraswati – und heute für Bücher allgemein – bekräftigt diese Achtung vor Geschriebenem als gesamtgesellschaftliches Ereignis: An diesem Tag findet auf ganz Bali kein Unterricht an Schulen und Universitäten statt. Kein Buch darf gelesen werden, da Geschriebenes, die Verkörperung der Göttin, an diesen Tag menschlichen Gebrauch entzogen und stattdessen durch Gaben geehrt wird. Diese Verehrung von Geschriebenem kann heute sehr weit gehen: Meine Vermieter überraschten mich damit, meinem Computer am Saraswati-Tag eine Gabe zu überreichen, da sie mich täglich darin lesen und schreiben sahen und offenbar um meine Sicherheit besorgt waren.

Formen ritueller Verehrung im Umgang mit den *lontar* – und damit ihre Anerkennung als Wohnort der Göttin – sind demnach weniger eine private Glaubensfrage, sie bringen vor allem eine offizielle Distinktion zwischen unterschiedlichen Schriftparadigmen zum Ausdruck. Auch in der ersten, unter holländischer Führung eingerichteten Lontarbibliothek in Singaraja, bringen Bibliothekare den archivierten *lontar* Büchern tägliche Gaben dar. Und auch ein akademischer Kollege aus Bali legte Wert darauf, vor dem Öffnen eines *lontar* in der Bibliothek der Universität von Denpasar, Saraswati mit einer kleinen persönlichen Geste um Erlaubnis zu bitten.

Eine ähnliche Vorsicht im Umgang mit *lontars* prägte das Verhalten meiner Gesprächspartner in verschiedenen Brahmanenfamilien, die *lontar* Manuskripte geerbt hatten. Ihre Bereitschaft, mit mir über die Schrifttradition ihrer Familien zu sprechen, war stets mit besonderer Vorsicht bezüglich der Manuskripte selbst verbunden, die ich in keinem Fall umstandslos zu sehen bekam: Söhne oder Enkel von Schriftspezialisten erklärten mir, dass sie die *lontars* der vorigen Generationen zwar weiterhin als machtvolle Objekte im Familienschrein aufbewahrten und bei Feiertagen mit Gaben versähen, betonten aber zugleich, dass sich derzeit kein Familienmitglied in der Lage sehe, diese machtvollen Manuskripte zu öffnen oder zu studieren, da keiner eine entsprechende rituelle Weihung erhalten habe. Meine Gesprächspartner – in der Regel Männer zwischen 30 und 50 Jahren – waren durch ihre Berufe als Wäschereibesitzer oder Parkplatzwächter so in Anspruch genommen, dass sie

nach eigener Einschätzung nicht genug Zeit, Konzentration und Energie aufbringen konnten, sich den Anforderungen eines Studiums esoterischer Texte zu widmen. Ein Mann in seinen Fünfzigern, Sohn eines brahmanischen Schriftspezialisten und Priesters (*pedanda*), beklagte offen, er habe die Nachfolge seines Vaters nicht antreten können, da er für seine Familie und die Ausbildung der Kinder Geld verdienen müsse und es sich nicht leisten könne, Monate und Jahre dem Studium dieser schwierigen Texten und Lehren zu widmen.

Dieser nicht zuletzt ökonomische Konflikt zwischen konkurrierenden Wissenstraditionen und Lebensentwürfen scheint mit einer wachsenden Unsicherheit im Umgang mit *lontars* einherzugehen, die heute auch jene betrifft, die als die eigentlichen Autoritäten dieser esoterischen Schrifttradition gelten: Brahmanenfamilien. Ihre schwindende Bereitschaft oder Fähigkeit, *tutur* zu studieren, verbanden meine Gesprächspartner oft mit der Bemerkung, die *lontars* der Familie seien ohnehin in schlechtem Zustand und sollten oder könnten schon allein deshalb nicht mehr geöffnet werden. Obwohl *lontars* je nach Lagerung und Behandlung mehrere Jahrhunderte überdauern können, kommt es v. a. durch Schädlinge langfristig zu einer Beeinträchtigung der Lesbarkeit und zu Zerfall. Tatsächlich scheint der Abbruch des *lontar*-Studiums dem Vorschub zu leisten, da Schäden nun nicht mehr rechtzeitig entdeckt und beseitigt werden. Doch selbst wo umsichtige Familienmitglieder früh dafür gesorgt haben, dass *lontars* kopiert wurden, bleibt unklar, was mit den zerfallenden Manuskripten geschieht.

Interessanter Weise wiesen alle Gesprächspartner in verschiedenen Brahmanenfamilien empört meine Vermutung zurück, zerfallene Manuskripte könnten nach Anfertigung einer Kopie weggeworfen werden. Niemand, so versicherte man mir, würde dies wagen, da auch ein zerfallenes Palmblattbuch weiterhin als Manifestation von Saraswati zu betrachten sei und aus diesem Grund selbst in unleserlichem Zustand bis zum völligen Zerfall im Familienschrein verbliebe oder – noch besser – rituell verbrannt werde. Da solche Verbrennungen nur in Notfällen durchgeführt werden, konnte ich an keiner dieser raren Gelegenheiten teilnehmen; entscheidend ist hier aber die Einhelligkeit, mit der *lontar*-Verbrennungen als ideales Verfahren empfohlen und in Analogie zur Verbrennung von Toten beschrieben wurden.

Verbrannt wird demnach – in Analogie zum Leichnam – der Schriftträger, der nach Auffassung der *lontar*-Hersteller ein Palast der Göttin Saraswati ist, aber im Zustand des Zerfalls nur noch eine zerfallende Wohnung für deren unsterblichen Leib: also für die *aksara*, bereitstellt. Analog dazu gilt der menschliche Körper auf Bali als lebendige, mikrokosmische (*bhwana alit*) Komposition der fünf makrokosmischen (*bhwana agung*) Elemente oder *pancamahabuta*: Wasser, Wind, Feuer, Erde und Äther. Solange deren räumliche Anordnung im Körper Leben regeneriert, ist dieser beseelt, was aus balinesischer Auffassung ein inhärenter Effekt des dynamischen Zusammenspiels von Wasser und Feuer ist: Wenn das Leben spendende Wasser (*amrta*) aus der Fontanelle in das unter dem Nabel gelegene interne Feuer (*geni*) tropft, verwandelt es sich in Dampf (*kukus*), der auch als Seele (*jiva*) betrachtet wird.

Zu Lebzeiten kondensiert dieser Dampf in der Fontanelle und tropft erneut wieder herab.²⁶ Lebendigkeit und Beseelung sind nach dieser Auffassung also Momente eines regenerativen Transformationsprozesses, in dem wundersamer Weise Wasser und Feuer einander nicht zerstören, sondern hervorbringen. Wenn mit dem Tod Feuer und Wasser im Körper ihre Position vertauschen, mündet dieser regenerative Zyklus in einen Prozess der Dekomposition. Der Leichnam ist nur noch eine zerfallende und dysfunktional gewordene Anordnung der *pancamahabuta*, er zerfällt und die an ihn gebundene Seele leidet unter Verwirrung. Die Totenverbrennung beschleunigt und vollendet diesen Prozess der Dekomposition mit dem Ziel, die dysfunktional gewordene Bindung der Elemente in einer zerfallenden mikrokosmische Gestalt, zurück zu ihrem ewigen makrokosmischen Ursprung zu führen. Anders als gelegentlich angenommen,²⁷ dreht sich das balinesische Verbrennungsritual daher nicht primär um „moksha“ als einer endgültigen Befreiung der unsterblichen Seele (*atman*) von ihrer irdisch materiellen Hülle, sondern um die Rückführung der fünf Elemente aus einer dysfunktionalen mikrokosmischen Konstellation in ihren Leben fördernden makrokosmischen Ursprung.²⁸

Wenn nun auf Bali Verbrennungen von *lontars* analog zur Totenverbrennung verstanden werden, so darf man schließen, dass es auch hier um eine Rückführung geht, die allerdings nicht die feinstofflichen fünf Elemente des menschlichen Körpers betrifft, sondern die Elemente des Körpers der Göttin Saraswati, die im *lontar* wohnt. Ihr Körper besteht aber – wie der Prozess der Herstellung zeigt – nicht aus stofflichen Teilen, sondern aus den Elementen der balinesischen Schrift, den *aksara*. Dies legt einen weiteren, für moderne Vorstellungen befremdlichen, Schluss nahe: Ritueller *lontar*-Verbrennungen zielen – im Gegensatz zu den in Teil 1 und 2 erläuterten Bücherverbrennungen – nicht auf die Zerstörung des Geschriebenen oder des Textes, sondern vielmehr auf die Befreiung der unsterblichen *aksara* aus einem unleserlichen Text.

Dies erklärt, warum auf Bali – anders als bei den eingangs erläuterten Bücherverbrennungen – die Schriftzeichen selbst eine bedeutsamere Rolle spielen als der Text, der durch sie erst ermöglicht wird. Nicht das Geschriebene als semantische Einheit, sondern *aksara* selbst sind, wie ihr Sanskrit Name anzeigt, ‚unteilbare‘ Atome des Textes und die eigentliche Verkörperung der Göttin.

Welch weitreichende Folgen und Implikationen diese Unterscheidung zwischen Schriftzeichen und Geschriebenem auch über die eigentliche Funktion der *lontar* Verbrennung hinaus besitzt, wurde mir während eines Treffens mit einem Brahmanen aus Sanur deutlich. Aufgrund seiner Ehrfurcht vor den Artefakten war er nicht bereit, mir die zerfallenden *lontars* seiner Familie ohne vorherige Gaben, Rituale und

²⁶ Weck 1937, 50ff.

²⁷ Siehe z. B. Stephen 2010.

²⁸ Hornbacher 2014b.

Mantras zu zeigen oder sie zu öffnen; zugleich aber zögerte er nicht, mir ersatzweise umstandslos eine in lateinischer Schrift transkribierte Druckversion derselben *tutur* zur Lektüre aus seinem Schlafzimmer zu holen. Die typographische Buchkopie war, wie sich herausstellte, von Wissenschaftlern der balinesischen Universität erstellt worden, die ihn aufgesucht hatten, da seine Familie berühmt für ihre einzigartige Sammlung von Manuskripten mit medizinischem und magischem Wissen war.

Einer ähnlich kategorialen Differenzierung zwischen einem nur durch *aksara* machtvollen *lontar* und dessen harmloser lateinischer Transkription in einer Ringbuchkopie begegnete ich bei zwei kastenlosen Schriftspezialisten²⁹ magischer Praktiken in Zentral- und Ostbali: Beide besaßen als Familienerbstücke verschiedene *tutur*, von denen sie gedruckte bzw. handgeschriebene Kopien in lateinischer Schrift angefertigt hatten. Beide konnten die Kopien ohne rituelle Vorsichtsmaßnahmen nutzen, während sie sich scheuten, die eigentlichen *lontar* zu öffnen.

Die inhärente Macht der *lontar* liegt demnach weder im materialen Schreibträger insgesamt, noch im Text an sich, der offenbar in verschiedenen Schriftsystemen transkribiert werden kann, sondern vielmehr in den balinesischen Schriftzeichen, die die übernatürliche *sakti* der Göttin realisieren. Diese Macht gilt es, wie mir einer der beiden Spezialisten erklärte, im Leben des Praktizierenden zu realisieren. Wo dies nicht gelingt, bleibe auch der Text an sich bloße *teori*, wie er abfällig sagte.

Dem entspricht, dass transkribierte Versionen von *tutur* ebenso wenig wie moderne Druckerzeugnisse einer rituellen Verbrennung bedürfen. Zugleich bestätigt es als Zwischenergebnis den Befund, dass die inhärente Handlungsmacht balinesischer Manuskripte gerade nicht im Geschriebenen oder im Text gesehen wird, sondern in den *aksara*. Diese aber werden durch das Verbrennen nicht etwa zerstört, sondern eigentlich von ihrer temporären Form gereinigt und in ihre ursprünglich göttliche Existenzform zurückgeführt.

Daher weicht die rituelle Verbrennung von *lontars* im heutigen Bali ihren Voraussetzungen und Motivationen nach nicht nur in Details von Praktiken der Schriftzerstörung ab, die für viele andere Schriftkulturen charakteristisch sind. Sie dient ganz im Gegensatz dazu nicht der Zerstörung von Geschriebenem, sondern der eigentlichen Realisierung der Schrift in ihrer göttlichen Ursprungsform. Während daher selbst esoterische Texte problemlos in lateinischer Schrift transkribierbar sind, bleiben *aksara* im rituellen Kontext oder auf Amuletten unersetzbare visuelle Elemente.³⁰

Dies führt uns zurück zu der Ausgangsfrage, worin sich aus balinesischer Sicht Schriftsysteme kategorial unterscheiden, selbst wenn sie in ihrer phonetischen Repräsentationsfunktion austauschbar sind. Balinesische Schriftspezialisten beantworteten dies

²⁹ Da es sich hier um Personen handelt, die sehr unterschiedliche Funktionen übernehmen und sowohl als rituelle Spezialisten in ihrem Dorf und Familienkreis fungieren wie auch als Heiler und Hexen, wähle ich hier die alle Aspekte einschließende Bezeichnung Schriftspezialist.

³⁰ Hooykaas 1980.

häufig durch den Hinweis auf ontologische – oder eigentlich kosmologische – Unterschiede beider Schriftsysteme: Als Silbenzeichen unterscheiden sich *aksara* kategorial von Buchstaben, da sie keine Konsonanten kennen und durchweg Selbstlauter auf den Vokal -a sind. *Aksara* gelten von daher als atmende Entitäten und in gleicher Weise als Lebewesen wie Menschen.³¹ Aufgrund dieses Eigenlebens übt zudem jedes *aksara* eine direkte inspirierende Wirkung auf das menschliche Denken aus, wie mir ein Priester erklärte, um den Vorzug der balinesischen Schrift gegenüber den – aus seiner Sicht toten – Buchstaben zu erläutern. Studien zum orthographischen Mystizismus balinesischer *tutur* bestätigen diese Verbindung von *aksara* und inspirierender Lautlichkeit.³² So beschreibt eine Mythe des Parwagamasasana, dass die Menschen erst ab dem Moment einsichtsfähig geworden seien, in dem sich Saraswati – als *aksara* – auf ihrer Zunge verkörpert habe. Menschliche Vernunft wird dabei als Effekt der inspirierenden Macht von Schriftzeichen gesehen, die auf der menschlichen Zunge eingeschrieben werden, um fortan Saraswati im Mikrokosmos des menschlichen Leibes zu verkörpern. Das heißt umgekehrt: Anders als in der abendländischen Schriftkultur gilt die balinesische Schrift nicht als äußerliche Repräsentation eines ontologisch vorgängigen menschlichen Geistes, der sich im gesprochenen Wort artikuliert. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: *aksara* sind die ursprünglichen Manifestationen göttlicher Präsenz, durch die vernünftige Rede erst möglich wird.³³

Entsprechend muss dem Studium der *lontar* stets eine Initiation (*mawinten*) des oder der Lernenden vorangehen, in deren Verlauf sein oder ihr Körper ebenso auf die Einschreibung Saraswatis vorbereitet wird, wie das *lontar*-Buch. So gipfelt die rituelle Weihung Lernender in der unsichtbaren Einschreibung mystischer *aksara* auf ihrer Zunge, womit sie die Göttin fortan in ähnlicher Weise durch Sprache und Vernunft verkörpern.³⁴

Doch die Gleichsetzung von göttlicher Schrift als verkörperter Sprache und Vernunft bildet nur eine Dimension der *aksara*: ihre mikrokosmische Manifestation im Menschen oder in einem *lontar*. Die Notwendigkeit zur rituellen Verbrennung zerfallender Schriften und zur Rückführung der *aksara* in ihren Ursprung verweist darüber hinaus auf eine weitere – schwerer zu fassende – makrokosmische Dimension, die den Ursprung balinesischer Schriftzeichen ausmacht. Doch worin besteht diese ursprüngliche oder makrokosmische Form und Gestalt der Schrift vor ihrer Einschreibung auf die menschliche Zunge?

³¹ Hornbacher 2014a; Fox 2016.

³² Rubinstein 2000; Hunter 2007, 278 ff.

³³ Hornbacher 2014a; Hornbacher 2016.

³⁴ Einen historischen Hintergrund für Spekulationen um den belebenden Vokal „a“ sieht Hunter unter Verweis auf de Jong im Einfluss diverser Texte des Vajrayana Buddhismus im Java des 9. Jahrhunderts, da der Vokal hier ebenfalls als Ursprung aller Lehren und Sprache erscheint, denn: „Without a there would be no language. That is why it is called „mother of all the sounds“ (Hunter 2007, 279).

Die rituelle Verbrennung von *lontars* eröffnet hier einen Blick auf die esoterische Dimension balinesischer Schriftspekulation, die einerseits in verschiedenen *tutur* als kosmischer Entstehungsprozess von Schriftzeichen aus einem absoluten Ursprung thematisiert wird, andererseits aber auch in esoterischen rituellen Schriftpraktiken – v. a. in der visuellen oder immateriellen Manifestation mystischer Schriftpiktogramme auf Effigien und Amuletten – Anwendung findet. Befreit von ihrer mikrokosmischen Verkörperung auf der menschlichen Zunge oder im *lontar* werden *aksara* als Manifestationen kosmischer Energie auf Bali nicht wegen ihrer phonetischen Qualität, sondern als rein visuelle Elemente eingesetzt. Die größte übernatürliche Macht entfalten piktographische und teilweise unartikulierbare Arrangements von mystischen Schriftzeichen. Diese Bildelemente, sogenannte *aksara modré*, werden auf Amuletten oder Effigien eingesetzt und stellen eher visuelle als phonetische Ordnungsmuster dar, wie z. B. die Gegenüberstellung zweier, sich an der Spitze begegnenden Ongkaras, oder eine sternförmige Anordnung der mystischen ‚zehn aksara‘ oder *dasaksara*, die ihrerseits die kosmischen Manifestationen Shivas und seiner Energien manifestieren.

In dieser piktographisch-makrokosmischen Hinsicht manifestieren *aksara* nicht Saraswati, sondern einen weiteren – aber unpopulären – Gott der Schrift: Sanghyang Reka, den Hooykaas mit dem balinesischen Wort „erschaffen“ assoziiert, während Rubinstein seinen Namen unter Verweis auf Sanskrit als den verehrten ‚Gott der Linie‘ übersetzt, zumal er mit der graphischen Gestalt von *aksara* assoziiert wird.³⁵ In verschiedenen esoterischen Schriften wie dem *tutur Bhuvana Mareka* taucht dieser Gott aber zugleich als Schöpfungsgott und als Gott der *aksara* in ihrer ursprünglichen visuellen Gestalt auf, was eine Fusion der beiden semantischen Felder nahelegt: Während die Göttin Saraswati eher die phonetische Seite der *aksara* verkörpert und insofern eng mit dem Mikrokosmos des Menschen und seiner Fähigkeit zu sinnhafter Rede assoziiert ist, bezeichnet Sanghyang Reka in esoterischen Lehren die ursprüngliche visuelle Gestalt von Schrift als der ersten Manifestation eines auf Differenzierung zielenden Schöpfungsprozesses, in dem aus Sanghyang Rekas primordialer Yogapraxis die Linie als erste Einschreibung, die Silbenschrift und schließlich alle weiteren Elemente und Aspekte der Welt hervorgehen. Aus dieser Perspektive einer ursprünglichen Manifestation kosmischer Energie sind *aksara* vielleicht am ehesten als Grenzphänomene am Übergang von der unsichtbaren (*niskala*) Energie eines Yoga betreibenden schöpferischen Gottes zu seiner Manifestation in der sichtbaren (*sekala*) Welt zu verstehen: als ursprüngliche Trennung eines Ureinen.

35 Hooykaas 1964, 38; Rubinstein 2000, 45.

4 Schriftverbrennung als kosmologische Realisierung? Abschließende Überlegungen

Wenn also die Verbrennung von *lontars* die *aksara* menschlicher Rede und Vernunft in ihren kosmischen Ursprung zurückführt, so schließt dies in der balinesischen Schriftspekulation zugleich eine Akzentverschiebung von der phonetischen Repräsentationsfunktion der Schrift zu ihrer visuellen Präsenz ein. Und in eben dieser Hinsicht – als mystische Piktogramme aus Schrift – entfalten *aksara* nach balinesischer Überzeugung ihre höchste Energie und Realität, z. B. in Amuletten oder rituellen Effigien, deren Wirkung sich ganz unabhängig von Einsicht oder Verständnis des Patienten – oder Opfers – realisiert.

Eben diese esoterische Dimension von Schrift ist zentral für eine weitere Form balinesischer Schriftverbrennung, die ich abschließend kurz skizzieren möchte: Während *aksara* als Elemente eines *lontar* – ebenso wie die Elemente des menschlichen Körpers – durch das Verbrennen ihres materiellen Mediums in ihren göttlichen Ursprung zurückgeführt werden, entfalten sie in ihrer Anordnung zu Kosmogrammen ihrerseits transformative Macht in der Welt. Sie werden – als Piktogramme auf verschiedenen Materialien angebracht – zu Medien kosmischer Energie, die direkt auf die Welt und den menschlichen Körper einwirken können. Beispiele hierfür sind einerseits protektive Amulette aus Schriftzeichen, die z. B. im Innenfutter von Jacken oder Schals angebracht werden und andererseits Effigien, die im Verbrennungsritual bestimmte feinstoffliche Leibdimensionen des Toten manifestieren und zugleich transformieren: Der *kajang*, eine weiße mit mystischen Piktogrammen beschriebene Stoffbahn und der *adegan*, ein mit Piktogrammen aus *aksara* beschriebener Sandelholzstreifen, verkörpern unterschiedliche Aspekte des Toten durch Arrangements von Schrift: Der *adegan* ist dabei der bereits geläuterte, aber noch grobstoffliche Körper eines Toten, der durch bestimmte mystische Schriftzeichen, gleichsam auf höherer Stufe wiederbelebt wird: Maßgeblich hierfür sind die *dasabayu*, zehn mystische Silbenzeichen, die den zehn Lebensenergien im menschlichen Körper entsprechen und das mikrokosmische Pendant zu den makrokosmischen *dasaksara* bilden, den zehn heiligen *aksara*, die mit den Aspekten Shivas, den Himmelsrichtungen und den Organen des menschlichen Körpers assoziiert werden.

Der *kajang* ist demgegenüber eine feinstoffliche piktographische Verkörperung des Toten, dessen Zahl und Arrangement von Schriftzeichen vor allem Clan und Kaste spiegeln.

Anders als die *aksara* auf einem *lontar* haben diese mystischen Piktogramme aus *aksara* aber keine bloße Repräsentationsfunktion. Sie symbolisieren den Toten nicht, sondern werden als Medien kosmischer Energiebündelung eingesetzt, die direkt zu dessen geregelter Transformation beitragen. Besonders deutlich wird dies an der Umkehr der Buchstaben *ah-* und *ang-*, die jeweils oben bzw. unten auf dem Piktogramm jedes *kajang* geschrieben werden und für das Wasser in der Fontanelle

und das Feuer im Bauch stehen, aus deren Verdampfen und Kondensieren sich Leben oder Beseeltheit im menschlichen Körper erneuern.³⁶ Die Umkehr dieser Zeichen im Verbrennungsritual hat exakt die entgegen gesetzte Wirkung: sie führt dazu, dass der regenerative Lebensprozess sich verkehrt und die Dekomposition beschleunigt. In ihrem rituellen Gebrauch als Schrift-Piktogramme werden *aksara* daher nicht von einem zerfallenden materiellen Schriftträger befreit, vielmehr unterstützen sie als Medien kosmischer Energie die auflösende Energie des Feuers, dem am Ende des Rituals die stofflichen Überreste des Toten zusammen mit seinen Schriftkörpern übergeben werden.³⁷

Deutlich ist aber, dass die Verbrennung von Geschriebenem auch hier kein Akt der Zerstörung von Geschriebenem ist, sondern ein quasi soteriologischer Akt der Transformation und Realisation einer kosmologischen Urschrift, die an der Grenze zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit die Einheit von Macht und Geist, Sprache und Bild, Mensch und Gott manifestiert.

Vor diesem Hintergrund wirken die eingangs skizzierten Thesen zur universellen Logik von Schrift als neuer Technologie des Wortes und zur Schriftkultur als Effekt ihrer Handlungsmacht ebenso ungeeignet für das Verständnis balinesischer Schriftverbrennungen wie deren Gegenstück, die Deutung von Bücherverbrennungen als Versuch einer „Restitution von Mündlichkeit“. Aus balinesischer Perspektive scheitert diese gesamte Denkfigur an einer entscheidenden Voraussetzung: Sie setzt eine Relation von Schrift und Wort, Geist und Materie, Inhalt und Form voraus, die balinesischen Auffassungen von einer – der Repräsentation vorgängigen, aber kosmologisch wirksamen – Schrift diametral entgegen steht. Obwohl Balinesen eine eigene Schriftkultur entwickelt haben, sehen sie deren größte Handlungsmacht nicht in der Repräsentation menschlichen Denkens. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist das lebendige Schriftzeichen, in dessen Gestalt die kosmogonische Handlungsmacht einer ursprünglichen Schrift beruht, die stets mehr ist als das von Menschen Geschriebene oder Gesagte, ein Text als semantische Einheit.

So könnte man das balinesische Festhalten an esoterischen Schriftpraktiken nicht zuletzt als subversiven Widerstand gegen das alles durchdringende Wissensparadigma einer modernen Schriftkultur verstehen, welche die Macht von Geschriebenem nur im menschlichen Denken und seinen materiellen Objektivierungen als Buch sieht. Gegen dieses anthropozentrische Paradigma erinnern Balis Schriftverbrennungen an eine kosmologische Urschrift, die Sein und Wissen seit jeher vereint.

³⁶ Siehe auch S. 15f.

³⁷ Vgl. auch Hornbacher 2014b.

Literaturverzeichnis

- Acri, Andrea (2006), „The Sanskrit-Old Javanese Tūtur Literature from Bali. The Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia“, in: *Rivista di Studi Sudasiatici* 1, 107–137.
- Acri, Andrea (2011), *From Laṅkā Eastwards – The Ramayana in the Literature and Visual Arts of Indonesia*, Leiden.
- Acri, Andrea (2013), „Living Balinese Heritage. Palm-Leaf Manuscripts and their Caretakers“, in: *IAS (International Institute for Asian Studies) Newsletter* 65 (Autumn), 43.
- Acri, Andrea (2016), „Imposition of the Syllabary (māṭṛkā/svaravyañjana-nyāsa) in the Javano-Balinese Tradition in the Light of South Asian Tantric Sources“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 123–165.
- Assmann, Jan (2000), *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2009), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main (engl. Orig. 1966).
- De Casparis, J. G. (1975), *Indonesian Palaeography. A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 3, Bd. 4.1). Leiden/Köln.
- Chan, Lois Mai (1972), „The Burning of the Books in China, 213 B.C.“, in: *The Journal of Library History* 7 (2), 101–108.
- Drewes, Gerardus W. J. (1966), „The Struggle Between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122(3), 309–365.
- Folie, Ulrike/Heeschen, Volker/Zimmer, Frank (2017), *Humboldt, Wilhelm von: Südsee- und südostasiatische Sprachen: Vorarbeiten zu „Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java“*, Paderborn.
- Fox, Richard (2016), „The Meaning of Life, or How to do Things with Letters“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 23–50.
- Ghosh, Amalananda (†1965), *A Guide to Nalanda*, New Delhi.
- Goody, Jack (Hg.) (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge.
- Goody, Jack (1999), *The Interface Between the Written and the Oral* (Studies in literacy, family, culture and the state), Cambridge (Orig. 1987).
- Havelock, Eric Alfred (1963), *Preface to Plato*, Oxford.
- Havelock, Eric Alfred (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton.
- Havelock, Eric Alfred (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven.
- Hooykaas, Christiaan (1964), *Āgama tīrtha: Five Studies in Hindu-Balinese Religion*, Amsterdam.
- Hooykaas, Christiaan (1980), *Drawings of Balinese Sorcery*, Leiden.
- Hornbacher, Annette (2014a), „Machtvolle Zeichen: Schrift als Medium esoterischer Spekulation, ritueller Wirkung und religiöser Kanonisierung in Bali“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin/München/Boston, 311–336.
- Hornbacher, Annette (2014b), „Contested Moksa in Balinese Agama Hindu: Balinese Death Rituals Between Ancestor Worship and Modern Hinduism“, in: Volker Gottowik (Hg.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia: Magic and Modernity*, Amsterdam, 237–260.
- Hornbacher, Annette (2016), „The Body of Letters. Balinese Aksara as an Intersection Between Script, Power and Knowledge“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden/Boston, 70–99.

- Hornbacher, Annette / Fox, Richard (Hgg.) (2016), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden / Boston.
- Hunter, Thomas (2007), „The Poetics of Grammar in the Javano-Balinese Tradition“, in: Sergio La Porta u. David Shulman (Hgg.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* (Jerusalem studies in religion and culture 6), Leiden, 271–304.
- Hunter, Thomas (2016), „The Medium is the Message: Chirographic Figures in Two Traditions“, in: Annette Hornbacher u. Richard Fox (Hgg.), *The Materiality and Efficacy of Balinese Letters: Situating Scriptural Practices* (Brill's Southeast Asian Library 6), Leiden / Boston, 100–122.
- Koschorke, Albrecht (1997), „Platon / Schrift / Derrida“, in: Gerhard Neumann (Hg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart, 40–58.
- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch: Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, München / Paderborn.
- Kullmann, Wolfgang (1991), „Platons Schriftkritik“, *Hermes* 119(1), 1–21.
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford.
- Leonhard, Joachim-Felix (1983), *Bücherverbrennung: Zensur, Verbot, Vernichtung unter dem Nationalsozialismus in Heidelberg*, Heidelberg.
- Miethke, Jürgen (2012), „[Rezension zu:] Thomas Werner, Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter, Göttingen 2007“, in: *Church History and Religious Culture* 92(1), 138–140.
- Nihom, Max (1994), *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism: The Kuñjarakarṇadharmakathana and the Yogatantra* (Publications of the De Nobili Research Library 21), Wien.
- Ong, Walter J. (2013), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. 30th anniversary edition, with additional chapters by John Hartley (New accents), London / New York 2013 (Orig. 1982).
- Rafetseder, Hermann (1988), *Bücherverbrennungen: Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel* (Kulturstudien 12), Wien.
- Ricklefs, Merle C. (2006), *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk.
- Ricklefs, Merle C. (2008), „Religious Reform and Polarization in Java“, in: *ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) Review* 21, 34–35, <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17233>> (Zugriff am 27. 6. 2018).
- Rubinstein, Raechelle (2000), *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kakawin Composition*, Leiden.
- Stephen, Michele (2010), „The Yogic Art of Dying, Kundalini Yoga, and the Balinese *pitra yadnya*“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166(4), 426–474.
- Szlezák, Thomas Alexander (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den Frühen und Mittleren Dialogen*, Berlin.
- Weck, Wolfgang (1937), *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Stuttgart.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225), Göttingen.
- Zoetmulder, Petrus J. (1974), *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*, The Hague.

Einverleibung von Schrift

Carina Kühne-Wespi

Papyrus trinken und Hieroglyphen essen

Praktiken der Schriftverinnerlichung im pharaonischen Ägypten

Wie auch andere Beiträge des Workshops, aus dem dieser Beitrag hervorging, zeigen, ist die Praxis der Schriftzerstörung im Alten Ägypten ein verbreitetes Phänomen, das sowohl im funerären als auch im administrativen Bereich und besonders deutlich im Rahmen von Namensausmeißelungen und Feindvernichtungsritualen auftritt.¹ Neben diesen gängigen Praktiken, die im Fall der beiden letztgenannten auch stark im Bewusstsein der Ägypter verankert waren, existiert mit der Schriftzerstörung im Kontext der Schriftverinnerlichung eine Praktik, auf die es in den ägyptischen Quellen deutlich weniger Hinweise gibt.²

Schriftverinnerlichung ist im Alten Ägypten ein Verfahren, das vornehmlich im magisch-rituellen Kontext angewandt wird.³ Es ist als Teil einer weiter verbreiteten, allgemeineren Praxis der Verinnerlichung (beispielsweise von Bildern und Symbolen) zu sehen und kennt Varianten mit und ohne Schriftzerstörung. Charakteristisch für Schriftverinnerlichung mit einhergehender Schriftzerstörung ist, dass die Zerstörung im Augenblick der körperlichen Einnahme nur vordergründig auf der materialen Ebene der Schriftlichkeit stattfindet. Das eigentliche Ziel der Handlung ist aber nicht die Zerstörung oder ein „Aus-der-Welt-Schaffen“, sondern die Überführung des schriftlich festgehaltenen Textes in den Körper und das Bewusstsein des Anwenders. Mit anderen Worten ist die Vernichtung in diesem Prozess ein bewusst eingesetztes Mittel, nicht aber dessen Zweck.

Ägyptische Textquellen, welche eindeutig die Praxis der Schriftverinnerlichung mit einhergehender Schriftzerstörung beschreiben, sind nicht in sehr hoher Zahl

1 Zur Zerstörung von Geschriebenem im funerären Bereich sprach Manon Schutz, zu den Feindvernichtungsritualen Ann-Kathrin Gill. Für Beispiele aus dem administrativen Bereich und zu den Namensausmeißelungen vgl. die Beiträge von Jannik Korte und Joachim F. Quack in diesem Band.

2 Das Phänomen Schriftverinnerlichung wurde von ägyptologischer Seite her bisher kaum thematisiert. Die Praktik wird von Ritner 1989, 106–108 und Bonhême 1994 anhand des Beispiels aus dem *Brooklyner Königsritual* (s. u.) besprochen, während Pries 2016, 454–456 Schriftverinnerlichung im Rahmen einer Fragestellung um die Einwohnung der Götter in Abbildungen und Schrift diskutiert. Allgemein zu „Schlucken“ als magischer Praktik in Ägypten und darüber hinaus s. Ritner 1993, 102–110; für weitere Praktiken in diesem Zusammenhang s. auch Heerma van Voss 1984.

3 Vgl. dazu die Beiträge von Katharina Wilkens und Katherine Hindley in diesem Band.

Dieser Beitrag ist im Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ entstanden (Teilprojekt A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“). Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

belegt.⁴ Im Rahmen des vorliegenden Beitrages sollen diejenigen Quellentexte im Fokus der Untersuchung stehen, welche die Schriftzerstörung ausführlich schildern, sie in einem klar definierten Kontext zeigen und in denen die beabsichtigte Wirkung der Schriftverinnerlichung deutlich wird. Diese Kriterien treffen im Wesentlichen auf zwei erhaltene Quellentexte zu, namentlich die sogenannte *Erste Setne-Geschichte* und das *Brooklyner Königsritual*. Mit der *Ersten Setne-Geschichte* liegt ein narrativer Text vor, welcher sich um schrift- und magiekundige Protagonisten und ihre Abenteuer dreht.⁵ Neben diesen Text tritt mit dem *Brooklyner Königsritual* bzw. dem *Ritual zur Bestätigung der königlichen Macht am Neujahrestag* eine Ritualanleitung, welche ihre Anwendung im kultisch-rituellen Umfeld fand.

Im Folgenden soll untersucht werden, wie Schriftzerstörung während der Schriftverinnerlichung in diesen beiden Quellen zum Ausdruck kommt und welche kulturellen Vorstellungen, Prinzipien und Mechanismen dieser Praxis zugrunde liegen.

Mit diesem Ziel im Blick werden die Quellentexte zunächst im Detail besprochen. Dabei soll in einem ersten Schritt betrachtet werden, in welcher Textsorte und in welchem Kontext die Schriftverinnerlichung geschildert wird. In einem zweiten Schritt werden die Einzelschritte, in denen sie vorgenommen wird, im Fokus stehen sowie die Frage danach, was während des Prozesses nach Aussage des jeweiligen Quellentextes mit der Schrift und dem Text passiert. Gleichzeitig wird für beide Beispiele nach der Bedeutung gefragt, welche das beschriftete Material, die verinnerlichte Textsorte sowie der Ersteller des schrifttragenden Artefakts für den Prozess der Verinnerlichung einnehmen. Um die geschilderten Praktiken in ihren praxeologischen Kontext einzubetten, werden sie im Anschluss mit den oben angesprochenen verwandten bzw. übergeordneten, generellen Phänomenen der Verinnerlichung aus dem ägyptischen Kulturkreis verglichen, allen voran mit den Praktiken um die sogenannten Horusstelen und die Heilerstatuen. Die Beobachtungen sollen zum Schluss in der Frage zusammengeführt werden, was Schriftvernichtung im Rahmen der Schriftverinnerlichung über die Funktionen von Schrift und das Verhältnis der Ägypter zu Schrift und Schriftlichkeit aussagen kann.

⁴ Der Versuch, die Anzahl solcher Textquellen zu bestimmen, ist nicht unproblematisch und u. a. dadurch erschwert, dass Schriftzerstörung in vielen Fällen nicht sinnvoll von Bildzerstörung zu trennen ist. Die konkrete Anzahl der verfügbaren Quellen würde also deutlich schwanken, je nachdem, ob man einen konkreten Fall als Schrift- oder Bildzerstörung klassifiziert (zu dieser Problematik s. die Ausführungen unten). Im vorliegenden Beitrag nicht berücksichtigt sind Fälle der Schriftverinnerlichung, wie sie in späterer Zeit in den *papyri graecae magicae* geschildert werden; s. dazu Preisendanz 2001.

⁵ Für Untersuchungen, die sich dem Phänomen der Schriftverinnerlichung in literarischem Kontext widmen, s. z. B. Körte 2012 (neuzeitliche Literatur).

1 Die Erste Setne-Geschichte

Die *Erste Setne-Geschichte*, welche auf einem Papyrus aus ptolemäischer Zeit vorliegt (3.–2. Jh. v. Chr.), hat in der Ägyptologie einen gewissen Grad an Berühmtheit erlangt, da es sich bei ihr um die erste bekannt gewordene Erzählung in demotischer Schrift und Sprache handelt.⁶ Im Unterschied zu früheren ägyptischen Erzähltraditionen lassen sich demotische Erzählungen nach Erzählzyklen sortieren, die aus unterschiedlichen Einzeltexten mit gleichbleibendem Protagonisten bestehen.⁷ Aus dem Erzählzyklus um Setne-Chaemwese, den historisch gut bezeugten Sohn Ramses II. (Lebenszeit um 1250 v. Chr.), sind im Wesentlichen zwei Texte bekannt (eine weitere ist nur sehr schlecht erhalten), aber lediglich in der sogenannten *Ersten Setne-Geschichte* spielt sich auch eine Verinnerlichung von Geschriebenem ab. Selbstredend handelt es sich in diesem narrativen Kontext nicht um die Schilderung von historischen, in dieser Art real stattfindenden Begebenheiten. Vielmehr liegt in der *Ersten Setne-Geschichte* eine literarische Interpretation der Praktik der Schriftverinnerlichung und damit ein fiktives Szenario vor, das zwar auf realweltlichen Phänomenen beruht, sich aber durchaus eines gewissen Maßes an literarischer Ausschmückung und spielerischer Übertreibung bedienen mag.

Die *Erste Setne-Geschichte* entfaltet sich im Umfeld von magiekundigen Protagonisten und handelt von einem Buch, d. h. einer Papyrusrolle, welche gemäß der Aussage eines Priesters vom Schreiber Gott Thot eigenhändig verfasst worden sei und umfassendes Wissen berge. Über den genauen Inhalt der Papyrusrolle heißt es im Text:

Zwei Zauberformeln sind es, die darin sind. Wenn du [die erste Zauberformel rezitierst, wirst du] den Himmel, die Erde, die Unterwelt, die Berge und die Meere beschwören. Du wirst alles verstehen, was die Vögel des Himmels und das Gewürm (der Erde) sagen. Du wirst die Fische in der Tiefe erblicken, obwohl [21 Gottesellen Wasser] über ihnen sind.

Wenn du aber die zweite Formel rezitierst, wirst du dich in der Unterwelt wiederfinden, während du weiterhin (wie) in deiner Art auf Erden (d. h. lebendig) bist. Du wirst Re sehen, wie er mit seiner Götterneunheit am Himmel erscheint, sowie den Mond bei seinem Aufgehen.⁸

(*Erste Setne-Geschichte*, pKairo CG 30646, Kol. 3,12–14)

⁶ Vgl. Hoffmann/Quack 2007, 137. Demotisch bezeichnet die vorletzte Stufe der ägyptischen Sprache, welche im Zeitraum von etwa 650 v. Chr. bis 450 n. Chr. in Gebrauch war (ebd., 4). Demotische Erzählungen sind ab dem 4.–3. Jh. v. Chr. in größerer Zahl belegt, s. Quack 2016, 26–27. Eine Übersetzung des gesamten Textes findet sich bei Goldbrunner 2006 sowie bei Hoffmann/Quack 2007, 137–152; Abbildungen wurden publiziert von Spiegelberg 1906, Tf. XLIV–XLVII. Der Papyrus wird heute im Ägyptischen Museum von Kairo aufbewahrt (pKairo CG 30646). Die ersten beiden Kolumnen des Textes sind verloren, auf den restlichen vier Kolumnen bis zum Textende ist die Erzählung in zumeist kräftiger Tinte erhalten. Zur Datierung s. Hoffmann/Quack 2007, 137.

⁷ Quack 2016, 24.

⁸ Bei Ergänzungen in eckigen Klammern ist der Originaltext an dieser Stelle verloren, kann jedoch durch die parallel lautenden Passagen in Kol. 3.36–37 und 3.41–4.3 rekonstruiert werden. Bei Ergän-

Die beiden in der Papyrusrolle festgehaltenen Spruchformeln verheißen dem Sprecher weitreichende magische und sprachliche Kompetenzen sowie sogar die Fähigkeit, Götter in ihrer wahren Gestalt zu erblicken und als Lebender im Totenreich zu wandeln. Dem Protagonisten Setne wird im weiteren Verlauf der Geschichte geschildert, wie ein Königssohn namens Naneferkaptah einst größte Gefahren auf sich nahm, um eben diese Papyrusrolle aus dem Versteck zu entwenden, in welchem es der Schreiber Gott Thot verborgen hatte. Als Naneferkaptah das Buch schließlich in seinem Besitz wusste, las (𓄚) er es und tatsächlich ereignete sich alles wie vorhergesagt: Er sah die Welt in ihrer Gesamtheit, verstand die Sprache der Tiere und erblickte den Sonnengott Re und dessen Götterkollegium am Himmel. Anschließend gab Naneferkaptah das Buch auch seiner Frau zum Lesen, bei welcher sich die gleiche Wirkung zeigte, bevor er schließlich folgendes tat:

Er (d. h. Naneferkaptah) ließ ein Stück von einem neuen Papyrus zu sich bringen. Er schrieb jedes Wort ab, welches auf dem Papyrus vor ihm stand. Er ließ ihn vollständig verbrennen.⁹ Er löste ihn in Wasser auf. Er erkannte, dass es aufgelöst war. Er trank es. Er wusste (nun), was darin war.

(*Erste Setne-Geschichte*, pKairo CG 30646, Kol. 4,3–4)

Naneferkaptah wendet den Vorgang, Wissen aus dem Kopf auf das Blatt zu bringen, also auf zweierlei Arten ins Gegenteil um, damit er das als in der Papyrusrolle gespeichert gedachte Wissen und die damit verbundenen Fähigkeiten aufnehmen kann. Zuerst *liest* er den Text und führt sich das Wissen damit auf die übliche Art zu. Anschließend verinnerlicht er das Wissen erneut, nun indem er den Text und seinen Träger zu einer trinkbaren Masse macht und diese einnimmt. Worin diese zweite Verinnerlichung begründet liegt, ob damit beispielsweise eine Effizienzsteigerung beabsichtigt ist, wird in der Erzählung nicht thematisiert. Ein Vorteil könnte darin bestehen haben, dass Naneferkaptah das Wissen (auch in seinem genauen Wortlaut) auf diese Weise ständig bei sich tragen und es jederzeit abrufen kann, ohne dabei auf die Papyrusrolle zurückgreifen und den Text erneut ablesen zu müssen.

Der Gesamtprozess der Schriftverinnerlichung beginnt bereits damit, dass Naneferkaptah eine Niederschrift des zu verinnerlichenden Textes erstellt, bei der es sich in diesem Fall um die Kopie eines ihm vorliegenden Buches handelt. Der Protagonist entscheidet sich dazu, nicht den von göttlicher Hand verfassten Originaltext zu verwenden, sondern vielmehr eine Kopie davon. Für die Wirkung der magischen Schriftverinnerlichung bedeutet dies, dass Original und Kopie gleichwertig sind bzw. der Text als abstraktes Objekt gedacht wird und prinzipiell jede Niederschrift denselben Effekt erzielen kann. Gleiches scheint auch für die Frage nach dem Schrei-

zungen in runden Klammern handelt es sich um Zusätze, welche zum besseren Verständnis von der Autorin vorgenommen wurden.

⁹ Zu dieser Lesung s. Ritner 1993, 108 Anm. 528.

ber zu gelten: Naneferkaptah verwendet den von ihm selbst – einem magiekundigen Königssohn – und nicht den von Götterhand geschriebenen Text. Entscheidend ist also weniger, wer den Text niedergeschrieben hat, sondern *dass* der Text niedergeschrieben wurde und in seinem Inhalt unverändert bleibt. Die Tatsache, dass Naneferkaptah sich überhaupt die Mühe macht, eine Kopie anzufertigen, und nicht einfach die Originalhandschrift verwendet, mag das Bewusstsein des fiktiven Protagonisten (bzw. der Person(en), in deren Kreis die Geschichte ursprünglich entstanden ist) für die bevorstehenden Handlungen und die damit verbundenen, realen Konsequenzen andeuten: Textverinnerlichung auf dem Weg der Schriftvernichtung hat den augenscheinlichen Nachteil, dass von der Niederschrift auf der materiellen Ebene nichts erhalten bleiben wird. Dieser zerstörerischen Seite seines Vorhabens dürfte sich Naneferkaptah bewusst sein und er wirkt ihr dadurch entgegen, dass er nicht die unikale „Götterschrift“, sondern ein eigens angefertigtes Duplikat derselben verwendet, um dem Textverlust vorzubeugen.¹⁰

Von Bedeutung ist an dieser Stelle auch der Hinweis darauf, dass Naneferkaptah ein neues, unbeschriebenes Blatt Papyrus für die Kopie verwendet und dazu nicht etwa ein bereits einmal beschriftetes Blatt sekundär weiterbenutzt. Diese Praxis lässt sich auch für reale, magisch-rituelle Kontexte nachweisen. In Anleitungen für Rituale zur Feindabwehr etwa findet sich häufig die Angabe, der Namen des betreffenden Feindes sei auf ein neues Papyrusblatt zu notieren, bevor dieses im Ritual selbst verbrannt und der Name vernichtet werden soll.¹¹ Mit der Verwendung eines noch unbenutzten Papyrus wird also sichergestellt, dass das Geschriebene eine „eindeutige Referenz“ besitzt und nicht durch eine vorherige Beschriftung beeinflusst oder verunklart wird. Der Handelnde behält bei tatsächlichen magisch-rituellen Praktiken auf diese Weise die Kontrolle darüber, mit welchen Textinhalten er agiert.¹² Und genauso legt auch Naneferkaptah mit der eigenhändigen Beschriftung des neuen Papyrusblattes eindeutig und zweifelsfrei fest, welche Textinhalte er seinem Körper zuführt.

Nach ihrer Anfertigung wird die Kopie verbrannt und die Asche in Wasser aufgelöst. Der Grundgedanke hinter diesem Verfahren ist derjenige, dass der Textinhalt den Transformationsprozess durchläuft, ohne dabei Schaden zu nehmen oder verloren zu gehen. Der Textinhalt wechselt zusammen mit der Schrift und dem Schriftträger seine Form, bleibt aber stets in den materiellen Überresten enthalten. Dies macht deutlich, dass der Textinhalt nach ägyptischem Verständnis unmittelbar an Schrift und Textträger gebunden ist. Der abstrakte Inhalt ist im Text bzw. im Medium der

10 Eine etwas pragmatischere Erklärung wäre die, dass das Buch aus erzählerischer Perspektive im weiteren Verlauf der Geschichte noch gebraucht wird, die Bühne zu diesem Zeitpunkt also noch nicht unwiderruflich verlassen und so an dieser Stelle nicht zerstört werden kann.

11 So unter anderem in der Ritualanweisung auf pBremner-Rhind (pBM 10188), Kol. 26.2–4. Für weitere Beispiele zur Verwendung von neuen Papyri in magisch-rituellem Zusammenhang s. Quack 2014, bes. 126–127.

12 S. hierzu Quack 2014, 130 (im Kontext von Funerärtexten, Amuletten und Ächtungsritualen).

Schrift vergegenwärtigt und die Schrift wird vom Papyrus getragen, der ihr zusätzlich Materialität verleiht. Inhalt, Text, Schrift und Schriftträger bilden in dieser magischen Praktik eine untrennbare Einheit, die weder durch Feuer noch durch Wasser aufgebrochen werden kann.

Die beiden Zerstörungsvorgänge – das Verbrennen im Feuer und das Auflösen der Asche in Wasser – könnte man so als „Datenkomprimierung“ bzw. als Komprimierung des Materialvolumens vor der Verinnerlichung bezeichnen. Durch das Verbrennen und Auflösen im Wasser wird das zu verinnerlichende Objekt ohne Inhaltsverlust in seiner Größe deutlich reduziert und wird nun wie Nahrung einnehmbar. Die Wahl von Papyrus als Schriftträger bietet dabei den Vorteil, dass Papyrus fast unbeschränkt Raum für Text bietet, sich im Hinblick auf die beabsichtigte Einnahme aber ohne Weiteres zerkleinern lässt und die in Wasser aufgelöste Papyrusasche mit Sicherheit bekömmlicher ist als die Überreste von anderen Schriftträgern (z. B. von Tonscherben, Stein etc.).

Naneferkaptahs Schriftverinnerlichung macht v. a. zwei Punkte deutlich: Erstens ist die Zerstörung der Schrift bei der Schriftverinnerlichung im vorliegenden Beispiel kein aggressiver Akt, auch wenn es naheliegen mag, eine Schriftverbrennung (ohne kontextuelle Verortung) zunächst so auszulegen. Das Verbrennen der Schrift, die Auflösung der Asche in Wasser und ihre Aufnahme in den Verdauungstrakt sind Schritte, die in dieser magischen Praktik der Entfaltung des Textes im Körper des Anwenders sowie der „Aktivierung“ des Textinhaltes dienen und dem Text gegenüber somit positiv gestimmt sind. Zweitens ist ersichtlich, dass die Schriftzerstörung hier bereits bei der Produktion der Schrift und des schrifttragenden Artefakts intendiert wird, was bei anderen Praktiken der Schriftvernichtung, beispielsweise im Rahmen der *damnatio memoriae*, nicht der Fall ist. Bei Naneferkaptah berücksichtigt jede seiner Entscheidungen von der Anfertigung der Kopie über die Wahl des Schriftträgers bis hin zur Einverleibung die beabsichtigte Schriftzerstörung und ihre Konsequenzen. Sie ist im narrativen Kontext der *Ersten Setne-Geschichte* so ein durchdacht geplanter Vorgang zur magischen Verinnerlichung eines Textes, des dort gespeicherten Wissens und der damit verbundenen Fähigkeiten.

2 Das Brooklyner Königsritual

Der zweite Textzeuge für Schriftzerstörung im Kontext der Verinnerlichung von Schrift in Ägypten führt von Erzähltexten und fiktiven Geschehnissen weg und leitet zu Ritualtexten und realen Handlungen über, die im Rahmen von Ritualen in der beschriebenen Form tatsächlich stattgefunden haben. Mit dem *Brooklyner Königsritual*, dem sogenannten *Ritual zur Bestätigung der königlichen Macht am Neujahrstag*, liegt eine

Ritualanleitung vor, welche in saitischer Zeit (7.–6. Jh. v. Chr.) niedergeschrieben wurde, zumindest in Teilen jedoch auf ältere Texte und Traditionen zurückgeht.¹³

Der umfangreiche Ritualtext, der auf einer Länge von knapp zwei Metern mit 20 Spalten komplett erhalten ist, beschreibt den Ablauf von mehreren aufeinanderfolgenden, einzelnen Ritualen, wie beispielsweise Reinigungsritualen für den König und Opferritualen für verschiedene Gottheiten.¹⁴ Entscheidend ist, dass es sich beim Text um eine Art Leitfaden handelt, der die Priester durch das umfangreiche Ritual führt. Es wird also festgehalten, welche Rituale wann und wie durchzuführen sind, von den dabei zu rezitierenden Texten werden aber häufig nur die Anfänge angegeben. Auch wenn der ausführliche Name, welche der Erstbearbeiter dem Ritual gab, das Gegenteil suggerieren mag, besteht zur übergreifenden Funktion des Gesamtrituals sowie zum Zeitpunkt der Durchführung von ägyptologischer Seite her noch Klärungsbedarf.¹⁵ Sicher ist, dass der König eine zentrale Rolle während des Gesamtrituals einnimmt.

Die Verinnerlichung von Schrift wird im Text in einem vergleichsweise kurzen Ritualabschnitt beschrieben. Im Gegensatz zum obigen Beispiel für Schriftverinnerlichung, in dem ein fiktiver Charakter eine ganze Papyrusrolle verschlingt, gibt der Ritualtext die Anweisung an den lebenden König, eine einzelne Hieroglyphe zu essen. Die betreffende Hieroglyphe (Gardiner Sign List O44) hat den Lautwert *j3w.t* und trägt die Bedeutung „Amt“. Das Verfahren wird im Text wie folgt beschrieben:

Ein *j3w.t*-Zeichen werde mit Myrrhenharz auf seine (d. h. des Königs) Hand geschrieben und werde abgeleckt.¹⁶ Ein (weiteres) *j3w.t*-Zeichen werde aus frischem Brot gemacht und werde gegessen, ohne dass er irgendeinem (anderen) Menschen (etwas) davon gibt.

Er soll sagen, wenn ihm das *j3w.t*-Zeichen aus Brot dargebracht wird:

„Das Amt (*j3w.t*) des Horus gehört ihm!“ Viermal.

„Seine Amtsgewalt (*ḥq3.t*) gehört ihm“, und so weiter.

Er wird dadurch (als König im Amt) festgesetzt, wenn er es isst.

„Das Amt des Pharao – er möge leben, heil und gesund sein – gehört ihm.“ Viermal.

„Seine Amtsgewalt (*ḥq3.t*) gehört ihm“, und so weiter.

(*Brooklyner Königsritual*, pBrooklyn 47.218.50, Kol. 16.6–7)

13 Erstpublikation durch Goyon 1972 und 1974. Neupublikation durch Joachim F. Quack (in Vorbereitung, b). Die Handschrift wird heute in New York im Brooklyn Museum aufbewahrt (pBrooklyn 47.218.50). Abbildungen sind über die Homepage des Museums zugänglich (www.brooklynmuseum.org; Zugriff am 10.02.2016). Zur Datierung s. Verhoeven 2001, 318. Kritische Bemerkungen zur Datierung sowie ein Kapitel zur Redaktions- und Kompositionsgeschichte des Rituals finden sich bei Quack (in Vorbereitung, b).

14 Eine Beschreibung der materiellen Aspekte des Papyrus und eine Übersicht über den Inhalt und die einzelnen Rituale finden sich bei Goyon 1972, 1–3 bzw. 17–32.

15 Zur Ritualfunktion vgl. Goyon 1972, 18 (jährliche Thronbesteigungsriten zu Neujahr), Malaise 1993, 149 (Riten zum Jahrestag der Krönung) und Quack (in Vorbereitung, b).

16 Für den Hinweis zu dieser Übersetzung von *j3w.t sh3.tj ḥr dr.t=f m 'ntj nsb.tj* danke ich Joachim F. Quack. Bisher wurde *'ntj nsb.tj* von verschiedenen Bearbeitern als „befeuchtetes Myrrhenharz“ gedeutet, s. etwa Goyon 1972, 72 oder Bonhême 1994, 45.

Die Funktion der vorliegenden Ritualhandlungen wird im Text explizit genannt: Durch die Einnahme der Hieroglyphe für „Amt“ wird der König rituell in sein Herrscheramt eingesetzt bzw. darin bestätigt. Die Schriftverinnerlichung dient in diesem Beispiel also nicht einem Wissenstransfer oder der Aneignung von magischen Fähigkeiten, sondern der Übertragung der Amtsgewalt und der Verkörperung der Königsherrschaft.

Wie in der *Ersten Setne-Geschichte* beginnt auch diese Anweisung zur Verinnerlichung von Geschriebenem mit dem Hinweis auf die Herstellung des Geschriebenen. Im vorliegenden Fall geschieht dies dadurch, dass eine einzelne Hieroglyphe einerseits mit Myrrhenharz auf die Hand des Königs aufgetragen und andererseits aus Brotteig hergestellt wird.¹⁷ Der äußerst geringe Umfang der einzunehmenden Beschriftung erlaubt es, die Schriftzeichen in vergleichsweise aufwendigen Verfahren (Brotbacken) bzw. mit wertvollen Materialien (Myrrhenharz) herzustellen, welche für die Kopie eines ganzen Buches nicht in Frage gekommen wären. Wer die beiden Hieroglyphen anfertigt, wird nicht ausdrücklich mitgeteilt; im einen Fall dürfte es ein mit dem Tempel assoziierter Bäcker, im anderen Fall einer der beim Ritual anwesenden Priester gewesen sein.

Bemerkenswert ist, dass in dem Moment, in dem die *j3w.t*-Hieroglyphe auf den Körper des Königs aufgetragen wird, der König selbst temporär zum Schriftträger wird.¹⁸ Diese Handlung lässt sich so auslegen, dass der König durch die Beschriftung seines Körpers symbolisch eine Einheit mit dem Schriftzeichen und dessen Bedeutung „Königsamt“ eingeht. Das Beschriften macht diese Einheit äußerlich kenntlich, durch das Ablecken wird das Zeichen verinnerlicht und wirkt im Sinne einer restringierten Präsenz im Körper des Königs fort.¹⁹

Das Zerstören von Schrift geschieht im *Brooklyner Königsritual* lediglich durch das Verinnerlichen selbst. Während Naneferkaptah die Schrift verbrannte und in Wasser aufgelöst trank, leckt Pharao das Schriftzeichen von seiner Hand ab bzw. isst die Hieroglyphe in der Form eines Brotes. Die Zerstörung der Schrift wirkt, verglichen mit Naneferkaptahs magischer Praxis, folglich unscheinbarer: Der Umfang der zu verinnerlichenden Beschriftung ist sehr gering, die Schritte „Zerstören durch Feuer und Wasser“ zwecks einer Komprimierung sind überflüssig geworden.

17 Strenggenommen handelt es sich im zweiten Fall nicht um Geschriebenes, sondern um als Schrift geformtes Brot, konzeptionell dürfte dies jedoch keinen Unterschied machen. Etwas weit gegriffen scheint mir die Interpretation von Bonhême 1994, 46: „Par l’incorporation de cet emblème ‚fait en pain‘, on peut sans doute émettre l’hypothèse que tout se passe comme s’il était demandé à la terre, par l’intermédiaire de son fruit, ici une céréale cultivée et cuisinée, de donner légitimité au pouvoir royal.“

18 Zur menschlichen Haut als „Schriftträger“ s. Oschema/Ott 2015 mit weiteren Beispielen und Literatur.

19 Zu restringierter Präsenz von Geschriebenem s. den Sammelband von Frese/Keil/Krüger 2014.

Wichtig ist an dieser Stelle insbesondere der Hinweis darauf, dass einzig der König die *j³w.t*-Hieroglyphe „zerstören“ bzw. einnehmen darf und er alleine sie ganz aufessen muss. Dies hängt mit der Exklusivität des Königsamtes zusammen: Die Amtsgewalt des Königs ist unteilbar und ausschließlich für eine einzige lebende Person in Ägypten bestimmt, und gleiches gilt in der Folge auch für die *j³w.t*-Hieroglyphe und das *j³w.t*-Brot, die rituellen Substitute des Königsamtes. Der Hieroglyphe aus Brot wird durch die realweltliche Exklusivität ihres semantischen Wertes im Unterschied zu einem normalen Laib Brot eine übersteigerte, „sakrale“ Bedeutung zugemessen, welche nur in diesem stark ritualisierten Kontext Gültigkeit hat und welche das *j³w.t*-Brot als wirkungsmächtigen Ritualgegenstand ausweist. Daher leuchtet es ein, warum der König das Brot nicht mit anderen teilen darf: Als logische Konsequenz würde dies im rituellen und damit bedeutungsübersteigerten Kontext bedeuten, dass der König auch die Amtsgewalt teilt bzw. nicht vollständig innehat. Eine solche Konsequenz der Ritualhandlung wurde durch den Hinweis auf die Unteilbarkeit dieses spezifischen *j³w.t*-Brot verhindert.

Für das *Ritual zur Bestätigung der königlichen Macht* können schließlich ganz ähnliche Beobachtungen gemacht werden, wie in der *Ersten Setne-Geschichte*. Erstens ist Schriftzerstörung auch hier kein Angriff auf den Symbolwert des Zeichens, sondern dient dem Transfer des symbolischen Gehalts in den Körper des Königs. Zweitens wird anhand der verwendeten Materialien (Brot, Myrrhenharz) ersichtlich, dass die Produktion der Schrift in diesem Beispiel ebenfalls von Anfang an deren anschließende Einnahme berücksichtigt.

Die Verinnerlichung der Hieroglyphe für Königsamt dürfte aber nicht nur den Zweck erfüllt haben, für alle Ritualbeteiligten sichtbar zu machen, wie das Amt auf den König übergeht. Das Verinnerlichen gerade von so geschmacksintensiven Substanzen wie Myrrhe mag darüber hinaus auch dazu gedient haben, den König den Amtstransfer bzw. seinen eigenen Transformationsprozess stärker erleben zu lassen.²⁰ Neben dem Gehörsinn im deklarativen Sprechakt „Das Amt gehört ihm“ werden durch das Vorhandensein und die Verinnerlichung der *j³w.t*-Hieroglyphe zusätzlich auch der Tastsinn, das Sehvermögen sowie der Geruchs- und Geschmackssinn angesprochen. Die Verkörperung des Königsamtes durch die Verinnerlichung der Hieroglyphe wird für den König im Ritual so mit allen Sinnen erfahrbar.

²⁰ Schmecken und Erleben liegen im ägyptischen Sprachgebrauch sehr nahe zusammen und das Verb „schmecken“ (*dp*) kann in der Bedeutung „erleben“ verwendet werden. In der mittellägyptischen Geschichte des Schiffbrüchigen (pPetersburg 1115, Z. 124) sagt der Protagonist beispielsweise: „Wie erfreut ist doch derjenige, der erzählen kann, was er erlebt (wörtl. geschmeckt) hat, nachdem die schmerzliche Angelegenheit vorübergezogen ist.“

3 Horusstelen und Heilerstatuen

Die beiden bisher besprochenen Praktiken der Schriftverinnerlichung verbindet neben anderen konzeptionellen Gemeinsamkeiten auch die Eigenschaft, dass von der verinnerlichten Schrift nach Abschluss der magisch-rituellen Handlungen auf der materiellen Ebene nichts mehr übrig bleibt. In der Einleitung wurde bereits erwähnt, dass Schriftverinnerlichung in Ägypten jedoch auch mindestens eine Methode kennt, die ohne Zerstörung auskommt. Es handelt sich dabei um das Phänomen der sogenannten Horusstelen und Heilerstatuen, die aus der Zeit des Neuen Reiches (ab etwa 1500 v. Chr.) bis in die römische Zeit belegt sind.²¹ Horusstelen sind Stelen, in denen der Gott Horus prominent als anthropomorphes Kind dargestellt ist, wie es auf gefährlichen Tieren steht (Krokodilen) oder solche in den Händen hält (Skorpione, Löwen, Gazellen etc.). Unter Heilerstatuen versteht man Statuen in der Gestalt von stehenden oder hockenden Personen, welche eine solche Horusstele vor sich präsentieren. Sowohl die Horusstelen als auch die Heilerstatuen sind zumeist aus Hartgestein gearbeitet und beide tragen umfangreiche Texte gegen Bisse und Stiche von Schlangen und Skorpionen bzw. zahlreiche Symbole mit heilender (kurativer) oder (prophylaktisch) schützender Bedeutung auf ihrer Oberfläche.²²

Zur Funktionsweise solcher Stelen und Statuen sind verschiedene Möglichkeiten denkbar.²³ Einerseits dürften sie nach ägyptischer Vorstellung alleine durch ihre Präsenz Schutz gegen Gefahren bewirkt haben. Aus der Perspektive ihrer Hersteller mögen die Stelen also schon durch ihre Aufstellung und Präsenz in einem Haus dieses und seine Bewohner vor Schlangen, Skorpionen und anderen gefährlichen Tieren prophylaktisch geschützt haben. Andererseits heißt es im Text auf der Heilerstatue Louvre E 10777, dass alles Unheil sowie das Gift einer jeden Schlange und eines jeden Skorpions aus dem Körper eines Mannes vertrieben werde, *der das Wasser trinkt*.²⁴ Um die text- und zeicheninhärente Heilfunktion in den Körper zu transferieren, musste in dieser kurativen Verwendungsweise folglich Wasser über die Statuen und Stelen, ihre Texte und Bilder gegossen, aufgefangen und schließlich getrunken

²¹ Zur chronologischen Verteilung von Horusstelen und Heilerstatuen s. Sternberg-el Hotabi 1999, 6 und die Rezension bei Quack 2002.

²² Für eine Beschreibung von zwei Heilerstatuen s. Lacau 1922, 190–196 (mit Abbildungen) und Lefebvre 1931, 89–94. Zu Horusstelen und Heilerstatuen allgemein s. Gutekunst 1995, 16–37, jeweils mit einer weiterführenden Literaturliste zu beiden Objektgattungen. Für jüngere Literatur s. Kákosy 1999, bes. 15–17 oder Price 2016. Für eine schärfere Unterscheidung zwischen kurativer und prophylaktischer Wirkung von Horusstelen auf der Basis der eingemeißelten Texten sowie der Abnutzungsspuren plädiert Quack (in Druck).

²³ Seele 1947, 48–49, Kákosy 1980, 60–62, Satzinger 1987, 199 und Sternberg-el Hotabi 1999, 12.

²⁴ Lefebvre 1931, 91. Vgl. hierzu auch Janák/Megahed/Vymazalová 2011, 37–38 mit vergleichbaren Praktiken aus dem heutigen Ägypten.

werden.²⁵ Dies ist nicht nur aus dem zitierten Text ersichtlich, sondern auch anhand des Aufbaus von Heilerstatuen selbst erkennbar: In mindestens zwei Fällen ist ein zum Objekt gehöriger Sockel erhalten, in welchen Auffangbecken für das Wasser eingelassen sind.²⁶ ‚Heilung‘ geht in dieser Praktik also durch (Teil-)Berührung und ohne physischen Schriftverlust vom eingemeißelten Text und den Bildern ins Wasser und später in den Körper über.²⁷

Diese Art der Schriftverinnerlichung hätte von der zugrundeliegenden Vorstellung mit dem gleichen Effekt genauso gut auch von Naneferkaptah und im *Ritual zur Bestätigung der Königlichen Macht* angewandt werden können. Der einzige relevante Unterschied liegt vermutlich in der Exklusivität des einzuverleibenden Gutes: Magisches Wissen und das Königsamt sind kein Allgemeingut; sie werden einmal mittels Schrift produziert und von einer einzigen designierten Person eingenommen. Der Bedarf an Heilung und magischer Schutz dagegen sind verbreitete Anliegen und Güter, auf die prinzipiell jedermann mehrfach Ansprüche geltend machen können mag. Die einmalige, wenn auch aufwändige Herstellung einer beschrifteten steinernen Stele oder Statue stellt daher auf lange Sicht vermutlich die pragmatischste Lösung für das Anliegen dar. Einmal hergestellt, kann jede Person mit Zugang zum Objekt nach Belieben darauf zugreifen. Die konzeptuelle Vorstellung aber bleibt die gleiche wie bei Naneferkaptah und im *Brooklyner Königsritual*.

4 Verinnerlichung von Bedeutungsträgern

In der ägyptischen Kultur, deren ikonisches Schriftsystem aus Abbildungen von Lebewesen und Objekten besteht, ist es nicht immer sinnvoll möglich, Schrift von Bild abzugrenzen. Für das *Ritual zur Bestätigung der Königlichen Macht* könnte man beispielsweise diskutieren, ob mit dem *ḥw.t*-Zeichen überhaupt Schrift oder nicht viel eher ein Bild oder ein Symbol eingenommen wird. Auch bei den Heilerstatuen und Horusstelen lässt sich beobachten, dass die Schrift gleichzeitig mit Symbolbildern vom Wasser aufgenommen wird. Es stellt sich also die Frage, ob Schriftverinnerlichung überhaupt als isoliertes Einzelphenomen angesprochen werden kann, oder ob man nicht zumindest übergreifend eher von Zeichenverinnerlichung sprechen sollte, welche die Verinnerlichung sowohl von Schrift als auch von Bildern und Symbolen vereint. Fest steht, dass man Schriftverinnerlichung nicht adäquat fassen kann, wenn

²⁵ Quack (in Druck) gibt zu bedenken, dass die Praktik „Übergießen und Trinken des Wassers“ nur für Horusstelen plausibel sei, auf denen tatsächlich kurative Texte eingemeißelt sind.

²⁶ Vgl. dazu die Heilerstatue Kairo JdE 46341 und der Sockel der Horusstele Kairo CG 9402. Vgl. Seele 1947, Pl. III.

²⁷ Zu den Heilerstatuen s. a. Ritner 1989, 106–108; Ritner 1993, 107; Koenig 1994, 100–114; Sternbergel Hotabi 1999; Stooft 2002, 153–157. Bei Miniaturstelen besteht die Möglichkeit, dass sie nicht begossen, sondern ins Wasser getaucht wurden. S. dazu Seele 1947, 49 und Ritner 1989, 106.

man nicht zum Vergleich auch Beispiele für die Verinnerlichung von anderen Bedeutungsträgern berücksichtigt. Im Folgenden werden daher zur Veranschaulichung der konzeptuellen Positionierung von Schriftverinnerlichung in Relation zu allgemeinen Praktiken der Verinnerlichung je ein Fall für Bildverinnerlichung und Symbolverinnerlichung besprochen.

Eine Praktik, in der ausschließlich und eindeutig ein Bild eingenommen wird, ist beispielweise auf Papyrus Athen Nat.-Bibl. 1826 aus der Ramessidenzeit (Neues Reich, etwa 1300–1150 v. Chr.) nachweisbar.²⁸ Hier ist der folgende magisch-medizinische Spruch gegen Bauchschmerzen zu lesen:

„(Mein) Bauch, (mein) Bauch!“, sagte Horus. Seine Stimme flog zu Isis, nachdem er vom goldenen *abdu*-Fisch gegessen hatte am Ufer des reinigenden *schedit*-Gewässers des Re. Er verbringt Tag und Nacht mit Bauchschmerzen. Wehe, (Große) Neunheit da! Habt Acht, Kleine Neunheit! Ihr Sohn Horus leidet an seinem Bauch neben diesen Unermüdlischen [d. h. Dekanen].

Man rezitiere diesen Spruch über diesen Götter(bilder)n, gemalt mit Ocker auf eine neue Schale; werde eingerieben mit Honig, abgewaschen mit süßem Bier; werde getrunken vom Patienten, der an seinem Bauch leidet.²⁹

(Spruch gegen Bauchschmerzen, pAthen Nat.-Bibl. 1826, rt. Kol. X+7–11)

Der Ablauf und die Prinzipien dieser Praktik unterscheiden sich im Wesentlichen nicht von den bereits beschriebenen Vorgängen der Schriftverinnerlichung. Die Zeichen werden produziert, um gleich wieder zerstört zu werden, indem sie in Honig und Bier aufgelöst und getrunken werden und auf diese Weise den Weg in den Körper finden.³⁰ Der Unterschied besteht lediglich darin, dass nicht Schrift sondern eine Abbildung von Göttern als Bedeutungsträger (hier für „Heilung“) herangezogen wird.³¹

Die Verinnerlichung von Bedeutungsträgern kann darüber hinaus auch ganz ohne Schrift und Bild auskommen, wie Rituale in den Pyramidentexten aus dem Alten Reich nahelegen (niedergeschrieben etwa zwischen 2350 und 2200 v. Chr.).³² In dieser Spruchsammlung wird der König in verschiedenen Sprüchen aufgefordert, unter anderem die Bestandteile des gestohlenen Auges des Gottes Horus an sich zu nehmen – und wie der Text festhält, bedeutet das hier, sie in Form von Brot und Wein

²⁸ Datierung nach Fischer-Elfert 2002, 169 und ders. 2005, 134.

²⁹ Zitiert mit Ergänzungen nach Fischer-Elfert 2005, 42. Weitere Beispiele für die Verinnerlichung von Bildern demnächst bei Joachim F. Quack (in Vorbereitung, a).

³⁰ Unter der Annahme, dass „auf eine neue Schale schreiben“ bedeutet, dass die Zeichen auf die Innenseite und nicht auf die Außenseite der Schale geschrieben werden.

³¹ Vergleichbare Beispiele finden sich z. B. in Sargtextspruch 341, in dem es in der Ritualanweisung heißt, man solle sieben Udjat-Augen aufmalen, mit Bier und Natron auflösen und schließlich trinken; s. Faulkner 1973, 275–276. Ähnlich verfahren auch magische Sprüche auf Papyrus Deir el-Medina 1 (verso Kol. 5,3–6,6), indem sie den Anwender anweisen, einem Mann in Flüssigkeiten (Wasser, Urin?) aufgelöste Zeichen zu verabreichen, s. Černý 1978, 9–10 und pls. 13–14.

³² S. hierzu auch Ritner 1993, 103 [mit Anm. 500] mit Verweisen auf verschiedene Sprüche aus den Pyramidentexten.

zu sich zu nehmen. Auf diese Weise kann sich der König die mit dem Horusauge verbundenen Eigenschaften einverleiben.³³ In Spruch 46 der Pyramidentexte liest man etwa:

Worte zu sprechen, viermal:

„Ein Opfer, welches der König gibt, für die *Ka*-Seele des Unas.

Osiris-Unas, nimm dir das Horusauge, ein *Pat*-Brot, und iss!“

- Ein *pat*-Brot des Speiseopfers.

(Pyramidentexte, Spruch 46, Pyramide des Unas)³⁴

In diesem Ritual werden ähnlich wie im *Brooklyner Königsritual* alltägliche Nahrungsmittel, hier ein *pat*-Brot, als mächtige Symbole umgedeutet; mit ihrer Einnahme soll der verstorbene Pharao zugleich ihren semantischen Gehalt in seinen Körper aufnehmen. Das Brot wird in diesem Fall nicht explizit durch Schrift bzw. Beschriftung (oder spezifische Formgebung) mit dem zusätzlichen semantischen Inhalt versehen, sondern erhält diesen lediglich durch die mündliche Identifizierung des Brotes als Horusauge (und möglicherweise über begleitende rituelle Gesten).

5 Mechanismen der Schriftverinnerlichung

Nachdem in den beiden vorangehenden Abschnitten der Blick geweitet wurde, um verwandte Praktiken zu erfassen, soll nun der Fokus für eine Zusammenfassung zurück auf die Verinnerlichung von Schriftzeichen selbst gelegt werden. Welche zugrundeliegenden Gemeinsamkeiten und Mechanismen lassen sich also abschließend herausstellen?

Die besprochenen Fälle von Schriftverinnerlichung aus dem ägyptischen Kontext haben gezeigt, dass sich Schriftverinnerlichung stets in einem magisch-rituellen Kontext abspielt. Der Prozess der Schriftverinnerlichung beginnt dabei jeweils mit der Herstellung des zu verinnerlichenden Textes. Generell kann gelten, dass sowohl dem Hersteller des schrifttragenden Artefakts sowie der Qualität des Materials wenig Relevanz zuzukommen scheint und dem Umfang des zu verinnerlichenden Textes prinzipiell keine Grenzen gesetzt sind. Das für die Beschriftung gewählte Material und das weitere Verfahren der Schriftverinnerlichung sind dagegen von der Exklusivität des zu transferierenden Textinhaltes abhängig. Handelt es sich um ein sehr exklusives Gut wie magisches Wissen oder königliche Amtsgewalt, wird der Text einmalig verschriftlicht und es kommt spätestens bei der Verinnerlichung der Schrift (Trinken,

³³ Zur Bedeutung des Horusauges s. a. Rudnitzky 1956.

³⁴ Zur hieroglyphischen Abschrift des Spruches s. Sethe 1960, 23 [Spruch 46], für eine englische Übersetzung s. Faulkner 1969, 9 [utterance 46]. Für vergleichbare Sprüche mit Wein, Bier, verschiedenen Kuchen und Fleisch s. dort z. B. PT §47–53.

Essen, Ablecken) zu einer gänzlichen physischen Zerstörung des schrifttragenden Artefakts. Handelt es sich um ein weniger exklusives Gut wie Schutz vor Gefahren und Heilung vor Krankheiten, scheinen sowohl die Verinnerlichung mit als auch die Verinnerlichung ohne Zerstörung möglich zu sein.

Bei einer Verinnerlichung mit Schriftzerstörung ist vom Umfang des zu verinnerlichenden Schriftstücks abhängig, ob vor der Verinnerlichung noch weitere physische Zerstörungsvorgänge zum Zweck der Komprimierung stattfinden müssen, damit es überhaupt möglich ist, die Schrift einzunehmen. Der Zerstörungsvorgang (Einverleibung mit/ohne Komprimierung) muss dabei bereits bei der Herstellung des Schriftstücks bedacht und das Material für den verschriftlichen Text entsprechend gewählt werden. Das Material muss essbar, zu einer essbaren Masse weiterzuverarbeiten oder in Wasser löslich sein. Für kurze Texte können wertvollere Materialien (Myrrhenharz) und aufwändigere Herstellungsprozesse (Brotbacken) gewählt werden, für Texte größeren Umfangs liegt die Verwendung von Papyrus als Schriftträger nahe.

In Fällen der Verinnerlichung mit Schriftzerstörung hat Schrift jeweils eine sehr kurze Lebensdauer. Während des gesamten Prozesses der Schriftverinnerlichung mit Schriftzerstörung bleibt der Textinhalt nach ägyptischer Vorstellung stets untrennbar mit der Schrift und ihrem materiellen Träger verbunden. Der Textinhalt durchläuft dieselben materialgebundenen Transformationen wie die Schrift und der Schriftträger und nimmt im Fall von Zerstörung zum Zweck der Komprimierung keinen Schaden. Die Schriftzerstörung im Rahmen der Schriftverinnerlichung erscheint daher als Vorgang, der neutral gewertet wird. Sie bedeutet keinen Angriff auf den Text, sondern ist ein Mittel zum Zweck des Transfers des Textinhalts in den Körper des betreffenden Menschen. Die Zerstörung findet lediglich auf der physischen, nicht aber auf der inhaltlich-konzeptuellen Ebene statt.

In anderen Fällen, wie in der Praktik um die Horusstelen und die Heilerstatuen gesehen, ist Schriftverinnerlichung nicht auf Text- bzw. Bildzerstörung angewiesen, von einer minimalen, natürlichen Erosion (je nach Härte des verwendeten Materials) abgesehen, welche durch das wiederholte Ausschütten von Wasser nicht zu vermeiden ist. Bereits bei der Herstellung des Objekts muss bedacht werden, dass das für den Textträger verwendete Material mehrfach verwendbar und möglichst beständig sein muss und nur das flüssige „Transportmittel“ muss die Bedingung erfüllen, ‚verdaulich‘ zu sein. Die Schrift hat bei dieser Methode im Gegensatz zur anderen Variante eine ausgesprochen lange Lebensdauer. Die Verbindung zwischen dem Textinhalt, der Schrift und ihrem Träger ist in der Methode der Schriftverinnerlichung ohne Schriftverlust dabei loser geartet als bei der Methode mit Schriftverlust. Der Textinhalt ist zwar in der Schrift und den Bildern auf den Horusstelen und den Heilerstatuen vergegenwärtigt, er kann sich aber durch Kontakt mit einer Flüssigkeit flexibel in diese hinein verdoppeln.

Um nun abschließend das Augenmerk auf das Verhältnis der Ägypter zur Schrift zu lenken, sei der Moment der Schriftproduktion ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, mit dem der Prozess der Schriftverinnerlichung ihren Anfang nimmt. Im

Rahmen der Schriftverinnerlichung liegt die der Schrift zugewiesene Funktion darin, ‚Dinge‘ zu vergegenständlichen. Für die Dauer der (Ritual-) Handlungen verleiht die Schrift abstrakten Textinhalten, Bedeutungskonzepten und Ideen Materialität, sodass mit dieser materialisierten Form konkret agiert werden kann. Eine abstrakte Idee wird also gezielt mittels Schrift auf die materielle Ebene geholt. Auf diese Weise wird im *Brooklyner Königsritual* dem abstrakten Konzept des Königsamtes mittels einer Hieroglyphe Materialität verliehen. Die Hieroglyphe, die einmal aus Myrrhe und einmal aus Brot angefertigt wird, hat die Funktion, das abstrakte Konzept des Königsamtes für die Dauer des Rituals zu vergegenständlichen und dient so in gewissem Sinne als sprachliches Gefäß, welche das Gesamtkonzept „Königsamt“ mit all seinen Bedeutungsfacetten und Implikationen in sich aufnimmt, an Materialität bindet und greifbar macht. Dasselbe gilt für den Text, den Naneferkaptah in der *Ersten Setne-Geschichte* kopiert, um darin die abstrakten, magischen Vorstellungen und Fähigkeiten „festhalten“ zu können. Die Ideen ‚Schutz‘ und ‚Heilung‘ erhalten durch die Heilerstatuen und Horusstelen bzw. durch die darauf eingemeißelte Beschriftung und Bebilderung Materialität, werden sichtbar und greifbar. Das gleiche gilt auch für die Verinnerlichung von weiteren Bedeutungsträgern. Andere Zeichen (z. B. Götterbilder) können ebenfalls zur materiellen Konkretisierung einer abstrakten Idee (z. B. Heilung durch göttliche Einwirkung) herangezogen bzw. unspezifische Gegenstände wie ein Laib Brot über mündliche Hinweise als Materialisierung einer Idee umgedeutet werden. Das macht deutlich, dass der Anwender dem Geschriebenen in solchen Fällen zwar gezielt die Funktion der „Konkretisierung abstrakter Ideen“ zuschreibt. Allerdings hat Schrift nicht den alleinigen Anspruch auf diese Funktion, sondern teilt sie mit anderen Bedeutungsträgern. Der Umfang und das Medium (Schrift, Bild, Symbol) des materialisierten Abstrakten hängen davon ab, wie sich die zu verinnerlichende Idee mittels der kulturell gegebenen Möglichkeiten darstellen lässt. Die Verinnerlichung der ausführlichen und sehr spezifischen magischen Fähigkeiten bei Setne bedurfte eines entsprechend umfangreichen Textes, um die evozierten Abstrakta zu vergegenständlichen. Das „Königsamt“ dagegen konnte ganz einfach mit einer einzelnen Hieroglyphe zum Ausdruck gebracht werden. Für die Ideen um Heilung und Schutz wiederum standen offenbar verschiedene Realisierungsmöglichkeiten zur Verfügung.

Das Ziel der Schriftverinnerlichung mit und ohne damit verbundene Schriftzerstörung ist der Transfer des gesamten Textinhaltes in den Körper und das Bewusstsein desjenigen, der die Schrift verinnerlicht. Bemerkenswert ist, dass vom Anwender der Praxis je nach Fall dabei ein unterschiedlich hohes Maß an Sinnstiftung beigetragen werden muss. Grundvoraussetzung ist in jedem Fall, dass der Anwender in diesem magisch-rituellen Moment akzeptiert, dass der abstrakte Textinhalt in der Schrift enthalten ist und überhaupt im Körper aufgenommen werden kann. Im *Brooklyner Königsritual* ist die verlangte Sinnstiftung, welche über diese Prämisse hinausgeht, am geringsten: Das Schriftzeichen wird abgeleckt und gegessen, der Anwender kann dabei sehen und schmecken, wie die Hieroglyphe und mit ihr also der sprachliche

Referent in seinen Körper eintritt. Bei den Praktiken um die *statues guérisseuses* wird vom Anwender mehr Sinnstiftung gefordert: Mit bloßem Auge ist nicht zu erkennen, wie der Text mit seiner Heilwirkung vom Stein ins Wasser hinüberübergeht. Dieser Schritt muss vom Anwender gedanklich auf den Vorgang projiziert werden, um diesen als sinnhaft zu erfahren. Noch mehr Konstruktionsleistung wird schließlich in der Setne-Geschichte verlangt: Die Schrift wird vor den Augen des Anwenders gänzlich zerstört und trotzdem muss er sich das exakte Gegenteil vorstellen, dass das Geschriebene und sein Inhalt nämlich unverändert und unversehrt bleiben. Schriftverinnerlichung mag so zwar generell intuitiv nachvollziehbar sein – damit die Praktik jedoch sinnhaft sein kann, muss der Anwender ein relativ hohes Maß an Sinnstiftung leisten, indem er einzelne essentielle Vorgänge losgelöst von den stattfindenden physischen Prozessen mental konstruiert.

Die Schriftverinnerlichung im konzeptuellen Rahmen von „Zerstörung von Geschriebenem“ hat also nur bedingt mit einer „Zerstörung“ zu tun. Einerseits lässt sich für die besprochenen Beispiele aus der altägyptischen Kultur festhalten, dass Textzerstörung nicht das einzige Mittel ist, einen Text in den menschlichen Körper zu überführen: Auf den Horusstelen und den Heilerstatuen bleibt das Geschriebene auch nach vielfacher, mithilfe von Flüssigkeit erfolgender Verinnerlichung langfristig erhalten. Andererseits lässt sich die materielle, sichtbare *Zerstörung* von Geschriebenem in diesen Kontexten gleichsetzen mit der *Erhaltung* des Geschriebenen, nämlich mit seinem (unsichtbaren) Fortleben im menschlichen Körper. Der Mensch wird auf diese Weise zur Verkörperung des Geschriebenen und in diesem Sinne zum Schriftträger.

Literaturverzeichnis

- Bonhème, Marie-Ange (1994), „Appétit de roi“, in: Catherine Berger, Gisèle Clerc u. Nicolas Grimal (Hgg.), *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 2 (Bibliothèque d'étude 106), Kairo, 45–53.
- Černý, Jaroslav (1978), *Papyrus Hiératiques de Deir el-Médineh*, Bd. 1, Paris.
- Faulkner, Raymond O. (1969), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.
- Faulkner, Raymond O. (1973), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Bd. 1, Warminster.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner (2002), „Quelques textes et une vignette du Papyrus magique n° 1826 de la Bibliothèque nationale d'Athènes“, in: Yvan Koenig (Hg.), *La magie égyptienne. À la recherche d'une définition* (Colloquium Paris, 29.–30. September 2002), Paris, 169–183.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner (2005), *Altägyptische Zaubersprüche*, Stuttgart.
- Frese, Tobias / Keil, Wilfried E./Krüger, Kristina (Hgg.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin, Boston, München.
- Goldbrunner, Sara (2006), *Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646)* (Demotische Studien 13), Sommerhausen.
- Goyon, Jean-Claude (1972), *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]* (Bibliothèque d'étude 52), Kairo.

- Goyon, Jean-Claude (1974), *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]. Planches* (Wilbour Monographs 7), Kairo.
- Gutekunst, Wilfried (1995), *Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen*, Trier.
- Heerma van Voss, Matthieu S. H. G. (1984), „Kontakt met teksten“, in: *Phoenix* 30, 25–34.
- Hoffmann, Friedhelm/Quack, Joachim Friedrich (2007), *Anthologie der demotischen Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin.
- Janák, Jiří/Megahed, Mohamed/Vymazalová, Hana (2011), „Healing Water in Egyptian Tradition: From the Ancient Egyptian cippi to the Modern ṭāsīt il-khadda“, in: Hana Vymazalová, Mohamed Megahed u. František Ondráš (Hgg.), *Ancient Echoes in the Culture of Modern Egypt*, Prag, 28–46.
- Kákosy, László (1980), „Horusstele“, in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 3, Wiesbaden, 60–62.
- Kákosy, László (1999), *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy*, Turin.
- Koenig, Yvan (1994), *Magie et magiciens dans l'Égypte Ancienne*, Paris.
- Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*, München.
- Lacau, Pierre (1922), „Les statues ‚guérisseuses‘ dans l'ancien Égypte“, in: *Monuments et mémoires de la fondation Eugène Piot* 25, 189–209.
- Lefebvre, Gustave (1931), „La statue ‚guérisseuse‘ du Musée du Louvre“, in: *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 30, 89–96.
- Malaise, Michel (1993), „Le faucon et la chouette d'Harpocrate“, in: Christian Cannuyer u. Jean-Marie Kruchten (Hgg.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Brüssel, 147–158.
- Oschema, Klaus/Ott, Michael R. (2015), „Menschenhaut“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 439–452.
- Preisendanz, Karl (?2001), *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 Bde., München/Leipzig.
- Price, Campbell (2016), „On the function of ‚healing‘ statues“, in: Campbell Price, Roger Forshaw, Andrew Chamberlain u. Paul Nicholson (Hgg.), *Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt. Multidisciplinary Essay for Rosalie David*, Manchester, 169–182.
- Pries, Andreas (2016), „ἔμψυχα ἱερογλυφικά I: Eine Annäherung an Wesen und Wirkmacht ägyptischer Hieroglyphen nach dem indigenen Zeugnis“, in: Sandra Lippert, Maren Schentuleit u. Martin Stadler (Hgg.), *Sapientia Felicita. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016* (Cahier Égypte nilotique et méditerranéenne 14), Montpellier, 449–488.
- Quack, Joachim Friedrich (2002), „Rezension zu Heike Sternberg-El Hotabi, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen“, in: *Orientalische Literaturzeitschrift* 27, 713–729.
- Quack, Joachim Friedrich (2014), „Totenbuch und Getreideabrechnung: Von der Vereinbarkeit von profanen und religiösen Texten auf einem Schrifträger im Alten Ägypten“, in: Joachim Friedrich Quack u. Daniela Christina Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin/München/Boston, 111–135.
- Quack, Joachim Friedrich (?2016), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte*, Bd. 3: *Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Berlin.
- Quack, Joachim Friedrich (in Vorbereitung, a), *Ägyptische Amulette und ihre Handhabung* (Orientalische Religionen in der Antike), Tübingen.
- Quack, Joachim Friedrich (in Vorbereitung, b), *Das Königsritual des Papyrus Brooklyn 47.218.50*.

- Quack, Joachim Friedrich (in Druck), *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H. 1049)* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften).
- Ritner, Robert K. (1989), „Horus on the Crocodiles. A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt“, in: *Yale Egyptological Studies* 5, 103–116.
- Ritner, Robert K. (1993), *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilizations 54), Chicago.
- Rudnitzky, Günter (1956), *Die Aussage über „das Auge des Horus“: Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches* (Analecta Aegyptiaca 5), Kopenhagen.
- Satzinger, Helmut (1987), „Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico“, in: Alessandro Roccati u. Alberto Siliotti (Hgg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni* (Atti convegno internazionale di studi, Milano 29–31 Ottobre 1985), Mailand, 189–204.
- Seele, Keith Cedric (1947), „Horus on the Crocodiles“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 6, 43–52.
- Sethe, Kurt (1960), *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Bd. 1, Darmstadt.
- Spiegelberg, Wilhelm (1906), *Die Demotischen Denkmäler*, Bd. 2: *Die Demotischen Papyrus [Tafeln]* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire 40), Straßburg.
- Sternberg-el Hotabi, Heike (1999), *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen*, Bd. 1 (Ägyptologische Abhandlungen 62), Wiesbaden.
- Stoof, Magdalena (2002), *Skorpion und Skorpiongöttin im Alten Ägypten*, Hamburg.
- Verhoeven, Ursula (2001), *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (Orientalia lovaniensa analecta 99), Leuven.

Katherine Storm Hindley

Eating Words and Burning Them

The Power of Destruction in Medieval English Charm Texts

When we think of text, we usually think of it as a form of communication. One person's words, written down, can be transmitted across continents and centuries, for as long as the writing survives. Destroying that writing destroys, at least symbolically, the ideas it records—one reason that burning a book is seen as an act more violent than burning an equivalent amount of unmarked paper. This is not the only way, however, to think about text or about its destruction. In many cultures, both medieval and modern, texts can be seen as carrying physical or spiritual power, power that is not necessarily destroyed along with the text itself.¹ Viewed in this way, the destruction of a text can serve a greater creative purpose by releasing and activating the power of the words it contains. In this paper I focus specifically on the destruction of charm texts in medieval England, exploring the variety of ways in which texts could be destroyed for healing purposes and pointing to two broad categories that imply different understandings of textual power. In one, the destruction of text serves to activate its power. In the other, destruction is the only way to limit its effect on the body.

In medieval England the healing power of written words was often harnessed through the creation of textual amulets for the patient to wear.² This study is based on my own collection of one thousand and thirty-five instructions for the performance of spoken and written charms, all recorded in manuscripts copied or owned in medieval England. Three hundred and eighty-three of those charms make use of written words, and roughly a quarter of those—ninety-four examples—require the text to be destroyed. Although it is impossible to know how commonly each recorded charm was used in practice, these figures mean that roughly nine percent of the verbal charms copied in these manuscripts make use of the destruction of text as part of their healing ritual. Examples of charms involving destruction range in date from the late tenth century to the end of the fifteenth century.³ Their instructions appear in French,

1 See, for example, Bos 1995, 42–43; Bumbacher 2012, 65–67; Robson 2008; Zadeh 2014.

2 For further discussion of textual amulets see Skemer 2006.

3 The earliest charms in my sample come from the Old English medical compilations *Lacnunga* (ff. 137r–138r), *Bald's Leechbook* (ff. 39v and 51r), and *Leechbook III* (ff. 124v–125r), all dating from the tenth or early eleventh centuries. On *Lacnunga*, contained in London, British Library, MS Harley 585, see Grattan/Singer 1952 and Pettit 2001. On *Bald's Leechbook*, in London, British Library, Royal MS 12 D xvii, see Wright 1955. On *Leechbook III*, in the same manuscript, see Olds 1984. The latest charms in my sample date from the end of the fifteenth century: examples appear, for instance, in Cambridge, Cambridge University Library MS Ll.1.18 (f. 76v); Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 1447 (Part 2, pp. 29 and 101); and London, British Library, MS Egerton 2433 (f. 19r).

Latin, and English, the three main languages of England during the medieval period. The texts of the charms themselves, when legible, are always in Latin.

I begin by considering a type of charm in which the destruction of text is almost incidental. A recipe in Oxford, Bodleian Library, MS Douce 84 tells us that in order to discover whether a sick man will live or die, you should take a hen's egg laid on the day that the man became ill. You should write a series of letters on it with ink, then put it in a safe place out of doors. The next day you break the egg open: if there is blood inside the man will be healed; if there is not, he will die.⁴ Charms of this type are quite common.⁵ In this ritual, and in the others like it, the text is destroyed not because of its status as text, but because the object it is written on must be destroyed in order to carry out the purpose of the charm. The primary motivation for breaking the egg is to see what is inside it, not to damage the text. The addition of writing to the egg has altered the significance of the egg itself, giving it a special status. It is perhaps significant that this type of destruction occurs only in charms that aim to predict the future or to instruct the patient's future behaviour.

The idea that text could create the conditions for telling the future has biblical parallels. In the second chapter of the Book of Ezekiel, for example, Ezekiel experiences a vision in which he is called to become a prophet. A spirit appears to him and holds out a scroll, which he commands Ezekiel to eat.⁶ Having eaten the book, Ezekiel should go and speak to the children of Israel. The text of the book is never mentioned, thus reducing the importance of reading and emphasising the physical interaction

⁴ Oxford, Bodleian Library, MS Douce 84, f. 8v: "ȝyf þow wilt knowe in syknesse þe lyf or þe deþ of man. Taak an hen ay þat be vleyd þe same day þat he haþ þe syknesse . 7 wryzt with ynke þese letteres vpon þe ay . 7 go . s . p . p . x . g . i x s 9 7 after ley þe ay in a sauf stede ouzt of house 7 a morwe brek þat ay 7 ȝyf þer come of blod he schal be hol 7 þys þinge is preuid."

⁵ Examples of prognostication using an egg appear in Cambridge, Corpus Christi College, MS 388, f. 35r; Cambridge, Magdalene College, Pepys MS 878, p. 181; Oxford, Bodleian Library, MS Digby 86, f. 17v, MS Douce 84, f. 8v, and MS Rawlinson C 814, f. 56r; London, British Library, Harley MS 1680, f. 7v, Royal MS 15 A viii, f. 44v, MS Sloane 431, f. 16r, and MS Sloane 3466, f. 48r–v.

⁶ Ezekiel 2:8–3:3: "Tu autem, fili hominis, audi quaecumque loquor ad te, et noli esse exasperans, sicut domus exasperatrix est: aperi os tuum, et comede quaecumque ego do tibi. Et vidi: et ecce manus missa ad me, in qua erat involutus liber: et expandit illum coram me, qui erat scriptus intus et foris: et scriptæ erant in eo lamentationes, et carmen, et vae. Et dixit ad me: Fili hominis, quodcumque inveneris, comede: comede volumen istud, et vadens loquere ad filios Israel. Et aperui os meum, et cibavit me volumine illo: et dixit ad me: Fili hominis venter tuus comedet, et viscera tua complebuntur volumine isto quod ego do tibi. Et comedi illud, et factum est in ore meo sicut mel dulce." "But thou, O son of man, hear all that I say to thee: and do not thou provoke me, as that house provoketh me: open thy mouth, and eat what I give thee. And I looked, and behold, a hand was sent to me, wherein was a book rolled up: and he spread it before me, and it was written within and without: and there were written in it lamentations, and canticles, and woe. And he said to me: Son of man, eat all that thou shalt find: eat this book, and go speak to the children of Israel. And I opened my mouth, and he caused me to eat that book: And he said to me: Son of man, thy belly shall eat, and thy bowels shall be filled with this book, which I give thee. And I did eat it: and it was sweet as honey in my mouth." Here, as elsewhere, I use the Douay-Rheims translation of the Bible.

between the written material and its recipient. Eating the book allows Ezekiel to experience the text's sweetness, and to incorporate it into his own prophecy.

In the Book of Revelation, meanwhile, an angel holding an open book appears to St John and instructs him to eat it, saying that "it shall make thy belly bitter, but in thy mouth it shall be sweet as honey".⁷ In both of these passages the act of eating text creates privileged speech. While these passages have been noted as providing parallels for the consumption of text, they also show that the physical incorporation of text permits knowledge and expression of the future.⁸ It is the combination of the text with the speaker that allows the prophecies to be made, as by consuming the text the recipient also incorporates and is changed by it.

In a parallel way, writing on the egg allows the egg to predict the future. The object, combined with the text, acquires new properties. This transformative effect of writing on objects can also be seen in charms in which the written name of a saint takes on the properties of that saint's relics: for example, one medieval charm says that anyone who carries the name of St Nichasius will be protected from pox; another that anyone who carries the name of St Apollonia will be protected from toothache.⁹

7 Revelation 10:9–11: "Et abii ad angelum, dicens ei, ut daret mihi librum. Et dixit mihi: Accipe librum, et devora illum: et faciet amaricari ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulce tamquam mel. Et accipi librum de manu angeli, et devoravi illum: et erat in ore meo tamquam mel dulce, et cum devorassem eum, amaricatus est venter meus: et dixit mihi: Oportet te iterum prophetare gentibus, et populis, et linguis, et regibus multis." "And I went to the angel, saying unto him, that he should give me the book. And he said to me: Take the book, and eat it up: and it shall make thy belly bitter, but in thy mouth it shall be sweet as honey. And I took the book from the hand of the angel, and ate it up: and it was in my mouth, sweet as honey, and when I had eaten it, my belly was bitter. And he said to me: Thou must prophesy again to many nations, and peoples, and tongues, and kings." The *Glossa Ordinaria* notes a distinction between eating and drinking sacred writing: when it is unintelligible without exposition it is represented as food, and when it can be understood easily it is represented as drink. *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria* 1603, vol. 6, col. 1563, http://lollardsociety.org/?page_id=409 (last accessed: 18.04.2018).

8 Discussion of these passages alongside examples of edible text in medieval literary works can be found in Minnis 2017, 369–371. See also Gayk 2011.

9 The earliest example of the charm against pox of which I am aware appears in London, British Library, Cotton MS Caligula A xv, f. 129r. It reads: "Wið poccas. Sanctus nicasius habuit minutam uariolam et rogauit dominum ut quicumque nomen suum secum portare scriptum. Sancte nicasi presul et martir egregie ora prome. N peccatore et abhoc morbo tua intercessione me defende. Amen." "Against pox. St Nichasius had small pox and he asked the Lord [to preserve] whoever carried his written name. St Nichasius, eminent bishop and martyr, pray for me [name], a sinner, and defend me by your intercession from this disease. Amen." Later examples, in both Latin and English, appear in Durham, Durham University Library, MS Cosin V.III.10, f. 38v; London, British Library, Additional MS 17866, f. 21r–v, Cotton MS Julius D viii, f. 117v, and Royal MS 2 A xx, f. 52r; and New Haven, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Takamiya MS 46, f. 20r–v. A copy is also recorded in Dickens/Wilson 1937, 72, as having been written at the end of the now-lost Cotton MS Otho A xiii. The Apollonia charms include the story of Apollonia's martyrdom, to be spoken or written, often including the statement that the saint prayed that anyone who carried her inscribed name would not suffer from toothache. This

By writing the saints' names onto parchment, the parchment gains the properties of the relic itself.

Having established that the presence of text can fundamentally alter the power of an object, I now turn to the most common type of textual destruction in medieval charms: writing text onto food and eating it. A simple example is the childbirth charm in London, British Library, MS Egerton 833 that reads “tak 7 wryte thir [sic] wordes in butter or chese 7 gar hir ete hit. Sator arrepo tenet opera rotas.”¹⁰ In a charm like this, the text enters the body whole, especially if the foodstuff on which it is written is small enough to eat in one piece. The text is then destroyed within the body it aims to heal.

This is the most common method of destroying text in medieval English healing charms, appearing in more than half of the examples in my sample. The practice seems, largely, to be a post-Conquest one. Only one Anglo-Saxon recipe specifies that its texts should be written onto food—in this case communion wafers—and eaten, although others call for text to be written onto edible things without specifying how they should then be used.¹¹ In later charms apples, bread, butter, cheese, communion

detail appears in Durham, Durham University Library, MS Cosin V.IV.1, f. 34r; London, British Library, Additional MS 33996, ff. 104v–105r; London, Wellcome Library, MS 542, f. 13r; and York, York Minster Library, MS XVI.E.32, f. 77r.

10 London, British Library, MS Egerton 833, f. 10r. It is interesting to note that while the phrase “sator arepo tenet opera rotas” seems originally to have gained popularity because of the many directions the sentence can be read when arranged in a square, the additional *r* in this manuscript's rendering of *arrepo* destroys its palindromic qualities.

11 This remedy for fever, probably copied between 1030 and 1070, is written onto a blank leaf at the end of Worcester, Worcester Cathedral Library, MS Q.5. As transcribed in Napier 1890 it reads “Dis mæg wið gedrif. genim .ix. oflætæn 7 gewrit on ælcere on þas wisan: iesus christus, 7 sing þærofer .ix. pater noster 7 syle æten ænne dæg .III. 7 oðerne .III. 7 ðriddan .III. 7 cweðe æt ælcon siðan þis ofer þone mann. In nomine domini nostri, iesu christi, et in nomine sancte et individue trinitatis et in nomine sanctorum .VII. dormientium, quorum nomina hec sunt: Maximianus, Malchus, Martinianus, Iohannes, Seraphion, Constantinus, Dionisius . ita sicut requieuit dominus super illos, sic requiescat super istum famulum dei N. coniuro vos, frigora et febres, per deum vivum, per deum verum, per deum sanctum, per deum, qui vos in potestate habet, per angelos, archangelos, per thronos et dominationes, per principatus et potestates, XII prophetas, per omnes martires, per sanctos confessores et sanctas virgines et per IIII^{or} evangelistas, Matheum, Marcum, Lucam, Iohannem, et per XXⁱⁱ IIII^{or} seniores et per cxliiii^{or} milia, qui pro christi nomine passi sunt, et per virtutem sancte crucis adiuro [...] tor vos diabolicum [...] t non habe [...] s ullum [...] malum.” “This is effective against fever. Take nine sacramental wafers and write on each one in this way: ‘Jesus Christ’, and sing nine Pater Nosters over them, and give three to eat on the first day, and three the next, and three on the third, and each time say this over the person: ‘In the name of Our Lord Jesus Christ, and in the name of the holy and indivisible Trinity, and in the name of the seven sleeping saints, whose names these are: Maximianus, Malchus, Martinianus, Iohannes, Seraphion, Constantinus, Dionisius. So just as the Lord rested above them, so many He rest above this servant of God [name]. I conjure you, chills and fevers, by the living God, by the true God, by the holy God, by God who has you in his power, by the angels, archangels, by the thrones and dominions, by principalities and powers, twelve prophets, by all martyrs,

wafers, and sage leaves all appear as possible writing surfaces for texts that are to be ingested. Despite being the method most commonly recorded, however, this technique—like others in which text is destroyed—treats only a narrow range of conditions. Among the fifty-one examples of which I am aware, only four medical conditions are present: childbirth, fever, jaundice, and a bite from a rabid dog. Two further examples give recipes for restoring pigs to health, and one more promises that a string of letters written onto unleavened bread and fed to a suspected thief will choke the guilty party.¹²

In these examples, as in the example with the egg, the presence of the text changes the properties of the object. However, the original properties of the object are still fundamental to the healing work of the charm. For instance, as well as the sator-arepo formula mentioned above, the texts “*christus fuit natus de uirgine Maria. 7 Iohannis de elisabeth. adiuro te infans per patrem 7 filium 7 spiritum sanctum si puer es an puella: christus te appellat foras*” and “*Elisabeth peperit iohannem baptistam. Anna mariam. Maria dominum nostrum ihesum christum. Quicumque es exi. in nomine patris 7 filii 7 spiritus sancti amen*” could be used to ease a difficult childbirth.¹³ Although the texts vary, all give the practitioner the choice to write either on butter or cheese.¹⁴ There is perhaps a connection between the milk-based products of the charm and the milk the mother will produce to feed her child. More generally, this example suggests that while the inscription gives healing power to the substance on which it has been written, it cannot give that power to all substances or even to all substances that can be eaten. This is also true for the other charms in my sample. Texts against rabies are always written on bread, as are texts for the health of pigs. Texts against jaundice are always to be written on apples. While texts against fever may be written on apples,

by the holy confessors and holy virgins and by the four evangelists, Matthew, Mark, Luke, John, and by the twenty-four elders and by the 144,000 who suffered for the name of Christ, and by the virtue of the holy cross I adjure [...] you devil [...] not have [...] any harm.” Other Anglo-Saxon remedies ask for text to be written on food but ask for it to be carried by the patient rather than eaten, as with the communion wafers in the recipe against *dweorh* (possibly a type of fever) found in London, British Library, MS Harley 585, f. 167r–v. Similarly, a remedy for fever in Vatican, Biblioteca Apostolica Reg. Lat. 338, f. 91r instructs the practitioner to write on a leek leaf, but gives no instructions about whether it should be carried or eaten. This charm is described in Ker 1957, no. 390, 458.

12 The pig charms appear in London, British Library, MS Sloane 2839, f. 4v and Oxford, Bodleian Library, MS Digby 86, f. 31r. The theft charm is also recorded in MS Digby 86, on f. 20v.

13 “Christ was born of the virgin Mary, and John of Elizabeth. I adjure you, infant, through the Father and the Son and the Holy Spirit, whether you are a boy or a girl: Christ calls you forth”. London, British Library, MS Sloane 431, f. 44r. “Elizabeth bore John the Baptist, Anna Mary, Mary our Lord Jesus Christ. Whoever you are, come out. In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit. Amen”. London, British Library, MS Sloane 431, f. 50v. Other childbirth charms in which text is eaten are recorded in Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 91, f. 303v; London, British Library, Additional MS 17866, f. 40v; and New Haven, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Takamiya MS 46, f. 37v.

14 An unusual exception, in which non-alphabetic characters are to be written on a piece of bread, appears in London, British Library, MS Sloane 475, f. 23r.

communion wafers, or sage leaves, the texts written on each substance are exclusive to that substance and do not appear on other surfaces.

A feature of some of these charms that may explain the reasoning behind eating the text is that they address the disease to be driven out—or in the case of childbirth, the infant to be driven out—directly. In the childbirth charms quoted above, for example, one includes the phrase “whether you are a boy or a girl, Christ calls you forth”, while the other reads in part “whoever you are, come out”.¹⁵ These clauses directly call the infant to leave the womb. The fever charms also occasionally seem to conceive of the disease as an entity that can be ordered in writing to leave the patient’s body. One asks in writing on an apple that the various kinds of fever flee in the name of God; another makes the same request in speech while the patient eats other words also carved onto an apple.¹⁶ Yet another, in which the patient must eat words written onto communion wafers, conjures the fevers not to harm the patient while also beseeching God to free the patient from the chill and heat of the fever.¹⁷ If the disease is thought of as an entity to be driven out, these charms suggest that the text is imagined as having the power to communicate with the entity within the patient’s body even after that text has been destroyed. The cheese on which the childbirth charm was written, for example, appears to carry the message that Christ calls the infant forth even after the text itself has ceased to exist.

This assumption about the continued ability of the text to communicate after it has been destroyed can also be seen in charms in which the text is dissolved in water or another liquid and drunk by the patient. This is the second most common type of destruction of text in medieval English healing charms, and is used against difficult childbirth, fever, and falling evil, a disease associated with epilepsy. One further charm may be used for making chickens healthy and one Anglo-Saxon example guards against elvish magic and the temptations of the devil. As with words which are eaten, the text enters the patient’s body. Unlike words which are eaten, however, words to be drunk are destroyed before they are consumed. The procedure therefore assumes that the power of the written word survives beyond the physical existence of the text. The words’ power is apparently transmitted to the ink used to write them down, which retains power even after the words have been dissolved. The ink, by virtue of having formed the shapes of sacred words, has a different effect on the medi-

¹⁵ “Si puer es an puella, Christus te appellat foras” and “Quicumque es, exi”. The first of these appears in London, British Library, Additional MS 17866, f. 40v and MS Sloane 431, f. 44r. The second appears in London, British Library, MS Sloane 431, f. 50v and New Haven, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Takamiya MS 46, f. 37v.

¹⁶ London, British Library, MS Harley 273, f. 213r; Oxford, Bodleian Library, MS Digby 86, f. 29r.

¹⁷ “uos coniuero febres [...] hinc dei famulo non noceatis” “I conjure you, fevers [...] that henceforth you do not harm this servant of God”; “domine deus [...] libera hunc famulum tuum n. uel famulam [...] de frigidibus 7 ardoribus februm” “Lord God [...] free this your [male] servant [name] or [female] servant [...] from the chills and heat of fever”. London, British Library, MS Sloane 431, f. 73r.

cine than would the same ink added to the mixture without having taken the form of a word. The fact that the power stems from the words rather than from the ingredients of the ink itself is emphasised by the fact that very few of the charms specify what kind of ink should be used.

Methods of using dissolved words to transmit power appear in the Bible, providing parallels for English examples. The Book of Numbers, for example, describes a ritual for discovering whether or not a woman has committed adultery.¹⁸ The ritual is complicated, involving sacrifices, holy water, and curses. Among the several stages is this step: “scribetque sacerdos in libello ista maledicta et delebit ea aquis amarissimis in quas maledicta congescit et dabit ei bibere.”¹⁹ In this ritual, the text interacts with the woman to discern her guilt or innocence: the curses only take effect if she has committed adultery.²⁰ In order for the text to do its work of detecting adultery, it must come into close contact with the woman. The water, therefore, is a medium for transferring the effect of the very text it is used to destroy.

The assumptions the composer of the Biblical ritual made about how written text might be transferred to a person are similar to the assumptions made in the creation of a protective drink described in the Anglo-Saxon medical collection *Lacnunga*.²¹ The recipe in *Lacnunga* is for a holy drink which, the author promises, will provide protection against elvish magic and the temptations of the devil. The recipe instructs the reader first to write a series of religious texts—the beginning of the Gospel of John;

18 Numbers 5:12–31.

19 Numbers 5:23–24. “And the priest shall write these curses in a book, and shall wash them out with the most bitter waters, upon which he hath heaped the curses, and he shall give them to her to drink.” The effect of the curses is described in Numbers 5:21–22: “Dominus in maledictionem exemplumque cunctorum in populo suo putrescere faciat femur tuum et tumens uterus dirumpatur ingredientur aquae maledictae in ventrem tuum et utero tumescente putrescat femur.” “The Lord make thee a curse, and an example for all among his people: may he make thy thigh to rot, and may thy belly swell and burst asunder. Let the cursed waters enter into thy belly, and may thy womb swell and thy thigh rot.”

20 The medieval glosses on this passage raise questions about the power of the words. The *Glossa Ordinaria* places the power of the writing in the woman’s response to it and in God’s power, rather than in the text itself. Either the writing frightens the woman, scaring her away from sin, or she holds it in contempt, in which case God will punish her. *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, vol. 1, col. 1195–1196, http://lollardsociety.org/?page_id=409 (last accessed: 18.04.2018). Nicholas of Lyra’s gloss on this passage questions which words were, in fact, written, and even whether the power of the ritual came from the words at all. He writes: “secundum Iosephum non scribebat nisi nomen domini tetragrammaton, ex cuius virtute veniebant super mulieres iste maledictiones. Secundum alios vero scribebat istas maledictiones prout in textu sunt expresse cum videtur magis credendum iosepho, qui talia sacrificia videre potuit 7 forte vidit.” “According to Josephus, he wrote only the name of the Lord Tetragrammaton, from the virtue of which these curses came upon the women. According to others, however, he wrote these curses just as they are expressed in the text, although it seems Josephus is more to be believed, who was able to see sacrifices of this kind, and perhaps did see them.” Lyra 1492 (repr. 1971), vol. 1, X ii v.

21 London, British Library, MS Harley 585, ff. 137r–138r. See Pettit 2001, vol. 1, 17 (no. XXIX).

Matthew 8:23–5; and Psalms 53, 66, and 69—onto a paten.²² Next, the reader makes a mixture of herbs and water from a running stream and uses it to wash the texts carefully away. This water, now mixed with the ink used to write the texts, forms the base of the holy drink. To complete the recipe, the water is mixed with consecrated wine, and a series of masses and psalms are sung over it.

The written text is not the only vehicle for power in either recipe. Both involve sacred objects and consecrated ingredients—in the *Lacnunga* remedy, for example, we see the paten and the consecrated wine, both of which might have been thought to have healing properties of their own. The religious words of the text are therefore integrated into a broader Christian structure of healing. However, the destruction of text in both instances implies that the text did convey power—that the force of the written words persisted in the ink as the text dissolved into the liquid. When the ink formed the words of the curse or the blessing, it apparently became saturated with their power. The ink therefore contributed to the drink’s protective or healing power not because of its own properties, but because of the properties of the words it had been used to write.

The *Lacnunga* recipe is not the only medieval charm to use water as a medium for transferring textual power. For example, from the Anglo-Saxon period there survives at least one similar charm, used for treating fevers.²³ In this recipe, the Greek letters

22 The instructions, with word separation normalised, read: “writ on husldisce. In principio erat uerbum usque non comprehenderunt et reliqua. Et circum ibat ihesus totam galileam docens usque et secuti sunt eum turbe multe. Deus in nomine tuo usque in finem. Deus miseratur nobis usque in finem. Domine deus in adiutorium usque in finem.” “Write on a paten ‘In the beginning was the Word’ up to ‘did not comprehend it’, and further, ‘And Jesus went all about Galilee, teaching’ until ‘and much people followed him’. ‘O God by thy name’ until the end. ‘May God have mercy on us’ until the end. ‘Lord God, come to my assistance’ until the end.” London, British Library, MS Harley 585, f. 137r–v.

23 London, British Library, Royal MS 12 D xvii (*Bald’s Leechbook I*), f. 51r–v. The charm reads: “Þis mon sceal witan on husldisce 7 on þone drenc mid halig wætere þwean 7 singan on. +A+ +Ω+ In principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum. Hoc erat In principio apud deum omnia per ipsum facta sunt. Þweah þonne þam gewrit mid halig wætre of þam disce on þone drenc. si/n\g. þonne credo 7 pater noster 7 þis leoþ. beati Inmaculati þone sealm mid ad dominum þam. xii. gebed sealmum. Adiuro uos frigores et febres. per deum patrem omnipotentem et per eius filium ihesum christum per ascensum et discensum saluatoris nostri ut recedatis de hoc famulo dei. et. de corpusculo eius quam dominus noster Inluminare Instituit. Vincit uos leo de tribu iuda radix dauid. Vincit uos qui uinci non potest. Christus natus. christus passus. christus uenturus. aius. aius. aius. Sanctus. Sanctus. Sanctus. In die Salutiferis incedens gressibus urbes. oppida rura uicos castra castella peragrans. Omnia de pulsibus sanabat corpora morbis. 7 þriwa þeron onsupe þæs wæteres swelces gehwæper para manna.” The Greek letters are surrounded by small crosses, and in the “Christus natus” formula there are also crosses written above each occurrence of the words *Christus*, *aius*, and *sanctus*. In modern English, the charm reads: “A man shall write this on the paten, and wash it off into the drink with holy water, and sing over it. ‘+A+ +Ω+ In the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God. The same was in the beginning with God. Through him all things were made’. Then wash the writing off the paten into the drink using holy water. Then sing the Credo and the Pater Noster and this song: ‘Blessed are the undefiled’, the psalm with ‘to the Lord’; and the

alpha and omega, surrounded by small crosses, should be written onto a paten along with the opening of the Gospel of John. These texts should then be washed away with water. Further prayers must be sung over the water to complete the drink. From the late thirteenth century, an Anglo-French childbirth remedy instructs users to write the Pater Noster in the bottom of a bowl, then pour wine or water into the bowl to dissolve the text.²⁴ The patient would drink the resulting mixture. From the later medieval period, a charm to protect chickens asks its user to write the Pater Noster onto bread or parchment, wash it with water, and give the chickens the water to drink.²⁵ Matthew Milner, discussing a veterinary charm that involves blessing oats and sprinkling them with holy water, notes that the use of such a charm for a non-human patient “limits the roles of personal piety, sin, or intellectual processes and consideration of saintly intercession, and prioritizes the physical experience of the holy oats.”²⁶ He argues persuasively that grace could be seen as an Aristotelian intentional quality, an inherent property combining agency and intelligibility. Averroes, for example, believed that intentional qualities in the strings of a musical instrument explained the affective power of music.²⁷ Milner understands the intentional quality of grace as saturating the oats through the spoken words of the charm. A similar argument can be made about the use of written words to treat chickens.

The most common recipe to use the tactic of dissolving text in liquid was used to treat children suffering from the falling evil. The version of the charm in London, British Library, MS Sloane 1314 reads:

twelve prayer psalms. ‘I adjure you, chills and fevers, by God the Father Almighty and through his son Jesus Christ, through the ascension and descent of our Saviour, that you recede from this servant of God and from his body which our Lord prepares to illuminate. The lion of the tribe of Juda, the root of David, conquers you. He who cannot be conquered conquers you. Christ born. Christ suffering. Christ to come. Holy Holy Holy Holy Holy Holy.’ ‘From there proceeding with healing steps, passing through cities, towns, farms, villages, forts, and castles, he healed all the bodies, having expelled their diseases’. And let each of the two people then sip this water three times.” The Biblical quotations are taken from John 1:1–13, and Psalms 118 and 119, while the final quotation is from Sedulius, *Carmen Paschale*, Bk 3, ll.23–25. For more on the use of patens in medicine see Cavell 2017.

24 Oxford, Bodleian Library, MS Digby 86, f.15v–17r. It reads “Ou escriuez la pater noster . en vn mazelin . as founz . 7 pus le lauez od vin 7 od ewe 7 donez li a beuire. 7 ceo sachez qui saunz peril en ert deliure.” “Or write the Pater Noster in the bottom of a mazer and then wash it with wine and with water and give it to her to drink, and so know that she will be delivered without peril.” The charm begins on f.15v. Folio 16 is a later addition to the manuscript, and the charm concludes on f.17r. A late-fourteenth or early-fifteenth century example of the same charm, in English, can be found in Oxford, Bodleian Library, MS Douce 84, f.6v, reading simply “Oþer wryte þe pater noster in a maser 7 wasch it azen *with wyn oþer with water 7 3yf here to drynke.*”

25 Cambridge, Magdalene College, Pepys MS 878, p.102. It reads “Medicines to chikenes þat þey ne deien. Write þe pater noster . on a brede oþer on parchemin 7 wasche of *with water* . and 3if þe gose . chikenes oþer þe henne chikenes . to drinken þere of . ar . þei drinken . ony oþer drinken .”

26 Milner 2013, 222.

27 Milner 2013, 224.

For þe fallyng evyl. Take þe blod of þe litel fynger of þe ryht hande of hym is seke 7 wryte þese thre names in parchemyn *with* þe blod + Jasper + Melchior + balthazar + 7 let close hit 7 heng hit aboute his nek þat is seke 7 or þou close hit put þer in gold 7 mirr 7 frank encens of ilkon alitul . 7 bid hym þat is seke and has þe evel blesse hym when he ryses of his bed ilka day *with with* [sic] þo thre names 7 say for her fader soules 7 her moders thrye pater noster 7 thrye ave maria . 7 ilka day amoneth drink þe rote of Pyony *with* stale ale 7 he schal be hol securly ¶ And if hit be a child þat is an Innocent drawe blod of þe same fynger þat is before seyð 7 write þe thre kynges names in a masere *with* þe blod 7 wasche hit *with* ale or mylk 7 let þe child drink hit 7 he schal be hol.²⁸

Here, as in the ten further examples I am aware of, drinking the words is recommended only for children, either those who are “innocent” or those under seven years of age.²⁹ The words to be drunk always relate to the Three Kings, either simply listing the names Jasper, Melchior, and Balthazar or giving a brief description of their gifts to the infant Christ.³⁰ In the more detailed remedies, these words were to be written in a cup or mazer using blood from the little finger of the child’s right hand, washed away with ale or milk, and drunk.

This recipe implies that ingesting the words is equivalent to wearing them amuletically: that physical contact with a textual amulet was equivalent to drinking liquid into which words had been rinsed. The different treatment of text in the two remedies for different patients demonstrates that the power of particular words was not necessarily linked to their ritual context. The same words transmitted to patients in two different ways would have the same effect, even though one remedy preserves the text and the other destroys it. The fact that the two methods are presented as alternate ways of administering the same charm suggests that they were seen as equivalent: that physical contact with a textual amulet had the same healing power as drinking liquid into which words had been rinsed. This confirms that the rituals surrounding the text were intended as a means of transmitting the text to the patient physically, rather than through orthodox verbal communication.

²⁸ London, British Library, MS Sloane 1314, f. 38v. At some point, this charm was crossed out by a user of the book.

²⁹ Other examples of this charm appear in Cambridge, Cambridge University Library, Additional MS 9308, ff. 53v–54r, and MS Ll.1.18, f. 76v; Durham, Durham University Library, MS Cosin V.IV.1, f. 28r–v, and MS V.IV.8, f. 16r; Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 88, f. 129v, and MS 91, f. 297r; London, British Library, Additional MS 33996, f. 105v; London, Wellcome Library, MS 542, f. 13v; Oxford, Bodleian Library, MS Wood empt. 18, ff. 121v–122r; and York, York Minster Library, MS XVI.E.32, f. 36v.

³⁰ Several examples omit the name of Balthazar, instead inserting the name *Atropa*, apparently derived from Atropos, one of the Three Fates. Durham, Durham University Library, MS Cosin V.IV.1, f. 28r–v; Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 91, f. 297r, and York, York Minster Library, MS XVI.E.32, f. 36v, give the sentence “Jasper fert aurum thus melchior atropa mirram”, meaning “Jasper brings gold, Melchior frankincense, Atropa myrrh”. Cambridge, Cambridge University Library, MS Ll.1.18, f. 76v, on the other hand, uses the name Balthazar and assigns different gifts to the kings, saying “Jasper fert mirram thus melchiar baltazar aurum”: “Jasper brings myrrh, Melchior frankincense, Baltazar gold”.

In the examples I have discussed so far, texts have continued to function despite being destroyed. The final type of destruction this article addresses assumes precisely the opposite. In these examples, text is destroyed after the charm has succeeded in healing the patient. At this point, several recipes specify that the charm text must be rapidly removed; some go so far as to say that it must be burnt. Although removing the text does not necessarily entail its destruction, destruction is occasionally specified and often implied by the use of the Latin word *tolle*, which can mean both *remove* and *destroy*.³¹ In this small number of charms, texts are destroyed not because their destruction allows them to function and to be incorporated into the human body, but because their continued existence would put the patient at risk. Such charms are rare, but they provide a significant contrast to the examples previously discussed.

Perhaps the most graphic example of a textual charm that must be destroyed to prevent it from harming the patient is a childbirth charm found in the twelfth-century manuscript London, British Library, MS Sloane 475. After recommending a text that should be written on parchment and tied to the mother's right hip, the charm specifies: "7 cum exierit infans. cito tolle ne sequitur matrix".³² The following charm in the same manuscript, also for childbirth, similarly states that the written text should be quickly removed once the child has been born.³³ A fourteenth-century charm, this time used to promote conception, also offers dire warnings of what might happen if the efficacious text of the charm is not destroyed. The conception charm consists of a string of letters to be written around the edge of a lead plate, which is depicted in the outer margin of the manuscript page. The plate should be wrapped in cloth or leather and hung around the woman's neck, where it should stay until she conceives. After conception, it should be removed as quickly as possible, lest "*diversas infirmitates intrare[n]t*".³⁴ Although this later example does not directly specify that the text must be destroyed, it should certainly not remain in contact with the patient or be worn as a charm any longer.

Although other charms do not specify the negative consequence of wearing a written charm for too long, a number of them do tell their users that the text should be destroyed. One childbirth charm states that once the child is born the efficacious text

31 London, British Library, Additional MS 17866, f. 40v–41r and New Haven, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Takamiya MS 46, f. 38r. These are two copies of the same charm for childbirth, which reads "Ad feminam que non potest parere scribe nomen eius in tribus foliis malue et ea nesciente in sinum eius mitte mox vero ut enixa fuerit tolle." "For a woman who cannot give birth, write her name on three mallow leaves and place them in her lap without her knowledge, and as soon as she has given birth destroy [or remove] them".

32 "and when the child has emerged, destroy [or remove] it at once, lest the womb follow". London, British Library, MS Sloane 475, f. 113v. I have normalised word spacing in the Latin.

33 "*quando exit infans cito aufer*". "When the infant emerges, remove it quickly". London, British Library, MS Sloane 475, f. 113v.

34 "various diseases should enter". London, British Library, Additional MS 15236, f. 54r.

should be burnt.³⁵ Two charms for fever instruct that “Qwen he [i. e. the patient] es al hale cast þe charme in þe fir”; another asserts that the text should be burnt and the cinders thrown into running water.³⁶ In these examples it is apparently not sufficient just to remove the text from contact with the patient. In the case of the fever charms the destruction of the text perhaps destroys the fever which has been transferred to the parchment, but in the childbirth charms it seems that the destruction is necessary in order to end the effect of the charm on the female body.

In the charms in which writing is destroyed by being ingested by the patient as food or in drink, the text disappears only in its absolute proximity to the human body. The words are united with the patient and act on him or her from within. When the charm texts are destroyed after the charm has taken effect, on the other hand, the writing is removed from the patient’s body. In burning it, and especially in disposing of the ashes in running water, the practitioner ensures that the text and everything that physically constituted the text is removed from the patient’s vicinity.

Examining the destruction of text in medieval English charms therefore reveals two distinct ideas about the power of text: in one form, the powerful text combines with the material on which or with which it is written and then with the body of the patient in order to enact healing. In the other, the healing power of the text derives from the words themselves. As with the other written charms, their power is transmitted to the substance on which they are written. Unlike those other charms, however, their power does not combine with the patient’s body. It remains in the parchment, where it acts indiscriminately and potentially harmfully until it is prevented from acting further. In the context of medical charms, therefore, the destruction of text could act either to release the power of words or put an end to it.

35 “videas vt deponas breue ab ea cum fes[t]inacione quam cito infans natus fuerit 7 facias illud cremari”. “See that you remove the breve from her with haste when the infant is born, and have it burnt to ashes”. Oxford, Bodleian Library, MS Rawlinson C 814, f. 58v.

36 The first two charms appear in London, British Library, MS Egerton 833, f. 12v and Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 91, f. 306v. The third reads “tercio vero die remoueat sedula 7 comburatur 7 cineres in aquam currentes proiciantur”. “On the third day the scrap should be removed and burnt to ashes and the cinders should be thrown into running water”. It appears in London, British Library, Additional MS 15236, ff. 47v–48r.

Bibliography

Manuscripts cited

- Cambridge, Cambridge University Library
 Additional MS 9308
 MS Ll.1.18
- Cambridge, Corpus Christi College
 MS 388
- Cambridge, Magdalene College
 Pepys MS 878
- Durham, Durham University Library
 MS Cosin V.III.10
 MS Cosin V.IV.1
 MS Cosin V.IV.8
- Lincoln, Lincoln Cathedral Library
 MS 88
 MS 91
- London, British Library
 Additional MS 15236
 Additional MS 17866
 Additional MS 33996
 Cotton MS Caligula A xv
 Cotton MS Julius D viii
 Cotton MS Otho A xiii
 MS Egerton 833
 MS Egerton 2433
 MS Harley 273
 MS Harley 585 (*Lacnunga*)
 MS Harley 1680
- Royal MS 2 A xx
 Royal MS 12 D xvii (*Bald's Leechbook and Leechbook III*)
 Royal MS 15 A viii
 MS Sloane 431
 MS Sloane 475
 MS Sloane 1314
 MS Sloane 2839
 MS Sloane 3466
- London, Wellcome Library
 MS 542
- New Haven, CT, Beinecke Rare Book & Manuscript Library
 Takamiya MS 46
- Oxford, Bodleian Library
 MS Ashmole 1447
 MS Digby 86
 MS Douce 84
 MS Rawlinson C 814
 MS Wood empt. 18
- Vatican, Biblioteca Apostolica
 Reg. Lat. 338
- Worcester, Worcester Cathedral Library
 MS Q.5
- York, York Minster Library
 MS XVI.E.32

Printed Sources

- Biblorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria* (1603), Venice, <http://lollardsociety.org/?page_id=409> (last accessed: 18.04.2018).
- Bos, Gerrit (1995), "Jewish Traditions on Strengthening Memory and Leone Modena's Evaluation", in: *Jewish Studies Quarterly* 2 (1), 39–58.
- Bumbacher, Stephan Peter (2012), *Empowered Writing: Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*, St Petersburg, FL.
- Caavell, Megan (2017), "Powerful Patens in the Anglo-Saxon Medical Tradition and Exeter Book Riddle 48", in: *Neophilologus* 101 (1), 129–138.
- Dickins, Bruce/ Wilson, R. M. (1937), "Sent Kasi", in: *Leeds Studies in English* 6, 67–73.
- Gayk, Shannon (2011), "'Ete This Book': Literary Consumption and Poetic Invention in Capgrave's Life of St. Katherine", in: Shannon Gayk and Kathleen Tonry (eds.), *Form and Reform. Reading across the Fifteenth Century*, Columbus, OH, 88–109
- Grattan, John H. G./Singer, Charles (1952), *Anglo-Saxon Magic and Medicine Illustrated Specially from the Semi-Pagan Text 'Lacnunga'* (Publications of the Wellcome Historical Medical Museum. New Series 3), London.

- Ker, Neil R. (1957), *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford.
- Lyra, Nicolaus de (1492, repr. 1971), *Postilla super totam Bibliam*, vol. 1, Frankfurt.
- Milner, Matthew (2013), “The Physics of Holy Oats: Vernacular Knowledge, Qualities, and Remedy in Fifteenth-Century England”, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 43, 219–245.
- Minnis, Alastair (2017), “Aggressive Chaucer: Of Dolls, Drink, and Dante”, in: Pieter De Leemans and Michèle Goyens (eds.), *Translation and Authority – Authorities in Translation* (The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age 16), Turnhout, 357–376.
- Napier, A. (1890), “Altenglische Miscellen”, in: *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* 83 (4), 323–27.
- Olds, Barbara M. (1984), *The Anglo-Saxon Leechbook III: A Critical Edition and Translation*, PhD Dissertation, University of Denver.
- Pettit, Edward (ed.) (2001), *Anglo-Saxon Remedies, Charms, and Prayers from British Library MS Harley 585. The Lacnunga* (Mellen Critical Editions and Translations), New York/Lampeter.
- Robson, James (2008), “Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism”, in: *History of Religions* 48 (2), 130–69.
- Skemer, Don C. (2006), *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages* (Magic in History), University Park, PA.
- Wright, Cyril E. (ed.) (1955), *Bald’s Leechbook. British Museum Royal Manuscript 12 D. xvii* (Early English Manuscripts in Facsimile 5), Copenhagen.
- Zadeh, Travis (2014), “An Ingestible Scripture: Qur’ānic Erasure and the Limits of ‘Popular’ Religion”, in: Benjamin J. Fleming and Richard D. Mann (eds.), *Material Culture and Asian Religions. Text, Image, Object*, New York/London, 97–119.

Katharina Wilkens
Text als Medizin

Ablöschen und Trinken koranischer Verse als therapeutische Praxis

Eine in verschiedenen religiösen Zusammenhängen verbreitete medizinische Praxis ist das Verschlucken von zuvor eigens notierten rituellen Worten – indem man entweder die abgelöschte Tinte trinkt, den Rauch des verbrannten Papiers einatmet oder auch das Papier selbst isst. Durch die Inkorporierung religiös wirkungsvoller Worte wird analog zur Einnahme gewöhnlicher Medikamente eine therapeutische Wirkung bei Krankheiten und Unglücksfällen angestrebt. Ich werde im Folgenden Beispiele dieser Praxis v. a. aus dem islamischen Raum vorstellen. Sie ist seit vielen Jahrhunderten ein islamisch-theologisch kontrovers debattiertes Thema. Zeitgenössisch sind verschiedene Varianten der Praxis in der gesamten islamischen Welt verbreitet, auch im Kontext globaler Migration. Kulturelle Unterschiede und Brüche in der Akzeptanz nehme ich als Ausgangspunkt für meine Beobachtungen zur Rolle von Materialität von Schrift in spezifisch therapeutischen Kontexten. Aus religionsästhetischer Perspektive lassen sich daraus Schlüsse über die Wahrnehmung von Körperlichkeit, Schriftlichkeit und die Verflechtung gesellschaftlicher Wissenssysteme ziehen, kurz die Verflechtung von Semantik und Somatik religiöser Texte.¹

1 Texte Trinken als therapeutische Praxis: ein komparatistischer Überblick

Die Praxis des Koran-Trinkens hat keinen einheitlichen globalen Namen. Die arabische Bezeichnung *mahw* leitet sich vom Abwaschen oder Ablöschen der Tinte von einer Tafel ab. Im ostafrikanischen Swahili verweist der Name *kombe* auf den Porzellanteller, auf den die Verse geschrieben werden können. Im westafrikanischen Hausa ist das Wort *rubutu* üblich, das schlicht „schreiben“ bedeutet.² Ein weiterer Name ist *saafara* im Wolof (Senegal), der sich von Safran ableitet, einer häufigen Zutat in der Tinte.³ In Indien nennt eine Heilerin ihre koranischen Heilverse zum Trinken oder Räuchern *falitā*.⁴ Im Malayischen ist der Begriff *annusyrah* üblich (s. unten). In der

1 Für einen Überblick über die Religionsästhetik s. Grieser 2015, Cancik/Mohr 1988.

2 Abdalla 1997, 144.

3 Ware III 2014, 58.

4 Flueckiger 1995.

englischsprachigen Fachliteratur sind Begriffe wie *erasure*, *infusion*, *ink medicine* oder *script-potion* üblich.⁵

Weder im Englischen noch im Deutschen gibt es einen etablierten Begriff für die Praxis, sodass auch in diesem Aufsatz keine neuen Konventionen geschaffen werden.⁶

Bei meinen religionswissenschaftlichen Feldforschungen in Dar es Salaam, Tansania, besuchte ich verschiedene koranische Heiler und ließ mir die Praxis des Koran-Trinkens erläutern.⁷ Es gibt verschiedene Gründe, weshalb Patienten oder Patientinnen zu muslimischen Heilern oder Heilerinnen gehen. Manche haben ein Problem, das nicht zufriedenstellend in einer Klinik behandelt werden kann, weil es entweder um sozioökonomische oder spirituelle Leiden geht, oder weil die Klinik keine angemessene Therapie bereitstellen kann (psychologische Therapien, Schmerztherapien etc.). Anderen ist der Weg zur Klinik zu weit, und wieder andere vertrauen auf den guten Ruf der Heiler und Heilerinnen. Geht man davon aus, dass eine Krankheit von Jinns (Geistern) verursacht wird, so ist eine koranische Medizin ein entscheidendes Heilmittel. Der Heiler stellt eine Diagnose mithilfe astrologischer Verfahren und der Buchstaben des Namens des Patienten, dann werden verschiedene pflanzliche Medikamente verordnet. Der Heiler hilft bei sozialen Konflikten auch mit Rat und bietet Hoffnung. Zusätzlich verabreicht er meist eine Infusion aus koranischen Versen, um die Heilung auch religiös wirksam werden zu lassen. Die meisten Heiler in Dar es Salaam nehmen dazu einfach einen Kugelschreiber oder Textmarker und schreiben den Text auf billiges Papier; dann wird das ganze Papier in einen Behälter mit Wasser gestellt und der Deckel zugeschraubt. Diese Infusion kann nach Hause mitgenommen werden und dort mehrmals täglich über mehrere Tage hinweg eingenommen werden. Auf Sansibar, wo arabische Einflüsse historisch viel stärker zum Tragen kommen, werden Verse mit Safrantinte (oder Tinte aus roter Lebensmittelfarbe) auf einen weißen Porzellanteller geschrieben, abgewaschen, aufgefangen und getrunken. In Tansania gehen auch christliche Patienten zu muslimischen Heilern und nicht-muslimische Heiler bieten Koran-Trinken als Therapeutikum an, selbst wenn sie keine koranische Ausbildung besitzen.

Die Praxis des Koran-Trinkens ist im gesamten Ausbreitungsgebiet des Islam allgegenwärtig. Die häufigste Variante weltweit ist *ruqya*, das Rezitieren von Koranversen zu Heilungszwecken. *Ruqya* ist theologisch universell anerkannt, da an verschiedenen Stellen im Koran davon die Rede ist, dass der Koran als Heilmittel dienen soll. Oft spricht man *ruqya* über Wasser, das dann getrunken, versprüht oder ins Waschwasser getan wird.⁸ Eine weitere Variante des Koran-Trinkens, bei dem die

⁵ El-Tom 1985.

⁶ Neben den bereits genannten Artikeln geben die folgenden einen historischen und komparatistischen Überblick über Koran-Trinken: O'Connor 2004; Flood 2014; Wilkens 2013.

⁷ Die elfmonatige Forschung bezog sich v. a. auf exorzistische Heilung in der katholischen Kirche, beinhaltete jedoch auch alle anderen Formen spiritueller Heilung im Stadtgebiet, s. Wilkens 2011a.

⁸ Vgl. Sündermann 2006, 367–421.

Tinte abgewaschen wird, findet sich in den Ländern Westafrikas. Dort wird der Koran sowohl in den Koranschulen für die tägliche Lektion als auch beim Heiler auf spezielle Holzbretter geschrieben. Die schwarze Tinte aus Asche und anderen Komponenten wird am Ende einer Lektion vom Brett abgewaschen, in einer Schale aufgefangen und von den Kindern getrunken. Derselbe Vorgang mit spezifischen Versen wird als koranische Medizin verwendet.⁹ In Indien, im Sudan und anderen Ländern ist das Räuchern beliebt. Dabei wird ein Vers notiert und dann der Zettel verbrannt, während die Hilfe suchende Person den Rauch einatmet.¹⁰ Nicht immer wird die Schrift beim Trinken vernichtet. Im persischen Raum, aber auch in der Türkei, sind Bronzeschalen bekannt, die eine Gravur aus koranischen Versen und auch astrologisch-magischen Schriftelementen haben. Wasser aus diesen Schalen wird zu therapeutischen Zwecken getrunken, die Schrift ist aber nicht vergänglich.¹¹ Diese Schalen sind auch aus vorislamischer Zeit im selben Raum bekannt.

Aber nicht nur im Islam ist das Trinken heiliger Schrift eine gern gewählte Medizin. Einige ausgewählte Beispiele sollen die Variationsbreite der Techniken und Kontexte kurz veranschaulichen.¹² Für das mittelalterliche und frühneuzeitliche Europa sind sogenannte Fieberzettel belegt, die gegen Fieber von Mensch und Vieh gegessen wurden.¹³ In einem speziell katholisch-marianischen Zusammenhang stehen ähnlich angewandte Schluckbildchen.¹⁴ In der Blütezeit marianischer Wallfahrten beginnend im 17. Jahrhundert und bis Anfang des 20. Jahrhunderts wurden Bögen mit briefmarkengroßen Abbildungen verschiedener Gnadenmadonnen gedruckt und an Wallfahrtsorten verkauft. Wallfahrer kauften einzelne Bildchen oder ganze Bögen, ließen sie in der Gnadenkapelle durch Berührung mit dem Gnadenbild segnen und nahmen sie mit heim. Dort aß man sie in Brot gebacken entweder selbst oder gab sie dem Vieh zu fressen. Das häufigste Anwendungsgebiet waren fiebrige Erkrankungen. Die letzte offizielle Stellungnahme der Kirche zu Schluckbildchen erfolgte 1905 und erlaubte die Praxis ausdrücklich, sofern „abergläubische“ Intentionen ausgeschlossen werden könnten.¹⁵ Schluckbildchen standen immer in einem rituellen Kontext mit Schabmadonnen, Breverln, Wettersegnen, aber auch Heiligenbrotten und Kräutersegnungen.¹⁶ Ähnlich wie bei der koranischen Heilungspraxis standen bei den Schluckbildchen und den anderen materiellen Segensformen Schutzfunktionen und therapeutische Transformationen im Mittelpunkt der rituellen Handlungslogik. Auch

⁹ Ware III 2014.

¹⁰ Flueckiger 1995.

¹¹ Savage-Smith 2003; Kriss/Kriss-Heinrich 1962, 129f.

¹² Für weitere Beispiele siehe die komparatistischen Diskussionen in Flood 2014 und Wilkens 2013.

¹³ Richter 1968.

¹⁴ Schneegass 1983.

¹⁵ Mirbt 1911, 400.

¹⁶ Kürzeder 2005.

hier ist die Abwehr von dämonischen Mächten ein zentrales, aber durchaus nicht das einzige Anliegen der Gläubigen.

In China lassen sich daoistische *fu*s ab dem 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. nachweisen.¹⁷ Ein *fu* ist ein in zwei Hälften geteiltes Kerbholz, das ursprünglich in militärischen Kontexten eine Kommunikationsmethode darstellte, um die Authentizität von Befehlen im Feld zu garantieren. Nur wenn die Hälfte des obersten Feldherren, die vom Kurier überbracht wurde, und die Hälfte des Feldgenerals übereinstimmten, wurde ein militärischer Einsatzbefehl ausgeführt. In religiösen Kontexten wurden mit *fu*s Gottheiten dazu aufgefordert, Bitten der Menschen zu erfüllen. Auf dem Kerbholz wurde die Gottheit angerufen und an die jeweilige Bitte erinnert. Die göttliche Hälfte des Kerbholzes wurde nicht hergestellt, sondern im rituellen Gebet in den Himmel übertragen. Wollten Bittsteller die Götter des Himmels und der Erde erreichen, trugen sie ihre Hälfte des Kerbholzes am Gürtel. Kranke Menschen, die spezifisch um Heilung bitten wollten, äscherten ihr Kerbholz ein und tranken die in Wasser gelöste Asche, um durch das Schlucken die Gottheiten des Körpers zu erreichen. Misserfolge wurden dem Umstand zugeschrieben, dass die menschliche und göttliche Hälfte eines *fu* nicht als Paar zusammengeführt werden konnten und so die Gottheit die Bitte nicht erfüllen konnte.

2 Koran-Trinken im Kontext der prophetischen Medizin

Die Praxis des Koran-Trinkens ist im theologischen Diskurs der prophetischen Medizin seit Jahrhunderten fest verankert. Zwei recht distinkte Traditionen der Medizin konnten sich im arabisch-persischen Raum etablieren, die griechisch-arabische und die prophetische Medizin.¹⁸ Dazu kommen diagnostische und therapeutische Verfahren, die auf einer astrologisch-hermetischen Weltsicht beruhen. Im Gegensatz zur griechisch-arabischen Medizin, am bekanntesten repräsentiert durch Avicenna, ist die prophetische Medizin eine theologische Disziplin, die überlieferte Handlungen des Propheten in der *hadīṭ*-Literatur deutet, die therapeutische Bezüge haben. Hierbei geht es meist um diätetische Anweisungen, gesunde Lebensführung und die Anwendungen pflanzlicher Heilmittel (besonders Honig und Gewürze). Einem maßvoll lebenden Menschen wird das Seelenheil in Aussicht gestellt. Beide medizinische Traditionen waren zeitweise eng miteinander verflochten, zu anderen Zeiten waren ihre Vertreter einander eher antagonistisch eingestellt.

¹⁷ Bumbacher 2012, 65–80.

¹⁸ Ullmann 1970.

In der Gegenwart erlebt die prophetische Medizin – im Zeitalter alternativ-spiritueller und ganzheitlicher Zugänge – einen neuen Boom: Alte Handbücher werden neu aufgelegt und entsprechende Ratgeber gibt es in allen Sprachen zu erwerben.¹⁹ Heiler auf der ganzen Welt haben die arabischen Texte zur Hand oder verwenden lokalsprachliche Kommentare und zeitgenössische Auslegungen davon, die meist als kleine, preiswerte Hefte verlegt werden. In fast allen Kiosken und Buchhandlungen in Dar es Salaam konnte ich beispielsweise solche Hefte finden. Dabei werden die prophetischen Richtlinien nicht mehr auf die griechisch-arabische Humoralpathologie bezogen, sondern auf zeitgenössische medizinische Forschungen und medizinethische Debatten.²⁰

Intensiver diskutiert wurde das Koran-Trinken in verschiedenen Abhandlungen zur prophetischen Medizin v. a. im 14. und 15. Jahrhundert. Besonders weite Verbreitung fanden die Werke *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* von Ibn Qayyim al-Ğauziya aus dem 14. Jahrhundert und *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* von Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī aus dem 15. Jahrhundert. Diese Texte wurden ab dem 19. Jahrhundert in Pakistan und Ägypten gedruckt und werden seither immer wieder neu aufgelegt.

Diese und alle anderen Werke in dieser Tradition sind letztlich wie rechtliche oder theologische Traktate aufgebaut und beziehen sich immer auf die *sunna* des Propheten. Ausgehend von *hadīṭen*, Aussprüchen des Propheten mit umfangreichen Überlieferungsketten, die die historische Authentizität belegen, werden Präzedenzfälle ausführlich diskutiert. So schreibt Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī unter Berufung auf Aḥmad ibn Ḥanbal zum Koran-Trinken:

Wrote Aḥmad: If words from the Quran are written down upon something and then washed off and the washings drunk, all well & good. Again, if a man write a text from the Quran and put it inside a vessel and then make a sick man drink from it or even if he only reads something from the Quran over the vessel and the sick man drinks from it, this too is well & good. Similarly if a person reads something from the Quran over water and then sprinkles this water over a sick man or in the case of a difficult labour, if a man writes something from the Quran and makes the woman drink it, all this is well & good.²¹

Besonders in der ḥanbalitischen Rechtsschule, die die Realpräsenz des Koran in seinen materiellen Manifestationen als menschliche Laute und Schrift befürwortete, war die prophetische Medizin beliebt und ist es bis heute in Form alternativer Medizin geblieben.²²

Die Praxis des Koran-Trinkens wird sowohl bei Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī als auch Ibn Qayyim al-Ğauziya im Abschnitt über spirituelle Medizin abgehandelt. Die beiden anderen großen Abschnitte des Werks umfassen *materia medica* auf pflanzlicher

¹⁹ Vgl. Kruk 2005.

²⁰ Perho 2003

²¹ Elgood 1962, 155f.

²² Zadeh 2008.

Basis und eine Liste spezifischer Krankheiten und ihrer Behandlungsmethoden. Zu den spirituellen Leiden zählen beispielsweise der Umgang mit Geistern, Hexerei, das böse Auge und sündhaftes Verhalten. Die Heilmethoden sind Gebete (*dua*) und das Sprechen von koranischen Versen als Schutz und Heilmittel (*ruqya*). Auf den Seiten vor und nach den Ausführungen zum Koran-Trinken wird bei verschiedenen Autoren die Herstellung und Verwendung von Amuletten diskutiert, gegen die Wirkung des bösen Auges oder gegen Hexerei. Spezielle Erwähnung findet das Koran-Trinken immer wieder als Anwendung bei schwierigen Geburten.

Ein semantischer Zusammenhang zwischen Koranversen und spezifischen Krankheitsbildern ist in den Abhandlungen nicht sehr ausgeprägt. Es kursieren viele verschiedene Listen mit Empfehlungen, wobei der Thronvers (Sure 2:255), die sechs Heilungsverse (Sure 9:14, 10:57, 16:69, 17:82, 26:80, 41:44), in denen Gott den Menschen Heilung verspricht, und die Suren der Zufluchtnahme (Sure 113, 114) besonders häufig genannt werden. Es sind Verse, die von der Macht Gottes sprechen, bzw. von der Wirkmacht des Korans gegenüber Zweiflern oder den Feinden des Islams. Ibn Qayyim al-Ğauzīya schreibt dazu: „Included among seeking of protection and incantations are repeated recitation of the two *Suras* of seeking refuge [113, 114] and of the *Fātiḥa* and the Throne Verse [2:255]“. ²³ Über die Jahrhunderte haben Heiler aus der ganzen islamischen Welt verschiedene Vorlieben für besonders wirksame Verse entwickelt und in ihren Kommentaren zur prophetischen Medizin notiert. Manchen Versen wird eine Breitbandwirkung zugeschrieben, andere finden Verwendung bei spezifischen Anliegen wie Bauchschmerzen, Liebeskummer oder dämonischen Einflüssen. Die Zuordnung von Versen zu Beschwerden kann aber auch über semantische Bedeutungen laufen. Ein Heiler in Dar es Salaam sagte mir, dass Verse, die die Worte „gehen“ oder „Bein“ enthalten, bei Gehbeschwerden besonders wirksam seien.

Alle klassischen Autoren sind sich einig, dass die Rezitation von Koranversen (*ruqya*) über kranken Personen zu therapeutischen Zwecken religiös erlaubt sei. Umstritten sind jedoch alle Varianten, bei denen die koranischen Worte nicht gesprochen, sondern auf einem Schrifträger fixiert oder auf ein Medium wie Wasser übertragen werden. Der Vorwurf der Magie ist derselbe wie im Katholizismus und auch die Argumentation gleicht sich: Es muss jede Form dämonischer oder menschlicher Wirkmacht ausgeschlossen werden. Neben der theologischen Debatte geht es auch um eine soziale Auseinandersetzung. Verschiedene Heiler, Ärzte und Theologen besitzen zu jeder Zeit und in jeder Region eine andere Stellung in der lokalen Gesellschaft und versuchen ihren Einfluss auf die Bevölkerung auszudehnen, indem sie die ausschließliche Auslegungskompetenz für den Koran für sich selbst reklamieren und die anderen Parteien verdammen. Über die Jahrhunderte hat sich der Diskurs kaum geändert. ²⁴

²³ Elgood 1962, 127.

²⁴ O'Connor 2004; Wilkens 2013.

3 Materialität der Schrift: Grenzen und Bedingungen

Im folgenden Abschnitt lerte ich die Grenzen aus, denen die Praxis des Koran-Trinkens unterworfen ist. Es geht dabei um Richtlinien der Anwendung, Grenzen des guten Geschmacks (im wörtlichen Sinn) und um Grenzen der Wirksamkeit. Zentral ist die Beobachtung, dass eine solche Praxis dem ideologischen Vorwurf ausgesetzt ist, eine angemessene Umgangsweise mit dem Medium Schrift zu verkennen. Dieser theologische – und auch bildungsbürgerliche – Vorwurf sollte jedoch eine kulturwissenschaftliche Untersuchung nicht beeinflussen: Es geht mir hier grundsätzlich im Sinne der Religionsästhetik und des *material turn* in den Kulturwissenschaften um eine spezifische Anwendung des Mediums Schrift in einem körperbetonenden Kontext, der Medizin.

3.1 Materialität und Wirksamkeit des Koran außerhalb der therapeutischen Praxis

Der Koran gilt als das gesprochene Wort Gottes und so liegt eine besondere Betonung auf der Rezitation des Textes. Professionelle Rezitation (*‘ilm at-tağwīd*) wird an theologischen Hochschulen unterrichtet. In Gottesdiensten und bei öffentlichen Lesungen auf Festen lassen sich die Menschen immer wieder von der Schönheit des Gesangs zu Tränen rühren. Eine emotionale Einwirkung des koranischen Textes auf den Menschen – egal ob man den Wortsinn des klassischen Arabisch bei den Rezitationen versteht oder nicht – stellt eine grundlegende Rahmenbedingung für die therapeutische Wirksamkeit dar.²⁵

Die Materialität des Koran in seiner Buchform (*muṣḥaf*) genießt in der islamischen Theologie und rituellen Praxis besonderen Schutz. Der Koran existiert als unerschaffene, himmlische Urschreibtafel, *al-lawḥ al-mahfūz*, und gilt damit als Teil der göttlichen Ewigkeit.²⁶ In frühen theologischen Debatten wurde festgehalten, dass der Koran aufgrund seiner „wunderbaren Eigenschaften“ (*faḍā‘il*) beim Jüngsten Gericht Fürsprache für die Gläubigen halten kann.²⁷ Die Inkorporierung durch Hören, Auswendiglernen oder Trinken stellt die Gläubigen in den eschatologischen Schutz des Korans.²⁸ Die materialisierte Form des Koran wird in der Folge nicht als Zeichen gedeutet, sondern als Realpräsenz – ähnlich der katholischen Eucharistie. Entsprechend wird der Koran auch in seiner materiellen Form rituell vor Profanisierungen geschützt.²⁹ Das Buch darf nur in einem Zustand der Reinheit angefasst werden (ritu-

²⁵ McAuliffe 2003.

²⁶ Neuwirth 2015, 231ff.

²⁷ Zadeh 2008, 51–53.

²⁸ Zadeh 2008, 51–53.

²⁹ Suit 2012; Zadeh 2008; Zadeh 2009.

elle Waschungen nach sexuellen Kontakten, Menstruation, Entbindung), muss an geschützten Orten aufbewahrt werden (beispielsweise nicht auf dem Fußboden oder nicht in Toiletten) und darf nicht beschmutzt oder zerrissen werden. So erhält der Koran als Buch im täglichen Umgang eine erhöhte Präsenz.

Vom Koran geht auch Segenskraft (*baraka*) aus, so die gängige Annahme. *Baraka* wird oft durch Berührung weitergegeben (ähnlich wie das Berühren eines Gnadenbildes oder das Sprengen von Weihwasser im Katholizismus). Auch *Šūfi*-Meister dispensieren aufgrund ihres rituellen Charismas *baraka* und spucken beispielsweise ihre Anhänger an, um sie zu segnen. Gläubige berühren auf Pilgerreisen zudem die Gräber der Heiligen, um deren *baraka* zu erhalten. *Šūfi*-Meister bieten *ruqya* und koranische Tinkturen besonders häufig an. Durch die Einnahme koranischer Tinkturen, die von *Šūfi*-Meistern hergestellt werden, erhalten die Gläubigen *baraka* vom Meister und vom Koran zugleich.

In der islamisch-esoterischen Tradition verfügen die koranischen Worte und Buchstaben über verborgene Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*), die als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos des Universums in Beziehung stehen. Einzelne mikrokosmische Buchstaben und Worte können aus hermetischer Sicht Einfluss auf ihre korrespondierenden makrokosmischen Objekte ausüben. So können sie auch eine heilende Wirkung auf den Körper ausüben.³⁰

In Diagnoseverfahren hat die Bedeutung der Buchstaben, v. a. die in den Namen des Patienten und seiner Mutter, bis heute ihre herausragende Rolle behalten. Sie bildet einen wichtigen Assoziationsraum für theologische Ausführungen zur therapeutischen Wirksamkeit koranischer Heilung.³¹

3.2 Korrekte Schrift

Wenn die Tinte im Verlauf der Anwendung abgewaschen wird, dann stellt sich die Frage, welche Bedeutung einerseits der Textinhalt hat, und welche Rolle andererseits die eigentliche Schriftfähigkeit des Schreibers spielt. In der Regel erstellen Koranglehrte mit entsprechender theologischer Ausbildung Koranextrakte, sodass sowohl Inhalt als auch Schrift der Tradition entsprechen. Die Tradition der Schriftgelehrsamkeit und der Expertenstatus des Heilers (oder in selteneren Fällen der Heilerin), die hinter allen Formen des rituell-liturgischen Umgangs mit dem Koran stehen, tragen zur Wirkung des Trankes bei.

In der Regel werden die koranischen Infusionen nach einem persönlichen Gespräch für einen spezifischen Anlass hergestellt. Das Charisma eines Experten kann aber auch in kleinindustriellen Produktionsformen auf Produkte übertragen werden,

³⁰ Lory 1993, 178f.

³¹ Sündermann 2006, 327–337.

die auf Märkten oder online verkäuflich sind. Eine kleine Firma in Malaysia, die *Annusyrh Bottling Plant*, vertreibt beispielsweise eine Auswahl an koranischen Infusionen und schreibt dazu selbst auf einer englischsprachigen Branchenseite über die Produktionsbedingungen:

Annusyrh method used by us is by writing healing verses of Quran on a white plate using Saffron and Rosam twig. Dilluted using RO [reverse osmosis] water produced by us, the same verses written are then recited onto them. Prior to bottling, Yaasin is recited onto 40 times, strengthen with doa wish of the patient drinking it. From time to time all the unbottled Annusyrh water are recited with 30 Juzuk of Quran, complete with the doa of Khatam Quran in a group led by Al-Fadhil Ustaz Hj Radzi B. Kamarul Hailan, a two times national champion of Quran Recitement Championship. He is also an Imam of Masjid Sultan Azlan Shah, Ipoh, Perak. That is the final process before bottling and distribution to authorized dealer nationwide.³²

Die anonyme Verkaufssituation – egal ob online oder im Laden – wird also durch eine besonders aufwändige Herstellung und durch die Mitwirkung eines renommierten und namentlich genannten Koranrezitierers kompensiert. Die Firma füllt fünf verschiedene Verse ab und empfiehlt dazu im Katalog spezifische Anwendungsgebiete.

Im Zuge allgemeiner Subjektivierung vormals hierarchisch organisierter, institutioneller Religiosität erweist sich auch die Praxis des Koran-Trinkens als adaptionsfähig. In Foren und Chats berät man sich über die besten Anwendungsformen und Techniken der Herstellung. In einem englischsprachigen, schiitischen Forum schreibt ein Nutzer: „Bro, it does not matter who writes it. Sometimes this is written for a sick person to drink and he/she cannot write it.“³³ Eine Autoritätsperson mit koranischer Ausbildung wird für die religiöse Vermittlung in diesen jungen Milieus nicht mehr benötigt. Auch über die korrekte Schrift macht man sich im selben Forum Gedanken:

This is how I've seen people do it in Pakistan [...] Using a brush (paint brush) write down the surah on a plate. [...] And obviously what you're writing won't usually fit on the plate. It doesn't matter. You don't have to be able to read it. Just make sure you're writing it correctly.”³⁴

Die Lesbarkeit des Textes spielt also keine Rolle, während die Produktion des Textes aber korrekt sein muss. Arabische Schriftfähigkeit wird folglich auch bei nicht Arabisch sprechenden Gläubigen vorausgesetzt und somit ein eigener Expertenstatus

32 Selbstbeschreibung der Firma Annusyrh, Malaysia, auf Zilzar.com, einem online-Markt für muslimische Lifestyle Produkte, <http://www.zilzar.com/company.asp?sID=10804>, zuletzt eingesehen am 20.03.2016. Die Orthographie des zitierten Textes wurde beibehalten.

33 hameedeh, Forumsbeitrag im Thread „write The Surah Then Drink It?“ auf ShiaChat.com, gepostet am 26. März 2012, <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/235000273-write-the-surah-then-drink-it/> (Zugriff am 20.03.2016).

34 Basim Ali, Forumsbeitrag im Thread „write The Surah Then Drink It?“ auf ShiaChat.com, gepostet am 26. März 2012, <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/235000273-write-the-surah-then-drink-it/> (Zugriff am 20.03.2016).

hergestellt. Gleichzeitig weist die korrekte Ausführung der Buchstaben darauf hin, dass auch in der Herstellung einer Infusion zunächst ein korrekter *muṣḥaf* hergestellt werden muss.

In Gebieten, in denen sich der Islam vor der europäischen Kolonisierung ausbreitete, war die Kunst des Schreibens einer der attraktivsten Aspekte der neuen Religion. Aber auch heute ist die Schrift Vorbote der Ausbreitung. In Tansania und Kenia beispielsweise breitet sich die Praxis des Koran-Trinkens (zusammen mit anderen islamischen Heilungsritualen vornehmlich zur Bekämpfung von Jinns) schneller als Moscheen und Koranschulen aus. In diesen Fällen verfügen die Heiler nicht über die Fähigkeit in arabischer Schrift zu schreiben, was aber die Popularität und Wirkung des Trankes bei den Patienten nicht schmälert.³⁵ Auch Eleanor Doumato berichtet von Heilern um 1920 in den Wüsten Zentralarabiens, die nicht schreiben konnten und dennoch geschriebene koranische Tränke für Patienten anfertigten.³⁶

Die Bedingung der Schriftfähigkeit oder gar der Schriftgelehrsamkeit kann also in religiösen Kontaktregionen oder Peripherien in den Hintergrund treten.

3.3 Hygiene und Ekel bei der Konsumtion von Tinte

Das Trinken von Koranversen ist nicht nur aus theologischer Sicht umstritten, sondern auch aufgrund hygienischer Überlegungen. Ein Ekelgefühl vor dem unhygienischen Wasser-Tinte-Gemisch stellt sich bei vielen Leuten – besonders hier in Europa, aber auch anderswo – als eine erste Reaktion auf diese Praxis ein. Doumato weist in diesem Zusammenhang auf den wandelbaren Begriff von „Dreck“ in der Geschichte der arabischen Medizin hin. Was vor dem 19. Jahrhundert als heilsam galt, wie Spucke mit dem Segen der *Ṣūfi*-Meister, wird nach der medizinischen Entdeckung von Bakterien zunehmend als ein gefährlicher Träger von Keimen und Krankheit angesehen.³⁷

Werden in Europa Texte einverleibt, dann unterscheidet sich der Vorgang vom Koran-Trinken in wesentlichen Aspekten. Die Stiftung Christlicher Medien (SCM) hatte im Jahr 2007 beispielsweise „Bibelpillen“ im Angebot: Runde Blechdosen, die altmodischen Dosen für Hustenpastillen nachempfunden waren, enthielten mit Bibelversen bedruckte Zettel.³⁸ Der tatsächliche Verzehr der Zettel war aber von vornherein nicht mitgedacht. Sollen Schrifterzeugnisse tatsächlich gegessen werden, so wie bei der bekannten Süßigkeit „Esspapier“, dann werden Nahrungsmittel als Grundlage verwendet. Das Papier ist eine dünne Oblate und die Mine des Buntstifts ist

³⁵ Bruchhausen 2006, 263–266.

³⁶ Doumato 2000, 141f.

³⁷ Doumato 2000, 142–144.

³⁸ Katalog des SCM online Shops, <http://www.scm-shop.de/bibelpillen-himmlische-medizin-display-2.html> (Zugriff am 24.03.2016).

lebensmittelecht.³⁹ Es handelt sich dabei ausschließlich um ein Kinderspielzeug und eine Wirkung auf die Kinder ist nicht Teil des Konzepts. Es ist anzunehmen, dass ein Grund für das Aussterben der Schluckbildchen auch im Aspekt der Hygiene gesucht werden könnte. Der Verzehr von Papier erschien im Zeitalter moderner Hygiene und Medizin vermutlich als zunehmend unbekömmlich und konnte nicht mehr durch die angenommene religiöse Heilwirkung aufgewogen werden.

In Westafrika, wo man auch heute von klein auf in der Koranschule lernt, am Ende des Tages die abgewaschene Tinte von der Holztafel zu trinken, spricht auch im medizinischen Kontext nichts dagegen, dies zu tun. Dort aber, wo auf Lebensmittelechtheit geachtet wird, müssen Anbieter koranischer Medizin entsprechende Hygiene sicherstellen. In den meisten asiatischen Ländern, aber auch auf Sansibar, sind weiße Porzellanteller und Tinte aus Safranextrakten besonders beliebt. So wird einerseits herkömmliche Tinte vermieden und zugleich können die heilenden Inhaltsstoffe des Safrans zur Plausibilisierung der Tinktur herangezogen werden. Die Annusrah-Medizin aus Malaysia wird wegen der Verwendung von Safran offiziell als Nahrungsergänzungsmittel, bzw. Wellness-Produkt, und nicht als Medizin klassifiziert.⁴⁰ In der Fabrik wird auf hygienische Bedingungen bei der Herstellung der Tinktur geachtet: Wie auf Fotografien zu sehen ist, tragen alle Mitarbeiter Mundschutz und Handschuhe. Besonderer Wert wird auf die Reinheit des Wassers gelegt, weshalb es auch selbst gefiltert wird.⁴¹ Werden koranische Verse zum Trinken in den USA oder Europa beworben, muss auf hiesige Standards von Hygiene und Geschmack geachtet werden, wie es ein Spezialist aus London eindrücklich tut:

Note: don't use normal ink, use eatable or drinkable water such as saffron water, rose water and not on normal paper, as the common sheets of paper contain chemicals, find non-chemical that is not harmful to write on, or maybe a cloth could be used.⁴²

Anhand der Analyse zu Hygiene und Ekel wird deutlich, dass theologische Debatten um die Rechtmäßigkeit der Praxis auch von Überlegungen zur körperlichen Ein-

39 Zutatenliste der „Essbaren Notizzettel“ von Kühle http://www.kuehle.de/media/pdf/essbare_notizzettel_150731mk55ed5135e25af.pdf (Zugriff am 24.03.2016).

40 Die *New Straits Time* berichtete über den Anerkennungsprozess: „Cure-all holy water classified as botanical drink“, 17.07.2006, http://malaysianmedicine.blogspot.de/2006_07_01_archive.html (Zugriff am 24.03.2016).

41 Die *New Straits Time* berichtete über den Anerkennungsprozess: „Cure-all holy water classified as botanical drink“, 17.07.2006, http://malaysianmedicine.blogspot.de/2006_07_01_archive.html (Zugriff am 24.03.2016). Das verwendete Umkehrosmoseverfahren ist ein gängiges Verfahren zur Trinkwasseraufbereitung.

42 Muhammad Sajad Ali bezeichnet sich selbst als „Sufi Webmaster / Instructor, Herbalist and Healing Therapist“, sein Kommentar zu den Ayat ash-Shifa erschien auf eShaykh, der online Plattform des *Islamic Supreme Council of America* (ISCA) am 01.12.2010, <http://eshaykh.com/quran-tafsir/ayat-ash-shifa/> (Zugriff am 24.03.2016). Der Kommentar selbst ist archiviert unter: <http://docslide.us/documents/six-quranic-verses-of-healing.html> (Zugriff am 24.03.2016).

nahme begleitet sein müssen. Das Koran-Trinken als spirituell-medizinische Praxis wird regional und über Epochen hinweg laufend an sich wandelnde Konzepte von Körperlichkeit, Hygiene und Ernährung angepasst und kann so seine Popularität behaupten.

4 Therapeutische Transformationen

Die Frage nach der Wirksamkeit koranischer Infusionen lenkt den Blick auf sehr unterschiedliche Aspekte der Praxis. Ausgehend von einem religionsästhetischen Analyserahmen ist das Zusammenwirken von Schriftsystem und körperlicher Wirkung epistemologisch entscheidend. Ideologische und performative Elemente von Schriftgelehrsamkeit (prophetische Medizin, die Regeln des *muṣḥaf*, die Emotionalität des Hörens) werden mit lokalem Wissen um den Körper und Elementen medizinischer Praxis (Einnahme von Medikamenten, Heilwirkung von Safran, Diagnose und Beratung) in Verbindung gebracht. In der Medizinethnologie, in der wissenschaftlich-medizinischen Placebo-Forschung, aber auch in der Religionsästhetik wird diese Verbindung von kulturellen Systemen zunehmend fokussiert. Wirksamkeit bedeutet letztlich Transformation: die Transformation eines kranken Körpers in einen gesunden, eines besessenen Körpers in einen gesegneten, oder auch die Transformation von Worten und Lauten zuerst in Schrift und dann in eine Medizin.

Ein Heiler auf Sansibar erklärt die Wirksamkeit koranischer Medizin durch zwei miteinander verflochtene Elemente:

When you drink medicine, it passes here [points to the stomach]. It passes through the stomach, right? And then it circulates. But before that, you know, the afflicted person has a belief/trust (*imani*) – which belief? The belief that it will help her/him. So, the information was already given to her/him. It is already in the heart and has started circulating before it reaches the stomach.⁴³

Das Bild, das der Heiler zeichnet, weist auf das Vertrauen in die Wirksamkeit der göttlichen Worte hin, die im Körper wie in Blutbahnen zirkulieren. Hierbei werden theologische und medizinische Konzepte miteinander verschränkt, um sich gegenseitig zu verstärken.

Dass diese Verschränkung aber zu theologischen Problemen führen kann, wird deutlich, wenn man den Verdauungsvorgang zu Ende denkt: „Some sheikhs say, it is not good to have the Qur’an in your body, because you should not take the Qur’an to the toilet or pollute it otherwise.“⁴⁴ In dieser Logik führt die körperliche Einnahme des Korans in letzter Konsequenz zu einer Verletzung der Gebote, die die rituelle

⁴³ Interview von Hanna Nieber mit Talib Ali (2014), s. Nieber 2015.

⁴⁴ Interview von Hanna Nieber mit Talib Ali (2014), s. Nieber 2015.

Reinheit des *muṣḥaf* schützen. Schon aṣ-Ṣuyūṭī diskutierte dieses Problem in seiner Abhandlung zu den Koranwissenschaften.⁴⁵ Damals wie heute wird es aber meist als ein Scheinproblem gesehen und wird aufgelöst, indem man die Heiligkeit und die Wirksamkeit der Worte vom materiellen Träger der Tinte abkoppelt. Nach dem Schlucken trennen sich diese Bereiche, sodass – nach gängiger Meinung – nur die Tinte verdaut wird, nicht aber der heilige Koran. Flood weist zudem daraufhin, dass im Gegensatz zu dinglichen Reliquien die in den menschlichen Körper aufgenommene Segenskraft nicht weitervermittelt werden kann. Sie durchläuft im therapeutischen Prozess ihre finale Transformation.⁴⁶

In Westafrika wird meist der theologische Standpunkt vertreten, dass der Koran gerade durch das Trinken vor der Vernichtung bewahrt und damit vor der Verletzung der Reinheit des *muṣḥaf*: In den Koranschulen werden die täglichen Lektionen auf Holztafeln geschrieben.⁴⁷ Wurde die Passage auswendig gelernt, muss die Tafel für die neue Lektion gereinigt werden. Das Waschwasser darf aber nicht einfach verschüttet werden, sondern muss an sicheren Orten vergraben oder eben getrunken werden. Die Handlungslogik hat Ähnlichkeiten mit dem sakramentalen Charakter der Hostie im liturgischen Kontext der katholischen Eucharistie; auch sie darf nicht vernichtet werden. Der faktischen Vernichtung von Tinte und Schrift beim Verschlucken wird im theologischen Argument ein Modell der erlösenden und heilenden Transformation entgegengesetzt.

Therapeutische Wirksamkeit bei religiösen Ritualen beruht auf verschiedenen Faktoren, die in der medizinischen Forschung zunehmend auf Interesse stoßen. Dass ein erstaunlich hoher Wirkungsgrad – besonders bei chronischen und bei somato-psychosomatischen Erkrankungen – erzielt werden kann, steht außer Zweifel.⁴⁸ In der frühen, strukturalistischen Medizinethnologie wurde die Wirksamkeit rituellen Heilens meist auf die Eindringlichkeit kulturell plausibler Narrative (meist religiöser Art) zurückgeführt und als symbolisches Heilen theoretisiert. Im Anschluss an die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss entwirft der Ethnologe James Dow ein Modell „transaktionaler Symbole“: Eine Transformation im mythischen Narrativ (dargestellt als ein dramatischer Handlungsverlauf) könne zu einer Transformation in der Physis oder Psyche des Patienten führen.⁴⁹ In neueren Studien zu alternativer Medizin wird der Fokus verstärkt auf neurobiologische, endokrinologische oder vegetative Vorgänge gelegt, um so die physiologische Seite der Selbstheilung besser nachvollziehen zu können.⁵⁰ In der Placebo-Forschung wurden unter anderem Faktoren wie Konditionierung, Zuversicht und eine Erwartungshaltung des sozialen Umfelds als

45 Zadeh 2009, 464.

46 Flood 2014, 485.

47 Ware III 2014, 57–60, 66–67.

48 Sax 2007.

49 Dow 1986.

50 Kirmeyer 2016, 121.

besonders wirksam ausgemacht. Im kultursemiotischen Zugang zu religiöser Heilung werden psychosoziale Bedingungen im Umfeld des Patienten und kollektive wie idiosynkratische Zuschreibungen von Sinnhaftigkeit im Krankheitsverlauf untersucht, um so z. B. die Gewöhnung an chronische Leiden erklären können.⁵¹ Neuere ritualtheoretische Ansätze können auf der Basis von Performanztheorien, die Bewegung, Raum, Körper oder Licht als Orte von kultureller Bedeutung ausmachen, dieses interdisziplinäre Feld praxeologisch integrieren.⁵² Auch religionsästhetische Ansätze verbinden medizinische und hermeneutische Methoden.⁵³ Der physiologische Wirkmechanismus von ritueller Heilung wird so zunehmend erhellt. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Noceboeffekte, Abhängigkeiten und Manipulationen nicht genauso wirksam werden wie Heilungseffekte. Koran-Trinken wurde meines Wissens weder biomedizinisch noch ethnomedizinisch untersucht, fällt aber klar in den hier diskutierten Rahmen des rituellen Heilens. Es handelt sich folglich nicht um eine Ersatzhandlung abergläubischer und schriftunkundiger Bevölkerungsschichten, die nicht wissen, wie man mit Texten „richtig“ umzugehen hat, wie ein häufiger innerislamischer als auch westlich-philologischer Vorwurf lautet. Die etablierte theologische Diskussion zeigt eine lange Geschichte der gelehrten Auseinandersetzung mit der Praxis. Über die biomedizinische Wirksamkeit der Praxis lässt sich an dieser Stelle nur spekulieren; die soziale Zufriedenheit und das Vertrauen darauf, am Heilgeschehen teilzuhaben, ist jedoch groß.

Die Besonderheit in diesem Fall liegt in der Betonung der Schriftförmigkeit des heilenden Symbols. Somit stellt die Praxis des Koran-Trinkens eine Schnittstelle zwischen den kulturellen Systemen von Schrift, Bildung und Theologie auf der einen Seite und von Medizin auf der anderen Seite dar. Auch katholische Schluckbildchen stehen an einer ähnlichen Schnittstelle, sind aber im Gegensatz zur handschriftlich hergestellten koranischen Medizin mechanisch reproduzierte Druckgrafiken. Einerseits wird also deutlich, dass sie in einer Tradition der bildlichen Darstellung stehen, in der das Gnadenbild einen höheren Wert zugemessen bekommt als die heilige Schrift. Andererseits zeigt der Vergleich auf, dass die handschriftliche Produktion der religiösen Medizin im europäischen Kontext nicht entscheidend war. Stattdessen ist die Drucktechnik ein stimmiges Medium, das für die gesamte Produktion von Schriftsegen eingesetzt werden konnte. Welche Verflechtungen im Einzelnen aus komparatistischer Perspektive bestehen, muss in späteren Forschungen noch näher untersucht werden.

51 Wilkens 2011a; Wilkens 2011b.

52 Naraindas/Quack/Sax 2014.

53 Koch und Meissner 2014.

5 Schluss

Rudi Paret übersetzte einen der Heilungsverse im Koran (Sure 17:82) wie folgt, „Wir senden im Koran (den Menschen) Offenbarungen hinunter, die für die Gläubigen ein Quell des Trostes (w. Heilung) und (ein Erweis unserer) Barmherzigkeit sind“.⁵⁴ Max Henning hingegen verwendet für *aš-šifā'* das Wort „Arznei“⁵⁵, neuere englische und deutsche Übersetzungen sprechen durchweg von „healing/Heilung“ statt „Trost“. Paret's Zurückhaltung gegenüber einer wörtlichen Übersetzung von „Heilung“ ist symptomatisch für eine moderne Auffassung, in der tatsächlich wirksame Heilung nicht mit religiösen Mitteln erreicht werden könne. Der Islamwissenschaftler Rudolph Ware spricht in diesem Zusammenhang von einem „epistemic chasm“⁵⁶ zwischen zwei Umgangsformen mit dem Koran: Auf der einen Seite ständen modernistische Zugangsweisen, die intellektuelles Wissen, Grammatik und einen akademischen Diskurs in den Mittelpunkt stellen. Auf der anderen Seite werde ein körperlicher Umgang gepflegt, der in Praktiken des Hörens, in der materiellen Segenskraft, in Medizin und Reinheitsregeln sichtbar werde. Ware betont jedoch, dass klassische islamische Gelehrsamkeit und Bildung diese Zweiteilung nicht kenne und grundsätzlich nicht ohne den somatischen Aspekt bei der Rezitation und mündlichen Tradierung der Texte verstanden werden könne.⁵⁷ Die abwertende Klassifizierung somatischer Aspekte des Korans als „Magie“ – sowohl aus heutiger theologischer wie aus philologischer und ethnologischer Sicht – trägt zur Verstärkung des Missverständnisses bei, auch wenn die Kategorie historisch korrekt ist.⁵⁸ Auch von der medizinischen Seite her argumentierend bestätigt Laurence Kirmayer die vermeintliche Unvereinbarkeit der zwei epistemischen Zugänge, die Körperlichkeit und geistige Symbole voneinander trennen: „The idea of placebos is a biomedical construction because it is only in the disenchanting world of biomedicine that the therapeutic effectiveness of words, symbols, and rituals are viewed as suspect“.⁵⁹

Jane McAuliffe führt die „persistent power“ des Koran unter anderem auf seine theologisch reglementierten, affektiv-sinnlichen Aspekte zurück: Die Praxis des Koran-Trinkens würde nicht ohne die Tradition der intellektuellen Schriftgelehrsamkeit funktionieren.⁶⁰ Semantik und Somatik müssen in diesem Zusammenhang zusammengedacht werden, um die ungebrochene Popularität der koranischen Medizin auch in Zeiten von Typografie und Internet besser verstehen zu können.

54 Paret 1979.

55 Henning 1991.

56 Ware III 2014, 68.

57 Ware III 2014, 67.

58 Wilkens 2013.

59 Kirmayer 2016, 137.

60 McAuliffe 2003; vgl. auch Ware III 2014, 39–76.

Literaturverzeichnis

- Abdalla, Ismail H. (1997), *Islam, Medicine, and Practitioners in Northern Nigeria* (Studies in African Health and Medicine 6), Lewiston.
- Bruchhausen, Walter (2006), *Medizin zwischen den Welten. Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen.
- Bumbacher, Stephan Peter (2012), *Empowered Writing. Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*, St. Petersburg/Florida.
- Cancik, Hubert/Mohr, Hubert (1988), „Religionsästhetik“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. Matthias Laubscher (Hgg.), *Handbuch der Religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, 121–156.
- Dow, James (1986), „Universal Aspects of Symbolic Healing. A Theoretical Synthesis“, in: *American Anthropologist* 88 (1), 56–69.
- Elgood, Cyril (1962), „Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet“, in: *Osiris* 14 (1), 33–192.
- el-Tom, Abdullahi Osman (1985), „Drinking the Koran. The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure“, in: *Africa* 55 (4), 414–431.
- Flood, Barry Finbarr (2014), „Bodies and Becoming. Mimesis, Mediation, and Ingestion of the Sacred in Christianity and Islam“, in: Sally M. Promeay (Hg.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, New Haven, 459–493.
- Flueckiger, Joyce Burkhalter (1995), „The Vision Was of Written Words: Negotiating Authority as a Female Muslim Healer in South India“, in: David D. Shulman (Hg.), *Syllables of Sky. Studies in South Indian Civilization. In Honour of Velcheru Narayana Rao*, Delhi/New York, 249–282.
- Grieser, Alexandra (2015), „Aesthetics“, in: Robert Alan Segal u. Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Bd. 1, Leiden/Boston, 14–23.
- Henning, Max (?1991), *Der Koran*, Stuttgart.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shamsuddin Mohammed (o. J.), *The Prophetic Medical Science*, übers. u. hg. von F. Amira Zrein Matraji, New Delhi.
- Kirmayer, Laurence J. (2016), „Unpacking the Placebo Response. Insights from Ethnographic Studies of Healing“, in: Amir Raz u. Cory S. Harris (Hgg.), *Placebo Talks. Modern Perspectives on Placebos in Society*, Oxford, 119–140.
- Koch, Anne/Meissner, Karin (2014), „Imagination, Suggestion und Trance. Suggestionforschung und Religionsästhetik zu Heilung“, in: Lucia Traut u. Annette Wilke (Hgg.), *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur* (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 7), Göttingen, 131–154.
- Kriss, Rudolf/Kriss-Heinrich, Hubert (1962), *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. 2: *Amulette, Zaubersprüche und Beschwörungen*, Wiesbaden.
- Kruk, Remke (2005), „Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult“, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 32, 47–73.
- Kürzeder, Christoph (2005), *Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Regensburg.
- Lory, Pierre (1993), „Verbe coranique et magie en terre d’Islam“, in: *Systèmes des pensée en Afrique noire* 12, 173–186.
- McAuliffe, Jane Dammen (2003), „The Persistent Power of the Qur’an“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 147 (4), 339–346.
- Mirbt, Carl (?1911), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen.
- Naraindas, Harish/Quack, Johannes/Sax, William S. (Hgg.) (2014), *Asymmetrical Conversations. Contestations, Circumventions and the Blurring of Therapeutic Boundaries* (Epistemologies of Healing 14), New York.

- Neuwirth, Angelika (2015), „Die vielen Namen des Koran. ‚Offenbarung‘, ‚Inlibration‘ oder ‚Herabsendung‘ und ‚Lesung‘?“, in: Klaus Oschema, Ludger Lieb u. Johannes Heil (Hgg.), *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter* (Das Mittelalter. Beiheft 2), Berlin / München / Boston, 222–238.
- O'Connor, Kathleen Malone (2004), „Popular and Talismanic Uses of the Qur'an“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 4, Leiden, 163–182.
- Paret, Rudi (1979), *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart.
- Perho, Irmeli (2003), „Medicine and the Qur'an“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 3, Leiden, 349–367.
- Richter, Erwin (1968), „Eßzettel“, in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 6, München, 42–48.
- Savage-Smith, Emilie (2003), „Safavid Magic Bowls“, in: Jon Thompson u. Sheila R. Canby (Hgg.), *Hunt for Paradise. Court Arts of Safavid Iran 1501–76*, Mailand / London, 241–248.
- Sax, William (2007), „Heilen Rituale?“, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg, 213–235.
- Schneegass, Christian (1983), „Schluckbildchen: Ein Beispiel der ‚Populärgraphik zur aktiven Aneignung‘“, in: *Volkskunst. Zeitschrift für volkstümliche Sachkultur* 6, 27–32.
- Suit, Natalia K. (2012), „Muṣḥaf and the Material Boundaries of the Qur'an“, in: *Postscripts. The Journal of Sacred Texts & Contemporary Worlds* 6 (1–3), 143–163.
- Sündermann, Katja (2006), *Spirituelle Heiler im modernen Syrien. Berufsbild und Selbstverständnis – Wissen und Praxis*, Berlin.
- Ullmann, Manfred (1970), *Die Medizin im Islam*, Leiden.
- Ware III, Rudolph T. (2014), *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill.
- Wilkens, Katharina (2011a), *Holy Water and Evil Spirits. Religious Healing in East Africa* (Beiträge zur Afrikaforschung 47), Berlin.
- Wilkens, Katharina (2011b), „Marianische Heilung und individuelle Aneignung in Tansania – Eine religionsästhetische Analyse“, in: *Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler* 3 (1), 81–101.
- Wilkens, Katharina (2013), „Drinking the Quran, Swallowing the Madonna. Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices“, in: Afe Adogame, Magnus Echter u. Oliver Freiberger (Hgg.), *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner* (Critical Studies in Religion / Religionswissenschaft 4), Göttingen, 243–259.
- Zadeh, Travis (2008), „'Fire Cannot Harm It': Mediation, Temptation and the Charismatic Power of the Qur'an“, in: *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2), 50–72.
- Zadeh, Travis (2009), „Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an“, in: *Journal of the American Oriental Society* 129 (3), 443–466.

**Zerstörung von Geschriebenem als literarisches
Motiv**

Gereon Becht-Jördens

Die verlorene Handschrift

Zum Motiv von Zerstörung, Verlust und Wiederauffindung als Strategie der Traditionssicherung in der lateinischen Literatur des Mittelalters

Mose wandte sich und stieg vom Berge und hatte zwei Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand, die waren beschrieben auf beiden Seiten. Und Gott hatte sie selbst gemacht und selber die Schrift eingegraben. [...] Als er aber nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmete er mit Zorn und warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie unten am Berge und nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und zerschmelzte es mit Feuer und zermalmte es zu Pulver und stäubte es aufs Wasser und gab's den Kindern Israel zu trinken. [...] Und der Herr sprach zu Mose: Haue dir zwei steinerne Tafeln, wie die ersten waren, daß ich die Worte darauf schreibe, die auf den ersten Tafeln waren, welche du zerbrochen hast. Und sei morgen bereit, dass du früh auf den Berg Sinai steigest und daselbst zu mir tretest auf des Berges Spitze. [...] Und Moses hieb die zwei steinernen Tafeln, wie die ersten waren, und stand des Morgens früh auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm der Herr geboten hatte, und nahm die zwei steinernen Tafeln in seine Hand. [...] Und der Herr sprach zu Mose: Schreib diese Worte; denn nach diesen Worten habe ich mit dir und mit Israel einen Bund gemacht. [...] und Er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die Zehn Worte. Da nun Mose vom Berge Sinai ging, hatte er die zwei Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand und wußte nicht, daß die Haut seines Angesichts glänzte davon, daß er mit ihm geredet hatte.

2. Mose 32, 15–20; 34, 1–4, 27–29 nach M. Luther

Er nannte mich beim Namen und sagte zu mir, er sei ein Bote, aus der Gegenwart Gottes zu mir gesandt, und heiße Moroni [...] Er sagte, es sei ein Buch verwahrt, auf Goldplatten geschrieben, darin sei ein Bericht über die früheren Bewohner dieses Erdteils und ihre Herkunft zu finden. Er sagte weiter, darin sei die Fülle des immerwährenden Evangeliums enthalten, wie es der Erretter den Bewohnern vor alters gebracht habe. Bei den Platten seien auch zwei Steine in silbernen Bügeln verwahrt – und diese Steine, an einem Brustschild befestigt, bildeten den sogenannten Urim und Tummim –, und der Besitz und Gebrauch dieser Steine hätten früher, in alter Zeit, jemanden zum *Seher* gemacht; und Gott habe sie bereitet, damit das Buch übersetzt werden könne. [...] Endlich kam der Tag, wo ich die Platten, den Urim und Tummim sowie den Brustschild erhalten sollte. Am zweiundzwanzigsten September eintausendachthundertundsiebendundzwanzig [...] übergab derselbe Himmelsbote sie mir mit der folgenden Ermahnung: Ich solle für sie verantwortlich sein; wenn sie mir unbedacht oder durch irgendeine Nachlässigkeit meinerseits abhanden kommen sollten, würde ich abgeschnitten werden; wenn ich aber alle meine Kräfte dafür einsetzen wolle, sie zu bewahren, bis er, der Bote, sie wieder abhole, würden sie geschützt sein. [...] Als der Bote, wie vereinbart, sie abholen kam, übergab ich sie ihm, und er hat sie bis zum heutigen Tag, dem zweiten Mai eintausendachthundertundachtunddreißig, in seiner Obhut.

Joseph Smith, Geschichte der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage, Bd. 1, c. 1–6¹

¹ Vgl. Webseite der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage, Das Buch Mormon, <https://www.lds.org/scriptures/bofm?lang=deu&country=de> (Zugriff am 30.04.2018). Die Erstausgabe ist Smith

1 Einleitung

Bücher dienen nach allgemeinem Verständnis als Medien der Information, Unterhaltung und Kommunikation. Sie sind als materiale Träger Medien der Tradierung und Dissemination von Texten und deren Inhalten sowie unter Umständen bildlicher Darstellungen. Um an diese Inhalte heranzukommen und sie nutzen zu können, muss also das Buch als materiales Artefakt zur Verfügung stehen.² Dazu muss es zunächst einmal tradiert, kopiert, gestaltet, gesammelt worden sein, dann muss es aufgeschlagen oder entrollt, die Schriftzeichen, die es enthält, müssen entziffert und gelesen werden, die Texte, die durch sie repräsentiert werden, müssen verstanden, eventuell in eine andere Sprache übersetzt, kommentiert, interpretiert und zumindest teilweise ins Gedächtnis überführt werden. Die Schriftkulturen haben also eine Fülle von Praktiken entwickeln müssen, die zum Einsatz kommen, um die angestrebten Ziele erreichen zu können.³

All das hat aber zur Voraussetzung, dass, wenn man einmal vom Produktionsvorgang absieht, wenigstens ein Exemplar des Buches vorliegt. In typographischen Gesellschaften, welche mit Büchern Umgang zu haben pflegen, die in mehr oder weniger großen Auflagen gedruckt werden, ist das im Allgemeinen kein großes Problem. Das Buch ist entweder im Handel oder in einer öffentlichen Bibliothek, inzwischen natürlich immer öfter auch als – freilich in seiner womöglich flüchtigen Existenz von prekären Voraussetzungen abhängiges – Digitalisat im Netz oder als E-Book auf elektronischen Datenträgern verfügbar. Dies gilt auch für denjenigen, der es nicht bereits selbst besitzt oder von Freunden – *sibi et amicis* wurden private Büchersammlungen seit der Zeit der Humanisten zusammengetragen – ausleihen kann. Dass von einem gedruckten Buch sämtliche Exemplare aller je produzierten Auflagen der Vernichtung anheimfallen, kann praktisch nicht vorkommen, nicht einmal bei gezielten Versuchen systematischer Buchvernichtung im Rahmen von Zensurmaßnahmen.⁴ In der typographischen Gesellschaft der Neuzeit tritt im Allge-

1830. Zwei weitere korrigierte Ausgaben erschienen Kirtland, OH, 1837 und Nauvoo, IL, 1842. Eine kritische Ausgabe ist im Entstehen begriffen. Die erste deutsche Übersetzung „Das Buch Mormon. Ein Bericht, geschrieben von der Hand Mormon's auf Tafeln, Nephi's Tafeln entnommen“, Hamburg 1952, eine zweite unter dem Titel „Das Buch Mormon. Verglichen mit dem Original-Manuskript und der Kirtland-Ausgabe von 1837, welche sorgfältig nachgeprüft und verglichen wurde mit dem Original-Manuskript“, Hannover 1966. Nicht nur die Platten sollen entrückt worden sein, sondern auch gedruckte und ungedruckte Teile der Originalhandschrift der angeblichen Übersetzung Smiths werden als verloren bezeichnet.

² Vgl. Meier/Ott/Sauer 2015; Karagianni/Schwindt/Tsouparopoulou 2015; Tsouparopoulou/Meier 2015; Hilgert 2010.

³ Vgl. Gertz/Schulz/Šimek 2015; Ast et al. 2015a; ders. et al. 2015b; Theis/Wilhelmi 2015; Giele/Peltzer 2015; I. Berti et al. 2015; Cubelic/Lougovaya/Quack 2015; Hilgert 2014.

⁴ Vgl. hierzu und zum vorigen etwa Reuß 2014, 22–24 u. 39f.; Mauntel et al. 2015, 739f.; Benz 2013; ders. 2003a; ders. 2003b; Schoeps/Treß 2010; dies. 2008; Endlich 2007; Speyer 1981.

meinen nur dann der endgültige Verlust eines literarischen oder wissenschaftlichen Textes ein, wenn es sich um (aus welchem Grund auch immer) ungedruckt gebliebene Werke handelt, für deren Überlieferung dann alles vom Schicksal des Manuskripts abhängt, dessen Erhaltung durch Eintritt von Katastrophen wie etwa von Bränden, Erdbeben, Überschwemmungen oder der Bombardierungen während eines Krieges gefährdet ist. Jüngst hat etwa die Auffindung und postume Edition des Typoskripts der Habilitationsschrift des Kunsthistorikers Erwin Panofsky großes Aufsehen erregt, die seit seiner Emigration aus dem nationalsozialistischen Deutschland vor über neunzig Jahren als verschollen galt und in einem vergessenen Tresor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte zu München wiederaufgetaucht ist.⁵

Unter vortypographischen Verhältnissen, unter denen Bücher immer nur in vergleichsweise wenigen handgeschriebenen Exemplaren existieren und oft genug sogar nur in einem einzigen, dem Autographen des Verfassers, ist die Lage eine gänzlich andere.⁶ Verlust oder Vernichtung von Handschriften, bei denen es sich im Hinblick auf die Textzusammenstellung, Textgestalt, und Bildausstattung ohnehin in jedem Fall um Unikate handelt, führen hier leicht zum endgültigen Verlust der in ihnen enthaltenen Texte (respektive ggf. Bilder) und damit zu irreversiblen Informations- einbußen, also zum gänzlichen Abbruch der Tradierung unersetzlicher Kulturgüter. Bekanntlich beruht die Überlieferung nicht weniger antiker und mittelalterlicher Werke auf einem sogenannten *Codex unicus*, also einer einzigen Handschrift, dem sogenannten Archetyp, von dem alle späteren Überlieferungsträger und daher auch sämtliche moderne Editionen mittelbar oder unmittelbar abhängen. Traten Verlust oder Vernichtung des *codex unicus* vor dem Beginn der Kopiervorgänge ein, so bedeutete dies damit auch den unwiderruflichen Untergang der in ihm enthaltenen Texte. Auch im Falle der Palimpsestierung des *codex unicus*, also einer Zweitverwendung, war die getilgte ursprüngliche Beschriftung unter der Neubeschriftung zumindest für Jahrhunderte unzugänglich. Erst nachdem von den Begründern der Palimpsestforschung im 19. Jahrhundert, Angelo Mai und Konstantin von Tischendorf, sowie ihren Nachfolgern Verfahren entwickelt worden waren, mit deren Hilfe die Spuren der ursprünglichen Beschriftung wieder lesbar gemacht werden konnten, gelang es in einigen Fällen – deren spektakulärsten sicherlich die Angelo Mai 1819 geglückte Wiederentdeckung von Ciceros staatstheoretischer Schrift *De re publica* auf einem Palimpsest der Biblioteca Apostolica Vaticana aus dem Kloster Bobbio (Città del Vaticano,

⁵ Panofsky 2014.

⁶ Zu den katastrophalen Folgen von Bibliotheksvernichtung durch den Brand in Rom von 192 n. Chr. vgl. Galenos, *De indolentia (Peri alypias)* 6–30, ed. Brodersen 2015, 63–77; dass., ed. Boudon-Millot/Pietrobelli 2010, 3–11. Auch diese Überlieferung beruht auf einem unlängst erst entdeckten *codex unicus* des 15. Jahrhunderts, vgl. ebd. VII f. u. LXIII–LXVIII. Zum Brand in Rom von 192 vgl. ebd. XXII–XXVIII u. XXXI–XXXIX. Zu absichtlicher Büchervernichtung allgemein vgl. Mauntel et al. 2015, bes. 739f., in der Antike Speyer 1981, 25–42, im Mittelalter die Beiträge von Declercq und Mostert in diesem Bande; Werner 2007, bes. 13–125 u. 547–654.

BAV, lat. 5757) darstellt – aufgrund Palimpsestierung des Pergaments solcher *codices unici* zunächst verlorene Texte wiederzugewinnen.⁷

Doch nicht einmal die Überlieferung von Texten, die auf vermeintlich dauerhaftem Material wie Stein- oder Bronzainschriften überliefert waren, konnte als gesichert angesehen werden. Schon Herodot scheint das zu reflektieren. Denn einerseits spricht er die Erwartung aus, dass sein durch Vervielfältigung auf dem vergänglichen Schreibmaterial Papyrus verbreitetes Werk die Erinnerung an merkwürdige Begebenheiten bei den Menschen nicht verlöschen lassen werde und dadurch die großen und ruhmewürdigen Taten der Griechen und der Fremden gebührend gepriesen werden würden (Historien I 1). Andererseits hebt er die Vernichtung singulärer Monumente aus dauerhaftem Material wie Stein hervor (Historien IV 87). Dass das Buch paradoxerweise ein höheres Maß an Dauerhaftigkeit garantiert, da es durch die Vervielfältigung die Grenzen von Raum und Zeit überschreitet, während ein fester Schriftträger ortsgebunden ist und gewaltsamer Zerstörung anheimfallen kann, ist ein Gedanke, den später Horaz in einem seiner berühmtesten Gedichte, *Exegi monumentum aere perennius (carmina III 30)*, wieder aufgreifen sollte. Der Gefahr des Verlustes von Texten, die in nur einem oder wenigen Exemplaren existierten, waren sich antike Autoren demnach durchaus bewusst und erst recht die alexandrinischen Philologen des Hellenismus, die darüber hinaus die Erfahrung gemacht hatten, dass sich auch beim Kopiervorgang Fehler einschleichen konnten, durch die der Text im schlimmsten Fall bis zur Unverständlichkeit entstellt wurde. Es existierte also ein Bewusstsein für die Bedrohung der Überlieferungskontinuität von Texten durch Verlust oder Zerstörung der materialen Überlieferungsträger, und dieses bildete die Voraussetzung für die Entstehung des literarischen Motivs von Zerstörung, Verlust und Wiederaufindung des Buches und für die Anwendung einer Strategie der Traditionssicherung oder -begründung, die auf dieses Motiv zurückgriff.

7 Vgl. Becker/Licht/Schneidmüller 2015, 339f.; Netz et al. 2011; Hurschmann 2009; Bischoff 2009, 23–25 u. passim; Declercq 2007; Karpp 1993; Fossier/Irigoin 1990; E. A. Lowe 1972; Schubart 1949; Wattenbach 1896, 299–317 (mit der älteren Lit.); Seite „Palimpsestuntersuchung mit Hartröntgenfluoreszenz“ von „Teuchos – Zentrum für Handschriften- und Textforschung der Universität Hamburg“, <http://www.teuchos.uni-hamburg.de/palimpsestuntersuchung> (Zugriff am 30.04.2018); Seite des im Rahmen des EU-Programms „Kultur 2000“ durchgeführten Projekts „Rinascimento virtuale. Digitale Palimpsestforschung. Rediscovering written records of hidden European cultural heritage“ am Institut für Griechische und Lateinische Philologie der Universität Hamburg, <http://www.rinascimentovirtuale.eu/> (Zugriff am 30.04.2018); EU-Projekt „rinascimento virtuale (2001–2004) und Anschlußprojekt FWF-Projekt P24523-G19 (1. Juni 2012 – 31. Mai 2017)“, <https://www.oeaw.ac.at/en/byzantine-research/language-text-and-script/book-culture-palaeography-and-palimpsests/greek-palimpsests/project-fwf-p-24523/> (Zugriff am 30.04.2018) (weitere Lit.); Seite „The Archimedes palimpsest“ zur Ausstellung „Lost and found. The Secrets of Archimedes“ des The Walters Art Museum in Baltimore, MD, <http://www.archimedespalimpsest.org/> (Zugriff am 30.04.2018). Für den Hinweis auf das im folgenden zitierte Beispiel bei Herodot für Inschriftenzerstörung bin ich Jonas Grethlein zu Dank verpflichtet, vgl. ders. 2013, 187f.

2 Antike Fallbeispiele:

2.1 Kanonisieren durch Verbrennen: Die Zerstörung der Bibliothek von Alexandria

Bereits in der Literatur der Antike finden wir zahlreiche Beispiele der Erwähnung von Buchverlusten oder -vernichtungen. Der angebliche Brand der Bibliothek von Alexandria während der Belagerung durch Caesar 48 v. Chr. mit schwer abschätzbaren Folgen für die Überlieferung seltener Werke und Kommentare hat sich bis heute tief ins Bewusstsein der Gebildeten eingegraben, obwohl es sich dabei wahrscheinlich um nichts anderes als eine zuerst bei Seneca († 65) und Plutarch († um 125)⁸ fassbare Legendenbildung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts handelt, in deren weiterem Verlauf das Ausmaß der Verluste von 40.000 Rollen bei Seneca auf 700.000 Rollen bei Gellius (2. Jh. n. Chr.) anstieg. Von der Vorstellung, dass durch eine einzige Katastrophe große Teile des Weltwissens auf einen Schlag vernichtet worden seien und auch in Zukunft werden könnten, muss schon damals eine eigenartige Faszination ausgegangen sein, die bis heute nichts von ihrer Wirkmacht eingebüßt zu haben scheint.⁹

Um die planmäßige Zerstörung der Bibliothek durch die Araber, von der Luciano Canfora in seiner „detektivischen Novelle“ aufgrund des rezeptionsgeschichtlichen Befundes lediglich die Schriften des Aristoteles ausgenommen sein lässt, geht es hingegen in einer auf muslimische Quellen des frühen 13. Jahrhunderts (Ibn al-Qiftī, * 1172, † 1248) zurückgehenden Legende in dem Geschichtswerk *Mukhtasar fī'l-Duwal* (*Historia Compendiosa Dynastiarum*) des syrischen Gelehrten und Aristoteleskenners Gregorius bar-Hebraeus (* 1225/26; † 1286).¹⁰ Die Begründung für die Vernichtung

⁸ Seneca, *De Tranquillitate animi* 9, 5; Plutarch, *Caesar* 49; Lucan, *Pharsalia* X 486–505; Cassius Dio LXII 32, 8; Gellius VII 17.

⁹ Vgl. Bagnall 2002. Zur Bibliothek von Alexandria vgl. Nathaël Istasse u. Marie-Hélène Marganne, „Alexandria docta. Bibliographie générale“, <http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/alexandria-docta/> (Zugriff am 30.04.2018). Zu ihrer Zerstörung vgl. Bernard Lewis, „The vanished Library, reply by Hugh Lloyd-Jones“, <http://www.nybooks.com/articles/archives/1990/sep/27/the-vanished-library-2/> (Zugriff am 30.04.2018), der die Erzählung für ein pseudohistorisches Konstrukt des 12. Jahrhunderts zur Rechtfertigung der im Zuge der Beseitigung des fatimidischen Kalifats in Kairo durch Saladin erfolgten Vernichtung von deren Bibliotheken und Sammlungen hält. Vgl. Berti/Costa 2010; Heather Phillips, „The Great Library of Alexandria?“, in: *Library Philosophy and Practice 2010*, <http://unllib.unl.edu/LPP/philips.htm> (Zugriff am 30.04.2018); Empereur 2008, 75f.; ders. 2003; Canfora 2004; ders. 1986; Orru 2002; MacLeod 2000. Zur absichtlichen Vernichtung von Büchern s. oben Anm. 6.

¹⁰ Canfora 1986. Vgl. die Einschätzung von MacLeod 2000, 74: „This account reads like a detective novel, and parts of it are pure fiction.“ Zumindest in der lateinischen Fassung der *Historia Dynastiarum* des Gregorius Abul-Pharaggus, übers. u. hg. von Edward Pococke 1663, Bd. 1, 114 (p. 181), <http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10218865.html?pageNo=114> (Zugriff am 30.04.2018) (Interpunktion geändert) gibt es keinen Hinweis auf die von Canfora 1986, 108 berich-

lautet hier, dass die Bücher, sollten sie mit dem Koran übereinstimmen, als überflüssig zu betrachten seien; sollten sie aber nicht übereinstimmen, sogar als schädlich. Diese Argumentation und die nach diesem Kriterium einzige zugelassene Ausnahme

tete Ausnahme der Werke des Aristoteles: *Deinde die quodam dixit illi* [sc. *Amr ibn al-ʿĀs*] *Iohannes* [sc. *Philoponos*]: „*Circumivisti tu omnia Alexandriae repositoria, omniaque rerum genera, quae in iis reperiuntur, obsignasti; quod ad illa igitur, quae tibi profutura sint, nolo tibi contradicere, at quae nulli tibi usui futura sunt, nobis potius convenient.*“ *Dixit illi Amrus*: „*Quid est, quo opus tibi sit.*“ *Dixit illi* [sic!]: „*Libri Philosophici, qui in Gazophylaciis [bibliothecis] Regiis reperiuntur.*“ „*Hoc*“, *inquit Amrus*, „*est, de quo statuere non possum, Illud [petis], de quo ego quid [sic!] in mandatis dare non possum, nisi post veniam ab Imperatore fidelium Omaro Ebnoʿlchattab impetratam.*“ *Scriptis ergo ad Omarum literis, notum ei fecit, quid dixisset Iohannes, perlataeque sunt ad ipsum ab Omaro literae, in quibus scripsit*: „*Quod ad libros, quorum mentionem fecisti: si in illis contineatur, quod cum libro Dei conveniat, in libro Dei [est], quod sufficiat absque illo; quod si in illis fuerit, quod libro Dei repugnet, neutiquam est eo [nobis] opus, iube igitur e medio tolli.*“ *Iussit ergo Amrus Ebnoʿlas dispergi eos per balnea Alexandriae, atque illis calefiendis comburi: ita spatio semestri consumpti sunt. Audi, quid factum fuerit, et mirare.*

Auch die englische Übersetzung von Ibn al-Qiftī, *Tāʾrīḥ al-ḥukamāʾ*, hg. August Müller u. Julius Lipfert, Leipzig 1903, 354–357 durch Emily Contrell (zitiert auf der Webseite von Roger Pearse, <http://www.roger-pearse.com/weblog/2010/09/24/al-qifti-on-the-destruction-of-the-library-of-alexandria/> [Zugriff am 30.04.2018]) enthält die von Canfora 1986, 108 (*Furono risparmiati soltanto i libri di Aristotele*) mitgeteilte Ausnahme nicht: *Then one day Yahyā said to ʿAmr*: „*You have control of everything in Alexandria, and have seized all sorts of things in it.*“ „*Anything which is of use to you I will not object to, but anything which is not useful to you we have a priority over you,*“ *said ʿAmr to him, (adding)* „*What do you want of them?*“ (*Yahyā*) *said*, „*The books of wisdom which are in the royal stores; they have fallen under your responsibility, but you don’t have any use for them, while we do need them.*“ (*ʿAmr*) *said to him*: „*Who gathered these books, and what is (so) important about them?*“ *and Yahyā answered him*: „*Ptolemy Philadelphus, one of the kings of Alexandria; in his reign, science and the people of science were in esteem, and he searched for the books of knowledge and ordered them to be collected, and he dedicated a special store-houses [sic] to them. They were assembled, and he entrusted the responsibility to a man named Zamīra; and he supported him in order that he could collect them, [after] searching for them and buying them and inciting sellers to bring them and he did so. And in a short time he had assembled 54,120 books. When the king was informed of the [successful] collect and verified this number he told Zamīra: “Do you think that there is a book remaining in the world that we don’t have?” And Zamīra said: There are still in the world a great mass [of books], as in Sind, and in India and in Persia and in Jurjan [ancient Hyrcania] and in Armenia and Babylonia and Mosul and among the Byzantines. And the king was pleased with this and he told him: „Continue in pursuing [your duty]; and so he did until the death of the king. And these books are until today kept and preserved as the responsibility of the governors working for the kings and their successors. And ʿAmr started to wish [to have] for himself what he was hearing from Yahyā and he was impressed with it, but he told him: “I cannot make any order without first asking the permission of the Prince of the believers ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb; and he wrote to ʿUmar, informing him of Yahyā’s speech as we have reported it and asking for his instructions about what to do. And he received a letter from ʿUmar telling him [what follows]: “As for the books you mention, if there is in it what complies with the Book of God, then it is already there and is not needed and if what is in these books contradict the Book of God there is no need for it. And you can then proceed in destroying them.” ʿAmr ibn al-ʿĀs then ordered by law that they should be dispersed in the public baths and to burn them in the bath’s heaters. And I was told that at that time several public baths used [the books] for heating, bringing some fame to new public baths which later on were forgotten afterwards and it is said that they had enough heating for six months. One who listens to what has happened can only be amazed.*

von der durch Verbrennen in den Heizanlagen der Bäder von Alexandria durchgeführten Vernichtung, nämlich die Erhaltung der Werke des Aristoteles, münden in die Kanonisierung der wichtigsten Schriften der frühislamischen Kultur.¹¹ Im Koran sowie in dem aus der Masse der antiken Überlieferung von den Muslimen herausgehobenen, als erhaltenswert anerkannten und vielfach kommentierten Werk des Aristoteles geht die gesamte Sinnfülle der antiken literarischen Tradition auf. Dadurch repräsentieren jene symbolisch die gesamte vernichtete Tradition und werden durch diese, und zwar paradoxerweise gerade durch deren Verlust, charismatisch überhöht. Die von Canfora vorgenommene Modifikation der Legende arbeitet nur deren Sinn deutlicher heraus: die Legitimation der Kanonisierung des Koran und des Aristoteles. Hier stoßen wir demnach auf eine sinnstiftende Intention der Erzählung von Buchzerstörung oder -verlust.

2.2 Wertsteigerung durch Verbrennen: Die Sibyllinischen Bücher

Das wohl bekannteste Beispiel für eine solche Erzählung der gezielten Vernichtung einzelner Bücher mit sinnstiftender Intention ist die weitverbreitete Legende vom Ankauf der Sibyllinischen Bücher durch den römischen König Tarquinius, die sich allerdings nicht über das zweite vorchristliche Jahrhundert hinaus zurückverfolgen lässt und schon deshalb historisch keinerlei Quellenwert für angeblich soviel frühere Ereignisse besitzt. Die ausführlichste Fassung der auf die verlorene Darstellung des Varro (* 116 v. Chr.; † 27 v. Chr.) zurückgehenden Erzählung bietet Dionysius von Halikarnass (* ca. 54 v. Chr.; † nach 7 v. Chr.), während die Episode bei Livius (* wohl 59 v. Chr.; † ca. 17 n. Chr.) fehlt. Für die Vermittlung der Legende an das Mittelalter kommen, da Isidor von Sevilla nur eine stark verkürzter Version ohne das gleich zu erwähnende Verbrennungsmotiv bietet, vor allem Gellius, der ältere Plinius, der Vergilkommentator Servius, Varro bei Lactantius und die spätantiken *Oracula Sibyllina* infrage.¹² Mit der Vertrautheit mittelalterlicher Autoren mit der Legende kann ange-

¹¹ Vgl. etwa Adamson/Tylor 2005; Dieterici 2004; Rudolph 2004; Nizar Samir Gara, *Die Rezeption des Aristoteles im Islam. Als Beispiel die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sinas Buch ('Ilm Alnafs Die Wissenschaft der Seele)*, Diss., Heidelberg 2003, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5522/1/nazar_samir_gara.pdf (Zugriff am 30.04.2018), 146–191; Lettinck 1994 (vgl. die weiteren Bände der Reihe); Black 1990 (vgl. die weiteren Bände der Reihe sowie der Nachfolgereihe *Islamic Philosophy, Theology and Science*).

¹² Dionysius, *Antiquitates* IV 62, 2, hg. von Jacoby 1888, 103–105; ders., übers. von Benzler 1771, 492–495. Vgl. Varro bei Lactantius, *inst.* I 6, 10f.; Vergil, *Aeneis* VI 10; Servius, *Kommentar zu Aeneis* VI 72; Plinius, *Naturalis historia* XIII 27, 88; XXXIV 22 u. 29; Solinus II 16f.; Gellius I 19; Isidor, *Origines* VIII 8, 6; Iunius Philargyrios, *Kommentar zu Vergil*, Eklogen 4, 4; Mythographus Vaticanus II 88; Lydos, *De mensibus* IV 47; Cassius Dio, frg. 10, 8, vgl. auf der Webseite *LacusCurtius* von Bill Tayer Buch II 11, 1; Tzetzes, *Scholien des Lykophron* 1278, hg. von Müller 1811; *Oracula Sibyllina, prologus*, übers. u. hg. von Kurfesß 1951, 24–31, bes. 26f. Vgl. ebd. 14f.; *Oracula Sibyllina*, hg. von Lightfoot 2007; *Oracula Sibyllina*,

sichts ihrer Tradierung durch so vielgelesene Klassiker und Referenzwerke also zuverlässig gerechnet werden. Dieser Überlieferung zufolge habe der König nach anfänglicher Ablehnung des seiner Meinung nach überteuerten Angebots erst die letzten drei von ursprünglich neun Büchern von der Wahrsagerin erworben, die auch nach deren schrittweiser Vernichtung durch Verbrennen auf dem vollen Preis beharrt haben soll. Schon hier finden wir wesentliche Elemente, die auch in den späteren Beispielen begegnen, vorgeprägt:

- I. Der Inhalt des Verlorenen bleibt unbestimmt. Nur drei der neun Bücher lässt die Erzählung der Vernichtung entgehen. Was in den vernichteten und nun fehlenden Bänden gestanden haben soll, erfährt man nicht.
- II. Das Verlorene geht nicht unwiederbringlich unter. Die drei verbliebenen Bücher ersetzen die verbrannten offenbar vollwertig. Es werden keine negativen Auswirkungen auf die vom zuständigen Priesterkollegium, den *decemviri sacris faciundis*, veranlasste Kultpraxis erwähnt, für welche die im Jupitertempel auf dem Kapitol aufbewahrten angeblich aufgrund des Einlenkens von Tarquinius der Vernichtung entgangenen drei Bücher als Quelle von Ritualvorschriften benutzt wurden. Dasselbe wiederholte sich mindestens noch ein weiteres Mal. So wurden die Sibyllinischen Bücher nach ihrer Vernichtung beim Brand des Capitols 83 v. Chr. offenbar problemlos ersetzt durch die Bücher der erythräischen Sibylle, die nach angeblich langer Suche an verschiedenen Orten im Jahr 76 v. Chr. nach Rom gebracht und von Augustus 12 v. Chr. in den palatinischen Apollotempel überführt wurden. Dort sollen sie die Brände von 192 n. Chr. und von 363 n. Chr. mit knapper Not überstanden haben, bevor sie 405 n. Chr. auf Befehl Stilichos (* ca. 362 n. Chr.; † 408 n. Chr.) endgültig vernichtet worden seien.¹³ Negative Auswirkungen oder Störungen des Verwaltungs- oder Kultbetriebes aufgrund des Verlustes werden nach der Katastrophe von 83 v. Chr. nicht erwähnt, obwohl oder eben weil seine Heilung nicht anders als in symbolischer Form erfolgt sein kann. Dass es vor allem darum ging, das Vertrauen der Bevölkerung in die Kontinuität der staatlichen und kultischen Ordnung wiederherzustellen, zeigen die regelmäßigen Berichte über die Maßnahmen zur Wiederherstellung der durch Brand vernichteten Archive auf dem römischen Kapitol. Archivmaterial ist im Allgemeinen unersetzlich, weil nur ausnahmsweise Duplikate an anderem Ort existieren. Schon aufgrund fehlender Vorlagen, aber auch aufgrund der schieren Dimension des Unternehmens, ein zerstörtes Großarchiv vollständig zu rekonstruieren,

hg. von Gauger 2011, 310ff. Vgl. ebd. 333–478, bes. 380–400; 380 Anm. 56 (Lit.); Wasmuth 2010, 33f.; Suda Σ 361 (Adler) s. v. Σίβυλλα Χαλδαία. Vgl. Kesiaho 2013, 145f., Anm. 1–3 (Lit.), 149 u. 155 (Schemata zur Überlieferungsgeschichte), der aber ebd. 146 aus seinen Befunden nicht die quellenkritischen Konsequenzen zieht, wenn er den Erwerb der Bücher gleichwohl als historisches Faktum „at the time of the last Tarquins“ betrachtet. Zur endgültigen Vernichtung vgl. ebd. 171f. Zu den religionsgeschichtlichen Fragen vgl. Latte 1967, 160f.

13 Tacitus, *Annales* VI 12; Varro bei Servius, *Aeneis* VI 36; 72; Cicero, *De divinatione* I 34.

welche die Möglichkeiten der Administration einer vormodernen Gesellschaft bei weitem überfordert, sind seiner realen Verwirklichung enge Grenzen gesetzt. Es kann sich daher bei den Bemühungen um Supplierung der Verluste eigentlich nicht um viel mehr als um symbolische Akte gehandelt haben.¹⁴

- III. Der Verlust steigert die Bedeutung des Erhaltenen, da es nun auch das Verlorene symbolisch repräsentiert.¹⁵ Der Zugang zu den Büchern ist durch strenge Vorschriften limitiert. Augustus bringt dann die Bücher durch die Verlegung auf den Palatin in räumliche Nähe zu seinem Palast und damit in ein exklusives Verhältnis zum Herrscherhaus.
- IV. Die Heilung des Verlustes erfolgt durch Schaffung eines symbolischen Ersatzes, der das Verlorene, also Abwesende, vollgültig repräsentiert. Selbst ein Totalverlust bleibt daher weitgehend folgenlos, da er durch Ersatzbildungen suppliert wird, welche die Funktionen des Verlorenen vollständig und problemlos übernehmen, weil sie dieses symbolisch repräsentieren und damit auf sie die Bedeutungszuschreibung und Verehrung des verlorenen Originals übergeht. Nicht immer aber hat dieses Original jemals existiert: So schufen die römischen Annalisten des 2. und 1. vorchristlichen Jahrhunderts nahezu aus dem Nichts eine detailreiche römische Ereignisgeschichte der Frühzeit. Es scheint, dass diese Tätigkeit als eine Art rituelle Wiederherstellung der angeblich beim Galliersturm von 386 v. Chr. und bei späteren Katastrophen verlorenen Überlieferung zu verstehen ist. Die durch den behaupteten Verlust der Schriftquellen gestörte Ordnung wurde so symbolisch (re)konstruiert, um damit den ebenfalls nur behaupteten Kontinuitätsbruch zu heilen. Indes hat es nach allem, was wir wissen, aufgrund des rudimentären Entwicklungsstandes der römischen Schriftkultur erzählende Quellen für die Ereignisgeschichte der Frühzeit vor ca. 300 v. Chr. niemals gegeben.¹⁶ Das

¹⁴ Vgl. Speyer 1981, 11, 16f., 19f. u. bes. 20 Anm. 65, der mir jedoch diesen Umstand nicht hinreichend bedacht zu haben scheint. Die Folge ist, dass er das Ausmaß des tatsächlich Verwirklichten erheblich überschätzt.

¹⁵ Nach dem Verlust bedeutenden Archivguts und wesentlicher Teile der Archivbibliothek Hamburgs durch den großen Brand von 1842 tröstete der Archivar und Ratssekretär Johann Martin Lappenberg die Mitglieder des Vereins für hamburgische Geschichte: „Sind manche unersetzliche Geschichtsquellen verloren gegangen, so sind die geretteten gleich den nicht verbrannten sibyllinischen Büchern, eben so werthvoll und fast noch werthvoller als der früher vorhandene gesammte Schatz der Belehrung. Die bessere und etwas großartigere Behandlung des geretteten und des außerhalb unserer Stadt aufzusuchenden Stoffes muß das verlorene Detail ersetzen.“ (Loose 2013, 76.) Mit dem Mythos vernichteter Bücher operiert, worauf mich Alexander Sauter dankenswerterweise hinweist, auch der Romanautor Ilija Trojanow (2007, 30–42), wo es um einen an einem entlegenen indischen Ort in einem Antiquariat entdeckten Katalog der vernichteten Bücher geht.

¹⁶ So Bleicken 2004, 105–125. Vgl. Dupont 2013, 27–59 u. bes. 105–110; die verschiedenen Beiträge von Timpe in: ders. 2007, bes. 70–78, 85, 141f., 153–156, 192f., 210f. u. 217–222; Forsythe 2005, 59–79; Eigler et al. 2003, 15–38; Beck/Walter 2001, 22–50. Zum sogenannten Galliersturm und der fiktionalen Stilisierung der Fabii vgl. Richardson 2012, 57f. u. 115–162; Wiseman 1979, rez. T. J. Cornell, in: *Journal of Roman Studies* 72, 1982, 203–206. Die maßgebliche Ausgabe der Fragmente der *Historicorum Ro-*

muss auch erhebliche Zweifel hinsichtlich des Alters der Sibyllinischen Bücher hervorrufen.

- V. Buchverluste und -zerstörungen werden nicht selten fingiert: Sie verleihen den vorgeblich erhaltenen Teilen oder den an ihre Stelle tretenden Surrogaten Authentizität und Autorität. Das scheint letztlich auch der Sinn der Legende vom Ende der Bibliothek von Alexandria zu sein.

3 Fallbeispiele aus christlicher Spätantike und Mittelalter

Für das Christentum als Buchreligion hatten Bücher eine Bedeutung, die über diejenige von Informationsmedien weit hinausging. Die biblischen Bücher enthielten die Heilsgeschichte und die Heilszusage, ihre Kommentare enthüllten den oftmals verborgenen Schriftsinn, die theologischen Werke der Kirchenväter klärten schwierige und umstrittene Fragen der christlichen Dogmatik, die hagiographischen Texte dienten der moralischen Erbauung sowie der Befestigung im Glauben und bezeugten das fortwährende Eingreifen Gottes in die Geschichte, liturgische Handschriften mit christlichen Gesangstexten wie Psalmen, Hymnen und Sequenzen, Antiphonen und Responsorien wurden für das Gotteslob benötigt. Bücher als oft kostbar ausgestattete und sinnfällig gestaltete Artefakte garantierten und stifteten als wirkmächtige Symbole, als „Buchobjekte“, das Heil, von dem in den in ihnen enthaltenen Texten die Rede war.¹⁷

Um die Bedeutung, den Wahrheitsgehalt und die Wirkmacht der Bücher plausibel und erfahrbar zu machen, wurde daher auch unter den veränderten Rahmenbe-

manorum fragmenta jetzt Cornell u. a. 2014; Holger Koch danke ich für bibliographische Hinweise zur römischen Historiographie. Wer wie Bellen 1994, 208 oder Schneider, in: Gehrke/Schneider 2006, 262 im Galliersturm vom Beginn des 4. Jahrhunderts, über den wir mangels verlässlicher Quellen (dass Polybius 1, 6; 2, 17f. und Diodor 14, 113–117 auf zeitgenössische griechische Quellen zurückgehen, so Bleicken 2004, 20, ist nicht ausgeschlossen, aber durchaus fraglich) so gut wie nichts wissen können, eine Wendemarke für die Quellengeschichte erblickt, impliziert, dass durch ihn einst vorhandene Schriftquellen vernichtet worden wären und die literarische Produktion unmittelbar danach wieder aufgenommen worden wäre. Tatsächlich spricht aber alles, was wir über Schriftlichkeit im frühen Rom und die Anfänge römischer Geschichtsschreibung wissen, gegen die Annahme, dass die Entwicklung der römischen Schriftkultur bereits vor dem 3. Jahrhundert einen entsprechenden Stand erreicht haben könne.

¹⁷ Vgl. D. Ganz 2015, 7–13, 45–58, 65–76, 26 Anm. 5f. (Lit. zum Thema Prachteinband), 27 Anm. 27 (Lit. zum Thema Buchreligion) u. 28 Anm. 42 (Lit. zur magischen und symbolischen Bedeutung des Buches); ders. 2014, 88–90; ders. 2010; Becht-Jördens 2014, 258–260; Reudenbach 2014, 229–244; ders. 2009; Frese 2014; Rapp 2007; Lowden 2007; Lentos 2005; Quast 2005; Gussone 1995; Neuheuser 1995, P. Ganz/Parkes 1992; Dunand/Spieser/Wirth 1991. Zum Buch in der Liturgie vgl. etwa noch Wendland 2010; Bock 2002; Kohlschein/Wünsche 1998.

dingungen der christlichen Kultur der Spätantike und des Mittelalters mit dem Topos der Buchvernichtung und des Buchverlustes und ihrer Supplierung durch Surrogate gearbeitet. Dabei ist auf die eingangs im Auszug zitierte Erzählung von der Zerstörung und Wiederherstellung der Gesetzestafeln durch Moses (Ex 25–40, bes. 32,15–20; 34,1–29; 40,1–3 u. 18–21) als möglichen biblischen Hintergrundtext hinzuweisen, auch für das ebenfalls eingangs zitierte Buch Mormon.

3.1 Kanonisieren durch Bücherverbrennung: Johannes Diaconus und die Bücher Papst Gregors des Großen

Ein eindrucksvolles Beispiel für den Rückgriff auf den Topos der Buchvernichtung bietet Johannes Diaconus, genannt Hymmonides (* um 825; † zwischen 880 und 882), einer der Biographen des Papstes Gregor I., des Großen (* um 540; † 12. März 604).¹⁸ Nach dem Tode des Papstes sei es in Rom zu einer Hungersnot gekommen, an der man diesem die Schuld gegeben habe, da der Schatz des Patriarchats durch seine übertriebene Freigebigkeit vergeudet worden sei.¹⁹ Der aufgebrauchte Mob habe

¹⁸ Vgl. Herbers 2003, 183–192 u. 183 Anm. 64 (Lit.); Berschin 1991, 372–387; Brunhölzl 1992, 331–333 u. 603f.; Leonardi 1981; ders. 1976; Goll 1940; Manitius 1911, 689–695, bes. 690f. Zur hier behandelten Stelle vgl. Speyer 1989, 86–90 mit Text und Übersetzung (ebd. 86f.). Berschin geht in seiner Darstellung auf diese Passage der Vita nicht näher ein. Zur rechtlichen Bedeutung des Evangeliars für das Ritual des Klerikereides vgl. Becht-Jördens 2005, 127f.; ders. 1996a, 24f.

¹⁹ Johannes Diaconus Hymmonides, *Vita S. Gregorii magni*, hg. von Maurini (1902), 4, 69–71 (Zeichensetzung vom Verfasser geändert): *Nam sicut a maioribus traditur, cum calumniarum veterum incentores Gregorium prodigum dilapidatoremque multiplicis patriarchatus thesauri perstreperent, deficiente personali materie ad comburendos libros eius coeperunt pariter anhelare. Quorum dum quosdam iam combussissent ac reliquos vellent exurere, Petrus Diaconus [...] creditur vehementissime obstittisse dicens ad obliterandam eius memoriam librorum exustionem nihil proficere, quorum exemplaria diversis potentibus mundi ambitum penetrassent, subiungens immane sacrilegium esse tanti Patris tot et tales libros exurere, super cuius caput ipse Spiritum sanctum in similitudine columbae tractantis frequentissime perspexisset. Cumque dudum devotum populum Diaconus cerneret occasione temporis cum invidis resultare, in hoc omnium sententiam dicitur provocasse, ut, si, quod dixerat, iureiurando confirmans mori continuo meruisset, ipsi a librorum exustione desisterent, si vero testimonii sui superstes exstittisset, ipse quoque combustoribus manus daret. Itaque cum Evangelii in ambonem venerabilis levita Petrus ascendens, mox ut Gregoriana sanctitati testimonium praebuit, inter verba verae confessionis spiritum efflavit et a dolore mortis extraneus iuxta pyrgi basim, sicut hactenus cernitur, confessor veritatis meruit sepeliri. Hinc est, quod consuetudinaliter Spiritus sanctus in specie columbae super scribentis Gregorii caput depingitur et quod expositionum illius pars maxima, quae utique ab invidis exusta recolitur, non habetur. [...] constat nimirum, quia plures libros, quam nunc habeantur, composuit. Quorum memoriam quidam in episcopali eius perstringens ait: „Job, Ezechiel, Evangelia et Pastoraalem exposuit et multa alia. Ut subaudias, quae iam inveniri <non> possunt, quoniam revera ante succensa sunt quam edita, sicut reliqua ipsius opera, quae nunc in sancta Romana Ecclesia retinentur adhuc sub custodia, ne penitus vulgarentur. Itaque si curiosius perpendatur omne Gregorii tractandi tempus, quo libros, qui nunc habentur, exposuit, a diaconio suo usque ad penultimum sui pontificatus annum extenditur; et*

sich, von Neidern des Papstes aufgestachelt, angeschickt, dessen Bücher, darunter offenbar vor allem die eigenen Werke zu verbrennen. Einige davon seien bereits vernichtet gewesen, als dessen Notarius Petrus Diaconus, Freund Gregors und sein Gesprächspartner in den *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, eingeschritten sei und versucht habe, ein solches Sakrileg zu verhindern. Mit seinen Argumenten, „die Verbrennung der Bücher vermöge nicht das Andenken Gregors auszulöschen, da die Exemplare seiner Werke bei der großen Nachfrage bereits in die ganze Welt gedrungen seien,“ und „es sei ein ungeheurer Frevel, so viele und derartige Schriften eines so bedeutenden Vaters zu verbrennen, über dessen Haupte er den Heiligen Geist im Bilde der Taube sehr häufig selbst deutlich gesehen habe,“ sei er bei der aufgeputschten Menge aber zunächst nicht durchgedrungen. Erst als er eine Eidesleistung für die Wahrheit seiner Aussagen angeboten habe, die durch den sofortigen Eintritt seines eigenen Todes beglaubigt werden solle, habe man sich darauf eingelassen. Nach seinem, wie angekündigt, noch während seiner Worte eingetretenen Tode sei er am Fuß des Ambo, auf den er sich zur Eidesleistung mit einem Evangeliar begeben habe, bestattet worden. So seien wenigstens die meisten Werke des Kirchenvaters der Vernichtung entgangen. Zugleich erklärten diese Vorgänge aber auch, warum nicht alle von ihm selbst in seinen Schriften und Briefen erwähnten Werke erhalten seien. Im Übrigen würden noch umfangreiche unveröffentlichte Bibelkommentare in den päpstlichen Archiven zurückgehalten.

Soweit Johannes Diaconus. Worin erkannte nun der zeitgenössische Leser dieser Erzählung die Bedeutung der Bücher und ihrer Vernichtung durch Verbrennen? Offenkundig hat die Verbrennung der Bücher aus dem Besitz des Papstes, vor allem die seiner eigenen Werke, zunächst einmal rechtssymbolische Bedeutung. Es handelt sich um eine Art Hinrichtung *in effigie*.²⁰ Die Bücher stehen also für ihren Besitzer bzw. Autor, sie repräsentieren den Abwesenden und die an ihnen vorgenommenen Handlungen, das Verbrennen, gelten in Wirklichkeit ihm. Die Zerstörung des materiellen Wertes lässt Johannes die Akteure dafür in Kauf nehmen. Der Leser wird ausgehend vom eigenen Erfahrungshorizont angenommen haben, dass sich die Akteure erhofften, durch die symbolische Vernichtung des Schuldigen das Ende der als kollektive

licet Langobardorum perfidia saeviente post Ezechilis tractatus ab expositione librorum destiterit, ab exponendis tamen epistolis, quamdiu vivere potuit, numquam omnino cessavit; quarum videlicet tot libros in scrinio dereliquit, quot annos advixit. Unde quartum decimum epistolarum librum septimae indictionis imperfectum reliquit, quoniam ad eiusdem indictionis terminum non pertingit. Ex quorum multitudine primis Hadriani papae temporibus quaedam epistolae decretales per singulas indictiones excerptae sunt et in duobus voluminibus, sicut modo cernitur, congregatae. Et Gregorius iam dudum in monasterio positus, ubi eum angelus Domini sub habitu naufragi scribentem repererat, nimirum quaedam dictaverat, ut ad expositionem tantae profunditatis, quam in libro Iob penetrare potuit, eo paratior quo ex dictandi consuetudine doctior perveniret.“

²⁰ Vgl. Brückner 2008. Zur symbolischen Bedeutung des Verbrennens vgl. Mauntel et al. 2015, 739f.; s. a. Werner 2007, 393–440, der aber den hier behandelten Fall nicht erörtert und seinen Schwerpunkt überhaupt in Spätmittelalter und Renaissance hat, sowie Speyer 1981, 30–36.

Strafe Gottes für sein Fehlverhalten bewerteten Hungersnot erreichen zu können.²¹ Stattdessen hätten sie gerade mit dem Autodafé der Bücher eine strafwürdige Freveltat begangen.

Doch damit erschöpft sich die Bedeutung dieser Bücherverbrennung keineswegs. Denn der Angriff der Menge auf die Bücher Gregors erzwingt nach der Darstellung des Johannes nunmehr die Offenlegung eines Geheimnisses, das die richtige Einschätzung der Bedeutung der Schriften des Papstes bislang verhindert hatte. Gregor soll nämlich, wie Petrus erst jetzt unter dem Druck der Situation preisgibt, seine Werke inspiriert vom Heiligen Geist verfasst haben, der ihm in der sichtbaren Gestalt einer Taube genahet sei, ein bereits verbreitetes Thema bildlicher Darstellungen, wie Johannes sagt. Die ältesten erhaltenen Beispiele wie die Wiener Elfenbeintafel und das Einzelblatt des Gregormeisters aus Trier (Trier, Stadtbibliothek, Hs. 171/1626) stammen allerdings erst aus dem 10. Jahrhundert.

Der Eid wird im Übrigen in der Form des Klerikereides auf ein Evangeliar geleistet. Es ist also der Wahrheitsanspruch des Buches der Bücher, durch den die göttliche Inspiration und damit die Wahrheit der Werke des Kirchenvaters garantiert wird. Deren Wert wird nun gesteigert durch die Vorstellung, sie wären um ein Haar vernichtet worden. Die Information, dass sie aufgrund vielfältiger Nachfrage schon in aller Welt verbreitet seien, lässt den Leser zwar aufatmen, bestätigt aber den Wert der Werke auf andere Weise erst recht. Ihre besondere Qualität hatte sie offenbar zu „Bestsellern“ gemacht.

Diesen ihren Wert bekräftigt auch der angekündigte Opfertod des Petrus, der als ein weiteres Beglaubigungsmittel des Eides eingesetzt wird, und zwar dadurch, dass sich ein Mensch bereitfindet, für die Rettung dieser Bücher des Papstes zu sterben. Das Motiv des Opfertodes als Eidbekräftigung besitzt, wie schon die Mauriner erkannt haben,²² eine Parallele in *De gloria confessorum* Gregors von Tours, wo es allerdings primär zunächst gar nicht um Bücher, sondern um die Enthüllung einer Vision des Bischofs Troianus von Saintes, dem der Heiligen Martin von Tours erschienen war, durch dessen Subdiakon geht.²³ Deren Mitteilung im Werk Gregors von Tours sollte aber durch das Motiv und die Berufung auf diesen Augenzeugen, der den ihm für den Fall der Enthüllung des Geheimnisses der Vision angekündigten Tod billigend in Kauf genommen und als Beweismittel eingesetzt habe, in seinem Wahrheitsgehalt garantiert werden und Glaubwürdigkeit erlangen.

²¹ Vgl. Speyer 1989, 88f. Die Illustration in der Handschrift Windsor, Eton College Library, Ms. 124, saec. XI, fol. 122r wird missdeutet von Siede 2017, 225: „Während links der Leichnam des Papstes in einen antiken Steinsarkophag gebettet wird, ist rechts die Verbrennung von häretischen Büchern (!) zu sehen. Auf einer Kanzel steht ein Prediger (!).“ Dieselbe Fehldeutung bereits bei Nilgen 1999, 611f.

²² Vgl. Speyer 1989, 90 Anm. 19.

²³ Gregorius Turonensis, *De gloria confessorum*, hg. von Krusch (1885), c. 59, 331f.: *Et ut probetis vera esse, quae loquor, finito sermone finem facio vitae. Et his dictis clausis oculis obiit non sine admiratione astantium.*

Johannes Diaconus erkannte offenbar den Wert dieses Motivs für die von ihm verfolgten Zwecke und übernahm es in seine Darstellung. Die Erzählung von der drohenden und erst im letzten Moment wenigstens teilweise abgewendeten Vernichtung der Bücher des Kirchenlehrers spielt eine Schlüsselrolle in diesem komplexen Prozess seiner Approbation und der Kanonisierung seiner Schriften. Sie war es, die seine Aufnahme unter die vier kanonischen Kirchenlehrer des lateinischen Westens im Nachhinein plausibel erscheinen ließ, seine Bedeutung noch steigerte, indem sie seinem erhaltenen Œuvre umfangreiche verlorene und mysteriöse unveröffentlicht zurückgehaltene Werke an die Seite stellte, und im Verein mit der ikonographischen Tradition seine Werke als vom Heiligen Geist inspirierte Klassiker der patristischen Literatur legitimierte. Der Aufstieg zu einem (und zwar dem zeitlich letzten) der vier kanonischen lateinischen Kirchenlehrer neben Ambrosius, Hieronymus und Augustinus wurde dadurch abgesichert.²⁴

3.2 Beglaubigen durch Vernichtung aufgrund Zweckentfremdung, Mausfraß und Wasserschäden: Hincmar von Reims und der Remigius-Codex

Mittelalterliche Hagiographen hatten es oft nicht leicht. Immer wieder wurden sie nämlich beauftragt, eine Biographie von Personen zu schreiben, deren Tod mehrere Generationen zurücklag und über deren Leben weder Augenzeugen Auskunft geben konnten noch nennenswerte schriftliche Zeugnisse vorlagen. Nicht weniger als eine *creatio ex nihilo* war also gefordert. Das Wissensvakuum mit Stoff zu füllen wurde ermöglicht durch die Übernahme von Motiven aus dem reichen Schatz der bereits vorhandenen biographischen und hagiographischen Texte. Aber vom Autor wurde auch erwartet, dass er über seine Quellen Rechenschaft ablegte, um Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Denn die Historizität der Tugenden und vor allem der von Gott ihretwegen ermöglichten Wunder musste sichergestellt werden.²⁵ Beim völligen Fehlen entsprechender Überlieferung war das eine knifflige Herausforderung. Hincmar von Reims (* um 800/810; † 21. oder 23. Dezember 882) stand vor diesem Problem, als er die *Vita* des Remigius (* vermutlich 436; † 13. oder 14. Januar 533) schreiben sollte, der Gründungsfigur des Erzbistums Reims.²⁶ Als Quelle für das geplante Monumentalwerk, das der Bedeutung des Erzbistums zu entsprechen hatte, stand nur eine knappe *Vita Remedii* zur Verfügung, angeblich aus der Feder des Venantius Fortunatus (* ca. 540; † vor 610), jenes aus Ravenna stammenden merowingerzeitlichen Dichters und Hagiographen des 6. Jahrhunderts. Hincmar fingiert – wie Walter Berschin gezeigt

²⁴ Vgl. Smolinsky 2006; Jászai 1970, Sp. 529.

²⁵ Vgl. Becht-Jördens 2008, 9–16.

²⁶ Vgl. Schneider 2010, 94–96 u. 94 Anm. 82, (Lit.); Berschin 1991, 365–371; R. Schieffer 1991.

hat, im Blick auf die kodikologischen Verhältnisse der angeblichen Entstehungszeit ein klarer Anachronismus – eine merowingerzeitliche hagiographische Prachthandschrift im Großformat und in kalligraphischer Schrift. Diese sei nach den Erzählungen der Vorfahren alter Leute, mit denen er als junger Mann zur Zeit seines dritten Amtsvorgängers, Erzbischof Tilpin (* vor 748/751; † 794) noch habe sprechen können, bis zur Epoche Karl Martells (* zwischen 688 u. 691; † 741) noch vorhanden gewesen, dann aber aus Not und Nachlässigkeit schrittweise vernichtet worden: Durch Plünderung des Kirchengutes zum Gelderwerb getriebene Kleriker hätten das Buch zur Aufbewahrung von Münzen zwischen den Blättern zweckentfremdet. Dadurch sei es im Verein mit Nässe, Mausfraß und Blattverlust bis auf verstreute Einzelblätter weitgehend vernichtet worden.²⁷ Es habe eine umfangreiche und im erhabenen Stil der

27 Hincmarus Remensis, *Vita S. Remigii*, hg. von Krusch (1896), 250–253: *Sicut a senibus et iam aetatis provectis viris religiosis, qui de tempore Tilpini urbis huius praesulis adhuc vivebant, quando in servitium istius sanctae aecclisae auctore Deo fui electus atque provectus, et postea per aliquot annos vixerunt, fideli relatione didici, a suis maioribus audierunt narrari eos vidisse librum maxime quantitatis manu antiquaria scriptum de ortu ac vita et virtutibus atque obitu beati Remigii, sanctissimi patronis [sic!] nostri. Qui hac occasione deperit, quoniam Egidius post beatum Remigium quartus istius civitatis episcopus quendam virum religiosum nomine Fortunatum metricis versibus insignem [...] petiit de eodem libro coturno Gallico dictato aperto sermone aliqua miracula, quae in populo recitarentur, excipere [...]. Et cum ipsa exceptio cepit lectione in populo frequentari et a multis propter brevitatis suae facilitatem transscribi, ipse magnus codex a negligentibus negligentius cepit haberi, usque dum tempore Karli principis, quando propter discordiam et contentionem de principatu inter eum et Ragamfredum et frequentia ac civilia [...] bella in Germanicis et Belgicis ac Gallicanis provinciis religio christianitatis pene fuit abolita [...]. Cuius infelici tempore de ista Remensi aecclisae non solum pretiosa quaeque ablata fuerunt, sed et aecclisae atque domus religiosorum destructe et res ab episcopo fuere divisae. Illi quoque pauci, qui erant residui, clerici negotio victum querebant et denarios quos mercimonio conquirebant in cartis et librorum foliis ligabant. Sicque prefatus liber cum aliis partim stillicidio putrefactus, partim soricibus conrosus, partim foliorum abscissione divisus in tantum deperit, ut pauca et dispersa inde folia reperta fuerint. [...] Hoc enim in hac aecclisae in novissimo saeculi tempore de libro memorato, sed et de aliis accidit, quod antiquo tempore de autenticis scripturis evenisse sanctus Johannes Chrysostomus in omelia evangelii secundum Mattheum memorat dicens: Multa enim ex propheticis periere monimentis, quod de historia Paralipomenon probare possibile est. Desides enim cum essent Iudei, nec desides modo, sed et impii, alia quidem perdiderunt neglegenter, alia vero tum incenderunt, tum conciderunt profane. [Es folgt eine Liste der Verluste und Beinaheverluste biblischer Bücher; ...] in quarto Regum libro legimus, quoniam post multum temporis vix Deuteronomii sit volumen repertum, defossum quodam in loco ac pene deletum. [Es folgen weitere verlorene Bücher der Bibel; ...] et multa huius (sc. Salomonis) volumina, quae Scriptura quidem fuisse probat, sed hodie constat non esse. Vastata namque a Chaldaeis Iudea, ut in patrum litteris legimus, etiam bibliotheca antiquitus congregata inter alias provinciae opes hostili est igne consumpta, ex qua pauci, qui nunc in sancta Scriptura continentur libri, postmodum Esdrae pontificis et prophetae sunt industria restaurati. Unde scriptum est de eo: Ascendit Esdras de Babilone et ipse scriba velox in lege Moysi – velox videlicet, quia promptiores litterarum figuras, quam eatenus Hebraei habebant, repperit – et in epistola regis Persarum: Artaxerxes rex regum Esdre sacerdoti, scribae legis dei caeli doctissimo salutem. Quo contra et nos, multis aliis perditis, plura in quibusdam historiis et diversis pitaciolis ac usitata relatione a precedentibus relicta posteris de ortu et vita seu virtutibus et obitu domni sanctissimi patris ac protectoris nostri Remigii habemus,*

gallischen Rhetorik abgefasste Vita des Heiligen enthalten, die später Venantius Fortunatus als Quelle für seine Kurzfassung gedient habe. Es ist offenkundig, dass die Geschichte von dem angeblich vernichteten Prachtkodex, den es nie gegeben hat, nicht nur bezweckt, die prekäre Quellenfrage zu beantworten und den Verlust des *codex unicus* plausibel zu erklären – zur Untermauerung liefert Hincmar gleich noch eine Verlustgeschichte biblischer Bücher. Darüber hinaus sollte das eigene, neue Werk dessen Platz einnehmen und die abhanden gekommene altehrwürdige Zimelie, zu der es in einem bewusst im Dunkeln belassenen Abhängigkeitsverhältnis steht, substituieren. Dabei sollte die spezifische Affordanz des ursprünglichen Codex,²⁸ nämlich dessen zur Anerkennung auffordernde Autorität und respektgebietende, charismatische Aura, auf das neue Werk übertragen werden und dieses entsprechend dignifizieren. Dafür kam es aber auf die behauptete materiale Beschaffenheit der angeblichen Quelle mindestens ebenso sehr an wie auf ihr angebliches Alter und ihre Authentizität.

3.3 Beglaubigen durch Zerfall zu Staub: Matthaëus Parisiensis und der Albanus-Codex

Ein weiteres äußerst instruktives Beispiel findet sich in den von Matthaëus Parisiensis (* ca. 1200; † 1259 in St. Albans)²⁹ verfassten *Gesta abbatum* des englischen

que in memorata exceptione non continentur. Unde bonis vestris desideriis placuit, ut illa mea servitus ad ignorantium et subsequendum notitiam in unum colligeret. Quod etiam diu fecissem, nisi me spes vana deluderet, quibusdam dicentibus, quia in illo et illo loco magnum librum de vita et virtutibus ipsius domni et patronis nostri reperire valerem. Ad quae mittens, quae michi promissa fuerunt, penitus falsa inveni. Nunc autem, opitulante Domino, qui in se confidenti et opera sua, qui mirabilis et gloriosus est in sanctis suis, volenti loqui promittit: Aperi, inquit, os tuum, et ego adimplebo illud, meritis ipsius Francorum apostoli et patronis [sic!] nostri vestrisque adiutus orationibus aggrediar que diu distuli, a progenitoribus et ortu eius incipiens et sic tam ea, quae in historiis a maioribus editis de illo inveni, quam et illa, que in diversis scedulis dispersa repperi, verum et illa in serie digerens, quae vulgata relatione percepi, quia, ut longe ante nos dictum est, et etiam in Sanctis Scripturis, sed et in evangelica veritate comperitur, vera lex est hystoriae simpliciter ea, que fama vulgante colligitur [sic!] ad instructionem posteritatis litteris commendare. [...].

28 Vgl. Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou 2015. Der Begriff wird hier nicht im Sinne einer das Subjekt dekonstruierenden Magifizierung der Autonomie des Objekts benutzt, sondern um die einem Artefakt intentional von seinem Schöpfer zur Erreichung seiner Ziele verliehenen Eigenschaften zu bezeichnen, die einen Einfluss auf den Betrachter ausüben und dabei im Zusammenspiel mit dessen Bedürfnissen, Erfahrungen, Erwartungen stehen, wobei es aufgrund von deren Unberechenbarkeit regelmäßig auch zu einer mehr oder weniger weitreichenden Verselbständigung gegenüber den ursprünglichen Intentionen des Schöpfers kommt.

29 Zum Autor vgl. Serena Modena u. Laurent Brun, „Matthew Paris,“ in: *Archives de littérature du Moyen âge*, http://www.arlima.net/mp/matthew_paris.html (Zugriff am 30.04.2018); Weiler 2009; Hagger 2008; Vaughan 1958, 195–198; ders. 1953.

Klosters St. Albans.³⁰ Das 793 zu Ehren des sagenhaften Märtyrers gegründete Kloster St. Albans, bei der gleichnamigen Stadt unweit des römischen Verulamium in Hertfordshire gelegen, war bis zu seiner Auflösung durch Heinrich VIII. (* 1491; † 1547) im Jahr 1539 eines der bedeutendsten im mittelalterlichen England.³¹ Umso unbefriedigender muss es erschienen sein, dass man nicht über eine ausführliche und durch hohes Alter Authentizität verbürgende Lebensbeschreibung des namengebenden Patrons verfügte. Lediglich knappe Bemerkungen fanden sich im Geschichtswerk „Der Untergang der Britannier“ (*De excidio Britonum*) des Gildas (* ca. 500; † 570); eine etwas eingehendere Darstellung lag in der „Kirchengeschichte des englischen Volkes“ (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) des Beda Venerabilis (* 672/673;

30 Matthaeus Parisiensis, *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham regnante Richardo secundo eiusdem ecclesiae praecentore compilata*, hg. von Riley (1867), 26–32, <http://www.codices.ch/quellentexte.html> (Zugriff am 30.04.2018) (überliefert in der Handschrift London, British Library, Cotton, Nero D. I.; es existiert keine moderne textkritische Ausgabe, Interpunktion geändert): *Istius Abbatis tempore, dum fossos muros et abscondita terrae rimarentur, in medio civitatis antiquae cuiusdam magni palatii fundamenta diruerunt, et cum tantorum vestigia aedificiorum admirarentur, invenerunt in cuiusdam muri concavo deposito, quasi armariolo, cum quibusdam minoribus libris et rotulis cuiusdam codicis ignotum volumen, quod parum fuit ex tam longaeva mora demolitum. Cuius nec littera nec idioma alicui tunc invento cognitum, prae antiquitate, fuerat; quarum epigramma et tituli aureis litteris fulserunt redimiti. Asseres querni, ligamina serica, pristinam in magna parte fortitudinem retinuerunt. De cuius libri notitia cum multum longe lateque fuerat diligenter inquisitum, tandem unum senem, iam decrepitem, invenerunt sacerdotem, litteris bene eruditum, nomine Unwonam; qui imbutus diversorum idiomatum linguis et litteris, legit distincte et aperte scripta libri praenominati. Similiterque in aliis codicibus, in eodem armariolo, et in eodem habitaculo, repertis, legit indubitanter, et exposuit expresse. Erat enim littera, qualis scribi solet tempore, quo cives Werlamecestram inhabitabant, et idioma antiquorum Britonum, quo tunc temporis utebantur; aliqua tamen in Latino, sed iis opus non erat. In primo autem libro, scilicet, maiori, cuius prius fecimus mentionem, scriptam invenit Historiam de Sancto Albano, Anglorum Protomartyre, quam ecclesia diebus hodiernis recitat legendo; cui perhibet egregius doctor Beda testimonium, in nullis discrepando. In aliis vero libris, passim inventis, reperit lector praedictus invocationes et ritus idolatrarum civium Warlamcestrensium; [...] Abiectis et combustis libris, in quibus commenta diaboli continebantur, solus ille liber in quo Historia Sancti Albani continebatur, in thesauro carissime reponebatur. Et sicut praedictus presbyter illam antiquo Anglico, vel Britannico, idiomate conscriptam, in quo peritus extitit, legerat, Abbas iste Eadmarus per prudentiores fratrum in Conventu fecit fideliter et diligenter exponi, et plenius in publico praedicando edoceri. Cum autem conscripta historia in Latino pluribus, ut iam dictum est, innotuisset, exemplar primitivum ac originale, – quod mirum est dictu, – irrestaurabiliter in pulverem subito redactum, cecidit annullatum. [...] Quem [sc. Alfricum fratrem (recte Leofricum)] persuasit [sc. Leofricus (recte Alfricus)] abbas et archiepiscopus Cantuariensis], ut Historiam ad notam de Sancto Albano componeret [...]. Iste [sc. Alfricus abbas (recte Leofricus)], visione praemonitus Sancti Albani, quae nunc cantatur, composuit Historiam, et eidem notam melicam adaptavit; et auctoritate fratris sui, Archiepiscopi, multis in locis Angliae fecit publicari, diemque eiusdem Martyris honorari; statuens ut die Iovis, nisi praeoccupetur, legitimis temporibus Missa de ipso, cum pertinentiis, solemniter celebretur.*

31 Vgl. Garcia 2010; Lambert 2010; Wood 2009; Hayward 2005; Henig/Lindley 2001; Sharpe 2001; Otter 1996, 24 u. 45f.; Staab 2006; Bautz 1990; McCulloch 1981; McLeod 1980. Zum antiken Verulamium vgl. Niblett/Manning/Saunders 2006; Niblett/Thompson 2005; Niblett 2001a; dies. 2001b; Frere 1971–1984.

† 26. Mai 735) vor. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hatte Willelmus von St. Albans seine *Acta Albani* verfasst und diese als Übersetzung eines in keltischer Sprache abgefassten Textes ausgegeben, bei dem es sich nach seiner Darstellung um eine von dem aus Furcht vor Verfolgung den Schutz der Anonymität suchenden Autor selbst angefertigte Abschrift verwitterter Inschriften an der Stadtmauer von Verulamium handeln sollte. Da Willelmus es jedoch versäumt hatte, nähere Angaben über Herkunft und Alter des ihm vorliegenden Überlieferungsträgers zu machen,³² war es um die Glaubwürdigkeit seiner Behauptung mehr als schlecht bestellt. Diesem Mangel nunmehr Abhilfe zu schaffen, war offenkundig das Ziel, mit dem Matthaues Parisiensis sich ans Werk machte.

Nach seiner Darstellung in den *Gesta abbatum*, einer Klostergeschichte in Form einer Serie von Abtsbiographien, soll es nun im 10. Jahrhundert unter dem 9. Abt Eadmer auf der Suche nach Baumaterial zu Grabungen im antiken Verulamium gekommen sein. Dabei seien die Fundamente eines großen Palastes entdeckt worden und im Hohlraum einer Mauer (oder in einer gemauerten Apsis, einer sogenannten *exedra*?) eine kleine Bibliothek. In dieser habe sich zusammen mit verschiedenen kleinen Büchern und Schriftrollen (*rotuli*) ein unbekannter Band eines Buches befunden, das trotz der langen Lagerungsdauer kaum beschädigt gewesen sei und dessen Aufschriften (*epigrammata*) und Überschriften (*tituli*) in Goldbuchstaben gegläntzt hätten. Die Buchdeckel seien aus Eichenholz gewesen, die Einbanddecken aus Seide, und sie hätten ihre ursprüngliche Widerstandsfähigkeit und Zier größtenteils bewahrt. Nachdem man lange über die Bedeutung dieses Buches Untersuchungen angestellt habe, sei ein hochbetagter, hochgebildeter und der Schrift sowie des Idioms mehrerer Sprachen kundiger Priester namens Unwona ausfindig gemacht worden, der die Schriften des Buches klar und deutlich habe lesen können. Auch in den übrigen Büchern aus der Bibliothek, die man in diesem Hause gefunden habe, habe er kundig gelesen und deutlich erklärt. Die Schrift sei diejenige gewesen, die man geschrieben habe, als die Ruinenstadt noch von ihren Bürgern bewohnt gewesen sei, und die Sprache die der alten Britonen (also Keltisch), die sie zu jener Zeit benutzt hätten. Einiges auch an Lateinischem, aber das sei ohne Bedeutung gewesen. Im ersten Buch, dem größeren, habe er die Geschichte des Heiligen Alban, des Proto-

³² Willelmus (Guilielmus) monachus Albanensis, *Acta SS. Albani, Amphibali et sociorum*, ed. Henschen (1707). Eine moderne Ausgabe fehlt auch hier. Heranzuziehen ist noch immer die Editio princeps in den *Acta Sanctorum, Junii*, Bd. 4, Antwerpen 1707. Überhaupt ist die Editionsfrage für das gesamte Textkorpus der St.-Albans-Tradition (vgl. den Survey von Clark 2001), des Patrons eines der bedeutendsten Klöster Englands, ebenso wie für das umfangreiche Werk des Matthaues Parisiensis, eines der herausragenden Historiographen des 13. Jahrhunderts, als überaus dürftig, ja desaströs zu bezeichnen. Unverständlicherweise steht nicht ein einziger dieser Texte in einer Ausgabe zur Verfügung, die heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genüge, teilweise sind sie sogar noch immer unediert. Auch existiert von der Handschrift Dublin, Trinity College MS 177, dem eigenhändig illustrierten Autograph des Matthaues, weder eine Edition noch ein modernes Faksimile. Die angelsächsische Mediävistik hat hier also noch viel zu tun.

martyrs, gefunden, die die Kirche bis heute in der Lesung rezitiere und die von dem herausragenden Gelehrten Beda, der in keinem Punkt abweiche, bezeugt werde. In den übrigen Büchern habe der Leser Anrufungen und Riten der götzenverehrenden Einwohner von Verulamium gefunden. Diejenigen Bücher, in denen Vorspiegelungen des Teufels enthalten gewesen seien, habe man fortgeworfen und verbrannt, einzig das Buch, in dem die Geschichte des Heiligen Alban enthalten gewesen sei, habe man mit höchster Wertschätzung im Kirchenschatz geborgen. Sowie jener des altenglischen bzw. britannischen (also keltischen) Idioms mächtige Priester sie in dieser Sprache gelesen habe, sei von Abt Eadmer dafür Sorge getragen worden, sie durch kluge Brüder im Konvent getreulich und sorgfältig auszulegen und zu größeren Teilen in öffentlicher Predigt kundzutun. Nachdem aber die ins Lateinische übersetzte Vita vielen bekannt geworden sei, sei das Original exemplar, „merkwürdig, es auszusprechen, plötzlich unwiederbringlich zu Staub zerfallen“ und habe „sich in Nichts aufgelöst“. Als aber der Abt die tieferen Erdschichten, wo sich die Spuren der Stadt Verulamium gezeigt hatten, sorgfältiger erforscht und alte Steinfußböden zusammen mit Ziegeln und Säulen gefunden habe, die man zum Bau einer Kirche für den Heiligen Märtyrer Alban benötigte, hätten die Ausgräber „in den Fundamenten der alten Gebäude und in unterirdischen Hohlräumen aus Ton geformte und schön auf der Töpferscheibe gedrehte Krüge und Amphoren sowie Glasgefäße, die die Asche von Verstorbenen enthielten,“ entdeckt. Darüber hinaus seien halbzerstörte Heiligtümer und umgestürzte Altäre, Götterbilder und verschiedene Arten von Münzen gefunden worden. Diese Götterbilder seien von den götzendienerischen Einwohnern des alten Verulamium verehrt worden. Auf Befehl des Abtes habe man das alles vernichtet. Auch als dieser nach mehreren Jahren und langwieriger Krankheit gestorben sei, habe man den Bau, obwohl viel Baumaterial dafür zusammengetragen worden sei, noch nicht einmal in Angriff genommen gehabt. Sogar übermäßige Schulden habe er seiner Kirche hinterlassen, welche die Veräußerung von Grundstücken und Abholzung von Wäldern erforderlich gemacht hätten. Sein Nachfolger Leofric habe seinen Bruder Ælfric dazu überredet, eine vertonte Fassung der Historia des Heiligen Alban zu schaffen. Dieser Ælfric, später seines Bruders Nachfolger, habe – durch eine Vision des Heiligen Alban ermahnt – die Historia mit einer beigefügten Vertonung, die noch heute gesungen werde,³³ geschaffen. Durch die Autorität seines Bruders, des Erzbi-

33 Eine auf Beda beruhende und Lektionen aus seiner Darstellung wörtlich inkorporierende neu-mierte polymetrische Offiziendichtung mit dem Titel *Passio S. Albani*, begleitet von drei liturgischen Hymnen, die von Leofric stammen könnten, ist erhalten in der Handschrift New York, Pierpont Morgan Library, Ms.M.926 (saec. XI.ex/XII.). Vgl. Hartzell 1975, 23–27 (zur Verwechslung der Abfolge Ælfric und Leofric bei Matthaëus Parisiensis mit der Folge, dass nicht Ælfric, sondern Leofric als Autor des Officiums und jener als erzbischöflicher Initiator und Förderer anzusehen wäre, vgl. ebd. 26 Anm. 27 u. 27 Anm. 29 nach Vaughan 1958, 199f.), der Text der drei Albanhymnen und des metrischen Officium ebd. 48–57 mit tab. 1–3 nach 56; vgl. Hughes 1993, 252f. Zu den Basisinformationen vgl. *Corsair. The Online Research Resource of the Pierpont Morgan Library*, <http://corsair.morganlibrary.org> (Zugriff am 30.04.2018); für die detaillierte Beschreibung der Handschrift und ihres Inhalts vgl. ebd., <http://>

schofs von Canterbury, sei diese an vielen Orten verbreitet worden. Auch den Feiertag des Heiligen habe er begehen lassen und festgesetzt, dass eine Messe zu seinen Ehren mit allem, was dazugehöre, zur festgelegten Zeit in feierlicher Form gelesen werde.

Fragt man sich nach der Funktion dieser phantastischen Erzählung von Auffindung und Vernichtung des Albanus-Codex, so muss die Geschichte der Albanstradition aus der Perspektive des St. Albansklosters und seines Konventualen Matthaues Parisiensis insgesamt in den Blick genommen werden. Das Kloster war zwar seiner eigenen Darstellung gemäß angeblich erstmals im Jahr 793 von König Offa von Mercia († 793) gegründet³⁴ und nach Plünderung durch die Dänen Ende des 9. Jahrhunderts, nach dem Wikingerüberfall von 1016 und nach der normannischen Eroberung von 1066 jeweils neu gegründet und wiederaufgebaut worden. Doch es verfügte für diese Rechtsakte über keinerlei Dokumente. Zur Zeit Abt Ælfrics sah man sich daher gezwungen, zur Schaffung einer fingierten, aber mit Wahrheitsanspruch ausgestatteten Tradition intentionaler Geschichte³⁵ auf das bewährte Mittel von Urkundenfälschungen zurückzugreifen. Erst recht war man nicht in der Lage, für den Klosterpatron auf eine Überlieferungs- oder Kultradtition zu verweisen, die bis in die Lebenszeit des Märtyrers im 3. oder 4. Jahrhundert zurückgereicht hätte.

Die frühe Überlieferung hatte andernorts ihren Ursprung, nämlich im burgundischen Auxerre. Die ältesten Nachrichten über den Protomartyr Englands,³⁶ der heute vom überwiegenden Teil der Forschung als weitgehend sagenhafte Gestalt angesehen wird, finden sich in der im 5. Jahrhundert entstandenen Vita des heiligen Bischofs Germanus von Auxerre aus der Feder des Constantius: Demnach habe dieser den zur Zeit seiner Britannienreise von 429 in England unbekanntem Märtyrer nach einer Vision, die ihm am Ort des Grabes des Heiligen die Informationen über dessen Leben und Martyrium enthüllt habe, durch *tituli* (möglicherweise begleitet von einem Bildzyklus) bekannt gemacht, die an einer Kirchenwand angebracht worden seien, wahrscheinlich in der Basilika von Auxerre.³⁷ Eine spärliche Erwähnung findet sich

corsair.morganlibrary.org/msdescr/BBM0926a.pdf (Zugriff am 30.04.2018), für weitere Lit. zur Handschrift vgl. ebd., <http://corsair.morganlibrary.org/msdescr/BBM0926z.pdf> (Zugriff am 30.04.2018). Eine metrische Analyse steht noch aus. Zur Offiziendichtung des früheren Mittelalters vgl. Berschin/Hiley 1999 sowie zahlreiche Bände der Schriftenreihe Musicological Studies des Institute of Medieval Music in Lions Bay, Canada, <https://medievalmusic.ca/volumes/> (Zugriff am 30.04.2018).

³⁴ Vgl. Crick 2001, 78f.

³⁵ Vgl. Gehrke 2014, bes. 5–36; ders. 2004, bes. 20–26; ders. 2001; ders. 1994; Becht-Jördens 1996a, 16–30; Becht-Jördens/Jördens 1994. Kritisch zum Konzept der „intentionalen Geschichte“: Kühr 2006, 28–30; s. unten Anm. 74.

³⁶ Zu Motiven, die seit dem Ende des 10. Jahrhunderts zur Ausgestaltung des Motivs des Protomartyr geführt haben, vgl. Hayward 2005, 185f.

³⁷ Constantius Lugdunensis, *Vita Germani*, hg. von Borius (1965), 153. Zu den frühen Zeugnissen des Albankults vgl. Hayward 2005, 178–180.

bei Venantius Fortunatus und eine knappe Erzählung bei Gildas,³⁸ ein ausführlicher Bericht dann in der *Historia gentis Anglorum* des Beda Venerabilis aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts.³⁹ Ob die in mehreren Rezensionen seit dem 9. Jahrhundert überlieferte *Passio S. Albani* tatsächlich auf die Tituli des Germanus zurückgeht, wie jüngst behauptet wurde, ist alles andere als sicher, jedenfalls weist die handschriftliche Überlieferung nicht nach St. Albans.⁴⁰ Diese Überlieferungslage war für das Kloster, das die Grablege und die Reliquien des seit dem 10. Jahrhundert zum Protomartyr Englands aufgewerteten Heiligen zu hüten beanspruchte,⁴¹ höchst unbefriedigend. Es war daher nur folgerichtig, dass man sich daranmachte, etwas an der Situation zu ändern.

Die Geschichte des Matthaeus von der Auffindung,⁴² Übersetzung, Kommentierung, Versifizierung und Vertonung der Vita des Heiligen Alban lieferte nun die Begründung von dessen kultischer Verehrung als Patron seines Klosters und sorgte für die vermisste Überlieferungskontinuität am Ort seines Martyriums, dem Kultzentrum, dessen Bedeutung in jeder Hinsicht von diesem Kult, den damit zusammenhängenden Stiftungen, Spenden und dem Pilgerverkehr abhing.⁴³ Diesem Kult verleiht der phantastisch-anachronistische Bericht von der Auffindung der kostbaren, mit Goldtituli und Seideneinband ausgestatteten großformatigen Prachthandschrift in ihrer materialen Präsenz und ihrer eigentümlichen, respektgebietenden Affordanz zur Verehrung und Anerkennung ihrer Autorität nun Glaubwürdigkeit.⁴⁴ Diese wird noch dadurch gesteigert, dass der Auffindungsbericht in die detailreiche Erzählung von den auf der Suche nach Baumaterial durchgeführten Grabungen in der antiken Ruinenstadt Verulamium eingebettet ist, die möglicherweise tatsächlich historische, wenn auch nicht unbedingt chronologisch zutreffend eingeordnete Begebenheiten reflektieren mag. Demselben Zweck dient für die zeitgenössischen Leser die präzise kodikologische Beschreibung, auch wenn die moderne Kodikologie gerade an ihr Anstoß nimmt und erweist, dass sie einen erst viel später entwickelten Buchtypus in die Frühzeit zurückprojiziert.⁴⁵

38 Venantius Fortunatus, *Carmina*, hg. von Leo (1881), VIII 155; Gilda Sapiens, *De excidio Britanniae*, hg. von Mommsen (1898), 10f.

39 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Colgrave u. Mynors (1969), I 7.

40 Vgl. Wood 2009; Sharpe 2001.

41 Vgl. Hayward 2005.

42 Zum Topos der Buchauffindung vgl. Speyer 1971, 67–70.

43 Vgl. Hayward 2005; Clark 2001; Crick 2001; McCulloch 1981.

44 Als Beispiel eines ottonischen Seideneinbands vgl. den Rückdeckel des Codex aureus von Echternach, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, KG 1138, dazu der Objektkatalog des Germ. Nationalmuseums, <http://objektkatalog.gnm.de/objekt/KG1138> (Zugriff am 30.04.2018). Vgl. D. Ganz 2015, 159–191.

45 Die abendländische Seidenproduktion setzt erst im Italien des 13. Jahrhundert ein. Davor wurde Seide aus dem nahen Osten (in größerem Umfang jedoch erst ab dem 13. Jh.) oder aus Byzanz importiert, wo ab dem 5. Jahrhundert Seide verarbeitet wurde und seit der Mitte des 6. Jahrhundert auch

In Verbindung mit dem geheimnisvollen Motiv des plötzlichen Zerfalls der Handschrift zu Staub, der im Anschluss an die Lesung und Übersetzung erfolgt sein soll, also genau in dem Moment, da sie ihre Funktion erfüllt hat, stiftet sie die Legitimation einer Gründungssage. Diese steigert den Wert der hagiographischen Albanstradition durch den Hinweis, dass die Kenntnis des gerade noch rechtzeitig geretteten Vitentextes beinahe doch noch verloren gegangen wäre. Außerdem wird eine lokale Überlieferungskontinuität behauptet und so die Exklusivität der Beziehung zum Hausheiligen gesichert,⁴⁶ zumal diese durch konkurrierende Ansprüche der zu allem Unglück auch noch älteren Abtei Ely auf den Besitz der Reliquien infrage gestellt schien. Vor allem aber wird die eigene Leistung des Klosters und nicht zuletzt diejenige des Verfassers der *Gesta abbatum* Matthaeus Parisiensis selbst für die Sicherung und Verbreitung der Albanstradition nachdrücklich hervorgehoben.

Er hatte sich nämlich keineswegs damit begnügt, sie in den *Gesta abbatum* zu begründen und Beispiele ihrer Pflege durch Veranlassung literarischer Darstellungen und die Stiftungen von kostbarem Kultgerät seitens der Äbte Eadmer, Ælfric, Leofric und Simon herauszustellen. Auch die ausführlichere Behandlung in seinen *Chronica Maiora* war bei Weitem noch nicht alles.⁴⁷ Denn sein Einsatz für die Verehrung des Märtyrers kulminiert in der Abfassung einer umfangreichen *Vie de Seint Auban* in Versen in normannischem Französisch;⁴⁸ vor allem aber hat er seine Materialisierung gefunden in einer berühmten Zimelie, einem von ihm zusammengestellten Albanus-

eine Seidenproduktion existierte; vgl. Anonym 2012. Der früheste Eintrag für Seideneinbände in der Database of Bookbindings der British Library stammt aus dem 13. Jahrhundert (Lothar-Psalter; London, BL, Add. Ms. 37768, saec. IX., der rote Seideneinband, saec. XIII., <http://www.bl.uk/catalogues/bookbindings/Results.aspx?SearchType=QuickSearch> [Zugriff am 30.04.2018]), die nächsten erst aus dem 16. Jahrhundert. Bucheinbände mit Seidenbezug sind nicht vor dem 10. Jahrhundert belegt und werden erst in der Gotik häufiger. Für den Rückdeckel des Stephanus-Codex aus Weihenstephan, München BSB, Clm 21 585, saec. XI., wurde byzantinische Seide des 10. Jahrhunderts verwendet, vgl. http://www.europeana.eu/portal/record/9200386/BibliographicResource_3000045356631.html (Zugriff am 30.04.2018). Der Rücken des Mondsee-Evangelistars, Baltimore, The Walters Art Museum, Ms W. 8, saec. XI., besteht aus byzantinischer oder islamischer Seide, <http://thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W8/description.html> (Zugriff am 30.04.2018). Zur Verwendung von Seide im mittelalterlichen Prachteinband vgl. D. Ganz 2015, 39–45 u. 59f. Anm. 6, 12, 16–18; von Wilckens 1990; Muthesius 2008; dies. 2004; dies. 1995; dies. 1984; dies. 1978.

46 Vgl. Matthaeus Parisiensis, *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham regnante Richardo secundo eiusdem ecclesiae praecentore compilata*, ed. Riley (1867), 34–38 u. 193; Vaughan 1958, 198f.

47 Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, hg. von Luard (1872), 149–154, 156 u. 356–358.

48 Matthaeus Parisiensis, *Vie de seint Auban*, hg. von Harden (1968) (aufgrund willkürlicher Eingriffe in Orthographie, diakritische Zeichen und Interpunktion keineswegs handschriftnah, vgl. ebd. XXIX). Vgl. Matthaeus Parisiensis, *Vie de seint Auban*, übers. von Wogan-Browne/Fenster (2010). Eine Faksimileausgabe mit diplomatischer Edition des gesamten Textbestandes der Handschrift ist ein dringendes Desiderat.

Dossier mit einer von seiner eigenen Hand stammenden opulenten Illuminierung.⁴⁹ Heute ist die Zimelie eines der Glanzlichter der Bibliothek des Trinity College zu Dublin.

Diese, im Gegensatz zu dem angeblich verlorenen Folianten handliche, auch für die private Andacht und Erbauung geeignete Prachthandschrift im Quartformat erscheint durch die Auffindungs- und Vernichtungserzählung als Endpunkt einer langen Überlieferungskette und partizipiert noch an der dadurch geschaffenen mystischen Aura. An Format bescheidener, überbietet sie an Pracht der Ausstattung die fiktive Beschreibung der zerstörten Urhandschrift um ein Beträchtliches und beansprucht damit nichts Geringeres als den Gipfelpunkt des Albanskultes zu markieren. In diesem Albanus-Dossier sind außer dem Autograph der *Vie de Seint Auban* die lateinischen *Acta Albani* enthalten, die von Willelmus von St. Albans vermutlich 1177/78 als angebliche Übersetzung aus dem *sermo Anglicus* seinem Abt Simon (1166–1188) gewidmet worden waren,⁵⁰ jedoch von Matthaëus, der sie als Vorlage benutzt hatte,⁵¹ in die Zeit Abt Eadmers zurückdatiert wurden. Ferner ist die von Willelmus veranlasste metrische *Vita S. Albani* in zwei Büchern des Ralph von Dunstable enthalten.⁵² Weitere auf Alban bezogene liturgische Texte, Lesungen zum Festtag der Auffindung seiner Reliquien, ein Translationsbericht, ein Mirakelkatalog des Gefährten Amphibalus sowie bezeichnenderweise die gefälschten Gründungsurkunden des Klosters folgen, woraus die identitätsstiftende Bedeutung dieses repräsentativen Heiligendossiers hervorgeht. Es war keineswegs nur zu Zwecken privater Andacht geschaffen worden, sondern weit darüber hinaus zur Verbürgung von Rechts-, Rang- und Machtansprüchen im Saeculum ebenso wie von eschatologischen Heilserwartungen in der Ewigkeit.⁵³

Dieser aufwendig gestaltete *Codex domesticus* erhielt nun ein weiteres Fundament seines Wahrheitsanspruchs durch die bereits von Willelmus nach dem Vorbild der *Historia regum Britanniae* des Galfridus Monemutensis (Geoffrey of Monmouth, * ca. 1100; † ca. 1154)⁵⁴ eingesetzte Authentizitätssichernde Behauptung, die vorhandenen lateinischen *Acta Albani* seien eine Übersetzung aus einer fremden Sprache.

49 Dublin, Trinity College Library, Ms 177 (olim MS E. I. 40), hier fol. 29–50. Zur Handschrift vgl. noch immer W. R. L. Lowe/Jacob/James 1924. Vgl. Light 2017; Binski 1992, 250 Anm. 3 (Lit. zur Buch- und Wandmalerei in St. Albans); Colker 1991, Bd. 1, 339–343; Morgan 1982, Nr. 85; Marks/Morgan 1980, 50–3; Henderson 1967, 73ff.; Suchier 1876. Vgl. Turner Camp 2015, 153 Anm. 82 (Lit. zu illustrierten Heiligenleben); Hahn 2001, 26–28, 282–387.

50 Dublin, Trinity College Library, Ms 177, fol. 20–28b. Willelmus (Guilielmus) monachus Albanensis, *Acta SS. Albani, Amphibali et sociorum*, s. oben Anm. 32; vgl. Otter 1996, 45; Hayward 2005, 174.

51 Vgl. Matthaëus Parisiensis, *Vie de seint Auban*, übers. von Wogan-Browne/Fenster (2010).

52 Dublin, Trinity College Library, Ms 177, fol. 3–20 (unediert!).

53 Zum Inhalt vgl. Vaughan 1958, 195. Vgl. <https://trinity-college-library-dublin.culturalspot.org/asset-viewer/ms-177-ff-62v-63r/LgHdrH0How7QAw?hl=en> (Zugriff am 30.04.2018).

54 Galfridus Monemutensis, *De gestis Britonum (Historia regum Britanniae)*, übers. u. hg. von Falettra (2008).

Eine weitere Parallele sind die gefälschten altenglischen Fassungen von Urkunden König Offas für das Kloster.⁵⁵ Die fingierte Übersetzung aber steht in einer langen literarischen Tradition der Strategien zur Glaubhaftmachung von Echtheitsbehauptungen in der pseudepigraphischen Literatur der Antike und des frühen Christentums.⁵⁶ Der so detailreich beschriebene Ablauf der Ereignisse von der Auffindung bis zur Vernichtung der Urhandschrift erscheint gleichzeitig so sinnerfüllt und als bloßer Zufall so unwahrscheinlich, dass dem zeitgenössischen Leser seine Deutung als Ergebnis göttlichen Eingreifens ins Weltgeschehen unmissverständlich nahegelegt wird.

Die ausführliche Beschreibung der Begleitfunde von Büchern heidnischen Inhalts sowie von Überresten des Götzendienstes und heidnischen Totenkults (Leichenverbrennung) soll zum einen das hohe Alter des angeblich aus demselben Fundkomplex stammenden Albanus-Codex und damit der gesamten von ihm ausgehenden handschriftlichen Tradition sichern,⁵⁷ sorgt aber andererseits für eine kontrastierende Gegenüberstellung von heidnischer und christlicher Überlieferung: Durch die endgültige Vernichtung der heidnischen Bücher und sonstigen Hinterlassenschaften wird die Welt von ihrem heidnischen Inhalt gereinigt,⁵⁸ während der Inhalt des ehrwürdigen Albanus-Codex auch nach dessen Vernichtung fortlebt und fortwirkt. Gerade der Verlust des originalen Textträgers in seiner Materialität schafft die Voraussetzung für das Weiterleben und die Verbreitung des angeblich in ihm überlieferten, vermutlich aber anhand der knappen Darstellung in der Kirchengeschichte des englischen Volkes des Beda venerabilis sowie anderen Viten entnommener Topoi fast aus dem Nichts kreierten Textes der *Acta Albani* des Willelmus aus dem 12. Jahrhundert

⁵⁵ Vgl. Crick 2001, 80f.

⁵⁶ Man denke etwa an die *Ephemeris belli Troiani* des Ps.-Dictys Cretensis, die sich als lateinische Übersetzung aus der griechischen Fassung eines im Grab des Autors, eines angeblichen Teilnehmers am trojanischen Krieg, gefundenen auf Lindenholztafeln aufgezeichneten punischen Originals einer Kriegschronik ausgibt, oder Ps.-Cornelius Nepos, *De excidio Troiae historia*, die als wörtliche Übersetzung des in Athen aufgefundenen griechischen Autographs des angeblichen Verfassers Dares Phrygius, auch er natürlich Kriegsteilnehmer, präsentiert wird, vgl. Speyer 1971, 67–71. Zu fingierten Übersetzungen in der christlichen Pseudepigraphie vgl. Martina Janßen, „Pseudepigraphie“, in: *Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Bibelgesellschaft*, c. 1.3.4, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53905/> (Zugriff am 30.04.2018): „Zu den in der antiken Literatur bezeugten sogenannten ‚Echtheitsbeglaubigungen‘ gehören persönliche Stilisierung und Stilimitation des angeblichen Verfassers, genaue Angaben, Betonung der Echtheit z. B. durch Unterschrift (z. B. Kol 4,18; 2Thess 3,17), Wahrheitsbeteuerungen, Archaismen, intertextuelle Bezüge, fingierte Mündlichkeit, Augenzeugenberichte und Gewährsmänner, Mischung von echtem mit unechtem Gut, Anknüpfung an Überlieferungslücken, Initiationsgeschichten wie Bücherfunde oder Übersetzungen, Geheimhaltungsgebote, Dedikation.“ Vgl. ebd., 2.4 zum Kindheitsevangelium des Ps.-Matthaeus, das als Werk des Herrenbruders Jakobus des Gerechten präsentiert und durch einen vorangestellten fiktiven Briefwechsel als Übersetzung des Hieronymus ausgegeben wurde.

⁵⁷ Vgl. Thomson 1982–1985.

⁵⁸ S. oben Anm. 6 u. 20.

und der auf diese Weise erst künstlich geschaffenen Tradition, die in dem illuminierten Heiligenlibellus des Matthaues kulminiert.⁵⁹

Bereits die Jahr für Jahr am Fest des Heiligen gesungene und von den Mönchen des Klosters St. Alban wohl so gut wie auswendig beherrschte neuimierte metrische *Historia Albani* aus dem 10. Jahrhundert, das *officium* am Albansfest (22. Juni),⁶⁰ hatte die durch Beda repräsentierte ältere Albanstradition inkorporiert und dadurch in die Haustradition integriert, was Matthaues durch die Behauptung ihrer Herleitung von dem aufgefundenen Albanus-Codex plausibel zu machen versucht. Im liturgischen Vollzug entfaltete sie ihr Eigenleben, und zwar völlig losgelöst von dem angeblich originalen materialen Textträger, durch den ihr Matthaues Parisiensis zusammen mit dem Hinweis auf die inhaltliche Übereinstimmung zwischen ihr und der Darstellung in der Kirchengeschichte des Beda venerabilis, wie seine Auffindungs- und Vernichtungslegende festhält, die Legitimation ihres Wahrheitsanspruchs zu verschaffen suchte. Dabei ist offenkundig, dass ganz abgesehen von der vermeintlichen keltischen Urfassung weder der Text der lateinischen *Acta Albani* noch eine allenfalls denkbare ältere Vorstufe zur Zeit der Entstehung der metrischen *Historia* in St. Alban bekannt gewesen sein können, denn sonst hätte man für die Lektionen wohl kaum auf Beda, sondern doch wohl eher auf die eigene Haustradition zurückgegriffen.⁶¹

Die spezifische Affordanz, das respektgebietende Charisma, das noch von der bloßen Beschreibung der fingierten Urhandschrift in ihrer Materialität vermittelt wird, ist auf die gesamte Albanstradition übergegangen, vor allem natürlich auf des Matthaues eigenes Werk, seinen *Liber S. Albani*. Nachdem die *translatio dignitatis* erfolgt ist, bedarf es der Präsenz des antiken Albanus-Codex selbst nun nicht mehr als real vorhandenen Beweisstückes.⁶² Vielmehr reicht der durch die präzise Beschreibung seiner dignitätsstiftenden Materialität und die detailreiche Auffindungsgeschichte erweckte unerschütterliche Glaube an die Fiktion seiner einstigen Existenz zur Legitimation der Tradition vollkommen aus. Wie der Glaube an den abwesenden Auferstandenen selbst ohne materielle Beweise für das unglaubliche Mysterium der Auferstehung auskommen muss und sich dafür trotz allen in den mittelalterlichen Reliquienschatzen aufbewahrten Herrenreliquien auf das indirekte Zeugnis derer zu verlassen hat, die dabei waren, woran der Bericht von seiner Begegnung mit dem Apostel Thomas im Evangelium des Johannes 20, 24–29 eindrücklich erinnert, so musste sich auch der Glaube an die Historizität der Lebens- und Leidensgeschichte seines Märtyrers Alban auf den Zeugniswert der auf wunderbare Weise aufgefundenen und dann wieder vernichteten Handschrift stützen. Diese hatte, so legte die Dar-

⁵⁹ Zur frühesten Tradition vgl. Meyer 1904, 21f.; Levison 1941; *Acta Sanctorum, Iunii*, Bd. 4, 146f. u. 149; Weitere Lit. s. o. Anm. 29–33.

⁶⁰ S. oben Anm. 33.

⁶¹ Vgl. Hartzel 1975, 21: „For the lessons Bede’s *Historia Ecclesiastica* was drawn on. This is of some importance because the later life of St. Alban insisted that there was an early set of *Acta* there ...“

⁶² Vgl. Hornbacher/Frese/Willer 2015.

stellung des Matthaeus nahe, der göttliche Offenbarungswille als Medium benutzt, um sie nach Erfüllung ihres Zwecks den menschlichen Blicken auf geheimnisvolle Weise wieder zu entziehen: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“. Eben dieses Mysterium, das die vernichtete Handschrift umgab, scheint es gewesen zu sein, woran sich der Glaube an ihren Zeugniswert festmachte und wodurch es ermöglicht wurde, dass sie, obwohl ein lediglich mit literarischen Mitteln erzeugtes fiktives Artefakt, dennoch der gesamten Albanstradition und damit dem Kult und seinem Träger, dem Kloster des Protomartyrs selbst, über Jahrhunderte ein verlässliches Fundament zu bieten vermochte.

3.4 Beglaubigen durch wunderbare Wiederauffindung nach Zerstreuung und ritueller Beschädigung: die Bücher des Bonifatius, ihr Schicksal und ihre Bedeutung in den Bonifatiusviten und der ikonographischen Tradition

Im Frühling des Jahres 754 war der greise Bonifatius (* ca. 673; † 754 oder 755) zur Friesenmission aufgebrochen, nachdem er seine Angelegenheiten, die Nachfolge im Bistum Mainz, die Besetzung des vakant gewordenen Utrechter Bischofsstuhls und die unabhängige Rechtsstellung des von ihm gegründeten und als künftige Grablege auserkorenen Klosters Fulda, soweit er konnte, geregelt hatte.⁶³ Am Mittwoch der Pfingstoktav, dem 5. Juni 754, sollten bei Dokkum die im Vorjahr getauften Neubekehrten das Sakrament der Firmung empfangen. Stattdessen kam es zu einem Überfall heidnischer Friesen auf das Lager des Glaubensboten, bei dem er zusammen mit sämtlichen Begleitern erschlagen wurde. Das Missionswerk schien gescheitert, die Zukunft der von Bonifatius gegründeten kirchlichen Einrichtungen mehr als unsicher. Es drohte ein Kontinuitätsbruch mit unabsehbaren Folgen.

Man begegnete dieser Gefahr mit Maßnahmen, die offenkundig der Sicherung der Bonifatiustradition dienen sollten: Die Reliquien der Gottesmänner wurden vom Ort ihres Martyriums geborgen und zunächst nach Mainz, dann nach Fulda transferiert. Nachweislich setzte unverzüglich die kultische Verehrung ein, auch in der englischen Heimat des Missionars.⁶⁴ Gleichzeitig wurden sowohl in Mainz als vermutlich auch in Fulda Initiativen zur literarischen Bearbeitung der Lebensgeschichte des Bonifatius mit dem Martyrium als Höhepunkt in die Wege geleitet. Nach der Darstellung der ältesten erhaltenen Biographie, derjenigen des vom Mainzer Bischof Lullus (* ca. 710;

⁶³ Vgl. Padberg, von 2006; ders. 2003a; ders. 2003b; ders. 1998; ders. 1995; Padberg/Stork 1994; Michel Aaij, „Boniface’s Booklife. How the Ragyndrudis Codex Came to be a Vita Bonifatii“, in: *The Heroic Age* 10 (May 2007), <http://www.heroicage.org/issues/10/aaij.html> (Zugriff am 30.04.2018); Becht-Jördens/Haubrichs 2013, bes. 187, 194; Becht-Jördens 2005; ders. 1996a; Th. Schieffer 1954, 272.

⁶⁴ Vgl. Kehl 1993.

† 786) unmittelbar im Anschluss an die Ereignisse mit der Abfassung einer Vita beauftragten Willibald von Mainz (tätig um 760),⁶⁵ habe Bonifatius, ohne Widerstand zu leisten, die Seinen aufgefordert, seinem Beispiel folgend das Martyrium freiwillig anzunehmen. Nach der Ermordung der Missionare hätten die beutegierigen Barbaren die Vorräte geplündert, sich dann betrunken, schließlich auf der Suche nach Schätzen die Bücherkisten des Bonifatius erbrochen und geplündert und die für sie nutzlosen Bücher teils in der Ebene zerstreut, teils ins Uferschilf der Sümpfe geworfen oder an anderen Orten versteckt.

Lange Zeit später seien diese aber durch die Gnade des allmächtigen Gottes und die Gebete des heiligen Erzbischofs und Märtyrers Bonifatius unversehrt aufgefunden und an den heutigen Aufbewahrungsort Fulda jeweils von ihren Entdeckern zurückgegeben worden, wo sie nun dem Seelenheil dienlich seien. Die Mörder aber seien schließlich im Streit übereinander hergefallen und hätten sich zum Teil gegenseitig umgebracht. Die Flüchtenden seien von einer bewaffneten Schar Christen verfolgt und nach drei Tagen in einer Schlacht besiegt und in die Flucht geschlagen worden. Dies sei durch die Hilfe des allmächtigen Gottes herbeigeführt worden, der sich an seinen Feinden habe rächen, diese für das um seinetwillen vergossene Blut der Heiligen mit dem Eifer seines gewohnten Erbarmens habe züchtigen und den lange hinausgeschobenen Zorn den Götzendienern öffentlich habe zeigen wollen. Die Christen seien mit reicher Beute sowie gefangenen Frauen, Kindern, Sklaven zurückgekehrt.⁶⁶

65 Vgl. R. Schieffer 1999; Freund 2007, 281–285 u. 292f. Eine quellenkritische Analyse und Interpretation des hagiographischen Diskurses sowie der verarbeiteten Topoi und literarischen Strategien führt zur Erkenntnis, dass sich außer dem *brutum factum* des Martyriums über den Handlungsablauf nichts sagen lässt, weil schon die mittelalterlichen Autoren dafür über keine Quellengrundlage verfügen können und ihre Darstellungen insofern als reine Produkte intentionaler Geschichte (s. unten Anm. 74) ohne jeglichen Wert für die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte anzusehen sind, vgl. Becht-Jördens 1996a, 15–30. Was sich dagegen erkennen lässt, ist allein, wie auf die Gefahr des Abbruchs der Bonifatiustradition reagiert wurde, welche Interessen dabei maßgeblich waren und auf welche biblischen Hintergrundtexte sowie hagiographischen und historio- und ethnographischen Topoi dabei zurückgegriffen wurde.

66 Willibaldus Moguntinensis, *Vita S. Bonifatii*, hg. von Levison (1905), 49–52; ders., übers. u. hg. von Rau (1968), 512–518, daraus der folgende Auszug: *Cum autem praedictus dies inluxisset et aurora lucis, orto iam sole, prorumperet, tunc etiam versa vice pro amicis inimici et novi denique lictores pro noviciis fidei cultoribus advenerant, hostiumque ingens in castra, bibrantibus armis, astata ac scutata innuerat multitudo. [...] Statimque, mortali iustorum multata carne, tripudians gentilium turba victricem suae damnationis praedam arripuit, castraque depopulans, manubias diripiendo inpertivit. Sed et thecas, in quibus multa inerant librorum volumina, et reliquiarum capsas abstulit; magna se ditatam auri argentique copia credens, ad naves [...] asportavit. Ac repente [...] coepit gylosam ventris satiare ingluviem et vino madidum inebriare stomachum tandemque de acceptis praedae spoliis, inito consilio, mirabili omnipotentis dei dispositione tractare et, qualiter non visum quidem aurum et argentum inter se invicem dispartiretur, consulere. Cumque prolixius de tanta pecuniarum estimatione sermocinaret, iam iamque iurgiorum disceptatio exorta est et tanta discordiae demum inimicitia inchoata, ut furore etiam vesaniae insaniens turba in duas divisa est factiones, et ad extremum arma, quibus sanctos ante ea martyres iugularunt, in se ipsos crudeliter pugnando verterunt. Tunc itaque, maxima insanientis turbae*

Die Fuldaer Haustradition, die durch eine im 10. Jahrhundert von Bischof Radbod von Utrecht (* ca. 850; † 917) überarbeitete Utrechter Vita wohl aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts und durch korrespondierende bildliche Darstellungen in Fuldaer Sakramentaren des 10. und 11. Jahrhunderts fassbar wird,⁶⁷ aber auf eine verlorene, in einem Fuldaer Bücherverzeichnis des 15. Jahrhunderts bezeugte Vita des 9. Jahrhunderts zurückgehen dürfte,⁶⁸ fügt nun aber noch ein interessantes Motiv hinzu. Bonifatius habe, nach dem Bericht einer noch lebenden Augenzeugin, in der Todesstunde unter einem auf sein Haupt gelegten Evangeliar geistlichen Schutz gesucht. Diese Szene wurde dann immer wieder bildlich dargestellt.

Die literarische und die bildliche Tradition deuteten die Katastrophe von Dokkum zum Sieg des Glaubenszeugen über seine barbarischen heidnischen Gegner, zum Triumph des Christentums über die Feinde des Kreuzes und zum göttlichen Strafgericht an den frevlerischen Mördern seiner Diener um. Sie bezeugten, dass die von den

parte prostrata, iam qui supervixerant ad lucrum animarum vitaeque damno acquisitum [...] gaudentes concurrerunt, et confractis librorum repositoriis, etiam pro auro volumina et pro argento divinae scientiae cartas reppererunt. Sicque pretioso auri argentique pretio privati, codices quos invenerunt alios per campi planitiem disparserunt, alios siquidem paludum arundineto inferentes proiecerunt; sed tam omnipotentis Dei gratia quam etiam precibus sancti Bonifatii summi pontificis atque martyris inlesi et intemerati, magno postea dilapso temporis spatio, reperti sunt et ad domum [sc. monasterium Fuldensem], in quo usque hodie animarum prosunt saluti, a singulis quibusque inventoribus remis<si>.

67 Radbodus Traiectensis (?), *Vita altera Bonifatii*, hg. von Levison (1905), c. 14–16 (S. 72f.); ders., übers. von Külb (1859), hier c. 13–14 (S. 318–320) (abweichende Kapitelzählung!), daraus der folgende Auszug (c. 16, [S. 73]): [...] *Michi autem in eadem regione sciscitanti de eo, si quid scribere possem, relatam est adhuc superstitem esse quandam mulierem, sed iam valde decrepitam, que iureiurando asserebat, se decollationi militis Christi fuisse presentem, dicebatque, quod, cum gladio ferendus esset, sacrum ewangelium [var. lect. –lii] codicem capiti suo imposuerit, ut sub eo ictum percussoris exciperet eiusque presidium haberet in morte, cuius lectionem dilexerat in vita.* Vgl. Rädle 1989, Sp. 963. Zu ihrer Datierung vgl. Becht-Jördens 2005, 120 Anm. 92. Zu den bildlichen Darstellungen in Fuldaer Handschriften vgl. Winterer 2009, 170–210, 224–223, 235–241, 270–272, 280–285, 299–374 u. für die Abbildungen 204 (Abb. 210), 229 (Abb. 252), 317 (Abb. 279), 540 (tab. 27); Palazzo 1994, 183–195, 206–210, Abb. 15, 42, 68 u. 115.

68 Becht-Jördens 1996b, 326–364; ders. 1998. Den Schlussfolgerungen, die Winterer 2009, 13–16, bes. 13 u. 376–393 zu den Anfängen der von mir auf Hrabanus Maurus zurückgeführten Fuldaer Sakramentartradition und ihrer Ikonographie sowie zur Interpretation des Dedikationsbildes im Göttinger Sakramentar aus seinen Beobachtungen zieht, stimme ich nicht zu, ohne dies hier näher begründen zu können. Ein ambitioniertes Unternehmen von der Dimension wie derjenigen der Konzeption des illuminierten Gregorio-Gelasianum aus Fulda übersteigt jedenfalls bei weitem die Möglichkeiten des Klosters im 10. Jahrhundert, und außer Hrabanus Maurus ist keine Fuldaer Persönlichkeit zu erkennen, die über die erforderlichen Bildungsvoraussetzungen und die Erfahrung mit Großprojekten solcher Art verfügt hätte, dass man ihr dieses Werk auch nur entfernt zutrauen könnte. Auch passt die Versöhnung von gallikanischer und römischer Sakramentartradition als Programm kaum mehr in die Situation des 10. Jh., wohl aber perfekt zu den Bestrebungen der karolingischen Reformpolitik, wo sich etwa mit der *Concordia regularum* Benedikts von Anianes oder dem Fuldaer Altarprogramm des Hrabanus Maurus parallele Phänomene beobachten lassen, vgl. Becht-Jördens 2010, 123–187, hier 136–144.

Heiden absichtlich der Vernichtung preisgegebenen heiligen Bücher durch göttliche Fügung und auf Bitten des neuen Märtyrers – sein erstes Wunder – gerettet worden und unversehrt in ihr angestammtes Haus, das Kloster Fulda, zurückgelangt seien, wo sie nun als Bonifatiusreliquien verehrt würden und dem Seelenheil der Gläubigen dienten. Sie zeigten dadurch, dass das Glaubenszeugnis des Märtyrers durch das Eingreifen seines Gottes bestätigt worden war, indem die biblischen Bücher, deren Botschaft jener als Missionar verbreitet hatte und für deren Wahrheit er mit seinem Leben eingetreten war, vor der Vernichtung bewahrt geblieben waren. Sie bezeugten für die Zeitgenossen glaubwürdig die Echtheit der drei bis heute in Fulda verwahrten angeblichen *Codices Bonifatiani*, auch wenn moderne Forscher kritisch eingewendet haben, dass keines davon ein großformatiges Evangeliar sei und mindestens einer von ihnen, das sogenannte Cadmug-Evangeliar, aus paläographischen Gründen zu jung sei, um noch in die Lebenszeit des Bonifatius datiert werden zu können.

Diese drei ehrwürdigen Handschriften vertraten nunmehr symbolisch den gesamten Inhalt der Bücherkisten des Bonifatius, so wie diese ihrerseits das gesamte christliche Schrifttum mit den biblischen Büchern als ihrem Kern repräsentiert hatten. Der Leichnam und die Bücher des „Mannes der Bücher“ Bonifatius ruhten nun in Fulda, das damit einen mächtigen Patron gefunden hatte, der seinen Fortbestand garantieren sollte und dem es die zahlreichen Stiftungen verdankte, auf denen sein Aufstieg zu einem der bedeutendsten Reichsklöster beruhte. Ein zentraler Teil der so fundierten Bonifatiustradition aber war die Erzählung vom Verlust und der wundersamen Wiederauffindung und Rückkehr seiner Bücher in sein Kloster Fulda. Erst der Verfasser einer weiteren Bonifatiusvita, der im 11. Jahrhundert in Fulda tätige Otloh von St. Emmeram (* ca. 1010; † nach 1070),⁶⁹ fügte, soweit wir sehen, diese verschiedenen Traditionszweige zu einer Einheit zusammen. Nach seiner Darstellung befand sich das Evangeliar des Bonifatius in Fulda, und trotz seiner Spaltung durch einen Schwertstich sei auf wunderbare Weise kein einziger Buchstabe tangiert worden, wie jeder, der es dort besichtige, bestätigen könne.⁷⁰ Auch da widersprechen die Kodikologen.

⁶⁹ Vgl. Vollmann 2004, Sp. 1116–1118 u. 1129f.

⁷⁰ Otlohus Emmeramensis, *Vita Bonifatii*, hg. von Levison (1905), II 24–28, (S. 208–212); ders., übers. von Küllb (1859), c. 22f. (S. 387–392) (abweichende Kapitelzählung!), daraus der folgende Auszug (c. 27 [S. 211, Z. 7ff.]): [...] *Verum tamen omnipotentis Dei gratia, ut claresceret, quanti esset meriti, cuius idem fuerant libri, postea, magno temporis spatio transacto, reperti sunt intemerati et ad ecclesias, in quibus usque hodie haberi possunt, a singulis inventoribus reportati. Inter eosdem vero libros repertus est sancti euangelii liber, quem beatus vir pro sanctitate sua secum iugiter deferre solebat. Hic ergo quamvis gladio acuto, ut adhuc ab insipientibus probari valet, per medium incisus fuerit, nullius tamen literae integritatem eadem insisione perdidit. Quem, ut ferunt, sanctus Bonifatius in illa hora, qua ad caput eius abscidendum vibrabatur gladius, habens in manibus, vel pro tutela capitis, ut multi solent, seu etiam pro clipeo spiritali, quem in libro tali esse credit, percussori opposuit. In quo nimirum signo et miranda virtus Dei et veneranda sanctitas beati Bonifatii potest agnosci. Mirabilis namque videtur, quod nulla incisi libri litera delebatur, quam si nullum incisionis stigma per ferientem gladium in libro reperiretur.*

Vielleicht stammen zumindest zwei der drei als Reliquien verehrten *Codices Bonifatiani* tatsächlich aus dem Besitz des Märtyrers und eine davon, der mit einem Nagelungsritual und Schwert- oder Axthieben offenbar magisch depotenzierte Ragyndrudis-Codex, sogar vom Schlachtfeld bei Dokkum, wofür Rüdiger Kurth durch die Entdeckung der Spuren dieses Nagelungsrituals ein neues unverächtliches Argument gewonnen hat.⁷¹ Die ohnehin im Hinblick auf die mangelnde Übereinstimmung zwischen Schadensbefund und ikonographischer Tradition wenig plausible Fälschungsthese⁷² ist damit wohl endgültig *ad acta* zu legen. Der Anblick der Beschädigungen rief den Schrecken über die drohende Vernichtung und die Erleichterung darüber hervor, dass es aufgrund der wunderbaren Wiederauffindung durch göttliches Eingreifen beim Beinaheverlust geblieben war.

Dass es sich bei diesem Buch nicht um ein Evangeliar, sondern um eine Sammelhandschrift handelte und auch der behauptete Zerstörungsbefund mit der Wirklichkeit offenkundig nicht übereinstimmte, da der Codex nicht nur von einem, sondern von zahlreichen Schwert- oder Axthieben verstümmelt worden war, störte offenbar nicht weiter. Das Krukenkreuz auf seinem vorderen Einbanddeckel, das die Friesen zu ihrem rituellen Vernichtungsakt provoziert haben dürfte, genügte als Symbol für den aufgrund der literarischen und ikonographischen Tradition nicht mehr bezweifelten Inhalt. Die letztere präsentiert, gestützt auf die Erzählung von Verlust, Zerstörung und Wiederauffindung, in bildlichen Darstellungen der Wand-, Tafel-, und Buchmalerei sowie der Druckgraphik und der Monumentalplastik bis in die Gegenwart den Heiligen Erzbischof Bonifatius fortan als Märtyrer mit dem zerspaltenen oder vom Schwert durchbohrten Evangeliar in der Hand als den Mann, der im Tode geistlichen Schutz unter dem Buch gesucht hatte, für dessen Verbreitung und Verkündigung er gelebt hatte und dessen Wahrheit er dadurch bezeugt hatte, dass er dafür bereitwillig in den Tod gegangen war. So prägte paradoxerweise der Anblick eines verlorenen, beschädigten und wiedergefundenen Codex – weitaus wirksamer als Texte oder Körperreliquien es vermocht hätten – dauerhaft das Bild von Bonifatius als Mann des Buches und verankerte im Betrachter die festgefügte Vorstellung von der ewigen Wahrheit und der Unverlier- und Unzerstörbarkeit seiner Glaubensbotschaft.⁷³

71 Vgl. Althochdeutsche Glossen Wiki, http://de.althochdeutscheglossen.wikia.com/wiki/BSStK_168:_Fulda,_Dom-Museum_II/1_Codex_Ragyndrudis?veaction=edit (Zugriff am 30.04.2018); Kurth 2010; eine Abbildung unter https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nagelung_-_vergr%C3%B6%C3%9Fter_Ausschnitt.jpg (Zugriff am 30.04.2018). Vgl. Mauntel et al. 2015. Zu den *Codices Bonifatiani*, dem Victor-Codex (Cod. Bonif. I), Ragyndrudis-Codex (Cod. Bonif. II) und dem Cadmug-Evangeliar (Cod. Bonif. III) Kathrein 2004, 95f.; Becht-Jördens 2005, 122–132; ders., 1996, 5–9 u. 15–30; Mostert 1999, 77–80; Aris/Broszinski 1996, 6–8; von Padberg 1996; Jakobi-Mirwald/Köllner 1993, 15–23, 163f.; Hausmann 1992, 3–12; Haseloff 1978, 1–46; Parkes 1976, 161–79; <http://www.bl.uk/catalogues/bookbindings/> (Zugriff am 30.04.2018).

72 Vgl. Becht-Jördens 1996a, 16–18.

73 So Becht-Jördens 2005, 131f.; ders. 1996a, 30. Vgl. Kotkova 2004; von Padberg/Storck 1994, 55–71 (Abb. 1–21); Kehl 1993, 110f. u. 187.

4 Schlussfolgerungen

Mittelalterliche Erzählungen von Verlust oder Beinaheverlust, Zerstörung und Wiederauffindung von Büchern – aber auch solche aus anderen vortypographischen Epochen und Schriftkulturen – scheinen vertraute biblische und antike Traditionen bruchlos fortzusetzen und dienen, wie sich anhand der Fallbeispiele zeigen ließ, der Legitimation des an die Stelle des Verlorenen tretenden Surrogats. Die Funktion der Verlustzerählung beschränkt sich jedoch keineswegs darauf, Autoren, die entweder ganz ohne, oder zumindest auf fragwürdiger Quellengrundlage arbeiteten, der Notwendigkeit zu entheben, den angeblichen Überlieferungsträger, auf den sie sich berufen, tatsächlich vorweisen zu können. Sie besteht vielmehr darin, dass Traditionen begründet und legitimiert werden, deren Wert durch den Beinaheverlust, dem sie entgangen sein sollen, bewusst gemacht oder denen über den Verlust eines älteren Überlieferungsträgers hinweg durch Kontinuitätsbehauptungen ein künstliches Alter verschafft wird, das möglichst nah an die Zeit heranreicht, von der die repristinerte Tradition berichtet.

Die nicht zuletzt auf der Beschreibung der spezifischen Materialität des Originals, auf der von ihr ausgehenden Affordanz zu Verehrung und Anerkennung seines Wertes beruhende Autorität geht dabei im Sinne einer *translatio dignitatis* auf das Surrogat über, welches das verlorene Original dadurch vollgültig symbolisch repräsentiert. Durch das Mysterium des Verlusts wird – zumal wenn dieser nicht als Zufallsereignis erscheint, sondern eine Deutung als heils- und offenbarungsgeschichtlicher Vorgang nahegelegt wird – die Tradition zusätzlich aufgewertet. Unterstützt wird der Effekt durch die Möglichkeit, das Verlorene oder Zerstörte bildlich darzustellen. Die mit künstlerischen Mitteln hervorgerufenen Affekte, der Schmerz über den Verlust, die Sehnsucht nach dem Abwesenden und sogar der Schrecken über den Beinaheverlust, setzen zu ihrer Abwehr psychische Energien des Rezipienten frei, die sich statt auf das Verlorene nun auf das Vorhandene richten, die Aufwertung dieses bloßen Surrogats bewirken und die vorbehaltlose Identifikation mit ihm ermöglichen. So ist es die Erzählung vom tatsächlichen oder häufiger noch imaginierten Verlust des Überlieferungsträgers, von der eine traditionssichernde und damit identitätsstiftende, kulturbauende Wirkung ausgeht. Sie unterstützt und legitimiert so intentionale Geschichte,⁷⁴ die dadurch zum festen Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses

74 S. oben Anm. 35. Vgl. auch Moss 2013; Fried 2012, 154–157, der von „kulturelle(n) Implantate(n)“, „implantierte(n) Scheinrealität(e)n“ und „Implantationen“ spricht. Es geht hier um Geschichtskonstrukte, die sich nicht erst in der Sphäre der bedürfnis- oder interessen geleiteten sinnstiftenden (Um-) Deutung, sondern bereits auf der Ebene der Darstellung des Faktischen weitgehend oder völlig von persönlich erlebtem oder quellenmäßig bezeugtem, „realem“ Geschehen entfernt haben, gleichwohl aber als historische Realität präsentiert und imaginiert werden. Es handelt sich demnach um eine Übertragung der Prinzipien von Mythenproduktion in den Bereich der Geschichtsschreibung. Die Produktion intentionaler Geschichte in diesem Sinn lässt sich insofern nur graduell, nämlich im Hinblick

wird,⁷⁵ wenngleich sie äußerstenfalls nichts anderes, aber eben auch nichts geringeres ist als das Paradox einer sein- und sinnerzeugenden *creatio ex nihilo*.

Literaturverzeichnis

Editionen

Leicht zugängliche Standardeditionen gängiger antiker Autoren sind aus Raumgründen nicht angeführt.

- Beda venerabilis (1969), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, hg. von Bertram Colgrave u. Roger A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford.
- Beda venerabilis (1982), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, übers. u. hg. von Günther Spitzbart, *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*, Bd. 1–2, Darmstadt.
- Constantius Lugdunensis (1965), *Vita Germani*, hg. von René Borius, *Constance de Lyon, Vie de saint Germain d'Auxerre* (Sources chrétiennes, 112), Paris, 118–205.
- Dionysius Halicarnassensis (1888), *Antiquitates Romanae*, hg. von Carl Jacoby, *Dionysi Halicarnassensis Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, Bd. 2, Leipzig.
- Dionysius Halicarnassensis (1771), *Antiquitates Romanae*, übers. von Johann Lorenz Benzler, *Des Dionysius von Halikarnaß römische Alterthümer aus dem Griechischen übersetzt*, Bd. 1, Lemgo.
- Galenus (2015), *De indolentia (Peri alypias)*, übers. u. hg. von Kai Brodersen, *Galenos. Die verbrannte Bibliothek. Peri Alypias / Über die Unverdrossenheit*, Wiesbaden.
- Galenus (2010), *De indolentia (Peri alypias)*, übers. u. hg. von Veronique Boudon-Millot, Jacques Jouanna u. Antoine Pietrobelli, *Galien*, Bd. 4: *Ne pas se chagriner* (Collection des Universités de France, publié aux Éditions Les Belles Lettres, série grecque 462), Paris.
- Galfridus Monemutensis (2008), *De gestis Britonum (Historia regum Britanniae)*, übers. u. hg. von Michael A. Faletra, *Geoffrey of Monmouth. The history of the kings of Britain*, Petersborough, Ont.

auf das Ausmaß des Vorwaltens der Intention als darstellungsleitenden Faktors, aber keineswegs prinzipiell von den Resultaten anderer Formen vorwissenschaftlicher oder ideologisch imprägnierter pseudowissenschaftlicher geschichtlicher Darstellung abgrenzen. Was hier gemeint ist, darf nicht verwechselt werden mit den Begriffen „Intentionalhistorie“ bzw. „innere Historie“ bei Husserl und seinem Schüler Eugen Fink (vgl. Choi 2007, 166–172; Ströker 1997, 207–227; Lembeck 1988, 65), die sich – was im gegebenen Rahmen hier nicht näher ausgeführt werden kann – auf Geschichte und Geschichtlichkeit sowie deren Erkenntnis überhaupt beziehen. Erst recht geht es hier nicht um „Teleologie der Geschichte“ etwa im Sinne Hegels, vgl. Schwemmer 1995. Auch mit der von Brentano eingeleiteten wahrnehmungs- und erkenntnistheoretischen Intentionalitätsdiskussion der Moderne (Bergson, Husserl, Scheler), die auch aktuell etwa im Zusammenhang mit Debatten über Materialismus, Mentalismus und Willensfreiheit intensiv weitergeführt wird, besteht kein näherer Zusammenhang, vgl. Gethmann 1995.

75 Vgl. A. Assmann 1999; A. Assmann/Friese 1998; J. Assmann 1992.

- Galfridus Monemutensis (2007), *De gestis Britonum (Historia regum Britanniae)*, hg. von Michael Reeve, übers. von Neil Wright, *Geoffrey of Monmouth. The history of the kings of Britain. An edition and translation of De gestis Britonum (Historia regum Britanniae)* (Arthurian Studies 69), Woodbridge/Rochester.
- Gilda Sapiens (1889), *De excidio Britanniae*, hg. von Theodor Mommsen, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, Bd. 13, Berlin, 1–85.
- Gregorius Abul-Pharagius (1663), *Historia dynastiarum*, übers. u. hg. von Edward Pococke, *Historia dynastiarum [...]. Arabice edita et Latine versa*, Bd. 1, Oxford.
- Gregorius Turonensis (1885), *De gloria confessorum*, hg. von Bruno Krusch, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, Bd. 1, 2, Hannover, 294–370.
- Hincmarus Remensis (1896), *Vita S. Remigii*, hg. von Bruno Krusch, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, Bd. 3, Hannover.
- Historicorum Romanorum Fragmenta* (2014), übers. u. hg. in: Tim J. Cornell (Hg.), *The Fragments of the Roman Historians*, Bd. 1–3, Oxford.
- Johannes Diaconus Hymmonides (1902), *Vita S. Gregorii magni*, hg. von Monachi Maurini, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologia latina*, Bd. 75, Paris, Sp. 59–242.
- Leofricus monachus Albanensis (?) (1975), *Passio sancti Albani martyris*, hg. von Karl D. Hartzell, „A St. Albans Miscellany in New York“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 10, 20–61, hier 52–57.
- Leofricus monachus Albanensis (?) (1975), *Hymni tres de sancto Albano martyre*, hg. von Karl D. Hartzell, „A St. Albans Miscellany in New York“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 10, 20–61, hier 49–51.
- Matthaeus Parisiensis (1968), *Vie de seint Auban*, hg. von Robert Harden, *La vie de Seint Auban. An Anglo-Norman poem of the thirteenth century* (Anglo-Norman Text Society 19), Oxford.
- Matthaeus Parisiensis (2010), *Vie de seint Auban*, übers. von Jocelyn Wogan-Browne u. Thelma S. Fenster, *The Life of St. Alban by Matthew Paris. With the Passion of Saint Alban by William of St. Albans* (French of England Translation Series 2), Tempe, AZ.
- Matthaeus Parisiensis (1867), *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham regnante Richardo secundo eiusdem ecclesiae praecentore compilata*, hg. von Henry Thomas Riley, *Chronica monasteria S. Albani*, Bd. 1: *Gesta abbatum Monasterii Sancti Albani*, Bd. 1: A. D. 793–1290 (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages 28, 4, 1), London.
- Matthaeus Parisiensis (1872), *Chronica maiora*, hg. von Henry Richards Luard, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, chronica maiora*, Bd. 1: *The Creation to A. D. 1066* (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages 57), London.
- Oracula Sibyllina* (2007), hg. von Jane L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*, Oxford.
- Oracula Sibyllina* (2011), übers. u. hg. von Jörg Dieter Gauger, *Sibyllinische Weissagungen*, Berlin u. a.
- Oracula Sibyllina* (1951), übers. u. hg. von Alfons Kurfeß, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951.
- Otlohus Emmeramensis (1905), *Vita Bonifatii*, hg. von Wilhelm Levison, in: *Vitae Sancti Bonifatii Archiepiscopi Moguntini* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum separatim editi), Hannover/Leipzig, 111–217.
- Otlohus Emmeramensis (1859), *Vita Bonifatii*, übers. von Philipp Hedwig Külb, *Sämmtliche Schriften des heiligen Bonifacius*, Bd. 2, Regensburg, 337–395.
- Radbodus Traiectensis (?) (1905), *Vita altera Bonifatii*, hg. von Wilhelm Levison, in: *Vitae Sancti Bonifatii Archiepiscopi Moguntini* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum separatim editi), Hannover/Leipzig, 62–78.
- Radbodus Traiectensis (?) (1859), *Vita altera Bonifatii*, übers. von Philipp Hedwig Külb, *Sämmtliche Schriften des heiligen Bonifacius*, Bd. 2, Regensburg, 306–326.

- Tzetzes, [Iohannes u. Isaak] (1811), *Scholia eis Lykophron*, hg. von Christian Gottfried Müller, *Isakii kai Ioannu tu Tzetzu Scholia eis Lykophrona. Lectionibus editionis Sebastianae variis in Lykophronis Alexandram praemissis et recensitis, ad supplendam et absolvendam editionem*, Bd. 1–3, Leipzig.
- Venantius Fortunatus (1881), *Carmina*, hg. von Friedrich Leo, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, Bd. 4, 1, Berlin.
- Willelmus (Guilielmus) monachus Albanensis (2010), *Acta SS. Albani, Amphibali et sociorum*, übers. und eingeleitet von Thomas O'Donnell u. Margareth Lamont, in: *The Life of St. Alban by Matthew Paris. With the Passion of Saint Alban by William of St. Albans* (French of England Translation Series 2), Tempe, AZ.
- Willelmus (Guilielmus) monachus Albanensis (1707), *Acta SS. Albani, Amphibali et sociorum*, hg. von Godefroid Henschen (1707), in: *Acta Sanctorum, Iunii*, Bd. 4, Antwerpen 1707, 149–159; repr. 1867, *Acta sanctorum, Iunii*, Bd. 5, Paris, 129–138.
- Willibaldus Moguntinensis (1968), *Vita S. Bonifatii*, übers. u. hg. von Reinhold Rau, in: *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, Darmstadt, 454–525.
- Willibaldus Moguntinensis (1905), *Vita S. Bonifatii*, hg. von Wilhelm Levison, in: *Vitae Sancti Bonifatii Archiepiscopi Moguntini* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum separatim editi), Hannover Leipzig, 1–58.

Sekundärliteratur

- Adamson, Peter/Taylor, Richard C. (Hgg.) (2005), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge.
- Anonym (2012), „Gothik Textiles, Nr. III Silk Fabrics“, in: *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*, Bd. 1, Oxford, 211–212.
- Aris, Marc-Aeilko/Broszinski, Hartmut (1996), *Die Glossen zum Jakobusbrief aus dem Victor-Codex (Bonifatianus 1) in der Hessischen Landesbibliothek zu Fulda*, Fulda.
- Assmann, Aleida (1999), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (1998), *Identitäten* (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt am Main.
- Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Ast, Rodney/Attia, Élodie/Jördens, Andrea/Schneider, Christian (2015a), „Layouts und Gestalten“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 597–609.
- Ast, Rodney/Becker, Julia/Trede, Melanie/Wilhelmi, Lisa (2015b), „Sammeln, Ordnen und Archivieren“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 695–708.
- Bagnall, Roger S. (2002), „Alexandria. Library of Dreams“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 146 (4), 348–362.
- Bautz, Friedrich Wilhelm (?1990), „Alban von Verulam“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm, Sp. 76.
- Becht-Jördens, Gereon (1996a): Gereon Becht-Jördens, „Heiliger und Buch. Überlegungen zur Tradition des Bonifaciusmartyriums anlässlich des Erscheinens eines Teilfaksimiles des Ragyndrudis-Kodex“, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 46, 1–30.

- Becht-Jördens, Gereon (1996b), „Litterae illuminatae. Zur Geschichte eines literarischen Formtyps in Fulda“, in: Gangolf Schrimpf (Hg.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen* (Fuldaer Studien 7), Frankfurt am Main, 326–364.
- Becht-Jördens, Gereon (1998), „Rezension von: Eric Palazzo, Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach 77)“, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 48, 401–413.
- Becht-Jördens, Gereon (2005), „Die Ermordung des Erzbischofs Bonifatius durch die Friesen. Suche und Ausgestaltung eines Martyriums aus kirchenpolitischer Notwendigkeit?“, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 57, 95–132.
- Becht-Jördens, Gereon (2008), „Christliche Biographie als Heilsgeschichte. Ein Paradigmenwechsel in der Gattungsentwicklung. Prolegomena zu einer formgeschichtlichen Interpretation von Einharts Vita Karoli“, in: Andrea Jördens, Hans A. Gärtner, Herwig Görgemanns u. Adolf M. Ritter (Hgg.), *Quaerite semper faciem eius. Dankesgabe für Albrecht Dihle zum 85. Geburtstag aus dem ‚Heidelberger Kirchenväterkolloquium‘* (Schriftenreihe Studien zur Kirchengeschichte 8), Hamburg, 1–21.
- Becht-Jördens, Gereon (2010), „Sturmi oder Bonifatius? Ein Konflikt im Zeitalter der anianischen Reform um Identität und monastisches Selbstverständnis im Spiegel der Altartituli des Hrabanus Maurus für die Salvatorbasilika zu Fulda“, in: Marc-Aeilko Aris u. Susanna Bullido del Barrio (Hgg.), *Hrabanus Maurus in Fulda. Mit einer Hrabanus-Maurus-Bibliographie (1979–2009)* (Fuldaer Studien 13), Frankfurt am Main, 123–187.
- Becht-Jördens, Gereon (2014), „Schrift im Mittelalter – Zeichen des Heils. Zur inhaltlichen Bedeutung von Material und Form“, in: Joachim F. Quack u. Daniela Ch. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin/Boston/München, 245–310.
- Becht-Jördens, Gereon/Jördens, Andrea (1994), „Ein Eberunterkiefer als ‚Staatssymbol‘ des aitolischen Bundes. Politische Identitätssuche im Mythos nach dem Ende der spartanischen Hegemonie (IG XII 2, 15)“, in: *Klio* 76, 172–184.
- Becht-Jördens, Gereon/Haubrichs, Wolfgang (2013), „Fulda“, in: Martin Schubert (Hg.), *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*, Berlin/Boston, 175–215.
- Beck, Hans/Walter, Uwe (2001), *Die frühen römischen Historiker*, Bd. 1: *Von Fabius Pictor bis Gn. Gellius* (Texte zur Forschung 76), Darmstadt.
- Becker, Julia/Licht, Tino/Schneidmüller, Bernd (2015), „Pergament“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 337–348.
- Bellen, Heinz (1994), *Grundzüge der römischen Geschichte*, Bd. 1: *Von der Königszeit bis zum Übergang der Republik zum Prinzipat*, Darmstadt.
- Benz, Wolfgang (Hg.) (2003a), *Bücherverbrennung Mai 1933. Geschichte und Wirkung* (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 51 [5], 398–488), Berlin.
- Benz, Wolfgang (2003b), „Mythos und Skandal. Traditionen und Wirkungen der Bücherverbrennung des 10. Mai 1933“, in: ders. (Hg.), *Bücherverbrennung Mai 1933. Geschichte und Wirkung* (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 51 [5], 398–406), Berlin.
- Benz, Wolfgang (2013), „Gedanken töten, um den Geist zu vernichten. Die Bücherverbrennung 1933 als aktuelles Ereignis“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 61 (5), 389–397.
- Berschlin, Walter (1991), *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 3: *Karolingische Biographie 750–920 n. Chr.* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart.
- Berschlin, Walter/Hiley, David (Hgg.) (1999), *Die Offizien des Mittelalters und ihre Gesänge. Dichtung und Musik* (Tegensburger Studien zur Musikgeschichte 1), Tutzing.

- Berti, Irene / Haß, Christian D. / Krüger, Kristina / Ott, Michael R. (2015), „Lesen und Entziffern“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 639–650.
- Berti, Monica / Costa, Cirgilio (2010), *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto* (Ricerche di filologia, letteratura e storia 10), Rom.
- Binski, Paul (1992), „The Murals in the Nave of St Alban’s Abbey“, in: David Abulafia, Michael Franklin u. Miri Rubin (Hgg.), *Church and City, 1000–1500. Essays in Honour of Christopher Brooke*, Cambridge / New York, 249–278.
- Bischoff, Bernhard (1920/1999), *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (Grundlagen der Germanistik 24), Berlin.
- Black, Deborah L. (1990), *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Islamic Philosophy and Theology 7), Leiden.
- Bleicken, Jochen (1994), *Geschichte der römischen Republik* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 2), München.
- Bock, Nicolaus (Hg.) (2002), *Art, ceremonial et liturgie au Moyen-Âge* (Études lausannoises d’histoire de l’art 1), Rom.
- Brückner, Wolfgang (1998), „Bildnisstrafe“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 1, Berlin, Sp. 582–584.
- Brunhölzl, Franz (1992), *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2: *Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, München.
- Canfora, Luciano (1986), *La biblioteca scomparsa*, Palermo (deutsch von Andreas Beyer, Hugo Beyer, *Die verschwundene Bibliothek*, Hamburg 1998).
- Canfora, Luciano (2004), *La Bibliothèque d’Alexandrie et l’histoire des textes* (Cahiers du Centre de Documentation de Papyrologie Littéraire 1), Liège.
- Choi, Kyeong-Seop (2007), *Im Dialog mit den Wissenschaften. Phänomenologische und neukantianische Wissenschaftsphilosophie bei Husserl und Cassirer* (Epistema: Reihe Philosophie 436), Würzburg.
- Clark, James G. (2001), „Alban Monks and the Cult of St Alban. The Late Medieval Texts“, in: Martin Henig u. Philipp Lindley (Hgg.), *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology* (The British Archaeological Association Conference Transactions 24), Leeds, 218–230.
- Colker, Marvin L. (1991), *Trinity College Library Dublin. Descriptive Catalogue of the Mediaeval and Renaissance Latin Manuscripts*, Bd. 1–2, Dublin.
- Crick, Julia (2001), „Offa, Ælfric and the Refoundation of St Albans“, in: Martin Henig u. Philipp Lindley (Hgg.), *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology* (The British Archaeological Association Conference Transactions 24), Leeds, 78–84.
- Cubelic, Danijel / Lougovaya, Julia / Quack, Joachim Friedrich (2015), „Rezitieren, Vorlesen und Singen“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin / Boston / München, 651–663.
- Declercq, Georges (Hg.) (2007), *Early Medieval Palimpsests* (Bibliologia 26), Turnhout.
- Dieterici, Friedrich (2004), *Über den Zusammenhang der griechischen und arabischen Philosophie*, München.
- Dunand, Françoise / Spieser, Jean-Michel / Wirth, Jean (Hgg.) (1991), *L’image et la production du sacré* (Actes du colloque de Strasbourg organisé par le Centre d’Histoire des Religions de l’Université de Strasbourg II, Groupe ‚Théorie et pratique de l’image culturelle‘, 20–21 janvier 1988), Paris.
- Dupont, Florence (2011), *Rome, la ville sans origine. L’Aenéide. Un grand récit du métissage*, Paris (deutsch von Clemens Klünemann, *Rom – Stadt ohne Ursprung. Gründungsmythos und römische Identität*, Darmstadt 2013).
- Eigler, Ulrich / Gotter, Ulrich / Luraghi Nino / Walter, Uwe (Hgg.) (2003), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen, Autoren, Kontexte*, Darmstadt.

- Empereur, Jean-Yves (2003), „La destruction de la bibliothèque d’Alexandrie. La voix de l’archéologie“, in: Fabrice Pataut (Hg.), *La Nouvelle Bibliothèque d’Alexandrie*, Paris, 179–193.
- Empereur, Jean-Yves (2008), „The Destruction of the Library of Alexandria. An Archaeological Viewpoint“, in: Mostafa El-Abbadi u. Omnia Mounir Fathallah (Hgg.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* (Library of the Written Word 3), Leiden, 75–88.
- Endlich, Stefanie (2007), „Vernichtung“, „Giftschrank“, „Zweifelhafte Fälle“. *Vorgeschichte und Folgen der Bücherverbrennung für jüdische Autoren, Verleger, Buchhändler und Bibliothekare* (Gegen Verdrängen und Vergessen 3), Berlin.
- Forsythe, Gary (2005), *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley.
- Fossier, Lucie/Irigoien, Jean (Hgg.) (1990), *Déchiffrer les écritures effacés* (Actes de la table ronde Paris, 4–5 mai 1981), Paris.
- Fox, Richard/Panagiotopoulos, Diamantis/Tsouparopoulou, Christina (2015), „Affordanz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 63–70.
- Frere, Sheppard S. (1971–1984), *Verulamium Excavations*, Bd. 1–3 (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 28 [= Bd. 1] und 41 [= Bd. 2] bzw. Oxford University Committee for Archaeology Monographs 1 [= Bd. 3]), Oxford.
- Frese, Tobias (2014), „Denn der Buchstabe tötet“ – Reflexionen zur Schriftpräsenz aus mediävistischer Perspektive, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, Unsichtbar, unlesbar. Zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston/München, 1–15.
- Freund, Stefan (2007), „Bonifatius und die bayerischen Bistümer aus hagiographischer Sicht“, in: Franz J. Felten (Hg.), *Bonifatius. Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 121), Mainz, 281–293.
- Fried, Johannes (2012), *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München.
- Ganz, David (2010), „Geschenke fürs Auge. Bernwards Prachteinbände und ihre Betrachter“, in: Monika E. Müller (Hg.), *Schätze im Himmel – Bücher auf Erden. Mittelalterliche Handschriften aus Hildesheim* (Katalog zur Ausstellung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 5. September 2010–27. September 2011) (Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek 93), Wolfenbüttel, 197–205.
- Ganz, David (2014), „Von innen nach außen. Die Verborgeneheit des rituellen Texts und die Sichtbarkeit des Prachteinbandes“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, Unsichtbar, unlesbar. Zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston/München, 85–116.
- Ganz, David (2015), *Buch-Gewänder. Prachteinbände im Mittelalter*, Berlin.
- Ganz, Peter/Parkes, Malcom (Hgg.) (1992), *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5), Wiesbaden.
- Garcia, Michael Moses (2010), *Saint Alban and the Cult of Saints in Late Antique Britain*, Leeds, <<http://etheses.whiterose.ac.uk/15220/>> (Zugriff am 03.04.2018).
- Gehrke, Hans-Joachim (1994), „Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern“, in: *Saeculum* 45, 1994, 239–264.
- Gehrke, Hans-Joachim (2001), „Myth, History and Collective Identity. Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond“, in: Nino Luraghi (Hg.), *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 286–313.
- Gehrke, Hans-Joachim (2004), „Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen“, in: Gert Melville u. Karl-Siegbert Reh-

- berg (Hgg.), *Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*, Köln/Weimar/Wien, 21–36.
- Gehrke, Hans-Joachim (2014), *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n)* (Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten 2), Berlin/Boston.
- Gehrke, Hans-Joachim/Schneider, Helmuth (Hgg.) (2006), *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart/Weimar.
- Gertz, Jan Christian/Schulz, Sandra/Šimek, Jakub (2015), „Abschreiben und Kopieren“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 585–595.
- Gethmann, Carl F. (2019), „Intentionalität“, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Stuttgart, 259–264.
- Giele, Enno/Peltzer, Jörg (2015), „Rollen, Blättern und (Ent)Falten“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 677–693.
- Goll, Helmut (1940), *Die Vita Gregorii des Johannes Diaconus. Studien zum Fortleben Gregors des Grossen und zu der historiographischen Bedeutung der päpstlichen Kanzlei im 9. Jahrhundert*, Freiburg. i. Br.
- Grethlein, Jonas (2013), *Experience and Teleology in Ancient Historiography. Futures Past from Herodotus to Augustine*, Cambridge.
- Gussone, Nikolaus (1995), „Der Codex auf dem Thron. Zur Ehrung des Evangelienbuches in Liturgie und Zeremoniell“, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien, 191–231.
- Hagger, Mark (2008), „The Gesta abbatum monasterii Sancti Albani. Litigation and History at St. Albans“, in: *Historical Research* 81, 373–398.
- Hahn, Cynthia (2001), *Portrayed on the Heart. Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Hartzell, Karl D. (1975), „A St. Albans Miscellany in New York“, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 10, 20–61.
- Haseloff, Günther (1978), „Der Einband des Ragyndrudis-Codex in Fulda. Codex Bonifatianus 2“, in: Arthur Brall (Hg.), *Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek. Beiträge zum zweihundertjährigen Bestehen der Hessischen Landesbibliothek Fulda* (Bibliothek des Buchwesens 6), Stuttgart, 1–46.
- Hausmann, Regina (1992), *Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1–3, Aa 1–145a* (Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda 1), Wiesbaden.
- Hayward, Paul Antony (2005), „The Cult of St. Alban, Anglorum Protomartyr, in Anglo-Saxon and Anglo-Norman England“, in: Johan Leemans (Hg.), *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity* (Annua Nuntia Lovaniensia 51), Löwen, 169–199.
- Henderson, George (1967), „Studies in English Manuscript Illumination, Part I: Stylistic Sequence and Stylistic Overlap in Thirteenth Century English Manuscripts“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30, 71–104.
- Henig, Martin/Lindley, Philipp (Hgg.) (2001), *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology* (British Archaeological Association Conference Transactions 24), Leeds.
- Herbers, Klaus (2003), „Zu frühmittelalterlichen Personenbeschreibungen im Liber pontificalis und in römischen hagiographischen Texten“, in: Johannes Laudage (Hg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung* (Europäische Geschichtsdarstellungen 1), Köln/Weimar/Wien, 165–192.

- Hilgert, Markus (2010), „Text-Anthropologie'. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, in: *Mitteilungen der deutschen Orientalgesellschaft* 142, 87–126
- Hilgert, Markus (2014), „Praxeologisch perspektivierte Artefaktanalysen des Geschriebenen. Zum heuristischen Potential der materialen Textkulturforschung“, in: Friederike Elias, Albrecht Franz, Henning Murmann, u. Ulrich Wilhelm Weiser (Hgg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften* (Materiale Textkulturen 3), Berlin/Boston/München, 149–164.
- Hornbacher, Annette/Frese, Tobias/Willer, Laura (2015), „Präsenz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 87–99.
- Hughes, Andrew (1993), „British Rhymed Offices. A Catalogue and Commentary“, in: Susan Rankin u. David Hiley (Hgg.), *Music in the Medieval English Liturgy. Plainsong and Medieval Music Society Centennial Essays*, Oxford, 239–284.
- Hirschmann, Rolf (2000), „Palimpsest“, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 9, Stuttgart/Weimar, Sp. 188f.
- Jakobi-Mirwald, Christine/Köllner, Herbert (1993), *Die illuminierten Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda*, Bd. 1: *Handschriften des 6.–13. Jahrhunderts. Textband* (Denkmäler der Buchkunst 10), Stuttgart.
- Jászai, Géza (†1970), „Kirchenlehrer, Kirchenväter“, in: *Lexikon für christliche Ikonographie*, Bd. 2, Rom/Freiburg/Basel/Wien, Sp. 529–538.
- Karagianni, Angeliki/Schwindt, Jürgen Paul/Tsouparopoulou, Christina (2015), „Materialität“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 33–46.
- Karpp, Gerhard (1993), „Palimpsest“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, München/Zürich, Sp. 1641–1642.
- Kathrein, Werner (2004), „Die Codices Bonifatiani“, in: Michael Imhof, Gregor Karl Stach (Hgg.), *Bonifatius. Vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen. Zum 1250. Todestag des heiligen Bonifatius* (Katalog zur Ausstellung des Vonderau Museums in Fulda, 3. April – 4. Juli 2004), Petersberg, 95–96.
- Kehl, Petra (1993), *Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754–1200)* (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 26), Fulda.
- Keskiaho, Jesse (2013), „Re-visiting the Libri Sibyllini: Some Remarks on Their Nature in Roman Legend and Experience“, in: Mika Kajava (Hg.), *Studies in Ancient Oracles and Divination* (Acta instituti romani Finlandiae 40), Rom, 145–172.
- Kohlschein, Franz/Wünsche, Peter (Hgg.) (1998), *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 82), Münster.
- Kotkova, Olga (2004), „Willibrord und Bonifatius in der Darstellung von Bloemart und Colaert. Die Polarität ihrer Abbildung in der nordniederländischen Kunst des 17. Jahrhunderts“, in: Michael Imhof u. Gregor Stach (Hg.), *Bonifatius. Vom angelsächsischen Missionar zum Apostel der Deutschen. Zum 1250. Todestag des heiligen Bonifatius* (Katalog zur Ausstellung des Vonderau Museums in Fulda, 3. April – 4. Juli 2004), Petersberg, 203–218.
- Kühr, Angela (2006), *Als Kadmós nach Böötien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen* (Hermes Einzelschriften 98), Stuttgart.
- Kurth, Rüdiger (2010), „Die Nagelung des Codex Ragyntrudis. Neue Aspekte zum Tod des Bonifatius“, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 62, 9–14.
- Lambert, Malcolm D. (2010), *Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede*, New Haven.

- Latte, Kurt (?1967), *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5.4), München.
- Lembeck, Karl-Heinz (1988), *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111), Dordrecht/Boston/London.
- Lentes, Thomas (2005), „Textus Evangelii‘. Materialität und Inszenierung des ‚textus‘ in der Liturgie“, in: Ludolf Kuchenbuch u. Uta Kleine (Hgg.), *Textus‘ im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 216), Göttingen, 133–148.
- Leonardi, Claudio (1976), „La ‚Vita di Gregorii‘ di Giovanni Diacono“, in: *Roma e l'età carolingia* (Atti delle giornate di studio a cura dello Istituto di storia dell'arte dell'Università di Roma, 3–8 maggio 1976), Rom, 381–393.
- Leonardi, Claudio (1981), „L'agiographia romana nel secolo IX“, in: Pierre Riché u. Évelyne Patlagean (Hgg.), *Hagiographie. Cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)* (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979), Paris, 471–490.
- Lettinger, Paul (1994), *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic world. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics* (Aristoteles Semitico-Latinus 7), Leiden/New York/Köln.
- Levison, Wilhelm (1941), „St. Alban and St. Albans“, in: *Antiquity* 15, 337–359.
- Light, Elizabeth (2017), „Musterai i mun livre. Monastery History and Practices of Seeing in Matthew Paris's Vie de Seint Auban“, in: *Hortulus. The Online Graduate Journal of Medieval Studies* 13, 2.
- Loose, Hans-Dieter (2013), „Das Stadtarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg im Großen Brand von 1842“, in: Joachim W. Frank u. Thomas Brakmann (Hgg.), *Beiträge zum 300-jährigen Jubiläum des Staatsarchivs der Freien und Hansestadt Hamburg* (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg 22), Hamburg, 51–84.
- Lowden, John (2007), „The World Made Visible. The Exterior of the Early Christian Book as Visual Argument“, in: William E. Klingshirn u. Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book*, Washington, DC, 13–47.
- Lowe, Elias A. (1972), „Codices Rescripti. A List of the Oldest Latin Palimpsests with Stray Observations on Their Origin“, in: Ludwig Bieler (Hg.), *E. A. Lowe. Palaeographical Papers 1907–1965*, Bd. 2, Oxford, 480–519.
- Lowe, W. R. L./Jacob, Ernest F. (1924), *Illustrations to the Life of St. Alban in Trin. Coll. Dublin MS E. I. 40*, Oxford 1924.
- MacLeod, Roy (Hg.) (2000), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, London/New York.
- Manitius, Max (1911), *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft 9.2), München.
- Marks, Richard/Morgan, Nigel (1980), *Englische Buchmalerei der Gotik 1200–1500*, München.
- Mauntel, Christoph/Sauer, Rebecca/Theis, Christoffer/Trampedach, Kai (2015), „Beschädigen und Zerstören“, in: Thomas Meier, Michael Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 735–746.
- McCulloch, Florence (1981), „Saints Alban and Amphibalus in the Works of Matthew Paris, Dublin Trinity College, Ms 177“, in: *Speculum* 56, 761–758.
- McLeod, Wallace (1980), „Alban and Amphibal. Some Extant Lives and a Lost Live“, in: *Medieval Studies* 42, 407–430.
- Meier, Thomas/Ott, Michael/Sauer, Rebecca (Hgg.) (2015), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München.
- Meyer, Wilhelm (1904), *Die Legende des h. Albanus des Protomartyr Angliae in Texten vor Beda* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge 8.1), Berlin.

- Morgan, Nigel (1982), *Early Gothic Manuscripts*, Bd. 1: 1190–1250 (A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles 4), London.
- Moss, Candida (2013), *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York.
- Mostert, Marco (1999), *754: Bonifatius bij Dokkum vermoord*, Hilversum.
- Muthesius, Anna (1978), „The Silk over the Spine of the Mondsee Gospel Lectionary“, in: *The Journal of the Walters Art Gallery* 37, 50–73.
- Muthesius, Anna (1984), *Byzantine Silk Weaving. AD 400 to AD 1200* (Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 4), Wien.
- Muthesius, Anna (1995), *Studies in Byzantine and Islamic Silk Weaving*, London.
- Muthesius, Anna (2004), „The Role of Byzantine Silks in the British Isles before AD 1200“, in: Anna Muthesius (Hg.), *Studies in Silk in Byzantium*, London, 257–276.
- Muthesius, Anna (2008), *Studies in Byzantine, Islamic and Near Eastern Silk Weaving*, London.
- Neuheuser, Hanns (Hg.) (1995), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien.
- Netz, Reviel/Noel, William/Wilson, Nigel/Tchernetska, Natalie (Hgg.) (2011), *The Archimedes Palimpsest*, Bd. 1–2, New York.
- Niblett, Rosalind (2001a), *Verulamium, The Roman City of St Albans*, Stroud.
- Niblett, Rosalind (2001b), „Why Verulamium“, in: Martin Henig u. Philipp Lindley (Hgg.), *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology* (British Archaeological Association. Conference Transactions 24), Leeds, 1–12.
- Niblett, Rosalind/Manning, William/Saunders, Christopher (2006), „Verulamium. Excavations with in the Roman Town 1986–1988“, in: *Britannia* 37, 2006, 53–188.
- Niblett, Rosalind/Thompson, Isobel (2005), *Alban's Buried Towns. An Assessment of St. Alban's Archaeology up to AD 1600*, Oxford.
- Nilgen, Ursula (1999): „Fassadenmosaik von Alt-Sankt Peter in Rom“, in: Christoph Stiegemann u. Matthias Wermhoff (Hgg.), *799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn*, Bd. 2 (Katalog zur Ausstellung Paderborn vom 23. Juli–1. November 1999), Mainz, 611–613.
- Orru, Cécile (2002), „Ein Raub der Flammen? Die königliche Bibliothek von Alexandria“, in: Wolfram Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz, 31–38.
- Otter, Monika (1996), *Inventiones. Fiction and Referentiality in Twelfth Century English Historical Writing*, Chapel Hill u. a.
- Padberg, Lutz von (1995), *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Padberg, Lutz von (1996), *Studien zur Bonifatiusverehrung. Zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius* (Fuldaer Hochschulschriften 25), Frankfurt am Main.
- Padberg, Lutz von (1998), *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart.
- Padberg, Lutz von (2003a), *Bonifatius. Missionar und Reformier*, München.
- Padberg, Lutz von (2003b), *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart.
- Padberg, Lutz von (2006), *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt.
- Padberg, Lutz von/Stork, Hans-Walter (1994), *Der Ragyndrudis-Codex des Hl. Bonifatius*, Bd. 1–2 [Teilfaksimile und Kommentar], Paderborn/Fulda.
- Palazzo, Éric (1994), *Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach 77), Münster.
- Panofsky, Erwin (2014), *Die Gestaltungsprinzipien Michelangelos, besonders in ihrem Verhältnis zu denen Raffaels* [Habilitationsschrift Hamburg 1920 mit späteren Ergänzungen], aus dem Nachlass hg. von Gerda Panofsky, Berlin/Boston.

- Parkes, Malcolm B. (1976), „The Handwriting of St. Boniface“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 98, 161–79.
- Quast, Bruno (2005), *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Bibliotheca Germanica 48), Tübingen/Basel.
- Rädle, Fidel (21989), „Bischof Radbod von Utrecht“, in: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 7, Berlin/New York, Sp. 962–965.
- Rapp, Claudia (2007), „Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holyness in Late Antiquity“, in: William E. Klingshirn u. Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book*, Washington, DC, 194–222.
- Reudenbach, Bruno (2009): „Der Codex als heiliger Raum. Überlegungen zur Bildausstattung früher Evangelienbücher“, in: Stephan Müller, Lieselotte Saurma-Jeltsch u. Peter Strohschneider (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 59–84.
- Reudenbach, Bruno (2014), „Der Codex als Verkörperung Christi. Mediengeschichtliche, theologische und ikonographische Aspekte einer Leitidee früher Evangelienbücher“, in: Joachim F. Quack u. Daniela Ch. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften* (Materiale Textkulturen 5), Berlin/Boston/München, 229–244.
- Reuß, Roland (2014), *Die perfekte Lesemaschine. Zur Ergonomie des Buches* (Ästhetik des Buches 4), Göttingen.
- Richardson, James H. (2012), *Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome*, Stuttgart.
- Rudolph, Ulrich (2004), *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München.
- Schieffer, Rudolf (1991) „Hinkmar von Reims“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München/Zürich, Sp. 29f.
- Schieffer, Rudolf (21999), „Willibald von Mainz“, in: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 10, Berlin/New York, Sp. 1154–1156.
- Schieffer, Theodor (1954), *Wifrid Bonifatius und die geistliche Grundlegung Europas*, Freiburg.
- Schneider, Olaf (2010), *Erzbischof Hinkmar und die Folgen. Der vierhundertjährige Weg historischer Erinnerungsbilder von Reims nach Trier*, Berlin/New York.
- Schoeps, Julius H./Treß, Werner (Hgg.) (2008), *Orte der Bücherverbrennungen in Deutschland 1933* (Wissenschaftliche Begleitbände im Rahmen der Bibliothek verbrannter Bücher 1), Hildesheim/Zürich/New York.
- Schoeps, Julius H./Treß, Werner (Hgg.) (2010), *Verfemt und verboten. Vorgeschichte und Folgen der Bücherverbrennungen 1933* (Wissenschaftliche Begleitbände im Rahmen der Bibliothek verbrannter Bücher 2), Hildesheim/Zürich/New York.
- Schubart, Wilhelm (1949), „Palimpsestus“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 36 (2), Stuttgart, 123f.
- Schwemmer, Oswald (21995), „Geschichtsphilosophie“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Stuttgart, 752–755.
- Sharpe, Richard (2001), „The Late Antique Passion of St Alban“, in: Martin Henig u. Philipp Lindley (Hgg.), *Alban and St Albans. Roman and Medieval Architecture, Art and Archaeology* (The British Archaeological Association Conference Transactions 24), Leeds, 30–37.
- Siede, Irmgard (2017), „Johannes Diaconus: Vita Gregors des Großen“, in: Alfried Wiczorek u. Stefan Weinfurter (Hgg.), *Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance* (Katalog zur Ausstellung der Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim, 21. Mai 2017–31. Oktober 2017) (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim 78), Mannheim/Regensburg, o. J. [2017], 225f.
- Smith Jr., Joseph (1830), *The Book of Mormon. An Account Written by the Hand of Mormon upon Plates Taken from the Plates of Nephi*, Palmyra, NY.
- Smolinsky, Heribert (2006), „Kirchenlehrer, Kirchenlehrerin“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien, Sp. 20–22.

- Speyer, Wolfgang (1971), *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Bd. 1.2: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München.
- Speyer, Wolfgang (1981), *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7), Stuttgart.
- Speyer, Wolfgang (1989), „Die Legende von der Verbrennung der Werke Papst Gregors“, in: Wolfgang Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), Tübingen, 86–90.
- Staab, Franz (?2006), „Alban“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, Freiburg, Sp. 319–320.
- Ströker, Elisabeth (1997), *The Husserlian Foundations of Science* (Contributions to Phenomenology 30), Dordrecht.
- Suchier, Hermann (1876), *Über die Matthaeus Paris zugeschriebene Vie de Seint Auban*, Halle.
- Theis, Christoph/Wilhelmi, Lisa (2015), „Tradieren“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 723–734.
- Thomson, Rodney M. (1982–1985), *Manuscripts from St. Albans*, Bd. 1–2, Woodbridge.
- Timpe, Dieter (2007), *Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie*, hg. von Uwe Walter, Darmstadt.
- Treß, Werner (?2008), *„Wider den undeutschen Geist“. Bücherverbrennung 1933*, Berlin.
- Trojanow, Ilija (2007), *Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton*, Frankfurt am Main.
- Tsouparopoulou, Christina/Meier, Thomas (2015), „Artefakt“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston/München, 47–61.
- Turner Camp, Cynthia (2015), *Anglo-Saxon Saints Lives as History Writing in Late Medieval England*, Cambridge.
- Vaughan, Richard (1953), „The Handwriting of Matthew Paris“, in: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 1, 376–394.
- Vaughan, Richard (1958), *Matthew Paris* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 6), Cambridge.
- Vollmann, Benedikt Konrad (2004), „Otloh von St. Emmeram“, in: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 11, Berlin/New York, Sp. 1116–1151.
- Wasmuth, Olaf (2010), *Sibyllinische Orakel 1–2. Studien und Kommentar* (Ancient Judaism and Early Christianity 76), Leiden.
- Wattenbach, Wilhelm (?1896), *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig.
- Weiler, Björn (2009), „Matthew Paris on the Writing of History“, in: *Journal of Medieval History* 35, 254–278.
- Wendland, Ulrike (Hgg.) (2010), *... das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* (Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt. Arbeitsberichte 9), Regensburg.
- Werner, Thomas (2007), *Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planckinstituts für Geschichte 225), Göttingen.
- Wilckens, Leonie von (1990), „Zur Verwendung von Seidengeweben des 10. bis 14. Jahrhunderts in Bucheinbänden“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 53, 425–442.
- Winter, Christoph (2009), *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen* (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 70), Petersberg.
- Wiseman, Timothy P. (1979), *Clios's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester.
- Wood, Ian (2009), „Germanus, Alban and Auxerre“, in: *Bulletin du centre d'études médiévales Auxerre* 13, 123–129.

Vorstellung der Autorinnen und Autoren

Gereon Becht-Jördens

wurde 1989 in Heidelberg mit einer Arbeit über eine illustrierte Abtsbiographie des 9. Jahrhunderts promoviert. Schwerpunkt seiner Forschung sind lateinische Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sowie Text-Bild-Relationen. Er ist Mitautor der Monographien *Petrus de Ebulo. Liber ad honorem Augusti* über eine illustrierte Verschronik und *Picasso und christliche Ikonographie*. 2018 erschien *Ewig die Liebe allein. E. Panofskys lateinische Gedichte*. Für den Band *Latin Literatures in Medieval and Early Modern times inside and outside Europe* (hg. von F. Stella et al.) erarbeitet er das Kapitel „Textual Images and Visual Texts“. Becht-Jördens lehrt am KFG Mannheim und ist Mitglied des SFB 933 „Materiale Textkulturen“.

Georges Declercq

ist Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Vrije universiteit Brussel und unterrichtet zudem mittelalterliche Diplomatik an der Université libre de Bruxelles. Seine Forschungsinteressen gelten der mittelalterlichen Geschichte der Grafschaft Flandern, der pragmatischen Schriftlichkeit im Mittelalter, der mittelalterlichen Diplomatik und spätantiker sowie mittelalterlicher Chronologie. Zu seinen Publikationen zählt *Anno Domini. The Origins of the Christian Era* (2000).

Ulrike Ehmig

leitet seit Juni 2018 die Arbeitsstelle des Vorhabens *Corpus Inscriptionum Latinarum* an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Zu ihren Forschungsschwerpunkten im Bereich Archäologie und Geschichte der Römischen Provinzen zählen Aspekte der Wirtschaftsgeschichte, Phänomene der lateinischen Epigraphik sowie Fragen zur Wahrnehmung und Handhabung von Risiken in der Antike. Sie hat umfangreiche Amphorenbestände im römischen Deutschland analysiert, die lateinischen Inschriften von Albanien ediert und sich zuletzt systematisch mit großen Gruppen lateinischer Sakralinschriften auseinandergesetzt.

Enno Giele

hat seit 2012 die Professur für Klassische Sinologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg inne. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen kultur- und systemvergleichende Studien, insbesondere der Alten Welt, mit China als Ausgangspunkt in den Bereichen Schrift, Verwaltung, Geld und Militär sowie Archäologie. Im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ leitet er seit 2016 das Teilprojekt B09 „Die Beschreibstoffe Holz und Bambus im Alten China“.

Adrian C. Heinrich

ist Altorientalist und wissenschaftlicher Mitarbeiter am SFB 933 „Materiale Textkulturen“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Im Teilprojekt B01 „Materialisierung gedanklicher Ordnung. Darstellungsformen von Gelehrtenwissen auf Tontafeln“ untersucht er die Überlieferung sumerischer Kultlieder im 1. Jahrtausend v. Chr.

Annette Hornbacher

ist Professorin am Institut für Ethnologie der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Nach dem Studium und der Promotion in Philosophie habilitierte sie sich an der LMU München im Fach Ethnologie/kulturelle Anthropologie. Sie wirkte als *Lecturer* in Tübingen, Göttingen und München. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen: Globalisierung und religiöse Dynamiken in Indonesien; Ritual- / Performanzforschung; Wissensmodelle und -praktiken im interkulturellen Vergleich;

Menschenrechte; Mensch-Umweltbeziehungen bzw. Kulturökologien; Ethnographie der Schrift. Hornbacher leitet im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ das Teilprojekt C07 zum Thema „Sakrale und Heilige Schrift“ auf Bali.

Katherine Storm Hindley

ist *Assistant Professor* für die Literatur des englischen Mittelalters an der Nanyang Technological University in Singapur. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die magischen und medizinischen Verwendungen von Texten und Geschriebenem, insbesondere von Texten, die gegessen oder getragen werden sollten (etwa als Amulett), nicht gelesen. Derzeit bereitet sie eine Monographie zu diesem Thema vor, die auf ihrer Dissertation *„On Parchment or on Bread“: Textual Magic in Medieval England* beruht (Yale 2017).

Konrad Knauber

ist seit 2015 Doktorand der Ur- und Frühgeschichte im Fachbereich Archäologie des Mittelalters und Mitarbeiter im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Im Unterteilprojekt A03-UP3 „Magische Schriftlichkeit und ihre Deponierung in mittelalterlichen Gräbern“ beschäftigt er sich vorrangig mit überlieferten lateinischen Textamuletten und ihrem archäologisch-historischen Kontext sowie mit weiteren hiermit verwandten Objekten und Phänomenen.

Jannik Korte

ist Doktorand am Ägyptologischen Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Er ist dort zudem Mitbegründer und wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Langzeitprojekt *The Demotic Palaeographical Database Project*. Sein Forschungsinteresse richtet sich auf die demotische Sprache und Schrift, mit Schwerpunkten in den Bereichen Rechtsurkunden und Paläographie.

Carina Kühne-Wespi

ist Doktorandin am Heidelberger SFB 933 „Materiale Textkulturen“ und setzt sich im Rahmen des Teilprojekts A03-UP1 mit altägyptischen „Ächtungsfiguren und ihrer Deponierung“ auseinander. Sie hat an mehreren Grabungskampagnen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Kairo) in Dra' Abu el-Naga (Theben-West) teilgenommen und ist Dozentin für mittelägyptische Schrift und Sprache am Ägyptologischen Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Marco Mostert

ist Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Utrecht. Sein Forschungsinteresse gilt der sozialen Geschichte der mittelalterlichen Kommunikation, insbesondere der mittelalterlichen Schriftlichkeit. Er ist Herausgeber der Reihe *Utrecht Studies in Medieval Literacy*, in der bislang mehr als vierzig Bände erschienen sind. Derzeit befasst er sich unter anderem mit dem Thema der Kommunikation in mittelalterlichen Randgruppen und Unterschichten.

Klaus Oschema

ist Professor für Geschichte des Mittelalters (insb. des Spätmittelalters) an der Ruhr-Universität Bochum und seit 2011 Mitglied des SFB 933 „Materiale Textkulturen“ (assoziiert im Teilprojekt A06 „Die papierene Umwälzung im spätmittelalterlichen Europa“). Er arbeitet zu kulturgeschichtlichen Themen, mit einem Fokus auf Strukturen der Vergesellschaftung, adlig-höfischer Kultur und Wissenskulturen. Aktuell forscht er zu „Astrologen als Experten im späten Mittelalter“. Zuletzt publizierte er als Herausgeber, gemeinsam mit L. Henningsen und S. Baumbach, *The Fascination with Unknown Time* (2017).

Joachim Friedrich Quack

studierte Ägyptologie, Semitistik und Biblische Archäologie in Tübingen und Paris. Er wurde in Tübingen 1993 promoviert. Nach einem DFG Ausbildungsstipendium (1995–1996) und einem Forschungsstipendium zur Rekonstruktion des Buches vom Tempel (1996–1997) wurde er Assistent am Ägyptologischen Institut der FU Berlin (1997–2002), wo er sich 2003 habilitierte. Er erhielt ein Heisenbergstipendium (2003–2005) und ist seit 2005 Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg. Quack ist seit 2009 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und seit 2017 auswärtiges Mitglied der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften. 2011 erhielt er den Leibnizpreis der DFG. Quack leitet im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ das Teilprojekt A03-UP1 „Ächtungsfiguren und ihre Deponierung“. Letzte Monographien: *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Dritte, erneut veränd. Aufl. (Berlin 2016); *Anthologie der demotischen Literatur*. Zweite, Neubearb. und erheb. erw. Aufl. (Berlin 2018, gemeinsam mit Friedhelm Hoffmann); *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H 1049)* (Heidelberg 2018).

Christophe Vuilleumier

ist ein Schweizer Historiker und wurde an der Universität Genf promoviert. Er ist Mitglied des Ausschusses der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte und publizierte mehrere Bücher über die Geschichte des Gefängnisses sowie über Spionage, den Ersten Weltkrieg und Kriegsverbrechen. Vuilleumier schreibt regelmäßig in der Schweizer Presse und ist als Experte in Radio und Fernsehen präsent. 2016 wurde er für das Westschweizer *Forum des 100* nominiert. Im Slatkine-Verlag gibt er die Reihe *Études historiques* heraus.

Katharina Wilkens

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Studiengang Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zu ihren Forschungsinteressen gehören Überschneidungsfelder von Religion und Medizin, Formen der rituellen Besessenheit sowie afrikanische Religionsgeschichte mit einem Schwerpunkt auf den Swahili-sprachigen Raum. Sie ist Sprecherin des DFG Netzwerks „Religionsästhetik“ und Mitherausgeberin eines Handbuchs zum Thema (2019).

Index

Der Index ist in folgende Abschnitte unterteilt: 1 Ortsnamen, Regionen, Toponyme S. 440; 2 Personennamen S. 444; 3 Namen von Göttern und Dämonen S. 449; 4 Art der Zerstörung von Geschriebenen S. 449; 5 Sachindex S. 450; 6 Quellen: 6.1 Ägyptische Quellen S. 452; 6.2 Mesopotamische Quellen S. 454; 6.3 Lateinische Quellen S. 456; 6.4 Griechische Quellen S. 457; 6.5 Biblische Quellen S. 458; 6.6 Mittelalterliche Quellen S. 458; 6.7 Arabische Quellen S. 460; 6.8 Chinesische Quellen S. 460

Der Index verwendet folgende Abkürzungen: a. = auch; Bf. = Bischof; bibl. = biblisch; Ebf. = Erzbischof; fikt. = fiktional; f. = und die folgende Seite; ff. = alle Seiten bis zur nächsten Überschrift; Fs. = Fürst; Gf. = Graf; (Gg.-) = Gegen-; Hz. = Herzog; Kg. = König; Kg.in = Königin; Ks. = Kaiser; röm.-dt. = römisch-deutsch.

1 Ortsnamen, Regionen, Toponyme

- Aachen 169, 264
Abydos 48, 51, 65, 75
Achmim 79
Afghanistan 163
Afrika (a. Komposita, z.B. Westafrika) 105–109, 373–375, 383–385
Ägypten 1, 11, 15, 19, 26, 27f., 31, 34, 43ff., 203, 229ff., 341ff., 377
Alexandria (Bibliothek, 48 v. Chr.) 149, 169, 202, 397–399, 402
Algier (Bibliothek, 1962) 175
Alpen (*Alpes*) 105–108
Alvastra 271f.
Amarna (a. Amarnazeit; Achetaton) 44, 55–57, 59, 62, 67f., 75–77, 79–80, 85
Ammaedara 111
Amsterdam (Bibliothek, 1984) 170
Angers 136
Anjou 136, 265
Apulum 109
Arras (a. Vertrag von Arras) 132, 137
Assiut 231, 251
Assur 286, 291
Athen 203, 416
Atina 110
Auch 141
Augusta Vindelicorum (Augsburg) 109, 113
Augustae 109
Australien 171
Auxerre 129, 131, 412
Avignon 130
Babylon 203, 398
Baetica 113
Bagdad (Bibliothek, 2003) 11, 182
Bali 12, 21, 33, 315ff.
Balkan 105–109
Baltikum 169
Bamiyan 43
Barcelona 161
Barcino 109
Basel (Konzil, 1431–1449) 130
Bayeux (Broderie/Tapisserie von Bayeux) 265
Beas de Segura 109
Berlin (a. Bibliothek) 169, 170, 185–186
Bithynien 107
Bobbio 134, 395
Bosnien-Herzegowina (Bibliothek, 1990er) 168
Braunschweig 11, 136
Bremen 169
Bretagne (*Brittany*) 152
Brügge (*Bruges*) 137
Brüssel 139
Bulgarien 162
Burgund (*Burgundy*) 137, 139, 412
Caiatia 109
Caldes de Montbui 109
Cambridge 136
Canterbury 135, 159, 412
Capua 109
Carnuntum 112
Chalcedon (Konzil) 132

- Châlons (sur-Marne, heute Châlons-en-Champagne) 132
- Chang'an (長安) 213
- Chartres 153
- China 33, 44, 168, 179ff., 321, 376
- Cluny 141
- Corbeil 129
- Corstopitum 114
- Cuicul 110
- Dachla 59
- Dänemark 270
- Dar es Salaam (Tansania) 374, 377f.
- Darmstadt 169
- Deir el-Bahari 66
- Demak 322
- Den Haag (*The Hague*) 175
- Denpasar 328
- Deutschland (*Germany*, DDR) 2, 104, 180, 182, 185–187, 192, 209, 278, 320, 395
- Deventer 152
- Dokkum 418–422
- Dra' Abu el-Naga 234
- Dresden 169
- Durham 267, 276f.
- Edfu 61f.
- el-Hibe 81
- Ely 414
- Emerita 109, 114
- Ephesus (a. Konzil) 109, 132, 156
- Esna 54, 71
- Essen 169
- Etrurien 113
- Fajum 229
- Falerii Novi 109, 113
- Fanjeaux 132
- Farfa (Kloster) (*Farfa Abbey*) 138
- Fermo 138
- Flandern (*Flanders*) 137, 139
- Fleury 150–156
- Florida 163
- Fontana Viva 134
- Frankfurt 169
- Frankreich (*France*) 129, 136, 139, 142, 162, 168f., 174f., 264, 269
- Fulda 418–422
- Galatien 107
- Galiläa (*Galilee*) 366
- Gallien (*Gallia*, -ae) 105–109
- Gent 139–141
- Germania*, -ae 105–108
- Granada 163
- Großbritannien (a. Britannien, England, Wales) 106, 109, 125, 135f., 142f., 160, 162, 268f., 275, 278, 359f., 409f., 412f.
- Gützkow 273
- Hamburg (a. Bibliothek, 1842) 169, 401
- Hawara 236–238
- Hebei 188
- Heda 271
- Histonium 113
- Hohenfels (Burg) 274
- Houma (侯馬) 219
- Imola 133
- Indien 327, 373, 375
- Irak 11, 104
- Irni 104
- Isin 289
- Istros 114
- Italien 24, 105f., 108f., 115
- Java 316–318, 321–325, 332
- Jerusalem 107
- Juda 203, 367
- Kabul (Bibliothek, 1998) 170
- Kaiserslautern 274
- Kalimantan 321
- Kambodscha (*Cambodia*) 32, 189ff.
- Kappadokien 107
- Karangasem 327
- Karara 231
- Karlsruhe 169
- Karnak 58f., 80
- Kärnten 278
- Kenia 382
- Kilikien 107
- Kleinasien 105–109
- Köln (a. Stadtarchiv) 11, 265
- Kom Ombo 71
- Konstanz (a. Konzil, 1414–1418; *Council of Constance*) 128, 130, 137, 141, 267
- Korsika (*Corsica*) 105–107
- Krakau (*Cracow*) 130
- La Graufesenque (bei Millau) 108f.
- Langrickenbach 136
- Leningrad (Bibliothek/*library*, 1988) 167f.
- Li Zhi (李贄) 187
- Lille (a. Bibliothek, 1916) 11, 137, 139
- Limoges 135
- Linzi (臨淄) 204
- London 159, 161, 383
- Löwen (Leuven) (a. Bibliothek, 1914) 11, 25, 168

- Lublin 170
 Luoyang (洛陽) 213, 217
 Magdeburg 161, 272
 Mainz 161, 418f.
 Majapahit 321–323
 Malaysia 34, 381–383
 Marseille 141
 Mecklenburg-Vorpommern 273
 Medinet Habu 22, 26, 59
 Melun 129
 Merseburg 274
 Messina 138
 Metz 126
 Modena 135
 Montivilliers (Abtei) 267
 Moskau (Bibliothek, 2015) 149, 163
 Mosul 43, 170, 398
 München (*Munich*) 169
 Næstved 270
 Nájera 132
 Nalanda (Bibliothek, 12. Jh.) 320f., 323
 Napata 69
 Narbonne (*Narbo*) 110, 133
 Neilupolis 243
 Neufundland (*Newfoundland*) 171
 New Orleans 167
 Nicäa (Konzil, 325; *Council of Nicaea*) 125, 132
 Ninive 289, 291
 Noricum 105–109
 Novara 135
 Nubien 68f., 77f.
 Nürnberg (*Nuremberg*) 169, 193
 Oea 109
 Oléron 141
 Orléans 158
 Östergötland 271
 Ostia 109, 112
 Otterberg 274
 Palmyra 43
 Pamiers 129
 Paris 127–130, 133, 137, 159, 162, 169, 201, 269
 Parma 134f.
 Pasewalk 273
 Peking (*Beijing*) 187, 189, 216
 Philae 71
 Phnom Penh 190
 Polen (*Poland*) 130, 168, 170
 Pontus 107
 Portus 109
 Prag (*Prague*) 128f., 133, 142, 277
 Puteoli 109f.
 Qi (齊) 204f.
 Qin 203f.
 Quierzy (Synode, 849, *synod of Quierzy*) 127f.
 Raetien (*Raetia*) 106, 109, 113
 Ravenna 406
 Reims 132, 153, 406
 Rom (*Roma, Rome*; a. Synode) 105–115,
 127–130, 138, 151, 268, 276, 395, 400–403
 Rostock 273
 Rügen 273
 Russland (Bibliothek, 2015) 167
 Sachsen-Anhalt 274f.
 Saetabis 109
 Salamanca 129
 Samnium 113
 San Millán de la Cogolla 132
 Sansibar 374, 383f.
 Sant'Eustachio (Rom; St Eustachius) 138
 Santa Croce sul Chienti 138
 Sanur 330
 Saqqara 73, 82f.
 Sarajevo (Bibliothek, 1992) 182
 Sardinien (*Sardinia*) 105–109
 Schonen 270
 Schweden 271–273
 Schweiz (*Switzerland*) 137, 171–175
 Senegal 373
 Sens 153
 Shandong 205
 Shang 203f.
 Sinai (Berg) 393
 Singaraja 327f.
 Singilia Barba 106, 113
 Siwa 61
 Sizilien (*Sicilia, Sicily*) 105–109, 138
 Soissons (a. Synode, 1121) 128, 131f.
 Soknopaiu Nesos 240–243
 Solva 112
 Spanien 104–109, 129, 132, 161
 St. Albans (Abtei) 267, 408ff.
 St. Denis (Abtei) 263
 St. Gallen 141
 St. Severin (in Köln) 272
 Stralsund 273
 Strasbourg 160
 Stuttgart 15, 169
 Su 60
 Sudan 375
 Tansania 374, 382

- Tarraco 109
 Tarragona (Konzil, 1234) 126
 Theben (Ägypten) 26, 55, 62, 75, 232f., 235, 423
 Theveste 114
 Thörl 278
 Thurgau 137
 Tibet 188–190
 Timbuktu (Bibliotheken, 2012–2013) 11, 43, 170
 Tôd 54
 Toledo 129, 163
 Toulouse (a. Konzil, 1229) 126, 129
 Tournai 128, 263
 Trier 161, 262, 264, 274, 405
 Tschechoslovakei (*Czechoslovakia*) 170
 Türkei 375
 Ubud 327
 Unter-Wardein 113
 Ur 204
 Urbs Salvia 109
 Utrecht 152, 418, 420
 Valencia 160–163
 Valenciennes 128, 130
 Västerås 272–274
 Västmanland 272
 Vercelli (a. Synode, 1050) 131, 155
 Verona 134, 138f.
 Verulamium 409–413
 Vicus Ausetanorum (Vic, Spanien) 114
 Vindolanda 108f.
 Volubilis (Walili, Marokko) 109
 Vorpommern-Greifswald (Landkreis) 273
 Waltham Abbey 135
 Washington (Bibliothek, Kongressbibliothek/
Library of Congress, 1814) 170
 Wei 204
 Weimar (Bibliothek, 2004) 181
 Wien 179
 Wittenberg 265, 274f.
 Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek) 201
 Xianyang 205, 208f., 212f.
 York (Bibliothek, 1813) 170

2 Personennamen

- Achilles 110
 Achthotep 73
 Ælfric, Abt von St. Albans 411f., 414
 Agostino Favaroni 130
 Ahmose (Admiral) 53
 Aimoin von Fleury 150
 Akoris, Kg. 71
 Albert von Bertekov 273
 Alboth, Herbert 172
 Aldebert 130, 159
 Alexander IV., Papst 133
 Alexander VI., Papst 161
 Alfons VI., Kg. von Kastilien und León 132
 Altes 111f.
 Amasis, Kg. 70, 81, 84
 Ambrosius (Aurelius Ambrosius), Heiliger, Bf.
 von Mailand 406
 Amenhotep II., Kg. 66, 77–79
 Amenhotep III., Kg. 58, 78f.
 Amenhotep, Vizekg. von Nubien 78
 Amenhotep Sasi 78
 Amenmesse 68f.
 Amenmose 77
 Anchesenamun, Kg.in 68
 Andreas (Kanoniker) 272
 Annas (bibl. Figur) 154
 Antefiker 75
 Apollonia, Heilige 361
 Apries, Kg. 70, 84
 Arius 132
 Arnegunde, Kg.in der Franken 263
 Arnold von Brescia 159
 Aspelta, Kg. 70f.
 Attropa (Atropos) (fikt. Figur) 386
 Augustinus (Aurelius Augustinus), Heiliger, Bf.
 von Hippo 406
 Augustus, Ks. 400f.
 Avicenna (Abū ‘Alī al-Ḥusain b. ‘Abdullāh b.
 Sīnā) 376
 Bakhtiyar Khilji 320
 Bar-Hebraeus (Gregorius Bar-Hebraeus/Abū
 l-Faradsch Ibn al-‘Ibrī) 397
 Bay 68
 Beda Venerabilis 409, 411, 413, 416f.
 Beigong Qi 203
 Benedikt XIII., Papst 137
 Benedikt XVI., Papst 280
 Benedikt von Aniane 420

- Berengar, Ks. 138
 Berengar von Tours (Berengarius Turonensis) 127f., 159
 Bernard (Kleriker) 269
 Bernhard von Clairvaux 129, 131–133
 Bonaventura 133
 Bonifatius 418ff.
 Bonifaz VIII., Papst 136
 Boris I., Fs. der Bulgaren 162
 Boudin Goethals 139
 Caesar (Gaius Iulius Caesar) 114, 202, 397
 Cai Lun 218
 Caiaphas (bibl. Figur) 154
 Caius Cartilius Poplicola 112
 Caius Cassius Sopater 110
 Charibert, Kg. der Franken 135
 Cheriuf 79
 Cheti 45
 Childerich, Kg. der Franken 263f.
 Chilperich I., Kg. der Franken 135
 Chuiennemi 45
 Chunyu Yue 205
 Cicero (Marcus Tullius Cicero) 134, 395
 Claudius, Ks. 242f.
 Clodius Albinus, (Gg.-)Ks. 113
 Clodius Rufus 111
 Clothar I., Kg. der Franken 135
 Coelestin II., Papst 129
 Coelestin V., Papst 280
 Commodus, Ks. 71, 114
 Constantinus (fikt. Figur) 362
 Cornelia 110
 Cuthbert, Heiliger 267
 Dareius, Kg. 58
 David, Kg. (bibl. Figur) 156, 367
 Decius, Ks. 71
 Dethmann, Adolf 192
 Dionisius (fikt. Figur) 362
 Dionysios, Sohn des Kephalas 248, 250, 254
 Dionysius von Halikarnass 399
 Djehuti 77
 Djehutihotep 62
 Djehutimes 11
 Dominikus, Heiliger 132
 Dong Zhuo (董卓) 213
 Eadmer, Abt von St. Albans 410f., 414f.
 Echnaton (Amenhotep IV.), Kg. 55–57, 62, 67, 79
 Elagabal, Ks. 114
 Elisabeth (bibl. Figur) 363
 Ergamenes II., Kg. 71
 Erster Kaiser (China) 33, 200, 202ff., 212, 215f.
 Eye, Kg. 68
 Al-Fadhil Ustaz Hj Radzi B. Kamarul Hailan 381
 Faustinus 111
 Ferdinand I., Kg. von Aragón 161, 163
 Fintan, Heiliger 132
 François de Conzié 268
 Franziskus, Heiliger 133, 157
 Friedrich Reiser 160
 Ge Hong (葛洪) 221
 Geoffrey von Monmouth (*Galfridus Monemutensis*) 415
 Gerhard von Borgo San Donnino 133
 Germanicus, Ks. 104
 Germanus, Heiliger, Bf. von Auxerre 412f.
 Geta (Publius Septimus Geta), Ks. 71, 104
 Gilbert de Clare, 1. Earl of Pembroke 265
 Gilbert von Tournai 127
 Gnaeus Calpurnius Piso 104
 Goliath 156
 Gongsun Yang (公孫鞅) 203f.
 Gottfried II. Martel von Anjou 265
 Gottfried V., Gf. von Anjou (*Geoffrey V Plantagenet*) 136
 Gottfried von Auxerre 129, 131
 Gottschalk von Orbais 127, 159
 Gregor I. „der Große“, Papst (*Gregory the Great*) 134, 403ff.
 Gregor IX., Papst 126, 129, 161
 Gregor von Tours 135, 405
 Guido von Città di Castello, Kardinal (s.a. Coelestin II., Papst) 129
 Hadrian, Ks. 264
 Håkan Jonsson Lärna 271
 Han Feizi (韓非子) 203f., 211
 Hans Lasla von Kuenring 277
 Haremhab, Kg. 68
 Haremhab 78
 Hatschepsut, Kg.in 44, 66–69, 76f., 84
 Hattusili 50
Heilige Drei Könige (Three Kings) (bibl. Figuren) 368
 Heinrich VI., Kg. von England 160
 Heinrich VIII., Kg. von England 409
 Heneni 45
 Henika 45
 Henry Chichele, Ebf. von Canterbury 159
 Herihor 69
 Hermann von Goch 265
 Hesi 74

- Hieronymus (Sophronius Eusebius Hieronymus),
Heiliger 406, 416
- Hildeburt 153
- Hincmar von Reims, Ebf. von Reims 406ff.
- Honorius III., Papst 127
- Hou (侯) 207f., 213, 217f., 221
- Hrabanus Maurus 420
- Hubert (Erzkanzler Ottos I.) 138
- Huy 79, 85
- Ibn al-Qiftî 397
- Idut 74
- Ihy 74
- Inge (Priester) 271
- Innozenz II., Papst 129, 131–133
- Iny, Kg. 69
- Iohannes (fikt. Figur) 362
- Irenachtî 74
- Iries 82
- Isabella, Kg.in von Kastilien 161, 163
- Isabella von Hennegau, Kg.in von Frankreich
(Gemahlin Philipps II.) 269
- Iucundus, Sohn des Talalnu 112
- Iyroy 80
- Jakobus (bibl. Figur, Bruder Christi) 416
- Jan Hus (Johannes Hus) 128, 130, 133, 159
- Jean Gros 139
- Jefferson, Thomas (Bibliothek von) 201
- Jesus Christus (bibl. Figur) 130, 362, 363, 366f.
- Johan van den Heuvel 162
- Johann „Ohnefurcht“, Hz. von Burgund (*John the Fearless*) 137
- Johannes der Täufer (bibl. Figur) (*John the Baptist*) 363
- Johannes, Heiliger (bibl. Figur, Evangelist) 20,
361f., 363, 365f., 417
- Johannes XXIII., Papst 267
- Johannes Diaconus, gen. Hymmonides 403ff.
- Johannes Pfefferkorn 162
- Johannes Reuchlin 162
- Johannes Scottus Eriugena (John Scotus
Eriugena) 127, 131
- John Claydon 159
- John Woodhull(e) 159
- John Wyclif 128–130, 133, 159
- Jordan von Sachsen (*Jordan of Saxony*) 132
- Jorge von Burgos (fikt. Figur) 24
- Josephus (Flavius Josephus) 365
- Judas (bibl. Fig.) 154
- Kagemni 82
- Kaiemanch 82
- Kambyses, Kg. 70, 84, 251
- Karl I. „der Große“, Kg./Ks. 17
- Karl III. „der Dicke“, Kg. der Franken (*Charles the Fat*) 138
- Karl IV., röm.-dt. Kg./Ks. 127, 160, 264, 277
- Karl V., röm.-dt. Kg./Ks. 139
- Karl VI., Kg. von Frankreich 137
- Karl „der Kühne“, Hz. von Burgund (*Charles the Bold*) 137, 139f.
- Karl Martell, Hausmeier 407
- Ketill Ragvaldsson Puke 271
- Khentika 83
- Kien, Peter (fikt. Figur) 179f., 196f., 214
- Kiya 67
- Konfuzius (a. konfuzianisch) 203–207, 209,
211f., 216f.
- Konrad von Mure 265
- Konstantin, Ks. 125, 132
- Konstanze von Kastilien, Kg.in von Frankreich
(Gemahlin Ludwigs VII.) 269
- Korchinskiy, Dmytro 149
- Ladislau Postumus, Kg. von Böhmen 277
- Lappenberg, Johann Martin 401
- Leo X., Papst 161
- Leofric (Abt von St. Alban) 411, 414
- Li Si (李斯) 206, 211f.
- Liu Bang (劉邦) 212
- Livia (Gattin des Augustus) 111
- Livius (Titus Livius/*Livy*) 3, 134, 399
- Lothar, Kg. von Italien 138
- Lothar II., Kg. der Franken 264
- Lu 207f.
- Lucan (Marcus Annaeus Lucanus) 134
- Lucius Fabius Faustus 110
- Lucius Gellius Felix 110
- Lucius Pompeius Manlianus 109
- Ludwig II., „der Deutsche“, Kg. der Franken 264
- Ludwig VII., Kg. von Frankreich 269
- Ludwig IX., Kg. von Frankreich 129, 162
- Lukas (bibl. Figur, Evangelist) 362f.
- Lullus, Ebf. von Mainz 418
- Luther, Martin 320
- M^{3c}-R^c-pa-w³* 238
- Maatkare 67
- Maimonides (Moses Maimonides) 161
- Malchus (fikt. Figur) 362
- Manetho 73
- Mao Zedong 187f.
- Marcus Cocceius Cyprianus 112
- Marcus Montanus Celer 113

- Marcus Sedatius Myro 111
 Margaret Starre 136
 Margareta, Kg.in von Schottland 152
 Margareta Porete 128, 130
 Maria (bibl. Figur) 363, 368, 375
 Maria Tudor, Kg.in von England 267
 Markus (Evangelist) 362
 Martin, Heiliger, Bf. von Tours 405
 Martinianus (fikt. Figur) 362
 Matthäus (Evangelist) 134, 362f., 366
 Matthaues Parisiensis 408ff.
 Maximianus (fikt. Figur) 362
 Maximilian I., röm.-dt. Kg./Ks. (*Maximilian of Austria*) 139
 Maximinus Thrax, Ks. 114
 May 79
 Mehi 80
 Mehu 83
 Mencheperre 67
 Menena 78
 Mentuhotep III., Kg. 65
 Merefnebef (Wesir) 64, 83
 Mereri 74
 Mereruka 83
 Merikare, Kg. 47, 62
 Merinebti 74
 Merineith 64
 Meritaton 67
 Meru 74
 Messui, Vizekg. von Nubien 68
Mhy.t-m-wsh.t 56
 Miebis 64
 Moroni (fikt. Figur, Bote Gottes) 393
 Mosche bar Jechiel (Muskinus) 274
Mw.t-m-wsh.t 56
 Nachmanides (Moses ben Nachman) 161
 Nacht 45
 Naneferkaptah 343–346, 348, 351, 355
 Neb-kaw-Hor 73
 Nechepsos 58
 Necho II., Kg. 70
 Neferhotep, Kg. 51, 65
 Neferirkare, Kg. 64
 Neferseschemptah 83
 Neferseschemre 83
 Neith, Kg.in 65
 Nero, Ks. 104
 Nestorius 132
Nht-Sbk 238
 Nianch-Sachmet 82
 Nichasius, Heiliger 361
 Nicholas Bacon 267f.
 Nicolaus d'Autrecourt 128
 Nicole Serrurier 128
 Niels Hak 270
 Nikolaus I., Papst 162
 Nikolaus von Lyra 365
 Nofretete 67
 Offa, Kg. von Mercia 412, 416
 Omharus, ostgerm. Fs. 263
 Osorkon, Kg. 61
 Otloh von St. Emmeram 421
 Otto I., röm.-dt. Kg./Ks. 138
 Otto von Hessen, Ebf. von Magdeburg 272f.
 Pablo Christiani 161
P3-itn-m-wsh.t 56
 Papst s. individuelle Papstnamen
 Paratus 111
 Parennefer 80
 Paschalis II., Papst 268
 Paschalis III., (Gg.-)Papst 262
 Paulus, Heiliger, Apostel 126, 132, 268, 320
 Pedro Berruguete 132
 Pedro ça Plana 160
 Pelagius 132
 Pepi I., Kg. 59, 74f.
 Pepi II., Kg. 69
 Pepianch 83
 Peribsen, Kg. 64
 Peter Vok von Rosenberg 277
 Peter Waldo (Petrus Valdes) 126
 Petese 48
 Petrus, Heiliger, Apostel 268
 Petrus Abaelardus (*Peter Abelard*) 128
 Petrus Diaconus 403–405
 Petrus Johannis Olivi (*Peter John Olivi*) 130
 Petrus Venerabilis, Abt von Cluny (*Peter the Venerable*) 152
 Philipp IV. „der Schöne“, Kg. von Frankreich (*Philip the Fair*) 136, 139
 Philipp II. „der Gute“, Hz. von Burgund (*Philip the Good*) 137, 140
 Philipp II. von Hohenfels 274
 Philippus, Ks. 71
 Pierre de Goux 139
 Pinudjem I., Kg. 67
 Platon 23, 318f.
 Plautus (Titus Maccius Plautus) 134
 Psammetich I., Kg. 71
 Psammetich II., Kg. 69

- Psammetich III., Kg. 70
 Psamouthis, Kg. 71
 Ptolemaios III., Kg. 233, 235
 Ptolemaios IV., Kg. 71
 Ptolemaios V., Kg. 71
 Ptolemaios IX., Kg. 238
 Ptolemaios X., Kg. 236
 Puyemre 76f., 85
 Qenamun 77
 Qianlong, Ks. 200–202, 212
 Qin Shihuangdi 320
 Radbod, Bf. von Utrecht 420
 Ralph von Dunstable 415
 Ramon Lull (Raymundus Lullus) 160
 Ramses II., Kg. 50, 66, 68, 80, 343
 Ramses III., Kg. 75, 80f.
 Ratramnus von Corbie 131
 Rawer 74
 Rechmire 56, 77
 Reginald Peacock 160
 Rehuerausen 45
 Reich, Wilhelm 32, 193ff.
 Richard Hunne 161
 Richard von Bury, Bf. von Durham 153, 267
 Richer von Reims 153
 Roger II., Kg. von Sizilien 138
 Rudolf II., Hz. von Sachsen-Wittenberg 265, 274f.
 Rufinus von Aquileia 155
Sbk-m-hb 238
 Sabu 83
 Sahure 64
 Salimbene de Adam (Salimbene von Parma) 133f., 153
 Sallust (Gaius Sallustius Crispus) 134
 Schabaka 60, 69, 232
 Seanchuiptah 74
 Sedatia Pollina 111
 Sementi 74
 Semerchet (Semeherchet), Kg. 64
 Senemu/Qa-a, Kg. 64
 Senenmut 44, 66, 76
 Senet 75
 Sennedjem 79
 Seraphion (fikt. Figur) 362
 Seschemnefer 74
 Sesostris I., Kg. 46, 54
 Sethos I., Kg. 68, 80
 Sethos II., Kg. 59, 68, 84
 Setne (-Chaemwese) 8, 19, 48, 342, 343ff., 346, 348f., 355
 Sextus Calpurnius Agricola 114
 Sharinyana, Natalya 149
 Shen Jisun (沈繼孫) 200
 Sigismund, röm.-dt. Kg./Ks. 268
 Sima Qian (司馬遷) 205, 209, 217
 Sima Tan (司馬談) 205
 Simon, Abt von St. Albans 414f.
 Siptah, Kg. 68
 Sobekhotep III., Kg. 65
 Stephen Harding 154
 Stilicho 400
 Šulgi, Kg. von Ur 204
 Svante Nilsson Sture 272f., 276
 Symeon von Durham 152
 Taharka, Kg. 232
 Taiwu (太武); Ks. 216
 Tarquinius (Lucius Tarquinius Superbus), Kg. 399f.
Ta-Sbk 238
 Tausret, Kg. in 68
Tʿy=w-hr-in-ʿw=y 238
 Teti, Kg. 64, 73, 75
 Teti, Sohn des Minhotep 49
 Teti-an 53
 Thomas Hatfield 267
 Thomas Walsingham 135f., 409, 414
 Thutmosis I., Kg. 66, 68
 Thutmosis II., Kg. 66, 68
 Thutmosis III., Kg. 58f., 66f., 69, 76f.
 Thutmosis IV., Kg. 67, 77–79, 84
 Tiberius, Ks. 240f.
 Tilpin, Ebf. von Reims 407
 Tjanuna 78
 Torquemada (Tomás de Torquemada) 130
 Troianus, Bf. von Saintes 405
 Tutanchamun, Kg. 18, 67f., 79
 Ugaf, Kg. 65
 Ulpia Nice 110
 Unas, Kg. 353
 Unwona 409, 410
 Userkare, Kg. 64f.
 Usersatet, Vizekg. von Nubien 77
 Valeria Onomaste 109
 Varro (Marcus Terentius Varro) 399
 Venantius Fortunatus 406, 408, 413
 Viollet-le-Duc, Eugène 173
 Wang Yun (王允) 213
 Wenamun 61

- | | |
|--|--------------------------------|
| Wenennefer 80 | Wizlaw III., Fs. von Rügen 273 |
| Wernu 83 | Xiang Yu (項羽) 212 |
| Wilhelm I. „der Eroberer“, Kg. von England 265 | Xiao He (蕭何) 212, 216f. |
| Willelmus von St. Albans 410, 415f. | Xiao Yi (蕭繹) 213 |
| William Redhead 159 | Xun Kuang (荀況) 211 |
| William of Saint-Calais, Bf. von Durham 267 | Zacharias, Papst 130 |
| Willibald von Mainz 419 | Zhou Qingchen 205 |

3 Namen von Göttern und Dämonen

- | | |
|---|------------------------------------|
| Amun 55–57, 66f., 75, 77f., 79, 81, 85 | Osiris 27, 51f., 57f., 61, 65, 353 |
| Apopis 27, 53f., 57 | Pluto 110 |
| Arensnuphis 71 | Re 27, 52, 343f., 352 |
| Aton 55–57, 67 | Šamaš 303 |
| Bes 55 | Saraswati 327–330, 332f., 327f. |
| Chons 59 | Schu 52 |
| Horus 51–53, 57f., 347, 350–356 | Seth (Sutech) 27, 51–54, 57–61, 64 |
| Isis 48, 52, 352 | Sanghyang Reka 333 |
| Iuno 113f. | Shiva 321, 333f. |
| Iupiter 113f., 400 | Sol Invictus 114 |
| Mars 110, 113 | Tefnut 52 |
| <i>mimma lemnu</i> (Krankheitsdämon) 286, 296,
302 | Thoeris (Taweret) 55 |
| Min 1, 49 | Thot 51f., 59, 343f. |
| Minerva 113 | Victoria 113 |
| Namtar 296, 298 | Wadjet 55 |

4 Art der Zerstörung von Geschriebenem

- | | |
|--|---|
| Ausradieren (Inschriften) 1, 5, 9, 17, 18, 22, 26,
31, 43ff., 103ff., 269, 277 | Kartonage, Weiterverwendung von Papyri
in 15f., 230 |
| Deponieren (Ver-, Begraben) 27, 33, 130, 174,
219, 269f., 272, 276f., 286, 289, 299,
301–305, 307, 385 | Kassation (Urkunden, Siegel) 27, 29, 32, 123f.,
136–142, 275 |
| Diebstahl, Schriftverlust durch 141, 154, 181,
183, 216, 255f. | Korrektur (Berichtigung) 17f., 106, 108f., 150,
154–156, 230 |
| Durchstreichen 5, 33, 123, 141, 183, 229, 232ff.,
251, 254–256f., 368 | Krieg 2, 10f., 25, 32, 62, 67, 114, 123, 152f.,
167ff., 182–184, 199, 212, 215f., 323, 395 |
| Einschmelzen 16 | Löschen, Papyrus 5, 8, 17, 229, 248–257 |
| Einverleibung 2, 8, 19–21, 25, 29, 34, 302,
341ff., 359ff., 373ff. | Löschen, Pergament 8, 15, 17, 153f. |
| Erosion 11, 354 | Löschen, Wachstafel 14, 199f. |
| Feuchtigkeit 11, 181, 123 | Makulatur 15f., 124, 185 |
| Insekten- bzw. Tierfraß 10–12, 30, 123, 152f.,
218, 229, 327, 329, 406ff. | Makulierung 15, 17, 180, 214–216 |
| | Nachlässigkeit 9, 10ff., 30, 123, 181, 393, 407 |
| | Naturkatastrophen 10ff., 46, 167, 181, 213, 395 |

- Palimpsest (Palimpsestierung) 15, 124, 133f., 153, 216, 395f.
- Platzgewinnung (a. Speicherplatzgewinnung) 16f.
- Schimmelbefall 11, 181
- Schneiden (Ver-; Zer-) 28, 32, 52, 123f., 136–140, 153, 160, 198
- Schwärzung (einzelner Wörter) 183
- Umwidmung (= Namensänderung) 18, 45
- Verbergen 183
- Verbrennen 10–12, 24f., 27f., 123, 125, 127–132, 135–137, 141f., 152–154, 157, 167f., 170, 179–183, 186f., 189, 194, 196–199, 211f., 214, 216f., 219, 221, 305, 335, 346, 348, 393, 395, 397, 400f.
- Versenken 301ff., 307, 33, 220
- Verwittern 30
- Wasserschaden 11f., 46, 123, 152f., 181, 354, 406ff.
- Zensur 125f., 133, 157, 162, 167ff., 180, 182, 186, 191, 193f., 200–202, 208, 222, 319f., 320, 349
- Zerfallen 11f., 123, 153, 181, 218, 221, 324, 329f., 335, 408ff.
- Zerquetschen 33, 301, 305, 307
- Zerreißen 33, 123–125, 131, 135–137, 140, 142, 160, 183, 198, 229, 230f., 254–257, 380
- Zerschlagen 52, 261ff., 305f.
- Zerstörung, akzidentiell 9–13, 150f., 167, 181, 280
- Zerstörung, heimlich 124, 127, 133f., 141
- Zerstörung, öffentliche 24f., 29, 32, 123ff., 140f., 157, 159, 162, 182, 186, 189, 267f., 270, 276–279, 319

5 Sachindex

- Ächtungsrituale 26, 46, 50, 53f., 345
- Algerienkrieg (1968) 174f.
- Almansor* (Heinrich Heine, 1823) 180
- Angkar* 190f.
- Ansar Dine 43
- Apostel 268, 320, 322, 417
- Augenspiegel* 162
- Augustiner 128
- Ausculda fili* 136
- Auto da Fé* (Elias Canetti, 1935; deutscher Titel: *Die Blendung*) 179f.
- Auto-da-fe (s. a. Feuer) 128, 133, 179, 183–188, 192–194, 198, 202f., 210, 212, 215, 221f., 405
- Bambus 179, 211, 217ff., 222
- Begarden 127, 159f.
- Beginen 127f., 130, 159f.
- Bergier Report 171
- Bibel 20, 126f., 132, 134, 15f.4, 160, 162, 170, 365, 382, 404, 407
- Biblicocaust (Begriff) 180ff.
- Bibliothek s. unter Ortsname
- Bibliotheken, allg. 11, 16f., 25, 29, 33, 130, 152f., 180–184, 187, 190, 192, 197, 198, 201f., 204, 213–217, 220f., 394, 410
- Bibliothèque du Roi (Paris) 210
- Bitumen 298f.
- Blei 192f., 262, 268, 271, 274, 369
- Book of Eli* (Film, USA 2010) 25
- British Museum (Bibliothek) 201
- Bronze 104, 217f., 274, 375, 396
- Buch der Dokumente* 204, 207
- Buch der Gesänge* 204, 207
- Buch der Wandlungen* 210
- Buddhisten (a. buddhistisch) 216f., 320f., 323
- Calfvæl (Calvskin)* 137
- Cartularium Radbodi* 152
- Choachyten 233, 253
- consecratio* 103
- damnatio memoriae (abolitio nominis)* 5, 8f., 17f., 26, 31, 43ff., 103ff., 210, 285, 319, 346
- DNA (als Speichermedium) 2
- Drittes Reich 23, 168, 186
- Drohformeln 45
- Eierschale 360–363
- Equilibrium* (Film, USA 2002) 25
- Erster Weltkrieg 11, 25, 168, 184
- Essbare Materialien 19, 21, 49, 341ff., 359ff., 373ff.
- Evangelien 20, 126, 133f., 152, 158, 160, 365, 367, 393, 416f.
- Evangelisten 127, 362f., 414
- Fahrenheit 451* (Ray Bradbury 1953) 7, 18, 25, 180

- Falungong*-Sekte (法輪功) 194
 Fieberzettel 375
 Figuren (Statuetten) 26f., 33, 45f., 51f., 55, 57,
 66, 73, 75f., 78f., 81f., 84, 103, 111f., 114,
 187, 189, 285ff., 342, 350f., 354–356
 Fischerring 280
Fitna (Film, NL 2008) 163
 Franziskaner 133f., 159, 163, 270, 273–275
fu (Kerholz) 185
 Gemmen 264
 Germanen 114, 263, 407
 Goten 129, 134, 159
 Grapehion 234f., 238f., 242–244, 247–249,
 257
 Guantanamo Bay (US-Gefangenenlager) 175
 Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut
 bei bewaffneten Konflikten 175
 Han-Dynastie 213, 215f., 220
 Haremsverschwörung (Ramses III.) 75, 80f.
Harry Potter-Bücher 170
 Holz 12, 27, 75, 109, 179, 185, 189, 194, 199,
 211, 217ff., 222, 318, 334, 375, 376, 383,
 385, 410, 416
I nuovi barbari (Film, Italien 1982) 25
 Ikonoklasmus 43, 62, 72, 285
Il nome della rosa (Umberto Eco, 1980) 7, 24, 34
 Inquisition 125–128, 130, 161f., 179, 189, 216
Introduction to the Eternal Gospel 133
 „Islamischer Staat“ (Da'esh) 43, 170
 Jenesche 172
 Jin-Dynastie 215
 Jixia-Akademie (稷下) 204f.
 Kalter Krieg (*Cold War*) 172
 Karolinger 17, 127, 131, 264, 269, 420
 Kataloge (Bücher-) 209, 214ff., 220f., 401
 Katharer 132
 Kelch 267
 Kirchenväter (s. a. Augustinus, Ambrosius,
 Hieronymus) 127, 402, 404f.
 Knochen 219, 222
 Koran 19f., 34, 160, 162f., 322, 373ff., 398f.
 Kriegerriuale 286, 288
 Kulturrevolution (ab 1966) 32, 168, 187ff., 192
L'an deux mille quatre cent quarante (Louis-
 Sébastien Mercier, 1771) 180
Lantern of Light 159
 Laterankonzil, Fünftes (1515) 151, 161
Legenda maior 133
Legio III Augusta 103
Legio VI Victrix Pia Fidelis 114
 Liang-Dynastie 213
 Liebeszauber 286, 288f.
 Lollarden 159
lontar (Palmbblattleporellos) 33, 317, 321–334
Ludwig-Bericht (Carl Ludwig, 1957) 171
Mahabharata 321
 Manichäismus 151, 159
 Matthäusevangelium 134, 365f.
Mein Kampf (Adolf Hitler, 1925–1926) 192f.
 Memorizid (als Begriff) 182
 Metall 2, 12, 16, 62, 181, 194, 199, 217–219,
 222, 263
 Ming-Dynastie 215
Miroir des simples âmes, Le 128
 Monotheismus 55, 59
 Mozaraber 132
 Nationalsozialismus 169f., 174, 185–187, 189,
 192–196, 320, 395
 Nürnberger Prozesse:193
 P26 172
 Pantherfell 56f.
 Papier 2, 12, 13, 15, 17, 20, 174, 181, 189f., 201,
 217ff., 222, 359, 373f., 382f.
 Papyrus 1, 4f., 8f., 11f., 15, 17, 19, 30, 34, 70,
 104, 229ff., 341, 341ff., 396
Parwagamasasana 332
 Patene 20, 366f.
 Paulusbrieve 126
 Pergament 8, 11f., 15, 17, 20, 30, 32, 123f., 129,
 133f., 137f., 140, 153f., 198, 296, 362, 367,
 369f.
 Pflanzen 21, 80, 298, 327, 369, 374, 376f.
 Psalter 126, 160, 162
 Qin-Dynastie 216
 Qing-Dynastie 201, 215
Ramayana 321
 Redgrave Cup 267f.
 Revolutionen, Revolten (s. a. Krieg, Kulturre-
 volution) 10, 62, 135–137, 140f., 154, 168,
 173
 Rote Garde 187–189, 196, 201, 212
 Rote Khmer (*Khmer Rouge*) 32, 168, 189ff., 192
 Schabmadonna 375
 Schluckbilder 20, 375, 383, 386
 Schriftleisten (*jingdie* 經牒) 211, 213
 Seide 213, 217ff., 221f., 410, 413f.
Serat Dermagandhul 322
 Setem-Priester (Sem-Priester) 56f.
 Siegel 104f., 123, 136–141, 261ff., 293, 304
Siku quanshu 201f.

- Silvans Bibliothek* (Johann Karl Wezel, 1777/78) 180
- Song-Dynastie 215
- Speichermedium, elektronisches 2, 30
- Stein 4f., 8, 9, 11f., 16f., 50, 61, 64f., 67, 108f., 115, 181, 195, 208, 216–219, 222, 264, 317, 321, 346, 350f., 356, 393, 396, 405, 411
- Steinkanal-Pavillon (Shiquge 石渠閣) 216
- Sui-Dynastie 215
- Tabu 167ff., 286
- Talg 298f.
- Taliban 43, 170
- Talmud 126, 129, 160–162, 170
- Tang-Dynastie 215
- Textilien 12, 21, 189, 268, 317f., 334
- The Battle of the Books* (Jonathan Swift, 1704) 180
- The Book Thief* (Markus Frank Zusak, 2006) 180
- The Killing Fields* (Film, UK 1984) 190
- Tintenfraß 2
- Ton 12, 199, 298f., 304, 411
- Tongefäß 27, 289
- Tontafel 184, 199, 200, 291
- transpunctio cartae* 138
- Tuol Sleng 191
- tutur Bhuvana Mareka* 333
- tutur* 321, 324–329, 331–333
- UNESCO 167, 170
- Urkunden 5, 27f., 30, 32, 33, 55, 69, 123f., 135–143, 157, 229ff., 262, 264–267, 268, 272–273, 276, 412, 415f.
- Vandalismus 45, 62, 72
- „Vater unser“ (*Pater Noster*) 362, 366–368
- Vergessen 3, 197
- Wachs 12, 14, 27, 52, 123, 199f., 262, 264, 298f.
- Wachstafel 14, 199f.
- Waldenser 126, 159f.
- Wandtafel 14
- Wappen 262f., 265, 270, 272, 277
- Wei-Dynastie 216
- Wikinger 152, 412
- Wolkenheim-Kloster 216
- Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung* 188
- Yin-Dynastie 205
- Zhou-Dynastie 203
- Zweiter Weltkrieg 103, 168, 171, 175, 182, 184

6 Quellen

6.1 Ägyptische Quellen

- Boston, MFA 03.1968.1+2 65
- British Museum EA 498 („Denkmal memphitischer Theologie“) 60
- British Museum EA 35597 64
- Buch vom Tempel* 57
- Edfou
- I 23, 14f. 61
- IV 6,8 61
- IV 7,7 61
- IV 13,6 61
- VII 3,6–4,4 62
- VII 7,4 61
- Hildesheim 2973 82
- HO XCI, 1, rt. 10–11 51
- Kairo
- CG 447 75
- CG 982 79
- CG 1482 82
- CG 9402 351
- CG 20006 75
- CG 20512 (Stele des Antef Wah-Anch) 56
- CG 30770 (Koptos-Dekret) 1, 49f.
- JE 35256 65
- JE 39410, x+13 60
- JE 46341 351
- Kodex Hermopolis s. pKairo JE 89127–30 + 89137–43
- Leiden V 65 69
- Lehre des Kairsu, § 6, 3–5 72
- Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 3, 5–6 72

- Lehre für Merikare 62
 Louvre E 10777 350
 Louvre E 11057 76
 Medinet Habu 228, demotisches Graffito 22
Mundöffnungsritual (allg.) 60f.
Mundöffnungsritual, Szene 26 i 58
 oDeir el-Medina 1078 vs. 4 80
 oDeir el-Medina 1079, 7 80
 Palermo-Stein 64
 pAthen Nat.-Bibl. 1826, rt. Kol. X+7,7–11 352
 pBerlin 13621 a–d, f 255
 pBerlin 23040, Kol. x+6, 17f. 44
 pBoswinkel 1 240, 243f., 246
 pBremner-Rhind s. pBritish Museum EA 10188
- pBritish Museum
 – EA 10053 vs., Kol. 1–3 62
 – EA 10188, Kol. 26.2–4 345
 – EA 10326 11
 – EA 10478 („Grüftebuch“) 76
 – EA 10188 22–32 27
 – EA 10188 24,13 50
 – EA 10188 26,2–4 345
 – EA 10188 26,17 50
 – EA 10188 27,18 50
 – EA 10188 27,23 50
 – EA 10188 28,3 50
 – EA 10188 29,12 50
 – EA 10188 32,13 54
 – EA 10188 33,8–11 53
 – EA 10208 254
 – EA 10209 254
 – EA 10606 236–239, 242, 246, 248, 256
 – EA 10792 231, 252, 254
- pBrooklyn
 – 35.1453 A, B 56
 – 47.218.50 (allg.) 19
 – 47.218.50, Kol. 16.6–7 347
- pCarlsberg 207, x+2, 12–16 48
- pChester Beatty
 – I, C, 2, 5 80
 – V, vs. 5,3–6 51
 – VIII vs. 7, 11 51
- pChicago Haskell 25261 246
 pDeir el-Medina 1 vs. 5,3–6,6 352
 pDeir el-Medina 1 vs. 7,6–8,2 51
- pGießen UB 101.3 II–IV, VIb, VII rto. 255
 pHeidelberg Dem. 10 (= P. Karara 1) 231
 pJumilhac 17, 8–11 51
- pKairo
 – CG 30646 (*Erste Setne-Geschichte*) 1, 8, 19, 255f., 342–346, 348f.
 – CG 50059 251–254, 256
 – CG 50108 a, b 255
 – CG 50129 236
 – CG 58006 232
 – CG 58006 232
 – CG 58036 58
 – JE 89127–30 + 89137–43 (Kodex Hermopolis), Kol. x+V, Z. 7–11 230f.
 – JE 89372 233–235, 239f., 242f., 246
 – JE 89374 233–235, 246
- pLeiden I 344 rt. 6, 5–11 44
 pLondon, British Library Pap 1885 229
 pLouvre E 3228 etiq. B carton E 232f., 235, 246
 pMichigan 6168 + 6174a–d 240
- pMünchen
 – Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 91 (= P. Reinach Dem. 1 2) 248, 250
 – Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 92 (= P. Reinach Dem. 1 3) 250
 – Staatliches Museum Ägyptischer Kunst 93 (= P. Reinach Dem. 1 4) 249
- pPetersburg 1115, Z. 124 349
 pRylands IX 81, 84
- pSalt
 – 825, 4,6–8 52
 – 825, 5,3–4 52
 – 825, 5,4–5 52
- pSchmitt 22, 39 58
 pTurin CGT 1874 (Turiner Königspapyrus) 63
- pWien
 – D 6827 240f.
 – D 6950 241f.
 – G 12420 + 39945 240, 242f.
- Pyramidentexte (PT)
 – PT § 47–53 353
 – PT § 14 58

- PT § 1999 58
- PT § 46 353

- Saqqara Mastaba D 12 82
- Sarg des Butehamun 60

- Sargtextsprüche (CT)
 - CT 149 49
 - CT 341 352

- Setne-Geschichte, Erste*: s. o. pKairo CG 30646
- Stele Neferhotep Abydos, Z. 36f. 51

- Theban Tombs (TT)
 - TT 11 77
 - TT 39 76, 85
 - TT 40 79, 85
 - TT 42 77

- TT 60 75
- TT 69 78
- TT 71 56
- TT 73 76
- TT 75 78
- TT 76 78
- TT 78 78
- TT 91 77
- TT 93 77
- TT 100 77
- TT 116 77
- TT 147 79
- TT 162 80
- TT 192 79

- Turin CGT 22053 (Opferständer) 59
- Turiner Königspapyrus s. pTurin CGT 1874
- Urk. VI, 33, 20f. 50

6.2 Mesopotamische Quellen

Für die Aufschlüsselung der Abkürzungen mesopotamischer Quellen siehe S. 285.

- AMD 3
 - Nr. 12 (allg.) 286
 - Nr. 12: 1 294, 298
 - Nr. 12: 2 303
 - Nr. 12: 2–3 301f.
 - Nr. 14 (allg.) 286
 - Nr. 14: 4–5 298
 - Nr. 14: 5 294, 303
 - Nr. 14: 6 303
 - Nr. 14: 9 303
 - Nr. 14: 10 301–303
 - Nr. 115 (allg.) 286
 - Nr. 115: 17 294
 - Nr. 115: 38–40 293
 - Nr. 115: 48 303
 - Nr. 115: 49 302
 - Nr. 115: 49–50 301f.
 - Nr. 119 (allg.) 286, 305
 - Nr. 119: 4 299
 - Nr. 119: 4–7 293
 - Nr. 119: 5 300
 - Nr. 119: 6–7 294, 296
 - Nr. 119: 8–9 293
 - Nr. 119: 10–11 301, 305
 - Nr. 119: 12–23 293
 - Nr. 119: 12–30 305

- Nr. 218 (allg.) 286
- Nr. 218: 2–3 298
- Nr. 218: 4 303
- Nr. 218: 5 303
- Nr. 218: 22 301f.
- Nr. 218: 23 303
- Nr. 218: 25 303
- Nr. 219 (allg.) 286
- Nr. 219: 8 298
- Nr. 219: 9 294
- Nr. 219: 9–13 296
- Nr. 219: 14 293
- Nr. 219: 15–16 303
- Nr. 219: 37–39 295

- BAM 2
 - Nr. 147 Vs. 25–26 299
 - Nr. 147 Vs. 25–33 286
 - Nr. 147 Vs. 27 294, 296
 - Nr. 147 Vs. 29–30 303
 - Nr. 147 Vs. 30–31 293, 301
 - Nr. 147 Vs. 31 303
 - Nr. 147 Vs. 31–32 302f.
 - Nr. 147 Vs. 32 303
 - Nr. 147 Vs. 33 303

BAM 3

- Nr. 212 (allg.) 286
- Nr. 212 Vs. 43 293
- Nr. 212 Rs. 40–41 299
- Nr. 212 Rs. 42 294
- Nr. 212 Rs. 43 303
- Nr. 212 Rs. 46 301f.
- Nr. 212 Rs. 47 303
- Nr. 213 (allg.) 286
- Nr. 234 (allg.) 301–303
- Nr. 234 Vs. 286
- Nr. 234 Vs. 13 294, 295, 298
- Nr. 234 Vs. 14–18 303
- Nr. 234 Vs. 21, 28 293

CMAwR 1

- Nr. 2.2: 38''–70'' 286, 303
- Nr. 2.2: 41''–46'' 298
- Nr. 2.2: 45'' 298
- Nr. 2.2: 47''–48'' 294
- Nr. 2.2: 49''–59'' 304
- Nr. 2.2: 53'' 293
- Nr. 7.6.2 (allg.) 286, 289, 305
- Nr. 7.6.2: 10'–13' 301, 305
- Nr. 7.6.2: 15' 298
- Nr. 7.6.2: 16' 293f., 305
- Nr. 7.6.4 (allg.) 286, 289, 303
- Nr. 7.6.4: 6 298
- Nr. 7.6.4: 7 304
- Nr. 7.6.4: 8 293, 294
- Nr. 7.6.4: 10–12 304
- Nr. 7.6.4: 15–16 301
- Nr. 7.6.4: 16 304
- Nr. 7.6.5 (allg.) 286, 289, 305
- Nr. 7.6.5: 1–7 301, 305
- Nr. 7.6.5: 10 294, 298
- Nr. 7.6.5: 12 293
- Nr. 7.7 (allg.) 286, 303
- Nr. 7.7: 2–3 298
- Nr. 7.7: 4–6 296
- Nr. 7.7: 8 293
- Nr. 7.7: 25 293
- Nr. 7.7: 26–31 304
- Nr. 7.7: 31–32 301, 304
- Nr. 7.7: 35 304
- Nr. 8.3 (2. Teil) (allg.) 286, 305
- Nr. 8.3 (2. Teil): 11–22 294
- Nr. 8.3 (2. Teil): 14 301, 305
- Nr. 8.3 (2. Teil): 15–26 293
- Nr. 8.12 (allg.) 288, 305

- Nr. 8.12: 7 298
- Nr. 8.12: 10 294
- Nr. 8.12: 11 305
- Nr. 8.12: 18 301, 305

CMAwR 2

- Nr. 8.23: 1'–6' 288, 305
- Nr. 8.23: 5' 294, 298
- Nr. 8.23: 6' 301, 305
- Nr. 8.25 (allg.) 286
- Nr. 8.25: 6–13 300
- Nr. 8.25: 23 298
- Nr. 8.25: 23–26 300
- Nr. 8.25: 33 298
- Nr. 8.25: 34 294f.
- Nr. 8.25: 135 295
- Nr. 8.25: 138 293
- Nr. 8.25: 138–141 303
- Nr. 8.25: 212 293
- Nr. 8.25: 223–254 302
- Nr. 8.29 (allg.) 286
- Nr. 8.29: 19–20 300
- Nr. 8.29: 34 298
- Nr. 8.29: 34–37 293
- Nr. 8.29: 35–36 300
- Nr. 8.29: 37 294, 298, 300
- Nr. 8.29: 38 298
- Nr. 8.29: 39–40 294
- Nr. 8.29: 39–41 293, 295, 297
- Nr. 8.29: 72–77 293
- Nr. 8.29: 85 302
- Nr. 8.29: 91–93 305
- Nr. 8.29: 108–113 293
- Nr. 8.29: 119 301f.
- Nr. 8.29: 120 303
- Nr. 8.36 (allg.) 286, 305
- Nr. 8.36: 12 298
- Nr. 8.36: 12–13 294f.
- Nr. 8.36: 21–22 293
- Nr. 8.36: 23 305
- Nr. 8.36: 31 301, 305
- Nr. 8.36: 37 295
- Nr. 8.42 (allg.) 289
- Nr. 8.42: 43''–45'' 293
- Nr. 8.42: 44'' 300
- Nr. 8.42: 44''–45'' 294, 296
- Nr. 8.42: 55'' 301, 304
- Nr. 11.3: 31–47 286, 299, 303
- Nr. 11.3: 32 298
- Nr. 11.3: 33 294

- Nr. 11.3: 33–34 304
- Nr. 11.3: 37–39 293
- Nr. 11.3: 41–43 304
- Nr. 11.3: 42 304
- Nr. 11.3: 44 301

IB 1554 89

KAL 2 Nr. 32: Rs. 2–4 294

KAL 2 Nr. 57: 12'–13' 294

KAR

- Nr. 44 // 289
- Nr. 61 Vs. 11–21 289, 305
- Nr. 61 Vs. 13–15 298
- Nr. 61 Vs. 15 294
- Nr. 61 Vs. 17–18 301
- Nr. 61 Vs. 19–21 305
- Nr. 62 289
- Nr. 62 Rs. 2–4 300
- Nr. 62 Rs. 5 298
- Nr. 62 Rs. 6 294
- Nr. 62 Rs. 14–15 301f.
- Nr. 62 Rs. 15 302
- Nr. 69 Vs. 6–19 289
- Nr. 69 Vs. 18' 294
- Nr. 69 Vs. 20–Rs. 1 305
- Nr. 69 Vs. 25–26 299

- Nr. 69 Vs. 27 301
- Nr. 69 Vs. 27–Rs. 1 305
- Nr. 171 288, 302
- Nr. 171 Rs. 3 298
- Nr. 171 Rs. 4 294
- Nr. 171 Rs. 6 301
- Nr. 171 Rs. 9 289
- Nr. 178 vii 10–27 288, 302
- Nr. 178 vii 23 298
- Nr. 178 vii 24 294
- Nr. 178 vii 26 301

SpTU 2

- Nr. 21 Vs. 1–40 286
- Nr. 21 Vs. 3 298
- Nr. 21 Vs. 4 294
- Nr. 21 Vs. 16 295
- Nr. 21 Vs. 16–21 293
- Nr. 21 Vs. 29 301–303
- Nr. 21 Rs. 1'–25' 286
- Nr. 21 Rs. 15'–16' 300
- Nr. 21 Rs. 14'–19' 293
- Nr. 21 Rs. 17'–18 294
- Nr. 21 Rs. 18–19 296
- Nr. 21 Rs. 25' 301
- Nr. 21 Rs. 26' 286

6.3 Lateinische Quellen (antik)

Für die Aufschlüsselung der Abkürzungen lateinischer Quellen siehe den Beitrag von Ulrike Ehmig (S. 103–119).

AE

- 1946, 32 111
- 1951, 64 112
- 1955, 118 111
- 1957, 59 109
- 1960, 377 113
- 1983, 494 109
- 1984, 611 109
- 1985, 346 109
- 1987, 78 111
- 1988, 135 109
- 1988, 304 109
- 1991, 370c 109
- 1994, 431 109
- 1996, 163 109
- 1996, 885 104

- 1996, 922 109
- 1996, 1181 113
- 2001, 431 109
- 2003, 234 109
- 2003, 245 109
- 2004, 1235 109
- 2007, 384 109, 110
- 2011, 850 113

AJPh 32, 1911, 171 110

BCAR 90, 1985, 284 110

Cassius Dio LXII 32, 8 397

Cassius Dio, frg. 10, 8 399

Cicero, *De divinatione* I 34 400

Cicero, *De re publica* (Città del Vaticano, BAV, lat. 5757) 395f.

- CIL II
 – 4580 (p. 982) 109
 – 4581 (p. 982) 109
 – 4618 (p. 1054) 114
 – 5261 114
- CIL II²
 – 5, 244 106, 113
 – 14, 2, 1003 109
 – 14, 3, 1264 109
- CIL V 5923 110
- CIL VI
 – 4053 111
 – 5295 109
 – 7046 110
 – 7169 109
 – 1899 (p. 3229, 3820) 106
 – 13033 109
 – 16334 110
 – 1833a 109
 – 20082 109
 – 22939 (p. 3528) 113
 – 23304 110
 – 24478 110
 – 24730 113
 – 29754 112
 – 37309 109, 110
 – 38417a 110
 – 39111 109
- CIL VIII 1838 (p. 939) 114
 CIL VIII 21843–21845 109
 CIL X 5046 110
 CIL XII 4795 (p. 850) 110
- CIL XIV
 – 4322 109
 – XIV 4710 112
 – XIV 4712 112
- Codex Justiniani 6, 33, 1 138
- Diodor 14, 113–117 402
 Dionysius, *Antiquitates* IV 62, 2 399
 Galenos, *De indolentia (Peri alypias)* 6–30 395
 Gellius I 19 399
 Gellius VII 17 397
 HEp 5, 1999, 801a 104, 109
 Horaz *carmina* III 30 396
 ICUR IX 24072 113
 IDR III 5, 2, 569 109
 IK XVI 2200b 109
 ILAfr 4 109
 ILAlg II 3, 7690 110
 ILLRP 634a 112
 IScM I 346 114
 Isidor, *Origines* VIII 8, 6 399
 Iunius Philargyrios, *Kommentar zu Vergil*,
 Eklogen 4, 4 399
 Kölner Jahrb. Vor- und Frühgesch. 21, 1988, 291
 109
 Lactantius, *inst.* I 6, 10f. 399
 Libitina II 95 109
 Lucan, *Pharsalia* X 486–505 397
 Lydos, *De mensibus* IV 47 399
 Mythographus Vaticanus II 88 399
 Plinius, *Naturalis historia* XIII 27, 88 399
 Plinius, *Naturalis historia* XXXIV 22 u. 29 399
 Plutarch, *Caesar* 49 397
 Polybios 1, 6 402
 Polybios 2, 17f. 402
 RIB I 1137 114
 RIU, 117 112
 Sedulius, *Carmen Paschale*, Bk 3, ll.23–25 367
 Seneca, *De Tranquillitate animi* 9, 5 397
 Solinus II 16f. 399
 Suplt I F, 45 109
 Suplt I FN, 42 113
 Suplt II H, 5 113
 Tacitus, *Annales* VI 12 400
 Varro bei Servius
 – *Aeneis* VI 36 400
 – *Aeneis* VI 72 400
 – *Kommentar zu Aeneis* VI 72 399
 Vergil, *Aeneis* VI 10 399

6.4 Griechische Quellen

- Dekanbuch 20f.
Testamentum Salomonis 21
 Herodot, *Historien* I 1 396
- Herodot, *Historien* IV 87 396
 Phaidros 319
 Platon, siebter Brief 319

6.5 Biblische Quellen

Apostelgeschichte (*Acts*) 19,19 131
 Ezechiel 2,8–3,3 360
 Johannes (*John*) 20,24–29 417
 Johannes (*John*) 1,1–13 367
 1 Korinther 11,19 132
 Matthäus (*Matthew*) 8,23–5 366

Mose

– 2 Mose 25–40 403
 – 2 Mose 32,15–20 393
 – 2 Mose 34,1–4 393
 – 2 Mose 34,27–29 393
 – 4 Mose 5,12–31 365
 – 4 Mose 5,21–22 365
 – 4 Mose 5,23–24 365

Offenbarung 5,1 262
 Offenbarung 10,9–11 361

Psalme

– Psalm 53 366
 – Psalm 66 366
 – Psalm 69 366
 – Psalm 118 367
 – Psalm 119 367

1 Timotheus 5,14 111

6.6 Mittelalterliche Quellen

Die mittelalterlichen Personen sind unter ihrem Vornamen zu finden.

6.6.1 Ungedruckte mittelalterliche Quellen

Baltimore, The Walters Art Museum, MS W. 8 414
 Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Bibl. 140 262
 Cambridge, Cambridge University Library,
 Additional MS 9308 368
 Cambridge, Cambridge University Library,
 MS Ll.1.18 368
 Cambridge, Corpus Christi College, MS 388 360
 Cambridge, Magdalene College, Pepys MS
 878 360, 367
 Dijon, Bibliothèque municipale, MS 13 (9 bis) 155
 Dublin, Trinity College Library, MS 177 (olim
 MS E. I. 40) 415
 Durham, Durham University Library
 – MS Cosin V.III.10 361
 – MS Cosin V.IV.1 362, 368
 – MS Cosin V.IV.8 368
 Evreux, Bibliothèque municipale, MS 131 156
 Fulda, Hessische Landesbibliothek Fulda
 – Codex Bonifatianus 1 422
 – Codex Bonifatianus 2 418, 422
 – Codex Bonifatianus 3 421f.
 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. pal.
 germ. 164 278f.
 Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 88 368
 Lincoln, Lincoln Cathedral Library, MS 91 363,
 368, 370
 London, British Library
 – Additional MS 15236 369f.
 – Additional MS 17866 361, 363f., 369
 – Additional MS 33996 362, 368
 – Cotton MS Caligula A xv 361
 – Cotton MS Julius D viii 361
 – Cotton MS Otho A xiii 361
 – Egerton MS 833 362, 370
 – Egerton MS 2433 359
 – Harley MS 273 364
 – Harley MS 585 359, 363, 365f.
 – Harley MS 1680 360
 – Lansdowne MS 203 265
 – Sloane MS 431 360, 363f.
 – Sloane MS 475 363, 369
 – Sloane MS 1314 367f.
 – Sloane MS 2839 363
 – Sloane MS 3466 360

- Royal MS 2 A xx 361
 - Royal MS 12 D xvii 359, 366
 - Royal MS 15 A viii 360
- London, Wellcome Library, MS 542 362, 368
München, Bayerische Staatsbibliothek,
CIm 21 585 414
- New Haven, Beinecke Rare Book & Manuscript
Library, Takamiya MS 46 361, 363f., 369
- New York, Pierpont Morgan Library, Ms
M.926 411
- Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum,
KG 1138 413
- Oxford, Bodleian Library
- MS Ashmole 1447 Part 2 359
 - MS Digby 86 360, 363f., 367
 - MS Douce 84 360, 367
 - MS Lat. Liturg., f. 5 (29744) 152
 - MS Rawlinson C 814 360, 370
 - MS Wood empt. 18 368
- Paris, Bibliothèque Nationale de France,
Mélanges Colbert 347 139
- Prague, University Library, MS Kap. A. XXI 153
- Stralsund, Stadtarchiv
- Urk. 92 273
 - Urk. 100 273
 - Urk. 169 273
- Trier, Stadtbibliothek, Hs. 171/1626 405
- Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana,
Reg. Lat. 338 363
- Windsor, Eton College Library, Ms. 124 405
- Wolfenbüttel, Niedersächsisches Staatsarchiv,
VII B Hs. 129 11
- Worcester, Worcester Cathedral Library, MS
Q.5 362
- York, York Minster Library, MS XVI.E.32 362,
368

6.6.2 Gedruckte mittelalterliche Quellen (inkl. Werktitel)

- Abelard, *Historia calamitatum* 131
- Aimoïn von Fleury, *Vita et Passio Sancti
Abbonis* 150
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 156
- Bald's Leechbook s. London, British Library,
Royal MS 12 D xvii
- Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis
Anglorum* 409, 413
- Cadmug-Evangeliar s. Fulda, Hessische Landes-
bibliothek Fulda, Codex Bonifatianus 3
- Constantius Lugdunensis, *Vita Germani* 412
- Ps.-Cornelius Nepos, *De excidio Troiae
historia* 416
- Ps.-Dictys Cretensis, *Ephemeris belli
Troiani* 416
- Geoffrey von Monmouth, *De gestis Britonum
(Historia regum Britanniae)* 415
- Gildas, *De excidio Britonum* 409
- Glossa Ordinaria* 361, 365
- Gregor von Tours, *De gloria confessorum* 405
- Hinkmar von Reims, *Vita S. Remigii* 407
- Iohannes u. Isaak Tzetzes, *Scholien des
Lykophron* 399
- Jan Hus, *De libris hereticorum legendis* 133
- Johannes Diaconus Hymmonides, *Vita S.
Gregorii magni* 403
- Konrad von Mure, *Summa de arte prosandi* 265
- Lacnunga s. London, British Library, MS
Harley 585
- Leechbook III s. London, British Library, Royal
MS 12 D xvii
- Matthaeus Parisiensis
- *Chronica maiora* 414
 - *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani* 409,
414
 - *Liber S. Albani* 417
 - *Vie de seint Auban* 414f.
- Mondsee-Evangelistar s. Baltimore, The Walters
Art Museum, Ms W. 8
- Nikolaus von Lyra, *Postilla super totam
Bibliam* 365
- Oracula Sibyllina* 399
- Otloh von St. Emmeram, *Vita Bonifatii* 418, 421
- Radbodus Traiectensis (?), *Vita altera
Bonifatii* 420
- Ragyndrudis-Codex s. Fulda, Hessische Landes-
bibliothek Fulda, Codex Bonifatianus 2

Recette générale des ducs de Bourgogne 152
 Richard von Bury, *Philobiblon* 153
 Salimbene de Adam, *Chronica* 153
 Stephanus-Codex s. München, Bayerische
 Staatsbibliothek, Clm 21 585
 Turgotus Dunelmensis, *Vita Margaretae
 Scotorum reginae* 152
 Venantius Fortunatus, *Carmina* 413

Victor-Codex s. Fulda, Hessische Landesbib-
 liothek Fulda, Codex Bonifatianus 1
 Willelmus (Guillelmus) monachus Albanensis,
*Acta SS. Albani, Amphibali et
 sociorum* 410, 415
 Willibaldus Moguntinensis, *Vita S. Bonifatii* 419

6.7 Arabische Quellen

Ġalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī, *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* 377
 Gregorius bar-Hebraeus: *Mukhtasar fī'l-Duwal
 (Historia Compendiosa Dynastiarum)* 397
 Ibn Qayyim al-Ġauzīya, *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* 377

Koran

– Sure 2:255 (*Thronvers*) 278
 – Sure 9:14 (*Heilungsvers*) 278

– Sure 10:57 (*Heilungsvers*) 278
 – Sure 16:69 (*Heilungsvers*) 278
 – Sure 17:82 (*Heilungsvers*) 278, 387
 – Sure 26:80 (*Heilungsvers*) 278
 – Sure 41:44 (*Heilungsvers*) 278
 – Sure 113 (*Zufluchtnahme*) 278
 – Sure 114 (*Zufluchtnahme*) 278

6.8 Chinesische Quellen

Baopuzi (抱朴子) 221
Fenshu (焚書; Liu Yan) 187, 209
Han Feizi 203f., 211
Han, Hanshu 221
Hou Hanshu 213, 217f., 221
Jinshu (晉書) 215
Mengzi 10.2, 675 203
Mofa jiyao (墨法集要; Shen Jisun) 200
Mozi 8, 237–238 218

Nanshi (南史) 8, 245 214
Schriften der Späteren Han 213, 220
Schriften der Sui 221
Shiji (史記; Aufzeichnungen des Hofarchivars;
 allg.) 204f., 207, 210, 212, 217
Suishu 221
Weishu 魏書 216
Zizhi tongjian (資治通鑑) 214