

## Tagungsbericht: „Verborgen, unsichtbar, unlesbar“ – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz

**Wilfried E. Keil / Tobias Frese**

Heidelberg, den 11. Dezember 2012

### Zitiervorschlag

Wilfried E. Keil / Tobias Frese, Tagungsbericht: „Verborgen, unsichtbar, unlesbar“ – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz, Material Text Culture Blog 2012.11.

URI [http://www.materiale-textkulturen.de/mtc\\_blog/2012\\_011\\_Keil\\_Frese.pdf](http://www.materiale-textkulturen.de/mtc_blog/2012_011_Keil_Frese.pdf)  
DOI [10.6105/mtk.mtc\\_blog.2012.011.Keil\\_Frese](https://doi.org/10.6105/mtk.mtc_blog.2012.011.Keil_Frese)  
ISSN 2195-075X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung.) Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>



## Tagungsbericht:

### „Verborgen, unsichtbar, unlesbar“ – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz.

Workshop des SFB 933 im Institut für Europäische Kunstgeschichte der Universität Heidelberg am 12.11.2011

von Wilfried E. Keil und Tobias Frese

Der eintägige Workshop, der unter Federführung des Teilprojektes A05 „Schrift und Schriftzeichen im und am mittelalterlichen Kunstwerk“ des von der DFG geförderten Heidelberger SFB 933 „Materiale Textkulturen“ organisiert und durchgeführt wurde, befasste sich mit den unterschiedlichen Phänomenen „restringierter Schriftpräsenz“ in non-typographischen Gesellschaften. Eingeladen wurden Redner aus sieben wissenschaftlichen Disziplinen (sechs SFB-Mitglieder und sieben externe Wissenschaftler); angesetzt waren zwölf Impulsreferate und ein öffentlicher Abendvortrag.

Zur Debatte standen die methodischen, editionstechnischen und inhaltlichen Herausforderungen, die unsichtbare bzw. unzugängliche Schriften für die Arbeit des SFB 933 darstellen. Als wesentliches Ziel wurde anvisiert, das historische Verhältnis von



eingeschränkter Sichtbarkeit und Präsenz der Schrift zu analysieren sowie den im Leitantrag des SFB eingeführten Begriff der „restringierten Präsenz“ (Hilgert, *Materiale Textkulturen*, S. 30) einer genaueren Definition zu unterziehen. Insbesondere folgende Fragen sollten diskutiert werden: In welchem Kontext konnte das Wissen um Schriftlichkeit dessen sinnliche Rezeption ersetzen? Unter welchen historischen Bedingungen waren Praktiken des Schreibens wichtiger

als diejenigen des Lesens? Welche Bedeutung hatten Strategien des Verbergens und Verhüllens in magischen, kultischen und liturgischen Praktiken? In diesem Zusammenhang sollten insbesondere die Kategorie der Exklusivität im sozialen Raum thematisiert und die damit verbundenen Distinktionsmechanismen und -strategien analysiert werden.

Am Vorabend des Workshops, am 11. November, hielt **Martin Büchsel** (Kunstgeschichte, Frankfurt am Main) einen öffentlichen Vortrag zum Thema „Das Acheiropoieton als unsichtbares Bild“. Büchsels Anliegen war es, den langen, oftmals verzweigten Weg des Christusbildes nachzuverfolgen, das nach dem byzantinischen Ikonoklastenstreit im 10. Jahrhundert als authentisches Portrait propagiert wurde. Innerhalb dieser historischen Bildpropaganda spielten die Acheiropoieteta, die „nicht von Händen gemachten“ Tuchbilder eine große Rolle, nahm man in ihnen doch die ältesten Selbstzeugnisse des Christentums an. Das von Christus im Tuchabdruck hinterlassene Bild, so die historische Meinung, sei älter als die Evangelien – ein faszinierender Gedanke, dem viele spätere Kunsthistoriker und Bildanthropologen bereitwillig gefolgt sind, obwohl keines der in den Quellen genannten Acheiropoieteta sich erhalten hat. So suchte man nach dem Urbild der Christusikone und diskutierte diese innerhalb der Gattung des antiken Totenporträts (Belting). Ob es aber jemals einen ‚natürlichen‘ Ursprung der byzantinischen Christusikone gab, ist Büchsel zufolge fraglich – ja äußerst unwahrscheinlich –, zumal die schriftlichen Quellen nahelegen,

dass auf den verehrten Tuchbildern nichts oder kaum etwas zu erkennen war. So wurde das berühmte Mandylion von Edessa in der Fastenzeit zwar dem Volk zur Verehrung präsentiert – allerdings auf einem Thron in ein weißes Tuch gehüllt. Zu Gesicht bekam das Mandylion ausschließlich der Patriarch von Konstantinopel. In zeitgenössischen Legenden wurde diese exklusive Praxis insofern legitimiert, als behauptet wurde, dass nur Eingeweihte das Antlitz Christi auf dem Tuch erkennen könnten. Der Pantokratortyp nachikonoklastischer Zeit kann Büchsel zufolge also gar kein unmittelbarer Reflex der Acheiropoieta sein; künstlerisches Vorbild sei vielmehr eine Christusikone vom Sinai gewesen, die auf Münzbildern tradiert weite Verbreitung fand und schließlich in den propagandistischen Sog des Mandylions gekommen sei.

Der Workshop selbst wurde am 12. November durch den Sprecher des SFB, **Markus Hilgert** (Assyriologie, Heidelberg), eröffnet und durch einen der Leiter des Teilprojekts A05, **Tobias Frese** (Kunstgeschichte, Heidelberg), thematisch eingeführt. Hierbei wurde die Notwendigkeit betont, den im Leitantrag zwar zentralen, aber noch untertheoretisierten Begriff der „restringierten Präsenz“ konzeptuell zu präzisieren. So bietet sich dieser einerseits an, Artefakte zu besprechen, die in einer bestimmten historischen Konstellation den Blicken entzogen waren, auch wenn sie heute (etwa in der musealen Präsentation) allgemein zugänglich sind; andererseits könnten unter diesem Schlagwort, auf einer anderen Reflexionsebene, auch Probleme der Wissenschaftspraxis selbst erörtert werden. Für Dokumentation, Edition und Auswertung ist es äußerst problematisch, dass etwa die Sutrensteine des chinesischen Wolkenheimklosters (TP C04) nach ihrer neuzeitlichen Entdeckung wieder in der Erde vergraben wurden. Als weiteres Problem ist die Zerstörung von Artefakten durch Umwelteinflüsse oder mutwillige Gewaltakte zu nennen. Hier stelle sich für die Wissenschaft die praktische Frage, wie man fast oder vorgeblich Verschwundenes durch besondere technische Mittel – wie etwa Streiflichtfotografie – wieder zum Vorschein bringen könne. Grundsätzlich sei der Aspekt des Intentionalen wichtig, mache es doch einen Unterschied, ob die Rezeption eines Artefakts beabsichtigt oder unabsichtlich, also aufgrund ungeplanter Umstände, gestört bzw. verunmöglicht wurde.

Das Ziel des Workshops war es, ein sehr breites Spektrum gestörter Rezeptionsmodi zu analysieren. Relevante Fragen hierzu waren: Ist eine Schrift *unlesbar* oder *unleserlich*? Wie verhält es sich bei prinzipiell leserlichen und lesbaren, aber verborgenen, unsichtbaren Schriften? Wurde in diesem Fall mit gar keinem Rezipienten gerechnet? Waren diese überhaupt nicht präsent? Oder war „Präsenz“ nicht vielmehr an den Glauben oder das Wissen der Zeitgenossen um ein Artefakt gekoppelt? Wer hatte aber dieses Wissen? Wie verhalten sich restringierte Präsenz und restringierte Bildung zueinander?



Im ersten Impulsreferat ging **Thomas Meier** (Ur- und Frühgeschichte, Heidelberg) auf das Phänomen von Inschriften in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gräbern ein. Diese Schriften konnten nur bei Schließung oder Öffnung eines Grabes gelesen werden und waren somit für Sterbliche ausschließlich zu diesen beiden Zeitpunkten sichtbar. Dabei stelle sich jedoch die Frage nach dem eigentlichen, d.h. intendierten Adressaten. Die zahlreich erhaltenen Inschriften sind auf unterschiedlichem Trägermaterial wie z.B. Blei eingearbeitet und weisen verschiedene Inhalte auf. Überliefert sind sie für mehrere soziale Gruppen. Ein Zusammenhang zwischen den Gruppen, dem Inhalt und dem Material sei aber nur teilweise gegeben. Inhaltlich lassen sich die Artefakte in Absolutionstexte, Grab-

und Reliquienauthentiken sowie Schutzformulare gliedern. Die Inschriften richteten sich demnach an höchst unterschiedliche Empfänger: Spätere Graböffner können ebenso angesprochen sein wie Dämonen oder Christus am Ende der Zeiten. Für diese intendierten Leser, so könne der Schluss gezogen werden, waren die Inschriften als potentiell sichtbar und nicht-restringiert gedacht. Meier stellte am Schluss die Frage, ob man die restringierte Schriftpräsenz im Mittelalter weniger als Sonder-, denn als Normalfall ansehen müsse. Schriftstücke seien im Mittelalter zumeist nach dem Archivprinzip und strikt empfängerorientiert aufbewahrt worden. In einer zunehmenden Verrechtlichung der Welt wurde dem Schriftstück mehr vertraut als dem materiellen Objekt selbst.

**Johannes Tripps** (Kunstgeschichte, Leipzig/Heidelberg) widmete sich in seinem Vortrag den vermeintlich stets sichtbaren Inschriften auf mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Grabmälern. Die Aufgabe dieser Inschriften war es, Informationen über den Verstorbenen, wie dessen Titel und Todestag, zu geben. Die gängige Forschungsmeinung besagt, dass diese Angaben der rituellen Erinnerung, der Memoria, dienten und für diese erforderlich waren. Demgegenüber konnte Tripps bei einer Reihe von Grabmälern nachweisen, dass diese die meiste Zeit durch Deckel, Flügeltüren und Tücher bedeckt und nur zu bestimmten Zeiten sichtbar waren. Dies war u.a. beim Totengedenken der Fall. Tripps stellte hier die berechnete Frage der Funktion der Inschriften im Hinblick auf ihre limitierte Sichtbarkeit. Liegt ihre Funktion wirklich darin, Auskunft über den Verstorbenen zu geben? Tripps zufolge sind sie eigentlich hierfür unnötig, da dies die zugehörigen Seelenmessen und Fürbittegebete zu den Jahrfeiern zu leisten hätten. Ist ihr Sinn eher von affirmativem Charakter wie bei Wappen und Ehrenzeichen?

In der anschließenden Diskussion wurde Widerspruch zu Tripps Ausführungen geäußert. Dabei wurde die vorherrschende Forschungsmeinung, die Inschriften seien durchaus zur Identifikation notwendig gewesen, nochmals verteidigt (Forster). Hierzu wurden die vielen überlieferten Fälle von Grabumbettungen und das offenbar nicht seltene Vergessen von Begräbnisorten genannt. Demnach war im europäischen Mittelalter nicht gewährleistet, dass der Ort des Begräbnisses über längere Zeit hinweg bekannt war. Meier verwies zudem auf die Wichtigkeit der Grabinschrift in ihrer Memorialfunktion durch die Aufhebung der Unverletzlichkeit des Grabes ab dem Jahr 1000. Nach der Öffnung des Grabes von Karl dem Großen durch Otto III. wurden Gräber allgemein häufiger geöffnet. Die seit dieser Zeit vermehrt auftretenden Grabauthentiken könnten als Hinweis für die zeitgenössische Erwartung, dass eine Graböffnung stattfinden könne, interpretiert werden.

Mit Inschriftenspolien des Mittelalters beschäftigte sich der Beitrag **Christian Forsters** (Kunstgeschichte, Leipzig). Einerseits stellte Forster die pragmatisch-ökonomische Verwendung von beschriftetem Steinmaterial als Baumaterial vor, andererseits machte er auf eine Vielzahl von Beispielen aufmerksam, bei denen ein dezidiertes Zeichen- oder Symbolcharakter angenommen werden kann – besonders dann, wenn der Spoliencharakter der Artefakte selbst deutlich zur Schau gestellt wird. So könne eine Inschriftenspolie als Verweis auf einen Vorgängerbau fungieren. Eine Funktion als Siegestrophäe (z.B. jüdische Grabsteine im Kirchenbau) oder eine Verwendung aus ästhetischen Gründen sei aber ebenfalls möglich. In der anschließenden Diskussion merkte Quack an, dass man in Ägypten in arabischer Zeit Hieroglyphen-Steine mit magischen Absichten verbaut habe, um den Schutz eines Bauwerks zu gewährleisten. Meier wies darauf hin, dass bei vielen wiederverwendeten Steinen zu bedenken sei, dass die darauf befindlichen Inschriften während des Stein-Versatzes gelesen werden konnten. Eine Inszenierung von altem Baumaterial beim Akt des Vermauerns – etwa im Sinne triumphaler Aneignung – sei denkbar.



Im Vortrag „Nicht verborgen, sondern golderhöht: Die Corveyer Fassadeninschrift“ stellte **Kristina Krüger** (Kunstgeschichte, Heidelberg) eine zentral angebrachte, gut lesbare Inschrift vor, deren Sinn und Zweck trotz des ostentativen Charakters keineswegs klar erscheint. Die Inschrifttafel sitzt in einem wiederverwendeten Rahmen in der Fassade des spätkarolingischen Westbaus, der zwischen 873 und 885 vor der 844 geweihten Klosterkirche errichtet wurde. Die in die Tafel eingetieften Buchstaben sind in klassischer *capitalis quadrata* ausgeführt, die epigraphisch in die Zeit um 836 zu datieren ist. In den Vertiefungen der Buchstaben finden sich kleine Löcher, die zum Anbringen vergoldeter Lettern nach antiker Technik dienten. Der Text spricht das Kloster als Himmelsstadt an und erbittet für seine Mauern den Schutz der Engel Gottes. Dabei handelt es sich nicht um eine Bibelstelle, sondern um einen bibelnahen Text mit engen Parallelen zu Offiziumstexten. Die Inschrift war vom langgestreckten Atrium vor der Fassade aus zu sehen und wandtesich, obwohl an Gott gerichtet, wohl an die Besucher des Klosters. Die materiale Präsenz der Schrift war also gegeben, ihre Lesbarkeit allerdings aufgrund der im Sachsen des 9. Jahrhunderts sehr begrenzten Lesefähigkeit der Klosterbesucher wohl äußerst eingeschränkt.

In der Diskussion ging es vor allem um die Frage nach den Adressaten der Inschrift. Untermann stellte die Frage, ob es sich nicht um eine Imitation oder sogar bewusste Fälschung einer römischen Spolie handeln könne – die Ferne zur ehemaligen römischen Grenze lege diese Vermutung zumindest nahe. Bei einer Spolie müsse man sich wiederum fragen, ob der Inhalt der Schrift überhaupt entscheidend sei (vgl. Vortrag Forster).

**Matthias Untermann** (Kunstgeschichte, Heidelberg) stellte in seinem Impulsvortrag ebenfalls gut sichtbare, wenn auch nur mit größter Mühe lesbare Inschriften am Kirchenbau vor: In seinem ersten Beispiel ging es um ein Schriftband, das sich an der Außenmauer des Sanktuariums von St. Jakob in Thorn/Toruń unterhalb des Wasserschlages entlangzieht und auch die Strebepfeiler umfasst.

Es handelt sich um eine fortlaufende Inschrift mit 400 Einzelbuchstaben aus glasierten Backsteinen mit einer Größe von ca. 15 cm. Diese Inschrift beinhaltet mehrere Segens-wünsche und womöglich liturgisch konnotierte Sprüche, wobei durch die gleichmäßige Aneinanderreihung der Buchstaben die Lesbarkeit erschwert wird bzw. sogar der Eindruck des Willkürlichen entsteht. So sei es nicht verwunderlich, dass in der Forschung diese Inschrift bisher keine Rolle gespielt habe, zumal der Fall durch einen weiteren Inschriftenfries zu beiden Seiten des Westportals verkompliziert werde: Hier scheint die Buchstabenreihung keinerlei Sinn zu ergeben, sodass man vermuten könne, an dieser Stelle seien die Restposten der großen Sanktuarium-Inschrift verbaut worden. Wie aber, so stelle sich die Frage, wurde ein derartig ‚sinnloses‘ Schriftband rezipiert?



Wie aber, so stelle sich die Frage, wurde ein derartig ‚sinnloses‘ Schriftband rezipiert?

Ein zweites Beispiel wurde mit den Glasmalereien im Sanktuarium der Liebfrauenkirche in Oberwesel vorgestellt. Hier sind in den oberen Dreiblattformen der Glasfenster 12,5 cm hohe Buchstaben eingestellt. Derartig in Dreiergruppen vereint, lassen sich keinerlei Worte entziffern. Bei Restaurierungsarbeiten in den Jahren 1894/95 wurden zudem einige Buchstaben vertauscht; erst 1996 konnte die richtige Lesbarkeit wiederhergestellt werden: So ergab die rekonstruierte Buchstabenfolge in *horizontaler* Reihung einen inhaltlich wie formal einfach strukturierten Satz, der an die Grundsteinlegung erinnerte – war aber *faktisch* in dieser räumlichen Anordnung von keinem realen Kirchenbesucher zu entziffern. So stelle sich die Frage, ob der Rätselcharakter beabsichtigt war oder ob die Inschrift, einem Urkundentext ähnlich, lediglich in ihrem Vorhandensein eine Rolle gespielt habe.

In seinem Beitrag „Geschenke fürs Auge. Frühmittelalterliche Prachteinbände und ihre Betrachter“ stellte **David Ganz** (Kunstgeschichte, Konstanz/Heidelberg) die Frage nach dem Betrachter von Einbänden mittelalterlicher Codices. Bei den Prachteinbänden handele es sich um ein rezeptionsästhetisches Paradoxon: Einerseits seien sie als Medium für die Sichtbarmachung der Heiligen Schrift gedacht, andererseits seien sie höchst selten – etwa an hohen Festtagen – präsentiert worden. Der hohe Aufwand an Sichtbarmachung stehe somit der tatsächlich äußerst limitierten Präsentations- bzw. Rezeptionspraxis gegenüber. Hier stelle sich eine grundsätzliche methodische Frage. Die Forschung ist bisher weitgehend von einer totalen Sichtbarkeit *in realiter* ausgegangen. Diese ist aber durch die oftmals höchst kleinteilige Einbandgestaltung und die liturgisch-rituelle Aufführungspraxis keinesfalls gegeben. Ganz schlug demgegenüber die Ausarbeitung einer neuen Hermeneutik vor, die mit unterschiedlichen Reichweiten des Sehens rechnen müsse. In seinen Überlegungen,



die er an karolingischen und ottonischen Handschriften entwickelte, ist der göttliche Blick, dem die Fähigkeit, den ganzen Einband zu überblicken und lesen zu können, zugeschrieben wird, von großer Bedeutung. Auf dem Buchdeckel des Evangeliars Bernwards von Hildesheim wendet sich eine Inschrift explizit an den göttlichen Blick (*cerne deus*). Zu berücksichtigen sei hierbei das Moment des Taktilen: Der Buchdeckel ist so gestaltet, dass, bei entsprechender Ablage durch den

Diakon, nur die Inschriftenleiste mit der Altarmensa in Berührung komme. Grundsätzlich könnten drei Adressatenkreise angesprochen sein: Die Akteure der liturgischen Handlung, der menschliche Betrachter außerhalb des Rituals und der himmlische Betrachter.

**Ludger Lieb** (Mediävistische Germanistik, Heidelberg) betonte in seinem Vortrag zunächst, dass im Mittelalter Schriftpräsenz – d.h. die Wirksamkeit von Schrift – nicht oder nur selten radikal subjektunabhängig gedacht wurde. Vielmehr wurde dem Rezipienten bei der Erzeugung von Schriftpräsenz oftmals eine aktive Rolle zugewiesen: Gleichsam in einem hermeneutischen Akt musste dieser die Effektivität erst generieren. Davon zeugen etwa mittelalterliche Praktiken der Gynäkomagie: So wurde schwangeren Frauen u.a. empfohlen, Handschriften mit Texten des Marienlebens bei der Geburt auf den Bauch zu legen, um eine reibungslose Entbindung zu gewährleisten. Zuvor aber – und dies ist das Bemerkenswerte – sollte das Buch von den Schwangeren neun Mal gelesen werden. Der Praxis aktiver Textaneignung wurde also bei der Erzeugung magischer Kraft eine entscheidende Rolle eingeräumt.

Demgegenüber müsse es erstaunen, so Lieb, wenn mittelalterliche Codices nicht oder kaum für das Lesen angefertigt wurden. Grundsätzlich sei für mittelalterliche Bibliotheken anzunehmen, dass sie nur einem höchst exklusiven Rezipienten-Kreis zugänglich waren und sie zunächst primär als Schriftspeicher fungierten. Bei einigen Handschriften, etwa spätmittelalterlichen Sammelhandschriften von Minnereden, sei dies direkt am Material ablesbar: Hier sind oftmals weder Lese-orientierung noch Gebrauchspuren festzustellen. Es stelle sich die Frage, ob in diesen Fällen die Vorstellung einer *Schreibpräsenz* diejenige der *Stimmpräsenz* verdrängt habe. So werde in den Texten auffallend oft der Schreibprozess selbst thematisiert („Ich schreibe einen Psalter der Minne...“).

Mit dem Verstummungsmotiv im Buch Ezechiel beschäftigte sich **Michael Konkel** (Theologie, Altes Testament, Paderborn) in seinem Vortrag. Demnach spiele dieses Motiv bei der Gliederung des Buches Ezechiel eine wichtige Rolle: So stehen Verstummung, Ankündigung der Aufhebung derselben und schließliche Erfüllung jeweils am Anfang der

drei großen Teile bzw. zwischen diesen (Ez 1-24: Gericht über Israel, Ez 25-32: Gericht über die Fremdvölker, Ez 33-48: Heil für Israel). Die Stummheit mache Ezechiel – dies sei die intendierte Aussage – zu einem „reinen Instrument Gottes“. Der Prophet verliere nach diesem Ereignis seine eigene Persönlichkeit und erhalte eine Funktionsbestimmung. Allerdings sei es problematisch, dass Ezechiel bereits *vor* seiner Verstummung als Prophet auftrat und wiederum *danach* teils noch frei reden konnte (– temporäre Aufhebung der Stummheit noch vor der Erfüllungsnotiz?). Problematisch sei somit das Moment der Wandlung in der Geschichte. So stünden Verstummung, Prophetie und individuelle Rede in einem komplexen Verhältnis zueinander.

**Kirsten Dzwiza** (Ägyptologie, Heidelberg) ging in ihrem Vortrag auf eine bisher noch nicht untersuchte Gruppe magischer Zeichen aus der Zeit zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert n. Chr. ein. Diese schon im antiken Ägypten Charaktêres genannten Zeichen sind auf Papyri, Gemmen, Metalltäfelchen, aber auch auf verschiedenen magischen Instrumenten – wie dem „Zaubergerät aus Pergamon“ – überliefert. Aus theoretischen Anleitungen zu magischen Handlungen und den archäologischen Funden geht hervor, dass die Zauberzeichen sowohl im sakralen als auch profanen Kontext verwendet wurden: Opfertagen in heiligen Räumen, Deponierungen in Gräbern, Amphitheatern, Privatgemächern und Brunnen sind am häufigsten festzustellen. In ihrer visuellen Präsenz unterschieden sich diese Artefakte aber stark. Die Spannweite reiche von strikt verborgenen Zeichen in Gräbern bis hin zu sichtbar präsentierten Charaktêres etwa auf der Oberseite von Gemmenringen. Dzwiza machte deutlich, dass die besondere hermeneutische Schwierigkeit bereits beim Erkennen der Charaktêres als solchen liege. Dies gelte nicht nur für den neuzeitlichen Forscher, sondern sei vermutlich auch für historische Rezipienten eine Herausforderung gewesen. Auch wenn die meisten der Zeichen sichtbar präsentiert wurden, waren Inhalt und Bedeutung doch nur für Eingeweihte verständlich. Das Verhältnis von Sichtbarkeit, Unverständlichkeit, Chiffre und Dekoration sei einer der wesentlichen Aspekte der magischen Zeichen spätantiker Zeit.

**Ludwig Morenz** (Ägyptologie, Bonn) zeigte in seinem Vortrag „Karnevaleske Feste in der ägyptischen Kultur – frühe Bilder, späte Schriften“ die Problematik der intermedialen Grenzen von Bild, Text, Schrift und Sprache auf. In diesem Kontext sei die sog. bachtinsche Dichotomie zwischen volkstümlichem Karneval und hochkultureller Norm, zwischen Oralität und Schrift zu diskutieren und zu problematisieren. In der altägyptischen Kultur sei ein Medienwechsel feststellbar, wenn Praktiken und Vorstellungen der Volkskultur im Medium der Schrift festgehalten würden. Ein ergiebiges Forschungsfeld stellt die Überlieferung karnevalesker Feste dar, da diese zunächst in Bildern und erst später in Texten festgehalten wurden. Mehrere Zwischenstufendes Übergangs weise dieser Medienwechsel auf. Am Anfang sind die sog. Fabel-Papyri des ägyptischen Neuen Reiches zu nennen, die als Bilder-Bögen ohne Schrift angefertigt wurden. „Versteckte“ Schrift im Bild ist bald danach auf Papyri und Ostraka zu entdecken. So könne z.B. Pavian-Thot als Schön-Redner abgebildet werden, indem er in der Art Hieroglyphe für „Sprecher“ abgebildet ist und sich eine Dattel zum Mund führt (das Wort für Dattel [*bnr*] hat auch die Bedeutung „süß sein“). Die Hinzufügung von Beischriften und die Reihung der Bilder in narrativer Struktur markieren weitere Stufen der Entwicklung.

Durch eine fortschreitende Reduktion der Bild-Szenen bei gleichzeitiger Text-Zunahme entwickelte sich die Schrift zum entscheidenden Medium. Ist dies ein Indiz dafür, dass sich





der Rezipientenkreis im Laufe der Zeit geändert haben könnte? Konnten Personen ohne Schriftkompetenz auch an diesen Formen der Schriftlichkeit teilnehmen? Welche Bedeutung kam bei diesem Medien-Wechsel den verschiedenen Formen der Travestie zu?

Mit dem Phänomen der „Zeitkapseln“ stellte **Johannes Endres** (Germanistik, RiversideUSA) einen „klassischen Fall“ restringierter Schriftpräsenz vor. In das Zentrum seines Beitrags stellte Endres die erste Zeitkapsel, die als solche bezeichnet wurde, die „Time Capsule of Cupaloy I“ der Westinghouse Company. Diese wurde im Jahr 1938 erschaffen und anlässlich der Weltausstellung 1939 im Flushing Meadows Park, New York, vergraben. In dieser



Zeitkapsel wurden außer zeittypischen Gegenständen auch eine Ausgabe der Bibel und das sog. „Book of Record“ hintergelegt. In diesem Buch, das auch drei Briefe von Robert Andrews Millikan, Albert Einstein und Thomas Mann beinhaltet, sollen alle relevanten Informationen zum Projekt für spätere Generationen überliefert werden. In einer „mouth map“ wird erklärt, wie die englische Sprache auszusprechen und zu dekodieren sei. Um das Wissen um die Zeitkapsel für

lange Zeit zu bewahren, wurde das „Book of Record“ in großer Auflage gedruckt und in mehreren Bibliotheken weltweit hinterlegt (so ist z.B. auch ein Exemplar in der Heidelberger Universitätsbibliothek zu finden).

Die Idee der Zeitkapsel wurde offensichtlich durch die sensationelle Entdeckung des Grabes von Tutanchamun in den Jahren 1922/23 inspiriert. Historische Grabbeigaben aber auch Grundsteine könnten als Vorbilder für das neuzeitliche Experiment fungiert haben, dessen Sinn allerdings bereits von Thomas Mann in Frage gestellt wurde. So machte Endres auf die Problematik aufmerksam, dass durch eine *externe* Tradierung des Inhalts eine konkurrierende Überlieferung stattfindet, die das Konzept der Zeitkapsel an sich in Frage stelle. Weitere Probleme beträfen die tendenziöse Selektion des Inhalts und die Vorstellung vom „single target date“ – also der geplanten Bergung der Kapsel zu einem bestimmten Zeitpunkt (im Jahr 6039 n. Chr.). Noch heute wird das „Prinzip Zeitkapsel“ kontrovers diskutiert, und zwar im Kontext der atomaren Endlagerstätten. Wie, so lautet die Frage, lassen sich die gefährlichen Deponien für spätere Generationen (eine Millionen Jahre und länger) hinreichend kennzeichnen? Aufsehen erregte in den 80er Jahren Thomas Sebeoks Behauptung, nur der Kult eines elitären Zirkels (einer „Atompriesterschaft“) und die Entwicklung neuzeitlicher Mythen könne ein entsprechendes Wissen längerfristig konservieren.

**Lothar Ledderose** (Ostasiatische Kunstgeschichte, Heidelberg) stellte in seinem Beitrag das – in seinen eigenen Worten – „größte epigraphische Projekt der Weltgeschichte“ vor. So wurde im chinesischen Wolkenheimkloster (Yunjusi) ab dem Jahr 616 n. Chr. damit begonnen, den kompletten buddhistischen Kanon auf Steintafeln zu verzeichnen – mit dem Ziel, dessen Überlieferung nach der zu erwartenden Apokalypse zu gewährleisten. Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts wurden im Kloster über 25 Millionen Schriftzeichen auf ungefähr 15000 Tafeln eingemeißelt. Diese wurden in Berghöhlen und einer Grube auf dem Klosterareal deponiert. Ähnlich dem „Zeitkapsel-Prinzip“ (vgl. Beitrag Endres) wurden später schriftliche Hinweise gegen das Vergessen angefertigt (Inschriftentafel aus dem Jahr 1117 am Eingang der Höhle). Tatsächlich führte diese Praxis dazu, dass 1956 neben einer großen Stele (sog. Pagode) die Grube geöffnet und über 10000 Sutrensteine gehoben wurden. Auch die in den Berghöhlen befindlichen Steintafeln wurden geborgen und die Schrift per



Abriebverfahren kopiert. Im Jahr 1999 wurden diese wieder in einer neu angelegten nicht zugänglichen Krypta vergraben.

Ledderose wies darauf hin, dass innerhalb der chinesischen Kultur die Praxis des Wolkenheimklosters prinzipiell keine Ausnahme darstelle. Als Vergleichsbeispiel biete sich die berühmte Terrakotta-Armee in der Grabanlage des Ersten Kaisers von China in Lintong aus dem Jahre 221 -210 v. Chr. an. Die fragilen Figuren waren ursprünglich in eine unterirdische Architektur aus dunklen Gängen eingestellt. Der heutige im-posante Gesamtanblick war also vor der Ausgrabung keinem Menschen möglich – auch dem Kaiser selbst nicht. Die Verborgenheit der Artefakte war vielmehr integraler Bestandteil des Gesamtkonzepts. Den derartig verborgenen Artefakten wurde dennoch eine Wirkkraft zugeschrieben, ähnlich derjenigen innerer Organe eines lebendigen Körpers. Ledderose machte deutlich, dass diese Assoziation keineswegs abwegig ist, bedeutet im Chinesischen das Schriftzeichen *zang* sowohl „bergen“ als auch „Gruft“. Das Schriftzeichen für „Eingeweide“ wird ebenfalls wie *zang* ausgesprochen, genauso das Schriftzeichen für „begraben“. In China ist es auch Praxis, Buddhastatuen im Inneren mit Sutren-Schriftrollen oder Organimitaten aus Seide auszustatten (vgl. den Buddha Śākyamuni von 985, heute im Seiryōji in Kyoto). Wurden, im analogen Sinne, die Sutrensteine im Wolkenheimkloster als lebendige, wirkmächtige Organe aufgefasst?

In der Schlussdiskussion wurde nochmals der Begriff der „restringierten Präsenz“ problematisiert. Man konnte sich darauf einigen, dass der Terminus höchst nützlich sei, spezifische kulturelle Formen vormoderner Schrift-praxis miteinander zu vergleichen, dass er aber nicht geeignet sei, im absoluten Sinne gebraucht bzw. postuliert zu werden. Schließlich gelte aus neuzeitlicher Sicht die Ubiquität von Schrift als der Normalfall, das bewusste Verbergen und Verstecken dagegen eher als die Ausnahme. In non-typographischen Gesellschaften verhalte es sich tendenziell umgekehrt, wobei immer zu fragen sei, welche Bedeutung der „restringierten Schriftpräsenz“ im Einzelfall zukomme. So wies Meier darauf hin, dass es bei den meisten im Workshop vorgestellten Fällen falsch sei, von einer imaginativen „Öffentlichkeit“ auszugehen, der eine Information vorgeblich bewusst vorenthalten wurde. Vielmehr sei zu vermuten, dass verborgene Schriftstücke in mittelalterlicher Zeit strikt empfängerorientiert hinterlegt wurden – sei es in Gräbern, Bibliotheken, Archiven, Sakristeien oder Armaria. Diese kommunikative Optimierung von Schriftlichkeit sei in den Blick zu nehmen, wenn man von rezeptionsästhetischer Limitation oder Restriktion spreche. Weiterhin, so wurde angemerkt, sei die Parallelisierung von Sichtbarkeit, Vorhandensein, Lesbarkeit und Präsenz durchaus problematisch. Etliche der im Workshop erörterten Artefakte wurden von den Zeitgenossen trotz oder gerade wegen ihrer Verborgenheit, Unsichtbarkeit und Unlesbarkeit als gegenwärtig und wirkmächtig empfunden. So ließe sich mutmaßen, dass beschriftete Artefakte in non-typographischen Gesellschaften – im Sinne Foucaults – vorrangig als „Monumente“ und nicht als „Dokumente“ verstanden wurden. Endres warnte in diesem Zusammenhang allerdings vor allzu dualistischen, antithetischen Urteilen und plädierte für das Zugeständnis potentiell komplexer Sinngeflechte.

