



FÜNF WEGE ZUM KANON

TRADITION UND SCHRIFTKULTUR IM ALTEN ISRAEL
UND FRÜHEN JUDENTUM



von Jan Assmann

VERSCHRIFTUNG



DER Begriff der Tradition hat zwei Bedeutungen. Wenn wir ihn vom Standpunkt von Gedächtnis und Erinnerung aus betrachten, wie es z. B. Maurice Halbwachs getan hat, dann erscheint er als der Gegensatz zum Gelebten, Verkörperten und Kommunizierten und als der Inbegriff des in symbolischen Formen ausgelagerten und von Institutionen verwalteten Wissens.¹ Wenn wir ihn dagegen vom Standpunkt der Schrift aus betrachten wie in der jüdischen und der katholischen Tradition, dann erscheint er als der Gegensatz des schriftlich Fixierten und der Inbegriff des an lebendige Träger gebundenen, inkarnierten Wissens. Der Begriff der Tradition changiert zwischen diesen beiden Extremen der Erinnerung und der Schrift. Er grenzt sich gegenüber der Erinnerung ab als das soziale, normative, wenn auch nicht unbedingt vollständig sprachlich ausformulierte Wissen, und gegenüber der Schrift als das in weiten Bereichen impli-

¹ Maurice HALBWACHS: *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967.

zite, außersprachliche, über mimetisches Vor- und Nachmachen weitergegebene und nichtschriftliche Wissen. Zwar gehört natürlich auch Schriftliches zur Tradition, aber die Tradition geht weit darüber hinaus. Zugespitzt könnte man sagen, daß lebendige, verkörperte Erinnerung und Kommunikation ihren Tod in der Tradition finden und die lebendige, verkörperte Tradition ihren Tod in der normativen Schriftlichkeit.

*Verschriftung
als Zeichen
eines
Traditions-
bruchs*

Ein Beitrag über Gedächtnis und Tradition wird die Grenze zwischen dem gelebten und dem formulierten, dem individuellen und dem kulturellen, dem impliziten und dem expliziten Wissen thematisieren. Bei diesem Beitrag über Tradition und Schriftkultur geht es dagegen um die andere Grenze: zwischen der Tradition in ihren impliziten und mündlichen Aspekten auf der einen, der expliziten und normativen Schriftlichkeit auf der anderen Seite. So gesehen erscheinen Tradition und Schrift als Gegensätze bzw. als komplementäre Aspekte. Traditionen werden normalerweise nicht verschriftet. Geschieht das doch, verweist das auf einen Traditionsbruch, zumindest eine Krise. Die Tendenz zur Verschriftung ist in Traditionen nicht unbedingt im Sinne einer inneren Entwicklungslogik angelegt. Der natürliche Weg der Tradition führt nicht zur Schrift, sondern zur Gewohnheit, nicht zur Explikation, sondern zum Implizit-Werden, zur Habitualisierung und Unbewußtmachung.² Der Anstoß zur Verschriftung muß von außen kommen, und wo er kommt, verändert er die Tradition. Daher ist es sinnvoll, nach solchen äußeren Anstößen zur Verschriftung zu fragen.

KANONISIERUNG

*Hochverbind-
liche Endgestalt*

Kanonisierung ist eine besondere Form von Verschriftung. Die Texte werden nicht einfach niedergeschrieben, sondern in ihrer Verbindlichkeit gesteigert. Diese gesteigerte Verbindlichkeit bezieht sich auf ihre Gestalt (ihren Wortlaut) sowie auf ihre Autorität. Beides hängt eng zusammen. Autorität bedeutet, daß alles, was der Text sagt, schlechthin normative Geltung besitzt und daß alles, was normative

² Zum Prozeß der Habitualisierung vgl. Pierre BOURDIEU: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1974, S. 125-158. Zum Prozeß der Unbewußtmachung siehe die Beiträge von Mario ERDHEIM: *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Frankfurt a.M. 1984, sowie *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt a.M. 1988.

Geltung beansprucht, sich als Sinn dieses Textes muß ausweisen können. Damit ist zugleich gesagt, daß der Text weder fortgeschrieben noch um weitere Texte ergänzt werden kann, sondern daß fortan aller weiterer Sinn aus dem Text selbst gewonnen werden muß. Diese Schließung bedingt seine Gestalt, die nun in ihrem Wortlaut fixiert wird. Es handelt sich hier um eine wirkliche Endgestalt. Die Normativität des Textes, seine Autorität und Hochverbindlichkeit, bezieht sich ausschließlich auf diese Endgestalt, nicht auf irgendwelche Vor- und Urstufen. Es gibt innerhalb dieser kanonischen Endgestalt kein Mehr oder Weniger an Verbindlichkeit, keine wichtigeren und unwichtigeren Sätze, keine ursprünglichen und sekundären Partien. Mit der Endgestalt ist das geschichtliche Werden des Textes vergessen.

*Triebkräfte der
Kanonisierung*

Der Prozeß der Kanonisierung stellt das normale Schicksal geschriebener und abgeschrieben Texten auf den Kopf. Denn der übliche Weg ist der Weg bergab: Textgeschichte ist Verfallsgeschichte. Daher bemüht sich jede philologische Textarbeit um die Erschließung der ältesten und ursprünglichsten Fassung, des Archetyps. Die Quelle des Sinns ist die Intention des Autors, und je näher eine Fassung dieser Quelle steht, desto sinnvoller ist sie. Textkritik arbeitet sich von der Letztform zurück zur Urform, Kanonkritik arbeitet umgekehrt die Tendenzen heraus, die das Werden, Wachsen, Zusammenwachsen und Heiligwerden der Texte vorantreiben. Hier interessieren nicht die ursprünglichen Autoren und ihre Intentionen, sondern die Redaktoren und insbesondere die Letztredaktion, die das Ganze zum Kanon zusammenschließt.³ In theologischer Hinsicht kann man Kanonisierung als einen inspirierten Prozeß verstehen, als eine Offenbarung, die sich in der Länge der Zeit entfaltet und vollendet, ja, nach rabbinischer Auffassung, sich in Form der mündlichen Tora sogar noch in die Auslegung des Textes hinein fortsetzt.⁴ Ich möchte im folgenden jedoch nicht als Theologe, sondern als Historiker einen Blick auf den

³ Also die Textschicht „R“ (Redaktor), die Martin BUBER und Franz ROSENZWEIG als *Rabbenu* (unser Lehrer), also die verbindliche Lehrautorität im Sinne des „impliziten Autors“ auffaßten.

⁴ Einer der Hauptvertreter dieser „Kanonhermeneutik“ ist James A. SANDERS. Vgl. seine Bücher *Torah and Canon*, Philadelphia 1972, *Canon and Community*, Philadelphia 1984, und *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987. Zum Begriff der inspirierten Auslegung vgl. Peter SCHÄFER: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum. In: Jan ASSMANN und Burkhard GLADIGOW (Hgg.): *Text und Kommentar*, München 1995, S. 163-186.

Prozeß der Kanonisierung werfen und am Fallbeispiel Israels fünf Tendenzen oder Triebkräfte namhaft machen, die sich teilweise auch in anderen Kulturen wiederfinden lassen, teilweise aber auch ein Spezifikum der altisraelitisch-frühjüdischen Situation sind.

FÜNF IMPULSE DER KANONISIERUNG

Die Exkarnation der Gesetze und die Erfindung einer normativen Vergangenheit: die josuanische Situation (Kanon von unten)

Der erste Schritt von der Tradition zur Schrift und darüber hinaus zum Kanon wird im Umkreis der Rechtskodifikation vollzogen. Im allgemeinen sieht man darin nicht viel anderes als die Übernahme mesopotamischer Formen der Rechtsverschriftung, die dort bis ins dritte Jahrtausend zurückreichen.⁵ Das scheint mir jedoch verfehlt. In Mesopotamien haben wir es mit Rechtsbüchern zu tun. Die Tora dagegen ist ein Gesetzbuch. Der Unterschied ist fundamental.⁶

*Schriftlichkeit
und Geltung*

Das Rechtsbuch ist eine Gattung der bürokratischen Wissensliteratur, die in Mesopotamien bekanntlich in einzigartiger Weise entwickelt ist. Das Rechtsbuch ist aber kein Kodex, das heißt kein Gesetzbuch. Es hat keinen präskriptiven, absolut bindenden Charakter. Wir haben es hier mit zwei ganz verschiedenen Funktionen von Schrift zu tun. Die eine Funktion der Schrift ist die der Speicherung, im Sinne einer Extension und Exteriorisierung des Gedächtnisses.⁷ Die andere ist die der verbindlichen Veröffentlichung im Sinne einer Extension und „Exkarnation“ – diesen Begriff übernehme ich von Aleida Assmann⁸ – des höchstrichterlichen (legislativen oder judikativen) Machtworts. Im einen Fall unterstützt die Schrift das Gedächtnis, im anderen die Stimme. Im einen Fall wird ein Gesetz aufgeschrieben, weil es gilt (und überdauert als Schrifttext die Zeit seiner Geltung, während sonst mit der Geltung auch die Erinnerung daran

⁵ Hans G. KIPPENBERG: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a.M. 1991, S. 157ff., mit Hinweisen auf die einschlägige Literatur.

⁶ Zum Folgenden vgl. Hans J. GEHRKE (Hg.): *Verschriftung sozialer Normen und Kodifizierung von Recht im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994.

⁷ Vgl. hierzu André LEROI-GOURHAN: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a.M. 1980.

⁸ Aleida ASSMANN: Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift. In: Alois M. MÜLLER und Jörg HUBER (Hgg.): *Raum und Verfahren*, Basel 1993 (Interventionen 2), S. 159-181.

verschwinden würde), im anderen Fall gilt ein Gesetz, weil es geschrieben steht. Die eine Funktion könnte man „informativ“ nennen; sie dient zur Sicherung und Vermittlung relevanten juristischen Wissens. Die andere Funktion wäre demgegenüber als „performativ“ zu bezeichnen. Hier wird mit den Mitteln der Schrift eine sprachliche Handlung vollzogen.⁹ Ein Gesetzbuch als Kodifikation geltenden Rechts gehört zur performativen Schriftlichkeit. Es stellt den Sachverhalt einer Rechtsordnung her, den sie beschreibt. Das Rechtsbuch dagegen stellt die für die Formulierung von Gesetzen und Urteilen notwendige Wissenstradition bereit, aber gibt diese Gesetze und Urteile nicht in verbindlicher Weise vor. Es ist eine Hilfe, aber keine Vorschrift bei der Rechtsfindung. Die Legitimität der Gesetze entspringt nicht einer kodifizierten Tradition, sondern der jeweiligen königlichen Autorität. Die Gesetze müssen immer neu vom König in Kraft gesetzt oder verändert werden. Die Schriftlichkeit allein sichert ihnen weder Legitimität noch Autorität.

Wo es einen König gibt, zu dessen Hauptaufgaben es gehört, Gesetze zu erlassen und in Kraft zu setzen, braucht man kein Gesetzbuch; im Gegenteil: Es würde die legislative Kompetenz des Königs in ungebührlicher Weise einschränken. Das Gesetzbuch ersetzt daher in gewisser Weise den König. Und genau dies ist der Punkt. Die Tora tritt an die Stelle des altorientalischen Rechtskönigtums. Sie verschriftet nicht das juristische Wissen, sondern das königliche Machtwort, das aufgrund dieses autoritativen Anspruchs als Wort Gottes kodifiziert wird. Dadurch wird man von einem Königtum unabhängig. Dieser Schritt hat in den altorientalischen Schriftkulturen aus guten Gründen keine Parallele, wohl aber in einigen Stadtstaaten des archaischen Griechenlands, vor allem in Kreta sowie in den unteritalischen Kolonien.¹⁰

Ich fasse diese Prozesse der Gesetzeskodifizierung unter dem Stichwort der josianischen Situation zusammen, aber weiß natürlich, daß sie sich über eine weitaus längere Epoche der israelitischen

*Kodifizierung
und nationale
Erweckung*

⁹ Zum Phänomen performativer Schriftlichkeit vgl. Jan ASSMANN: Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit. Vertrag und Monument als Allegorien des Lesens. In: Hans Ulrich GUMBRECHT und K. Ludwig PFEIFFER (Hgg.): *Schrift*, München 1993, S. 233-256.

¹⁰ Vgl. hierzu Karl J. HÖLKEKAMP: *Written Law in Archaic Greece*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38 (1992), S. 87-117.

Geschichte erstrecken.¹¹ Die Regierungszeit des Josua bedeutet hier lediglich einen Durchbruch und Höhepunkt. Hier werden die Gesetze und normativen Traditionen nicht nur gesammelt, sondern umfassend kodifiziert und in Kraft gesetzt, und zwar mit erheblicher revolutionärer Gewalt.¹² Die josuanische Reform hat nicht nur kultischen, sondern auch politischen Charakter: den Charakter einer revolutionären nationalen Erweckungsbewegung in der für solche Bewegungen typischen Semantik der Erinnerung an ein vergessenes Eigenes und der sich aus solcher Erinnerung speisenden Befreiung vom und Vertreibung des Fremden.

Die Exkarnation der Tradition: Die Babylonische Situation

*Die gerissene
Kette*

Wenn wir hier den von Aleida Assmann eingeführten Begriff der Exkarnation auf „Tradition“ anwenden, dann verstehen wir unter Tradition das gelebte, in Trägern verkörperte und in lebendigem Umgang sowohl durch sprachliche Unterweisung als auch und vor allem durch sprachloses Vormachen und Nachmachen weitergegebene und in weiten Bereichen selbstverständlich, unbewußt und implizit gewordene Wissen. Die typische Situation, in der solches Wissen aus der impliziten Sprachlosigkeit und der mündlichen Unterweisung herausgeholt und verschriftet wird, ist der Traditionsbruch, wenn die Kette des Vormachens und Nachmachens sowie der mündlichen Kommunikation abreißt. In solchen Situationen entstehen nicht nur Texte, sondern erhalten vor allem schon vorhandene Texte erhöhte Normativität. Wenn der Kontakt mit den lebendigen Vorbildern abreißt, beugt man sich über die Texte auf der Suche nach Orientierung. Das ist die Situation der babylonischen Gefangenschaft und der Diaspora. Viele Spielarten dessen, was heute als Fundamentalismus verbucht wird, erwachsen aus den Traditionsbrüchen des Zweiten Weltkriegs, des Holocausts und der Kolonisierung.

¹¹ Vgl. hierzu Frank CRUSEMANN: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

¹² Ebd., S. 235-322.

Das Deuteronomium beschreibt und kodifiziert diesen *Übergang aus der gelebten in die gelernte Tradition* als Übergang von der Augenzeugenschaft und lebendigen Erinnerung der Wüstengeneration in das kulturelle Gedächtnis Israels, das auf eine äußerst elaborierte Mnemotechnik gegründet wird. In diesem Übergang konstituiert sich Israel als Lern- und Erinnerungsgemeinschaft.¹³ Dieser bis heute absolut zentrale Aspekt der jüdischen Identität konstituiert sich, wie die deuteronomistischen Texte deutlich belegen, bereits in der Situation des Babylonischen Exils. Hier wird die Religion von einer Sache kultischer Reinheit zu einer Sache des Lernens und der Bildung. Dem priesterschriftlichen Ideal des *goj kadosch*, des „heiligen Volks“ von Priestern (Ex. 19, 6), entspricht das deuteronomistische Ideal des „weisen und gebildeten Volkes“.¹⁴ Das weise und gebildete Volk hat die verschriftete Tora gelernt, und zwar auswendig gelernt.¹⁵

Vom Nach-
leben zum
Lernen

Die verschriftete Tradition kann nicht mehr einfach nachgelebt, sie muß gelernt werden. Mit der Deportation ins Babylonische Exil verschwindet das selbstverständliche Vorbild der älteren Generationen. Die normative Tradition muß verschriftet werden, weil sie nicht mehr einfach nachgemacht werden kann. Die Normativität der Texte muß geprüft und festgelegt werden, um etwas zu haben, woran man sich halten kann. „In Augenblicken sozialer Desorganisation“, schreibt Helmut Lethen mit Bezug auf die Situation zwischen Erstem und Zweitem Weltkrieg, „in denen die Gehäuse der Tradition zerfallen und Moral an Überzeugungskraft einbüßt, werden Verhaltenslehren gebraucht, die Eigenes und Fremdes, Innen und Außen unterscheiden

¹³ Vgl. hierzu Georg BRAULIK OSB: Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lamad*: In: Georg BRAULIK, Walter GROSS und Sean McEVENUE (Hgg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Festschrift Norbert Lohfink SJ*, Freiburg 1993, S. 9-31, und im Anschluß daran Norbert LOHFINK: Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft. In: ders.: *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, S. 144-166, und das Kapitel „Religion als Erinnerung: Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik“ meines Buches *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, S. 212-228.

¹⁴ Von dem in Dtn. 4, 6 die Rede ist.

¹⁵ Ähnliches gilt übrigens auch, einem Hinweis von Hans J. Gehrke zufolge, für die Gesetzeswerke im archaischen Kreta, die nach einer Notiz bei Aelian in Verbindung mit Melodien auswendig gelernt wurden. Der musische Lernstoff bestand an erster Stelle aus den Gesetzen, dann kamen Götterhymnen und zuletzt Loblieder auf verdiente Vorfahren. Der Doppelsinn des griechischen Wortes *nomos* „Gesetz“ und „Lied“ (davon „Neumen“ für musikalische Notation) leitet sich von dieser Mnemotechnik ab.

helfen. Sie ermöglichen, Vertrauenszonen von Gebieten des Mißtrauens abzugrenzen und Identität zu bestimmen“.¹⁶ Traditionsbrüche bedeuten Verschriftungsschübe. Das war im Ägypten des ausgehenden dritten Jahrtausends, nach dem Untergang des Alten Reichs, nicht anders. Die erste Zwischenzeit bedeutete nicht nur einen Traditionsbruch, sondern auch einen Verschriftungsschub, der sich in allererster Linie auf die Normen des sozialen Lebens bezog. Der zerfallene Vertrauenshorizont mußte im Raum der Schrift explizit kolonisiert und abgegrenzt werden.¹⁷

Die Kodifizierung der normativen Überlieferung:

Die persische Situation (Kanon von oben)

Das Perserreich befestigte seine Herrschaft in den Provinzen, indem es sich zum besonderen Anwalt und Hüter der lokalen Tradition, der *patrioi nomoi* machte.¹⁸ In Ägypten wurde im Jahre drei von Darius I. eine Kommission eingesetzt, die das frühere, bis zum 44. Lebensjahr des Amasis gültig gewesene Recht erfassen sollte.¹⁹ Ein gewisser Udjahorresne wurde beauftragt, die „Lebenshäuser“, die den Tempeln angeschlossenen Skriptorien, wiederherzustellen, welche die wichtigsten Überlieferungsinstitutionen waren.²⁰ Der Tempel, den Darius I. in El-Khargeh errichten ließ, kann als der erste

¹⁶ Helmut LETHEN: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 7.

¹⁷ Vgl. hierzu Jan ASSMANN: Zur Verschriftung rechtlicher und sozialer Normen im Alten Ägypten. In: Hans J. GHRKE unter Mitwirkung von Eckhard WIRBELAUER (Hgg.): *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994, S. 61-86.

¹⁸ Dieses Verfahren formuliert Hans G. Kippenberg als ein allgemeines Prinzip imperialistischer Politik: „Wenn Kolonisatoren aus den von ihnen eroberten Territorien ein Imperium machen wollen, dann müssen sie sich zu Beschützern oder geradezu zu Erfindern der Traditionen der unterworfenen Ethnien machen.“ Hans G. KIPPENBERG: Die jüdischen Überlieferungen als *patrioi nomoi*. In: Richard FABER und Renate SCHLESIER (Hgg.): *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, S. 45-60, hier S. 51, mit Verweis auf Jan H. GREVEMEYER (Hg.): *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*, Frankfurt a.M. 1981, S. 16-46; Gérard LECLERC: *Anthropologie und Kolonialismus*, München 1973. Vgl. auch Peter FREI und Klaus KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Göttingen 1984 (Orbis Biblicus et Orientalis 55); Reinhard G. KRATZ: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Daniel-Erzählungen und ihrem theologie-geschichtlichen Umfeld*, Neukirchen 1991, S. 161ff., S. 225ff.

¹⁹ Wilhelm SPIEGELBERG: *Die sogenannte Demotische Chronik*, Leipzig 1914 (Demotische Studien 7), S. 30-32; Ernst MEYER: *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, Berlin 1915 (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1915. Philos.-hist. Klasse, H. XVI), S. 304ff.

²⁰ Alan B. LLOYD: The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament. In: *Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982), S. 166-180.

Vertreter des neuen Tempeltyps gelten, dessen Dekoration sich nicht nur auf das Kultgeschehen bezieht, sondern auch wichtige Wissensbestände aufzeichnet und den wir in Ägypten als den symbolischen Ausdruck einer Umzäunung und Verfestigung von Überlieferung und Identität verstehen können.²¹ Die persische Herrschaft bedeutet für Ägypten eine Repristinierung und Kodifizierung der Traditionen.

*Estras
Gesetzbuch*

Das jüdische Gegenstück zum Ägypter Udjahorresne ist Esra, der Schreiber, ein in Babylon verbliebener Angehöriger der israelitischen Priesteraristokratie, der um 400 v. Chr. mit einem entsprechenden Auftrag in die Satrapie Transeuphratene geschickt wird: „Denn du bist von dem König und seinen sieben Räten ausgesandt und sollst nach dem Gesetz deines Gottes, das in deiner Hand ist, untersuchen, wie es in Juda und Jerusalem steht.“ (Esra 7, 14)²²

Mit Esra und seinem Gesetzbuch²³ erreicht die Verschriftung der normativen Traditionen Israels eine weitere Stufe in Richtung auf den Kanon der hebräischen Bibel. Am Wassertor von Jerusalem, an dem Esra, wie Nehemia im achten Kapitel seines Buches berichtet, die gesamte Tora vor allem Volk nicht nur vorlesen, sondern zugleich auch Abschnitt für Abschnitt auslegen ließ, schlägt, wie der jüdische Historiker Yosef Hayim Yerushalmi sich ausdrückt, nicht nur die Geburtsstunde der Schrift, sondern auch die der Exegese. „Esra öffnete das Buch auf vor aller Augen (...). Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle (...). Man las aus dem Buch, dem Gesetz Gottes, in Abschnitten vor und gab dazu Erklärungen, so daß die Leute das Vorgelesene verstehen konnten.“ (Neh. 8, 5-8) Heiliger Text und Gesetzbuch sind hier zum ersten Mal eins geworden. „Zum ersten Mal in der Geschichte“, schreibt Yerushalmi, „hört ein heiliger Text auf,

²¹ Vgl. hierzu das Kapitel „Der Spätzeitempel als Kanon“ in meinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 177-195.

²² Vgl. zur Mission des Esra: Herbert DONNER: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Bd. 2: *Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 1986 (Das alte Testament/Deutsch, Ergänzungsreihe 4/2), S. 416ff.; Frank CRUSEMANN: Der Pentateuch als Tora. In: *Evangelische Theologie* 49 (1989), S. 250-267; Odil H. STECK: *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 13-21.

²³ Esras persischer Titel lautete „Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes“. Hans Heinrich SCHAEFER: *Ezra der Schreiber*, Tübingen 1930, wollte in Esra einen persischen Staatssekretär und Sonderbeauftragten für jüdische Angelegenheiten sehen.

das exklusive Gut der Priester zu sein und wird Gemeinbesitz des Volkes. Hier haben wir die Geburtsstunde der Schrift und zugleich die Geburtsstunde der Exegese.“²⁴

So hatte schon Josua im Jahre 622 das im Tempel zufällig aufgefundenene *Sefer ha-Berit* oder *Sefer ha-Tora* vor allem Volk verlesen lassen. Aber damals war die Situation anders. Es handelte sich um eine Revolution. Die Schrift sollte nicht einen *status quo* legitimieren, sondern im Gegenteil einen schwerwiegenden Traditionsbruch, eine Kulturrevolution von ungeheurer Radikalität und Härte. Allerdings ist auch die neuerliche Inkraftsetzung des Gesetzes unter Esra nicht frei von Gewalt, wovon der Bericht von der Auflösung der Mischehen zeugt. Aber die Figur des Königs ist verschwunden, und die Restitution des Gesetzes vollzieht sich in einem weitgehend entpolitisierten Raum. Das Gesetzbuch wurde jetzt zum Kanon ausgebaut. Vorbedingung des Kanons ist das Ende der Prophetie.²⁵ Prophetie hat in dem entpolitisierten Raum der Provinz Jehud keinen Ort mehr, die ein Teil der Satrapie Transeuphratene geworden ist. Die Propheten reden im Auftrage Jahwes zu König und Volk; jetzt ist schon der Satrap weit weg, wieviel weiter der König. An die Stelle des Propheten tritt der Schriftgelehrte, der die Überlieferung kodifiziert, kanonisiert und auslegt.

Den entpolitisierten Charakter des geistigen Klimas, in dem diese Arbeit vor sich ging, bezeugt vor allem die als „Priesterschrift“ bekannte Komponente der Tradition. Die Vorstellungen vom legitimen Königtum und die messianischen Erwartungen, die in den prophetischen und deuteronomistischen Traditionen eine so zentrale Rolle spielen, sind hier so gut wie ganz ausgeblendet. Die monotheistische

²⁴ Yosef Hayim YERUSHALMI: Reflexions sur l'oubli. In: *Usages de l'oubli. Colloques de Royaumont*, Paris 1988, S. 7-21, hier S. 15.

²⁵ Joseph BLENKINSOPP: *Prophecy and Canon*, Notre Dame 1977; Bernhard LANG: Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im Frühjudentum. In: Heinrich VON STIETENCRON (Hg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 89-114; vgl. auch Sid Z. LEIMAN: *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrabshic Evidence*, Hamden 1976. Zum Ende der Prophetie vgl. Flavius JOSEPHUS: *Contra Apionem* I, §§ 38-41: „Die Geschichte von Moses bis Artaxerxes schrieben die Propheten in 13 Büchern. Die restlichen 4 Bücher enthalten Hymnen an Gott und Vorschriften für die Führung des menschlichen Lebens. Von Artaxerxes bis in unsere Zeit existiert eine Überlieferung, die aber nicht gleiche Wertschätzung genießt, weil die Folge der Propheten abriß. Nur was diese uns hinterließen, verehren wir als unsere Schriften.“

Religion der „Jahwe-allein-Bewegung“, die sich vor dem Exil als eine Gegenkultur formiert hatte,²⁶ wird nun zur „Binnenkultur“ im Großverband des persischen Reiches, die sich um die Reinheit des Lebens, der Lehre und der Auslegung kümmert und die Organisation der weltlichen Geschäfte an die persische Besatzungsmacht delegieren kann.

Der Prozeß einer Entpolitisierung des öffentlichen Lebens beginnt sich in der Perserzeit allgemein durchzusetzen. In Ägypten und Babylonien beobachten wir die „Klerikalisierung“ der Kultur, den Übergang vom Schreiber-Beamten zum Schreiber-Priester als dem repräsentativen Kulturträger, in Israel den Übergang vom Propheten zum Schriftgelehrten. Aber nur in Israel hatte sich die Religion zu einer wirklichen Alternative kollektiver Identitätsfundierung verfestigt und ausdifferenziert. Nur hier war ein „Volk“ entstanden, das seine Abgrenzung nach außen und seinen Zusammenschluß nach innen vollkommen unabhängig von politischen und territorialen Bindungen definierte, nämlich allein durch die Bindung an „das Gesetz und die Propheten“.²⁷

*Der Zaun um die Wahrheit:
die hellenistische Situation*

Brian Stock hat gezeigt, daß die häretischen Bewegungen des Mittelalters sich auf hochverbindliche Texte stützten, deren Bestand und/oder deren Interpretation ihnen eigen war. Sie konnten ihren Bruch mit der offiziellen Tradition und ihren Sonderweg nur legitimieren, indem sie auf einen Text verwiesen, dessen Autorität und normative Ansprüche als allen traditionellen und institutionellen Ansprüchen übergeordnet dargestellt werden konnte. Dissidenz setzt Literalität voraus. Brian Stock hat daher für diesen Typ von Bewegungen den Begriff der „Textgemeinschaften“ (*textual communities*)

*Philologische
Kompetenz
und politischer
Führungs-
anspruch*

²⁶ Bernhard LANG: The Yahweh-Alone Movement and the Making of Jewish Monotheism. In: ders.: *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983, S. 13-59.

²⁷ Abgrenzung nach außen nicht durch territoriale Grenzen, sondern durch die *limitische Symbolik* der Lebensform und Handlungsweise, vor allem durch Gesetze, die den Kontakt mit Nichtmitgliedern erschweren (Sabbatruhe, Exogamieverbot, Kommensalitätsverbot usw.); Zusammenschluß nach innen: durch Betonung der Mitgliedschaft, wie sie aus der Fülle der neuen Selbstbezeichnungen spricht, z.B. „die Kinder des Exils“ (*bene ha-gola*), „der Rest“, „die Männer des Bundes“, „die Versammlung“ (*kabal*), „die Gemeinde“ (*jachad*), *synagoge* usw. Vgl. Ed Parish SANDERS: *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 2, Philadelphia 1981.

²⁸ Brian STOCK: Textual Communities. In: ders. (Hg.): *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983, S. 88-240.

geprägt.²⁸ Viele der von ihm herausgestellten Kennzeichen dieser Bewegungen des elften und zwölften Jahrhunderts n. Chr. gelten bereits für die Gemeinde von Qumran und für zahlreiche ähnliche Gruppierungen wie Orphiker, Pythagoräer, Gnostiker, Urchristen, Hermetiker usw., die sich im Hellenismus und in der Spätantike typischerweise auf der Basis eines Grundbestands normativer Literatur zusammenschlossen.²⁹ Kennzeichen einer *textual community* ist einerseits die identitätsdefinierende Bedeutung eines solchen Grundtexts, zum anderen die Struktur von Autorität und Führerschaft, die sich aus der Kompetenz im Umgang mit Texten ergibt. Philologische und politische Kompetenz fallen hier zusammen. Die Führung gebührt dem, der die umfassendste Kenntnis und die einleuchtendste Deutung der Texte besitzt.

Bibliothekarische Selbstbeschränkung

Die Funde von Qumran und Nag Hammadi geben uns Einblicke in die Überreste solcher Bibliotheken, auf die sich Textgemeinschaften der Antike stützten. Trotz ihres fragmentarischen Zustands lassen sie darauf schließen, daß solche Bibliotheken nicht wie heutige Bibliotheken auf mögliche Fülle und Vielfalt angelegt waren, sondern sich auf die für die Gemeinschaft verbindliche Literatur beschränkten. Diesen Charakter einer Hand- und Arbeitsbibliothek haben sie mit den spätägyptischen Tempelbibliotheken gemeinsam, im Unterschied etwa zu den neuassyrischen Palastbibliotheken. Der Typus der neuassyrischen Palastbibliothek war in der Tat auf Vielfalt, Fülle und Vollständigkeit angelegt. Er war die auf die Bücherwelt übertragene Idee des Schatzhauses. In der Tradition dieses Bibliothekstyps stehen noch die Bibliothek von Alexandria und auch die heutige Institution von National-, Staats-, Landes- und Universitätsbibliotheken. Die ägyptische Tempelbibliothek dagegen enthielt nur das Notwendige und Wichtige.³⁰ Clemens von Alexandrien hat uns die Beschreibung einer solchen Bibliothek hinterlassen. Er spricht von zweiundvierzig hochnotwendigen (*panu anagkaioi*) Büchern, die den Grundbestand einer Tempelbibliothek ausmachten, von den Priestern in Prozes-

²⁹ Vgl. hierzu die bereits erwähnten Arbeiten von SANDERS.

³⁰ Bibliotheken (*pr md3t*: „Haus der Schriftrollen“, sakrale Spezialbibliothek, *hiera biblioteke* nach Diodorus SICULUS: *Bibl. hist.*, I, 49.3) waren den Tempeln angegliedert und enthielten die für die Durchführung der entsprechenden Aktivitäten notwendigen Schriften. Vgl. dazu Günter BURKARD: Bibliotheken im alten Ägypten. In: *Bibliothek, Forschung und Praxis* 4, H. 2 (1980) S. 79-115.

sionen herumgetragen wurden und sämtlich von Thot-Hermes verfaßt sein sollten. Die Bücherprozession, von der uns Clemens von Alexandrien berichtet, gehört zu den typischen „Intellektuellen-Ritualen“ (Bernhard Lang).³¹ Die Gliederung dieses zweiundvierziger Kanons in verschiedene Abteilungen ergibt sich aus der Prozessionsordnung:³²

Der *Sänger* trägt:

1 Buch mit Hymnen an die Götter;

1 Buch mit dem Bericht über das Leben des Königs.

Der *Horoskopos* trägt:

4 Astrologische Bücher

- über die Anordnung der Fixsterne;

- über die Stellung von Sonne, Mond und den 5 Planeten;

- über die Konjunktionen und Phasen von Sonne und Mond;

- über die Aufgangszeiten der Sterne.

Der *Hierogrammateus* trägt:

10 Hieroglyphische Bücher über Kosmographie und Geographie, Ägypten und den Nil, Tempelbau, Landbesitz der Tempel, Versorgung und Ausstattung der Tempel.

Der *Stolist* trägt:

10 Bücher über Erziehung und Opferkunst, handelnd von Weisheit und Frömmigkeit, Opferriten, Erstlingsopfern, Hymnen, Gebete, Prozessionen und Festen.

Der *Prophet*³³ trägt:

10 Hieratische Bücher über Gesetze, Götter und das Ganze der priesterlichen Bildung.³⁴

Bis hierher ist die Liste klimaktisch angeordnet. Der Prophet bekleidet den höchsten, der Stolist den zweiten, der Hierogrammateus

³¹ Bernhard LANG (Hg.): *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, München 1984.

³² Clemens ALEXANDRINUS: *Stromata*, VI., Cap. IV, §§ 35. 1-37. Vgl. Garth FOWDEN: *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, S. 58f.

³³ Der griechische Titel *prophetes* überträgt den ägyptischen Titel *hm-ntr* („Gottesdiener“, d.h. Hohepriester), hat also nichts mit dem hebräischen Begriff des Propheten zu tun.

³⁴ Der ranghöchste Priester trägt die Bücher mit dem höchsten Verbindlichkeitsgrad, vermutlich weil er als einziger zu ihrer Auslegung befugt und berufen ist.

den dritten Rang usw.

Darüber hinaus gibt es nach Clemens:

6 Medizinische Bücher

- über den Bau des Körpers;
- über Krankheiten;
- über Organe;
- über Drogen;
- über Augenkrankheiten;
- über Frauenkrankheiten.

Die überlieferten Bücherkataloge der Tempelbibliotheken von Edfu und Tod sowie gelegentliche Funde bestätigen diese Gliederung.³⁵ Die Tendenz zur Abgrenzung und Verbindlichkeit ist in diesem Aufbau deutlich sichtbar, auch in der heiligen Zahl 42, die der Zahl der Gaue Ägyptens entspricht, sowie in Judäa die Zahl 22 bzw. 24 der Zahl der hebräischen bzw. aramäischen Buchstaben. Aus der Form und Struktur eines Kanons ist alle Beliebigkeit ausgeschlossen. Die 42 Gaue und die 22 bzw. 24 Buchstaben sind Symbole der Ganzheit, Weltformeln, wenn man so will. Indem der Kanon diese Weltformel verwirklicht, wird er zur Welt in Buchform.³⁶

Die hebräische
Bibel als
Bibliothek

Die hebräische Bibel zeigt alle Züge einer solchen „hochnotwendigen“ Hand- und Arbeitsbibliothek. Sie ist viel eher eine Bibliothek als ein Buch. In der kanonischen Endgestalt beschränkt sie sich auf drei Abteilungen: Tora, Propheten und Schriften (in antiklimaktischer Folge). Man hat den Eindruck, daß sich mit der hebräischen Bibel die Bibliothek einer Textgemeinschaft gegen die Bibliotheken anderer Textgemeinschaften durchgesetzt hat. Diese Textgemeinschaften muß man sich nach Art der überlieferten Gruppierungen wie Sadduzäer,

³⁵ Zu den Bücherkatalogen vgl. Alfred GRIMM: Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Tod. In: *Studien zur altägyptischen Kultur*, Beih. 3 (1988), S. 168f. Donald B. REDFORD: *Pharaonic Kinglists, Annals and Daybooks: A Contribution to the Egyptian Sense of History*, Mississsauga 1986, S. 214ff. Aus Tebtunis stammen z. B. Rituale, Götterhymnen, kosmographische und geographische Bücher, Astronomie, Magie, Weisheitstexte, Traumbücher, Medizin, Bücher über die Tempelverwaltung, Onomastica u.a. Vgl. William J. TAIT: *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek*, London 1977; Eve Anne REYMOND: *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum 2: From Ancient Egyptian Hermetic Writings*, Wien 1977; Garth FOWDEN: *The Egyptian Hermes*, Princeton 1986.

³⁶ Darauf machte mich Aleida Assmann aufmerksam.

Pharisäer, Essener vorstellen. Zwar wird der ursprüngliche Umfang der Bibliothek von Qumran³⁷ und der von Tebtunis auf ungefähr 1000 Schriftrollen geschätzt, was gewaltig anmutet, aber in inhaltlicher Hinsicht ist auch hier der Charakter der Arbeits- im Gegensatz zur Sammelbibliothek ziemlich deutlich.

Schriftlichkeit
und Dissidenz

Das gemeinsame Element der mittelalterlichen und der hellenistisch-römischen Situation kann man vielleicht in der Verbindung von Textbesitz und Dissidenz erblicken. Ich möchte die These wagen, daß ohne normative Schriftlichkeit die Ausbildung solcher kollektiver Sonderwege und alternativer Lebensformen in Konfrontation zur allgemeinen und offiziellen Kultur nicht denkbar ist. Auch der ägyptische Tempel wird in der Spätzeit zum Gehäuse einer alternativen Lebensform, die durch Askese und Kontemplation gekennzeichnet ist. Die Priester sondern sich ab von der hellenisierten Kultur, aber auch von anderen Tempeln. Jeder Tempel entwickelt seine eigene Lehre und sogar sein eigenes Schriftsystem. Ungleich schärfer verlaufen jedoch die Konflikt- und Kontrastfronten in Judäa. Im antiken Judentum muß man zwischen inneren und äußeren Konfrontationen oder Kontrastfronten unterscheiden. Auf der einen Seite haben wir die inneren Konflikte zwischen Gruppierungen wie Hasmonäern, Sadduzäern, Pharisäern, Essenern usw., auf der anderen Seite die äußere Konfrontation zwischen Juidaismos und Hellenismos (2 Makk. 2, 21)³⁸ oder zwischen Israel und den Völkern, *Jews and Gentiles*.³⁹ Wenn sich das Judentum insgesamt als eine *textual community* gegen den Rest der Welt konstituiert, dann hat eine solche Aufrüstung sowohl von Schriftlichkeit als auch von Identität einen Vorlauf in der jahrhundertelangen Geschichte innerer Konfrontationen, in der die israelitischen und frühjüdischen *textual communities* gegeneinander standen.

Zwischen der ethnischen Identität und der religiösen Identität, d. h. zwischen „Israel“ und dem „wahren Israel“ wird scharf unterschieden. So wurden die Exodus-Überlieferungen in die Form einer Erinnerungsfigur gebracht, auf die hin alle geschichtlichen Kon-

³⁷ Hartmut STEGEMANN: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg ¹1994, S. 12.

³⁸ Vgl. dazu KIPPENBERG: *Die jüdischen Überlieferungen als patrioi nomoi*, S. 45-60.

³⁹ Vgl. dazu Carsten COLPE: Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums. In: FABER und SCHLESIER (Hgg.): *Restauration*, S. 61-87.

frontationen, sowohl mit den wechselnden Fremdkulturen der Assyrer, Babylonier, Perser, Griechen, Römer usw. als auch mit der assimilationswilligen Mehrheit der eigenen Gruppe lesbar blieben – bis heute.

*Die sprachliche Engführung
und die Abwehr der Idolatrie*

Dieser, der fünfte Punkt, ist der schwierigste. Was haben „Idolatrie“ und Traditionsverschriftung bzw. Kanonbildung miteinander zu tun? Die These ist, daß die Abwehr der Idolatrie, d. h. die Vertreibung des Göttlichen aus allen ikonischen und sonstigen Formen innerweltlicher Inkarnation mit Ausnahme der Schrift, die Kanonbildung entscheidend gefördert hat. Um das zu verstehen, muß man sich klarmachen, was Idolatrie *nicht* bedeutet. Das Verbot, sich ein Bild zu machen, betrifft z. B. in keiner Weise die luxurierenden Anthropomorphismen der biblischen Texte, die Gott als Bräutigam, als König, als Vater und Richter, Hirten und Gärtner ausmalen. Solange die Bilder sprachlicher Art sind, ist nichts an ihnen auszusetzen.⁴⁰ Die Sprache ist koscher. Das aber bedeutet, das nun all das in die Sprache hineingenommen wird, was andere Völker in einem ganzen Spektrum kultureller Ausdrucksformen entfalten. Die schriftlich fixierte Sprache ersetzt jetzt nicht nur den König, sondern auch den Tempel. Der Kanon verwandelt den Tempel in Schrift. In den Synagogen vertritt, bis heute für jeden unmittelbar evident, die Tora-Rolle das Kultbild, das wie im alten Ägypten im verschlossenen Schrein ruht, bis es den Augen enthüllt wird. Ebenso wird die Form der meditativ-mystischen Betrachtung, die „Kontemplation“, vom Kultbild auf die Schrift übertragen. Die meditative oder kontemplative Lektüre entgrenzt den Sinnhaushalt des Textes und führt zu einem unerschöpflichen Reichtum möglicher Auslegungen. Der „sprachlichen Engführung“ korrespondiert die hermeneutische Ausweitung, die mit der „kontemplativen“ Stillstellung des lesenden Blicks einhergeht.

In letzter Konsequenz ersetzt die kanonisierte Schrift die Kunst,

⁴⁰ Vgl. Moshe HALBERTAL und Avishai MARGALIT: *Idolatrie*, Cambridge, Mass. 1992, S. 37-66.

das öffentliche Leben, tendenziell die Welt. Die Welt wird als solche zum Gegenstand der Idolatrie erklärt und diskreditiert. Die sich an den Schöpfer wendende Anbetung darf sich nicht im Geschaffenen verfangen. Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung. Diesen Schritt hat das Christentum mit seiner Inkarnationstheologie rückgängig gemacht und damit den Weg zu den Bildern, zur Welt, zum Buch der Natur und letztlich auch – trotz des in diesem Punkt eher jüdisch denkenden Augustinus – zur Naturwissenschaft freigehalten. So gesehen erweist sich das Idolatrieverbot als die radikalste aller Exkarnationen.

*Rückzug des
Göttlichen aus
der Welt*

Idolatrie entwickelt sich im Hellenismus und in der Spätantike zu dem zentralen und definierenden religiösen Abscheu des Judentums. Aus der ursprünglich politischen Kategorie der Apostasie, des Abfalls zu fremden Göttern, wird jetzt die Verteufelung von Weltbeheimatung überhaupt. Die Welt verdient kein Interesse. Alles Interesse gehört der Schrift. „Mit fünf Jahren zur Bibel, mit zehn zur Mischna, mit dreizehn zur Gebotsbeobachtung, mit fünfzehn zum Talmud, mit achtzehn ins Brautgemach, mit zwanzig zum Erwerbsleben“, so lautet im Traktat *Pirke Abot* der *Mischna* das jüdische Curriculum.

Idolatrie als kultureller Abscheu vermag am besten zu erklären, warum Ägypten trotz mancher Parallelen zum Judentum in der Antike einen anderen Weg beschritt und letztlich unterging. Ägypten hat diesen Schritt in die Schrift nicht vollzogen, weil es an der symbolischen Präsenz des Göttlichen in der Welt festhielt. Im Horizont dieser vielfältigen kosmischen und kultischen Repräsentation ist die Sprache nur eines unter vielen Medien der Gottesnähe. In Ägypten hat sich das Göttliche nicht aus der Welt, den Bildern und Riten in die Schrift zurückgezogen. Deshalb konnte es auch nicht in der Schrift überdauern und ging zusammen mit den Bildern und Riten unter.

In der ikonoklastischen Engführung, die alles auf die Schrift konzentriert, setzt sich ein monopolistischer Zug fort, der schon die josiatische Reform kennzeichnete. Ein Gott, ein Volk, ein Buch, ein Tempel, ein Medium („Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört.“ [Dtn. 4, 12]) Dieser Weg ist wohl der am spezifischsten jüdische. Aber er hat eine Parallele im sprachlichen Ikonoklasmus der beginnenden Wissenschaft im siebzehnten Jahrhundert, in den Versuchen, alle Bildlichkeit aus der Sprache zu ver-

bannen und sie zu einem eindeutigen Medium wissenschaftlicher Verständigung zu machen.

SCHLUSS

Es ist deutlich geworden, daß alle fünf Wege zum Kanon, die im Judentum zusammengekommen sind, typische Phänomene darstellen, die auch anderswo zu beobachten sind und die daher zum theoretischen Apparat einer historischen Phänomenologie der Schriftlichkeit gehören. Das gilt nicht nur für die Wege zum Kanon, das heißt die äußeren historischen Umstände oder „kanonogenen Situationen“, sondern auch die inneren Funktionen und Auswirkungen der Kanonisierung. Davon war in meinem Beitrag bisher überhaupt nicht die Rede. Daher möchte ich mit einem Beispiel schließen, das diesen Aspekt der Kanonisierung beleuchtet.

Der Kanon erzeugt Gleichzeitigkeit. Er schafft die Illusion einer zeitlosen Gesprächssituation, in der wir mit Homer und Aristoteles kommunizieren können. Der Kanon ist anachronistisch, er ist ein Ort eigener Zeitlichkeit, ein „Chronotop“ im Sinne Michail Bachtins.⁴¹ Im kanonischen Chronotop sind wir Zeitgenossen Homers und Platons, Moses' und Jesaias. Ich möchte das mit einer vielzitierten, inzwischen schon geradezu abgedroschenen Geschichte aus dem Talmud illustrieren, die ich nach Yerushalmi zitiere: „In der Stunde, da Mose zur Höhe aufstieg (um die Tora in Empfang zu nehmen), fand er den Heiligen, gelobt sei er, wie er dasaß und *tagin* (kronenähnliche Schnörkel) anknüpfte. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, wer hindert deine Hand? (D.h., fehlt in der Tora etwas, so daß derlei Ornamente nötig wären?) Er sprach zu ihm: Es ist ein Mensch, der zukünftig, am Ende vieler Generationen sein wird – Akiba, Josefs Sohn, ist sein Name – der zukünftig über jedes einzelne Strichlein ganze Berge von Lebensregeln auslegen wird. Er sagte zu ihm: Herr der Welt! Laß mich ihn sehen. Er sprach zu ihm: Wende dich nach hinten! Moses ging (in Rabbi Akibas Akademie) und setzte sich am Schluß von acht Reihen (von Akibas Schülern) hin. *Er verstand aber nicht was sie sagten. Da verlor er seine Fassung.* Als er zu einer bestimmten Sache kam, da sagten seine Schüler zu ihm: Meister, woher hast du das? Er sagte zu

⁴¹ Mikhail BAKHTIN: *The Dialogic Imagination*. Hrsg. u. übers. von Caryl EMERSON und Michael HOLQUIST, Austin 1981, S. 84.

⁴² *bMenachot 29b*, zitiert nach Yosef Hayim YERUSHALMI: *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, S. 32.

ihnen: *Es ist eine Lebensregel an Mose vom Sinai*. Da beruhigte sich sein Sinn.⁴²

Moses im *Bet Midrasch* von Rabbi Akiba: das ist Nietzsches Geistergespräch *more talmudico*, die Stillstellung und Verräumlichung der Zeit in einer kanonisierten Tradition.