



PHAROS

WISSEN IN BEWEGUNG
Institution –
Iteration – Transfer

Herausgegeben von
Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger

HARRASSOWITZ VERLAG

Martinus Henricus

Philipus Geil

Wissen in Bewegung

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 1

2015

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Wissen in Bewegung

Institution – Iteration – Transfer

Herausgegeben von
Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger

2015
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftsgeschichtliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Eva Cancik-Kirschbaum (Freie Universität Berlin)

Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin)

Kristiane Hasselmann (Freie Universität Berlin)

Andrew James Johnston (Freie Universität Berlin)

Jochem Kahl (Freie Universität Berlin)

Klaus Krüger (Freie Universität Berlin)

Tilo Renz (Freie Universität Berlin)

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Freie Universität Berlin)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Abbildung auf dem Umschlag:

Philips Galle (Stecher) / Maarten van Heemskerck (Inventor), *Pharos*, Kupferstich, 1572, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Graph. A1: 783p.3

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.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

ISBN 978-3-447-10498-2

e-ISBN PDF 978-3-447-19414-3

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftsgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftsgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissensgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissenschaftsgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

Danksagung	XI
Abbildungsverzeichnis	XIII
Einführung	
<i>Eva Cancik-Kirschbaum / Anita Traninger</i>	
Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung.....	1
Essay	
<i>Dieter Simon</i>	
Launische Natur, ständige Rechtsprechung und Sicherheit der Bürger	15
Gelehrte Praktiken	
<i>Dhruv Raina</i>	
Iterative Learning in the Modernisation of the Indian Mathematical Tradition	29
<i>Gideon Freudenthal</i>	
Commentary as Intercultural Practice	49
<i>Pietro Daniel Omodeo</i>	
Institutionalised Metaphysics of Astronomy at Early Modern Melanchthonian Universities	65
Mündlichkeit und Schriftlichkeit	
<i>Philip Kreyenbroek</i>	
Religious Knowledge in Oral and Written Traditions: the Case of Zoroastrianism	93
<i>J. Cale Johnson</i>	
Iteration, Citation and Citationality in the Mesopotamian Scholastic Dialogue <i>The Class Reunion</i>	105
<i>Ursula Verhoeven</i>	
Iterationen im altägyptischen Schreiberalltag	133

Antonio J. Morales

Aspects of Iteration in the Textual Transmission of Pyramid Texts
in the Kushite and Saite Periods..... 155

Katerina Oikonomopoulou

Graeco-Roman Imperial Reading Communities as Agents
of Epistemic Transfer (First–Second Centuries CE)..... 181

Kanon und Normierung

Philip van der Eijk / Mark Geller/ Lennart Lehmhaus /

Matteo Martelli / Christine Salazar

Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical
Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud 195

Iris Colditz

Iteration im zoroastrischen Recht. Rechtsfindung zwischen
kanonischer Norm und Rechtspraxis 223

Benjamin Jokisch

Recht und Rechtsschule. Institutionalisierung und Dynamisierung
normativen Wissens im klassischen Islam..... 241

Andreas Herz

Ratio und *consuetudo*. Sprachnorm und Sprachvarianz
in der grammatikologischen Kontroverse
in der Fruchtbringenden Gesellschaft 255

Institutionalisierungen

Eva Cancik-Kirschbaum

Stabilität, *Change Management* und Iteration:
Listenwissenschaft in Mesopotamien..... 289

Emiliano Fiori

A Reactivation of the Apocalyptic Genre in Early Egyptian Monasticism:
the *Apocalypse of Paul* 307

Christina Schaefer

Torquato Tasso, *Il padre di famiglia* (1580):
Iteration und Wandel in der Ökonomik der italienischen Renaissance..... 323

Eun-Jeung Lee / Sun-u Chöng

Bedeutung und Rolle ritueller Iteration in konfuzianischen
Privatakademien (*Söwon*) in Korea im 16. Jahrhundert 339

<i>Christoph Oliver Mayer</i>	
Zur Herstellung von Geltung durch die Iteration von Streit: Molière und die <i>Querelle de l'École des femmes</i>	355
Visualität und Iteration	
<i>Michaela Engert</i>	
Transfer und Iteration bildlicher Darstellungen in ägyptischen Gräbern	371
<i>Claudia Reufer</i>	
Eine aus Linien aufgebaute Bildwelt: Die Zeichnungsbücher aus der Werkstatt Jacopo Bellinis	393
<i>Mira Becker</i>	
<i>Grottesco & suavitas:</i> Zur Kopplung von ästhetischem Programm und institutioneller Form in zwei Mailänder Kunstakademien der Frühen Neuzeit	415
<i>Isabelle Dolezalek</i>	
Wissenswandel – Statuswandel. Objekte im safawidischen Stil zwischen Kunstmuseum, ethnologischer Sammlung und Depot	441
Autorinnen und Autoren	457
Farbtafeln	465

Danksagung

Dieser Band ist aus der zweiten Jahrestagung des Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung“ hervorgegangen, die im Juli 2014 zum Thema „Iteration and/as Transformation of Knowledge“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften stattfand.

Das Konzept für die Tagung wurde im Rahmen der Zusammenarbeit in der Konzeptgruppe IV „Struktur und Wissenswandel“ erarbeitet. Dem Planungsteam für die Tagung gehörten neben den beiden Herausgeberinnen Philip van der Eijk, Pietro D. Omodeo, Claudia Reufer, Thordis Laackman und Benjamin Jokisch an. Christine Salazar die englischsprachige Version des Tagungskonzepts entworfen, und Kristiane Hasselmann hat umsichtig und kompetent alle organisatorischen Fäden zusammengehalten. Die studentischen Hilfskräfte des SFB 980, allen voran Sophie Charlotte Sarcander und Julia Levenson, haben sich mit organisatorischer Unterstützung um das Gelingen der Tagung verdient gemacht.

Im Zuge der Redaktion des Bands hat sich Millay Hyatt um die Korrektur der englischsprachigen Beiträge gekümmert. Sara Ehrentraut hat mit großem Geschick und technischer Kompetenz das Lektorat und das Layout des Bandes besorgt, und Simon Godart hat die Abbildungen betreut und uns bei der Autorinnen- und Autorenkorrespondenz unterstützt. Julia Guthmüller vom Harrassowitz-Verlag hat den Band von der Konzeption bis zur Druckherstellung begleitet. Ihnen allen danken wir herzlich für die gute Zusammenarbeit.

Mit Blick auf die unterschiedlichen Fachkulturen haben wir den Autorinnen und Autoren den Freiraum gelassen, sich an die Gepflogenheiten ihres Faches zu halten, danken aber allen sehr herzlich dafür, dass sie sich auf die gemeinsame Thematik eingelassen haben.

Eva Cancik-Kirschbaum & Anita Traninger

Berlin, im August 2015

Abbildungsverzeichnis

Fig. 2.1

Dwivedi, Sudhakar, *Samikaran Mimamsa*, Allahabad (after 1900), title page.

Fig. 2.2

Misra, Lakshmi Sankara, *Elementary Plane Geometry in Hindi with Examples*, Benaras 1873, title page.

Fig. 3.1

Babylonian Talmud, Kiddushin 2a.

Fig. 6.1

Orthographic minimal pairs in Early Dynastic cuneiform: Manfred Krebernik, "Die Texte aus Fara and Tell Abu Salabikh", in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed. Pascal Attinger and Markus Wäfler, Freiburg 1998, pp. 237–427, p. 278.

Fig. 6.2

Orthographic variation in the Old Babylonian writing of DIB: Catherine Mittermayer, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*, Fribourg 2006, p. 166.

Abb. 7.1

Innovative Zeichen, die Senenmut erfunden hat, ca. 1460 v. Chr.: Günther Roeder, *Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin II*, Leipzig 1924, S. 35.

Abb. 7.2

Nordwand des Grabes N13.1 mit der Position der sekundären Dipinti, Assiut/Mittelägypten, © Ursula Verhoeven / Monika Zöller-Engelhardt.

Abb. 7.3

Lageplan der auffälligsten Iterationen im Bestand der Dipinti in Grab N13.1, Assiut/ Mittelägypten, © Ursula Verhoeven / Monika Zöller-Engelhardt.

Abb. 7.4

Wiederholung der Zeichnung eines Löwen durch den Schreiber Men in Grab N13.1, Assiut/Mittelägypten (ca. 1350 v. Chr.), © Ursula Verhoeven, 2011.

Fig. 8.6

Panel D of the model serdab of Amenyseneb (Louvre E 25.485), © bpk – Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte & Louvre Museum.

Abb. 13.1

Justi-Georgii Schottelii J. V. D. Teutsche SprachKunst/ Vielfaltig vermehret und verbessert/ darin von allen Eigenschaften der so wortreichen und prächtigen Teutschen Hauptsprache ausführlich und gründlich gehandelt wird. Zum anderen mahle heraus gegeben. Braunschweig 1651, Titelpuffer. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 75.3 Gramm.

Abb. 13.2

M. Johan Bellins Hochdeudsche Rechtschreibung; darinnen die ins gemein gebräuchliche Schreibart/ und derselben/ in vilen stükken/ grundrichtige Verbässerung/ unforgreiflich gezeigt wird. Lübeck 1657, Titelpuffer. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 591.6 Quodl. (2).

Abb. 17.1

Noch heute durchgeführte rituelle Zeremonie in einer staatlichen höheren Schule (hyanggyo) in der Provinz P'och'ön (Foto 2012), aus: „Dijit'al p'och'ön munhwa taejön“ [Digitale Enzyklopädie der Kultur in P'och'ön], in: *Han'guk hyangt'o munhwa chönja taejön*, hg. Academy of Korean Studies, Söngnam 2013. (URL: <http://pocheon.grandculture.net/Contents?local=pocheon&dataType=01>)

Abb. 17.2

Plan mit den vorgeschriebenen Positionen einer rituellen Zeremonie aus dem *Hülgi* der Tosansöwön (gegründet 1574) sowie Photo einer 1995 durchgeführten Zeremonie, aus: *Andong Söwön-üi hyangsa*, Andong 2009, S. 67, 69.

Abb. 19.1

- a. Norman De G. Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh II: The Mastaba. The Sculptures of Akhethetep*, London 1901 (Archaeological Survey of Egypt 9), Taf. 14.
- b. James Quibell, *The Ramesseum*, London 1898 (Egyptian Research Account 2), Taf. 32.
- c. Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi I: Tomb of Aba and Smaller Tombs of the Southern Group*, London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 11), Taf. 4.
- d. Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi II: The Tomb of Zau and the Northern Group*, London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 12), Taf. 5.

Abb. 19.2

- a. Norman De G. Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh II. The Mastaba. The Sculptures of Akhethetep*, London 1901 (Archaeological Survey of Egypt 9), hier Taf. 14.
- b. Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi II: The Tomb of Zau and the Northern Group*, London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 12), Taf. 5.
- c. Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi I: Tomb of Aba and Smaller Tombs of the Southern Group*, London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 11), Taf. 4.
- d. Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi I: Tomb of Aba and Smaller Tombs of the Southern Group*, London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 11), Taf. 5.

Abb. 20.1

Jacopo Bellini, *Christus unter den Schriftgelehrten*, Feder auf Pergament, Paris, Musée du Louvre, Inv. R.F. 1485 © bpk / RMN – Grand Palais / Gérard Blot.

Abb. 20.2

Jacopo Bellini, *Christus unter den Schriftgelehrten*, Bleigriffel auf Papier, London, British Museum, Inv. 1855-8-11-69, © Trustees of the British Museum.

Abb. 20.3

Jacopo Bellini, *Christus in der Vorhölle*, Silberstift auf grundiertem Pergament, Paris, Musée du Louvre, Inv. R.F. 1489v, © bpk / RMN – Grand Palais / Thierry Le Mage.

Abb. 20.4

Jacopo Bellini, *Christus in der Vorhölle*, Bleigriffel auf Papier, London, British Museum, Inv. 1855-8-11-25, © Trustees of the British Museum.

Abb. 20.5

Jacopo Bellini, *Marientod*, Feder auf Pergament, Paris, Musée du Louvre, Inv. R.F. 1495, © bpk / RMN – Grand Palais / Gérard Blot.

Abb. 20.6

Jacopo Bellini, *Marientod*, Bleigriffel auf Papier, London, British Museum, Inv. 1855-8-11-66, © Trustees of the British Museum.

Abb. 20.7

Michele Giambono, *Marientod*, Mosaik, Venedig, S. Marco, Mascolikapelle, © 2015 Cameraphoto / Scala, Florence.

Abb. 20.8

Inhaltsverzeichnis des Zeichnungsbuchs, Paris, Musée du Louvre, fol. 93, © bpk / RMN – Grand Palais / Gérard Blot.

Abb. 21.1

Workshop of Leonardo da Vinci (1495–1530), *Studies of Heads*, pen and brown ink on white paper, mm 166 x 198. Inv. F 263 inf. sheet 98, © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.2

Giovanni Paolo Lomazzo [1538–1600], *Selbstporträt*, Mailand, Pinacoteca di Brera, bpk Bild-Nr.: 00066229, © bpk / Scala.

Abb. 21.3

Leonardo da Vinci, *Seven grotesque heads*, 15. / Anfang 16. Jhd., Zeichnung, Venedig, Accademia delle Belle Arti, bpk Bild-Nr.: 70129550, © bpk / Scala – courtesy of the Ministero Beni e Att. Culturali.

Abb. 21.4

VB004012 – Unknown Artist, *Bust of an Old Woman: „La Cipolla“*, pen and brown ink on white paper, mm 130 x 74. Inv. F 274 inf. sheet 52, © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.5

Aurelio Luini, *Tête caricaturale, de face*, 16. Jhd., braune Tusche, Zeichnung, 12 x 8,5 cm, Paris, Musée du Louvre, D.A.G., INV 2652-recto, bpk Bild-Nr.: 70129477, © bpk / RMN – Grand Palais / Thierry Le Mage.

Abb. 21.6

VB 004005 Follower of Leonardo da Vinci (1495–1530), *Male Grotesque (Sor Caputagn Nasotra)*. Red chalk on white paper, mm 123 x 88. Inv. F 274 inf. sheet 23 recto, © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.7

VB00XXXX F. 235 inf n.1164 Daniele Crespi, *Three Anatomical Studies*, 41 x 28,2 cm, pen and brown ink on beige paper with badly damaged edges, © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.8

VB00XXXX F 255 inf. N.1997 Ercole Procaccini il Giovane, *Seated Male Nude*, 46 x 32 cm, red chalk on white paper, written in pen to the lower left „Ercole

Procaccino“, pasted to folio 45 of the codex, © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.9

VB002321 Bernardino Luini (1480–1532), *Holy Family with Saint Anne and Infant Saint John*, circa 1520, tempera and oil on panel, 118 x 92 cm. (Inv. 92), © Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano / De Agostini Picture Library.

Abb. 21.10

Daniele Crespi (1590/1600–1630), *The Angel's Message to Joseph*, ca. 1618–22, oil on wood panel, 58,5 x 43,3 cm, frame 70,5 x 55,7 x 5,5 cm, gift of Henry White Cannon Jr., Class of 1910, in memory of his Father, y1935-60, © Photo SCALA, Florence / Princeton University Art Museum 2015.

Abb. 22.1

Nische und Truhe in der Ausstellung des Museums für Islamische Kunst in Berlin-Dahlem, 1982, © Archiv Museum für Islamische Kunst SMB / Hans von Stekelenburg.

Abb. 22.2

Fayencemosaik, Detail der iranischen Gebetsnische des Museums für Islamische Kunst SMB, Inv. Nr. 37, 38, 39/69, © Isabelle Dolezalek.

Abb. 22.3

Bemalte Truhe, Inv. Nr. 4655, © Museum für Islamische Kunst SMB / Jürgen Liepe.

Abb. 22.4

Bemalte Truhe, Inv. Nr. 4655, Museum für Islamische Kunst, Detail, © Museum für Islamische Kunst SMB / Jürgen Liepe.

Abb. 22.5

Gebetsnische in der Ausstellung „Welten der Muslime“, Ethnologisches Museum Dahlem SMB, © Isabelle Dolezalek.

Institution – Iteration – Transfer

Zur Einführung

Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger

1. Ausgangspunkte

Das Wissen vieler Kulturen der Vormoderne wird in Selbstzuschreibungen nicht selten als stabil, in der Rückschau wissenschaftlicher Fremdzuschreibungen gerne als geradezu statisch charakterisiert. Und doch findet Wissenswandel in diesen Kulturen beständig statt: nicht nur im Sinn spektakulärer Innovationen, sondern auch langfristig, subkutan und als Ausdifferenzierung des Vorhandenen ebenso wie als stillschweigende Adaption respektive Integration von Neuem. Diese Bewegungen lassen sich nicht ohne weiteres mit etablierten Konzepten der Wissensgeschichte unter Begriffen wie zum Beispiel ‚Fortschritt‘, ‚Entwicklung‘, ‚Bruch‘ oder ‚Revolution‘ verhandeln. Die Beiträge des vorliegenden Bandes loten das heuristische Potential des Konzepts der ‚Iteration‘ im Sinne einer Veränderung durch *und* in Wiederholung als Beschreibungskategorie für Transferprozesse in der *longue durée* aus. Dabei fokussieren wir Prozesse des Wissenswandels, die auf die eine oder andere Weise mit *institutionell situierten* Stabilisierungsverfahren verbunden sind. Unübersehbar ist dabei die Tatsache, dass Prozesse des Wissenswandels ihrerseits auf die Institutionen zurückwirken und dort Veränderungen hervorrufen. Es geht also um Iteration im Spannungsfeld von auf Dauer gestellten Praktiken, institutioneller Verortung und transformierender Wissenstradierung.

2. Episteme und Transfer

Die Forschungen des SFB 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ zielen auf eine spezielle Ausprägung von Wissen, nämlich auf das mit bestimmten Geltungsansprüchen belegte ‚Wissen von etwas‘. Dieses Wissen, für das wir den Begriff *Episteme* gebrauchen, ist (1.) als Gegenstand historischer Aushandlungsprozesse gedacht, die allerdings nicht zwingend diskursiv expliziert sein müssen. *Episteme* ist grundsätzlich mit Praktiken, Materialien, Medien und Darstellungsweisen verknüpft, vermittels derer sie überhaupt konstituiert, tradiert, bestätigt oder widerlegt wird – und so rechnen wir auch mit sehr unterschiedlichen Erscheinungs- bzw. Darstellungsformen von Wissen. Auch werden in diesem Ansatz Können, implizites Wissen und Performanz nicht als Gegensätze propositionalen Wissens aufgefasst, son-

dem als unabdingbare Konstituenten aller Prozesse von Wissensgenerierung, -speicherung und -weitergabe.

Dieses Wissen wird (2.) entscheidend durch Transferprozesse konturiert: Jede Form des Umgangs mit *Episteme* – Fixierung, Tradierung, Kodifizierung, didaktische Aufbereitung, Selektion oder auch Ablehnung – kann als Akt der transformierenden Anverwandlung gedacht werden, gerade auch dort, wo die Stabilität der Gegenstände postuliert oder präsupponiert wird. Transfer kann die naheliegende Bedeutung der Transmission über räumliche, zeitliche oder auch soziale Distanzen haben. Doch in der Tat sind dies nur besonders prägnante Ausformungen des Prinzips, dass Wissen grundsätzlich in Bewegung ist, indem es nur im Modus des Vollzugs existiert und dieser wiederum stets Veränderung – Transfer – mit sich bringt. Das Entscheidende des Transferbegriffs ist mithin nicht die Überwindung von zeitlicher, räumlicher oder kultureller Distanz, sondern das Moment der Bewegung selbst, das ungeachtet der Skalierung selektiv, integrativ oder negativ wirkt, um nur drei besonders typische Resultate zu nennen.

Oft sind es, und hier setzen die Beiträge des vorliegenden Bandes an, institutionelle Kontexte samt der dort situierten Strategien, Praktiken und Habitus, in denen Wissen erst als solches konstituiert, tradiert und legitimiert wird. Es sind Personen und Institutionen, in denen sich das nur scheinbar statische Konzept der *Episteme* und das dynamische Konzept des *Transfers* verbinden und somit eine Interdependenz von Strukturbildung und Wandel gestalten. Der gesellschaftliche Ort solcher Institutionen wie auch ihre Arbeitsweise werden einerseits in hohem Maße durch die involvierten Akteure bestimmt; andererseits prägen und determinieren wiederum die Institutionen die Handlungs- und Äußerungsspielräume ihrer Mitglieder.

3. Institution

Im Mittelpunkt der interdisziplinären Zusammenarbeit in der „Konzeptgruppe IV“ des SFB 980 stand in den Jahren 2012–2014 die Frage nach den Interdependenzen von Strukturen und Prozessen des Wissenswandels. Auf den ersten Blick erscheint dies insofern paradox, als das Prinzip der Strukturbildung der Fluidität des Wandels entgegenzustehen scheint. Ganz besonders trifft dies auf den Begriff der Institution zu, der in der Beschreibung historischer Prozesse des Wissenswandels kaum je in einem positiven Sinn figuriert.

Mit Blick auf den Wissenswandel werden Institutionen geradezu als dessen Antagonisten konturiert, als konservative, starre, traditionsverhaftete Instanzen. Es ist genau diese Konnotation, die Institutionen als Orte des Wandels mit Blick auf die langhinwirkenden Transferprozesse des Wissens zu einem vielversprechenden, wenn auch kontraintuitiven Gegenstand der Untersuchung machen. Institutionen investieren typischerweise einen großen Teil ihrer Ressourcen, um genau eines zu verhindern: Wandel. Institutionen und Institutionalisierung sind dementsprechend bisher vor allem mit Blick auf ihre Genese und ihre verfesti-

gende und verstetigende Rolle hin untersucht worden. Nachdem man als ihr ureigenstes Interesse Permanenz und Perseveranz identifiziert hat, sind Institutionen vornehmlich als Habitualisierungsinstanzen betrachtet worden, die konservatorisch agieren.

Der Dresdner SFB 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ hat den Begriff der Institutionalität vorgeschlagen, um genau diesen Impetus des Feststellens und Fixierens inmitten kontinuierlicher Prozesse der Veränderung zu benennen. Dem Dresdner SFB ging es um prä- oder infra-institutionelle Organisationsformen, das heißt um „Formen der Geltungssicherung und Stabilisierung, die in sozialen Ordnungen auch gewissermaßen ‚unterhalb‘ der Ebene der durchgebildeten Organisationen oder Institutionen (im traditionellen Wortsinne) wie Ehe, Kirche, Staat, Universität usw. begegnen.“¹ Der Begriff der ‚Institutionalität‘ wird dabei zum einen als Prozesskategorie verstanden, die den dynamischen Charakter von Institutionen, den diese typischerweise zu verbergen suchen, terminologisch fassen soll. Zum anderen wird ‚Institutionalität‘ gegen einen vermeintlich universalen, ontologischen Charakter von ‚Institution‘ gesetzt und als rein analytisches Konzept konturiert. Der für die KG IV im SFB 980 entscheidende Ansatzpunkt liegt dabei in der Beobachtung, dass „[d]as Institutionelle [...] seinen eigenen Verlaufcharakter [verbirgt], es suggeriert Stabilität, Dauer und fortwährende Geltung gerade über den scheinbaren Ausschluß von Wandel.“²

Der Fokus des Dresdner SFB lag auf Mechanismen der Verstetigung und der Inszenierung von ‚Entzeitlichung‘ in institutionellen Kontexten. Die Beiträge dieses Bandes fragen hingegen danach, wie gerade die Stabilisierungsmaßnahmen selbst Wandel produzieren. Es geht also gerade nicht darum, *dass* oder *wie* sich unter den Bedingungen normativer Stabilität dennoch Wandel vollzieht. Vielmehr geht es uns um das Paradox, dass Institutionen, indem sie (auch)

1 Peter Strohschneider, „Institutionalität. Zum Verhältnis literarischer Kommunikation und sozialer Interaktion in mittelalterlicher Literatur. Eine Einleitung“, in: *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, hg. von Beate Kellner, Ludger Lieb und Peter Strohschneider, Frankfurt a. M. 2001, S. 1–26, hier S. 3. Ebd. Anm. 3 Hinweise auf weitere theoretisch grundlegende Arbeiten, die aus dem SFB 537 hervorgegangen sind, darunter für unseren Kontext relevant v.a. Gert Melville, „Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema“, in: *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, hg. von Gert Melville, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 1–24. Die Aufsätze von Karl-Siegbert Rehberg zur Institutionensoziologie sind mittlerweile gesammelt erschienen, darunter sind insbesondere zu nennen: „Die stabilisierende ‚Fiktionalität‘ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung“ sowie „Institutionelle Analyse und historische Komparatistik. Zusammenfassung der theoretischen und methodischen Grundlagen und Hauptergebnisse des Sonderforschungsbereiches 537 ‚Institutionalität und Geschichtlichkeit‘“, in: Karl-Siegbert Rehberg, *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans Vorländer, Baden-Baden 2014, S. 147–174 und 257–286.

2 Strohschneider, „Institutionalität“, S. 5.

Praxis generieren, nicht nur hemmende Kraft, sondern zugleich Motor von Transferprozessen sind. Als gesellschaftliche Konstellationen haben sie Erhaltung zum Ziel und erzeugen zugleich Wandel als Effekt. In Institutionen ist dabei die ganze Vielfalt jener Wissensbewegungen zu beobachten, die uns interessieren: Tradierung, Konservierung, Kanonisierung, Erosion, Manipulation, Spolierung, Vergessen, Subversion.

4. Kriterien für Institutionen

Die Beiträge dieses Bandes fassen ‚Institutionen‘ als soziale Arrangements auf, die nicht auf juristische Fundierung oder sanktionierte Etablierung angewiesen sind. Eine Besorgnis in der Auseinandersetzung mit Institutionen scheint in weiten Teilen der Forschung die Frage der Ontologie zu sein, d.h. die Frage danach, *ob* etwas eine Institution ist oder nicht. Diese Frage, die für manche der in diesem Band behandelten Phänomene durchaus kontrovers diskutiert wurde – wie z.B. für den Fall der islamischen Rechtsschulen (Beitrag Jokisch) – oder aber kaum je in Anschlag gebracht wurde – wie bei den Künstlerwerkstätten der italienischen Renaissance (Beitrag Reufer) – ist hier nachrangig gegenüber einem Kriterienkatalog, der uns hinreichend erscheint, um Phänomene unter dem Schlagwort des Institutionellen vergleichend zu diskutieren. Die große historische Spannweite der im SFB 980 wie in diesem Band behandelten Gegenstände macht es notwendig, den Begriff der Institution auf ein Set von Parametern zu gründen, mit denen die Minimaldefinition von Berger und Luckmann zugleich aufgegriffen und erweitert wird.³ Die folgenden Parameter wurden auf der Grundlage der im SFB 980 untersuchten Gegenstände herausgearbeitet:

Institutionen sind soziale Konfigurationen, die aus menschlicher Interaktion hervorgehen und programmatisch auf Dauer gestellt sind. Um diese Permanenz zu etablieren, gründen sie sich auf habitualisierte und repetitive Praktiken, die, so formulieren es Berger und Luckmann, sicherstellen sollen, „that the action in question may be performed again in the future in the same manner and with the same economical effort“.⁴ Prozesse der Habitualisierung stehen oft am Beginn der Herausbildung einer Institution, doch ist deren Aufrechterhaltung mit Kosten und der Zuweisung nicht unbeträchtlicher Ressourcen verbunden. Zugleich schaffen Institutionen durch Prozesse der Inklusion und der Exklusion ein Gefälle zwischen Innen und Außen, das der Distinktion der Institution und ihrer Mitglieder dient. Institutionelle Arrangements sind für gewöhnlich auf den Nutzen bestimmter Gruppen perspektiviert, und zugleich bilden diese typischerweise eine Ideologie wie auch eine Rhetorik des Gemeinnutzes aus, die

3 „Institutionalization occurs whenever there is a reciprocal typification of habitualized actions by types of actors. Put differently, any such typification is an institution.“ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966, S. 72.

4 Berger/Luckmann, *The Social Construction of Reality*, S. 71.

gerade gesellschaftliche Relevanz und Unabdingbarkeit herausstreichen. Institutionen sind ihren Mitgliedern nur scheinbar äußerlich, sie emergieren vielmehr aus deren Praktiken, die wiederum selbst durch die Regularien der Institution geprägt sind. Institutionen sind in diesem Sinne durch Akteure konstituiert und laufend rekonstituiert, und zugleich verkörpern Akteure die Institution. Anthony Giddens hat diese simultane Konstitution von Akteuren und Strukturen als ‚structuration‘ bezeichnet.⁵ Dass Institutionen dadurch erfolgreich sind, dass sie ihre Macht verschleiern und dass sie symbolische Praktiken entwickeln, die ihre zugrundeliegende Ideologie ausdrücken und bestärken, sind wiederum Aspekte, die Karl-Siegbert Rehberg und die Mitglieder des SFB 537 herausgearbeitet haben.⁶

Institutionen distribuieren soziale Positionen und verankern hierarchische Beziehungen, die bestimmte Erwartungen, Regeln, Normen und Verfahrensweisen implizieren. Die Asymmetrie von in Institutionen verankerten sozialen Beziehungen ist ein Aspekt, der uns besonders wichtig ist: Es gibt keinen Priester ohne einen Gläubigen, keinen Arzt ohne einen Patienten.⁷ Das Konzept der Institution kann somit nicht verhandelt werden, ohne nach Rollenstrukturen in der Begründung und Autorisierung von epistemischen Beständen zu fragen: Es sei auf Lehrer-Schüler-Verhältnisse ebenso verwiesen wie auf Geschlechter- und Generationensituierungen.

Dass Institutionen wandlungsresistent bis hin zur Verknöcherung seien, ist der unausgesprochene Konsens vieler theoretischer Ansätze, auch und gerade dann, wenn sie Institutionen nur am Rand behandeln. Claude Lévi-Strauss stellte beispielsweise in *Das wilde Denken* ‚heiße‘ und ‚kalte‘ Gesellschaften gegenüber, wobei letztere ‚Stabilität durch Institutionen‘ herzustellen versuchten.⁸ In *The Practice of Everyday Life* hat Michel de Certeau die vielzitierte Unterscheidung von Strategie und Taktik vorgeschlagen: ‚Strategien‘ werden von Institutionen verfolgt, die er ‚Produzenten‘ nennt; Individuen seien dagegen ‚Konsumenten‘, ihnen bleibe als Verfahren nur die ‚Taktik‘.⁹ Das heißt, dass Individuen die strukturelle Macht nicht zugänglich ist, dass sie keinen Zugriff auf institutionelle Strategien haben, sondern sich vielmehr auf das taktische

5 Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1986, S. 25f.

6 Zu den ideologischen Grundlagen im Sinne einer Verarbeitung von fundamentalen Ordnungskategorien s. Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse, NY 1986, bes. S. 45–53.

7 Dieser Aspekt verdankt wesentliche Anregungen dem Kriterienkatalog von Martin, die auf dieser Grundlage Gender als Institution zu verankern versucht. Vgl. Patricia Yancey Martin, „Gender as Social Institution“, in: *Social Forces* 82/4 (2004), S. 1249–1273.

8 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, übers. von Hans Naumann, Frankfurt a.M. 1973, S. 270.

9 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, übers. von Steven Rendall, Berkeley/Los Angeles/London 1984, bes. Kap. 3.

Unterminieren der institutionellen Ansprüche auf Standardisierung und Stabilisierung beschränken müssen.

Institutionen sind in der Tat geprägt von Stabilisierungsambitionen, die auf langfristige Transmissionsprozesse abzielen. Genau diese sind aber, so unsere These, zugleich Generatoren von Wandel. Präzise durch das Moment der Weitergabe wird Wandel provoziert: Alle Versuche der Tradierung, Fixierung oder Kodifizierung bringen Wissen in neue Form, provozieren einen Transfer im Sinn einer transformierenden Anverwandlung des Bestehenden, aber auch in der stillschweigenden Integration von Neuem – sei es aus anderen räumlichen oder zeitlichen Kontexten übernommen, sei es aus eigenen Traditionen fortgeschrieben.

5. Iteration

Dieses Wechselspiel von Perseveranz und Veränderung manifestiert sich in einem Muster, das mit dem Begriff *Iteration* gefasst werden kann. Wenn wir von *Iteration* sprechen, steht nicht unbedingt der enge mathematische Sinn der Anwendung einer Operation auf die Resultate eben dieser Operation im Vordergrund (Dhruv Raina nimmt in seinem Beitrag darauf kurz Bezug). Tatsächlich scheint *Iteration* in dem engen Sinn von ‚Wiederholung‘ oft ähnlich negativ konnotiert wie ‚Institution‘, als zwanghaftes, nachgerade stupides Kopieren.¹⁰ In jüngeren Ansätzen ist dies fundamental in Frage gestellt worden. Gilles Deleuzes Positivierung der Differenz in der vermeintlichen Wiederholung, verbunden mit einer Kritik an deren traditioneller, platonisch fundierter Abwertung als fehlerhafte Abweichung, zielt darauf ab zu behaupten, dass das Neue nur durch Wiederholung hervorgebracht werde.¹¹ Judith Butler identifiziert die regulierende und stabilisierende Kraft der ritualisierten Wiederholung von Normen für die Herstellung von Gender.¹² Auch in ihrem Ansatz ist es die Wiederholung selbst, die Veränderung hervorbringt.¹³ Butler führt den Begriff der *Iteration* mit der Herstellung von Wirklichkeit durch symbolische Praktiken und damit dem Performativitätsbegriff eng.¹⁴ Diese und vergleichbare kulturhistorische Ansätze zum *Iterationsbegriff* unterstreichen das produktive Potential des Begriffes und gestehen den damit verbundenen Praktiken neben der Bestätigung des Gegebenen auch die Kreativität des Entstehenden zu.

10 Zum Verhältnis von *Iteration* und *Replikation/Repetition* s. Uwe Wirth, „Original und Kopie im Spannungsfeld von *Iteration* und *Aufpfropfung*“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann u.a., Köln 2004, S. 18–33.

11 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. von Joseph Vogl, München 1992.

12 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York/London 1993, S. x, S. 2.

13 Ebd., S. 10.

14 Siehe dazu Uwe Wirth, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von *Illokution*, *Iteration* und *Indexikalität*“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, hg. von Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 9–60.

Dass strenge Wiederholung im Sozialen ohnehin unmöglich sei, hat auch Rudolf Stichweh in seinem Vortrag im Rahmen der Jahrestagung des SFB 980 im Jahr 2014 herausgestrichen: „Man hat immer mit ganz kleinen Differenzen zu tun, die jeden Sinnakt von dem trennen, dessen Wiederholung er zu sein versucht.“ Und weiter: „Variation verdankt sich immer dem Versuch, korrekt zu wiederholen – und misslingt typischerweise.“¹⁵ Allerdings ist das Faktum, dass die Institutionensoziologie gleichsam selbstverständlich davon ausgeht, dass identische Wiederholung unmöglich ist, für die historische Forschung durchaus problematisch: Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, sind historische institutionelle Formationen, von den sassanidischen Rechtsschulen über griechisch-römische *reading communities* bis zu frühneuzeitlichen Universitäten einig in der Notwendigkeit, durch Wiederholung Kontinuität zu schaffen: Der Akzent liegt dabei gerade nicht auf dem kreativen Moment, sondern auf Gewissheit durch Reproduktion.

Dieser Befund stellt eine Herausforderung dar: Die historische Selbstbeschreibung, die implizit oder explizit die Identität des Wiederholten und damit die Stabilität der *Episteme* behauptet, wird durch die Forschung mit Aspekten von Wandel konfrontiert, die vielfach auf der Ebene der Selbstbeschreibung negiert wurden. Denkt man in Kategorien von Struktur und Prozess, dann besetzt die Institution die Strukturseite, die Iteration die Prozessseite.¹⁶ These dieses Bandes ist es dagegen, dass präzise durch die strukturbildenden und damit stabilisierenden Praktiken Wandel generiert wird. Die Struktur ermöglicht damit prinzipiell eine varianzfähige Prozessualität. Der historische Befund impliziert, dass auf Stabilisierung bedachte Organisationen oder Institutionen offenbar eine Abweichungstoleranz an den Tag legen. Und nicht nur das: Auch Devianz im Sinne von nicht gewünschten Abweichungen ist möglich und dynamisiert Formen des Wandels, die unter Umständen nicht im Eigeninteresse der strukturbildenden Instanz liegen.

6. Die Beiträge dieses Bandes – *tour d'horizon*

6.1 Gelehrte Praktiken

Prozesse der wissenschaftlichen Innovation erweisen sich bei genauerer Betrachtung oft als Prozesse der Überlagerung, Fusion und Einverleibung auf der Grundlage habitualisierter Verfahren, die zugleich in und trotz ihrer Repetitivität flexibel genug waren, um ihnen fundamental fremde Inhalte, Techniken und Lehrmeinungen zu integrieren.¹⁷ Iteration liefert damit, so Dhruv Rainas

15 In seinem mündlichen Beitrag im Rahmen der Tagung, nachzuhören im „Read, Listen & Watch“-Bereich der Website des SFB 980, www.sfb-episteme.de.

16 Ebd.

17 Vgl. zur notwendigen Rolle der Repetition in Prozessen der Innovation Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen*, Berlin 2005, S. 58–61. Siehe dazu auch Bettina Bock von Wülfigen und

Befund, eine neue Perspektive auf epistemische Transferprozesse. Am Beispiel des kolonialen Indiens zeigt er, wie es gerade Praktiken der Iteration waren, mithilfe derer neues wissenschaftliches Wissen in den Bildungsinstitutionen Südasiens verankert wurde, in diesem Fall die ‚Aufpfropfung‘ (engraftment) von moderner Mathematik auf sanskritische oder persische Traditionen.

Pietro Daniel Omodeo untersucht den Umgang protestantischer Universitäten und Gymnasien in Nordeuropa mit der neuen, kopernikanischen Kosmologie in der frühen Neuzeit. Wiederum sind es genau die fixierten curricularen Regularien mit ihren iterativen Praktiken wie insbesondere der Disputation, die den Rahmen für die Aushandlung konträrer Geltungsansprüche bereitstellen.

Gideon Freudenthals Untersuchungsgegenstand ist der Kommentar, der zusammen mit der Übersetzung ein Instrument der Assimilation zeitlich oder kulturell fremder Inhalte ist, aber zugleich auf die Bewahrung einer bestimmten Tradition ausgerichtet ist. Er zeigt, wie interkulturelle Kommentarpraktiken in beide Richtungen wirken und beide involvierte Kulturen affizieren können. Kommentare befestigen die Kanonizität von Texten durch Iteration und ermöglichen zugleich wirkmächtige Hybridisierungen.

6.2 Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Als Medien von Prozessen des Wissenstransfers können mündlich überlieferte und mnemonisch internalisierte wie externalisierte Formen (Zeichnung, Handschrift, Papyrus) der Fixierung gelten. Das wissenstragende Medium wird hier als zugleich stabilisierender und transformierender Faktor in Betracht gezogen, wobei in schriftlichen Überlieferungskontexten stets auch die Rolle von Gattungen mit zu bedenken ist.

Einer ganz eigenen Dynamik unterliegen in diesen Transferprozessen des Überliefers sakrale Texte, wie z.B. die zoroastrischen Lehren, die lange nur mündlich weitergegeben wurden. Philip Kreyenbroek zeigt in seinem Beitrag einerseits, wie Institutionen von der Herausbildung einer schriftlichen Tradition berührt wurden; und andererseits, dass selbst bei getreuester Wiederholung heiliger Texte sich deren Rezeption fundamental ändern konnte. In mündlicher Überlieferung, die eigentlich durch iterative Interaktion Stabilität generieren sollte, kann die ursprüngliche Bedeutung rascher transformiert werden als im Schriftkontext.

Die Frage nach dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit steht auch im Zentrum des Beitrages von J. Cale Johnson. Am Beispiel der rhetorisch-intellektuellen Ausbildung junger Gelehrter in Mesopotamien – konkretisiert an einem neu edierten Text – zeigt er, welche Rolle das ‚Zitieren‘ als besondere Ausprägung von Iteration für den gelehrten Diskurs hat. Er geht über die in der

Ute Frietsch, „Einleitung“, in: *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hg. von Bettina Bock von Wülfigen und Ute Frietsch, Bielefeld 2010, S. 7–26.

Forschung dominierende, rein auf Repetition fokussierende Interpretation des Textbefundes hinaus und beschreibt die Rolle der iterativen Aneignung von Bestandstexten im Rahmen der Ausbildung als Voraussetzung für den produktiven Umgang mit altem und der Errichtung von neuem Wissen.

Am Beispiel eines Grabes aus Assiut zeigt Ursula Verhoeven, wie altägyptische Schreiber im 2. Jahrtausend v. Chr. zum einen Vorlagentreue und damit präzise Wiederholung als Arbeitsprinzip hatten, sich aber zum anderen in einer agonalen Überbietungsbeziehung zu ihren Vorgängern sahen, die sie neue Worte und Inhalte suchen ließ. Die Verpflichtung auf Bewahrung und Gedächtnis brachte zugleich Veränderungen, Auslassungen und auch Missverständnisse hervor. Antonio J. Morales widmet sich in seinem Beitrag der Transmission von Pyramidentexten aus den kuschitischen und saitischen Dynastien über zwei Jahrtausende. Das untersuchte Corpus wuchs im Verlauf der Überlieferung nicht nur durch Iteration und Habitualisierung an, es wurde auch subtil und langfristig für neue Kontexte, Monumente und Programme adaptiert.

Ein ganz anderes Beispiel für die Auseinandersetzung mit schriftlich tradiertem Material betrachtet Katerina Oikonomopoulou. Im Zentrum ihres Beitrages stehen die mehr oder weniger gelehrten Debatten über vor allem philosophische Texte, wie sie in gemeinschaftlichen Veranstaltungen im kaiserzeitlichen Rom stattfanden. Diese haben ihren Niederschlag in eigenen literarischen Kompositionen gefunden, in denen die Konsultation von Schriften, das Zitieren und Auslegen im Diskurs in einem unmittelbaren Kontext lebendig werden. Iteration wird hier in quasi doppelter Brechung – im Gebrauch und in der literarischen Verarbeitung – als dynamische Kraft im Transfer von Episteme wirksam.

6.3 Kanon und Normierung

Kanon, verstanden als institutionelles Produkt, schreibt ein Quellencorpus oder das Werk eines Autors als unhintergehbare Basis legitimen Wissens und in der Folge auch der Lehre und der Ausbildung fest. Jedoch generiert die iterative Bezugnahme auf eine Quelle auch Prozesse des Transfers, die durch eine Spannung zwischen intendierter Stabilität und tatsächlicher, oft auch nur minimaler Devianz gekennzeichnet sind.

Canones spielen eine zentrale Rolle in der medizinischen Praxis, wie sie in den spätantiken griechischen medizinischen Enzyklopädien und im Talmud überliefert ist. Der Beitrag von Philip van der Eijk, Mark Geller, Lennart Lehmann, Matteo Martelli und Christine Salazar erweist, dass in diesen Texten, in denen bestimmte Inhalte immer und immer wieder kompiliert, rearrangiert und adaptiert werden, gegen die Intention der Bewahrung und Tradition immer wieder neue Abschattierungen von Bedeutung hervorgebracht werden.

Die Beiträge von Iris Colditz und Benjamin Jokisch ebenso wie der Essay von Dieter Simon diskutieren die Spannung, die sich auf dem Gebiet des Rechts zwischen dem normativen Anspruch der Allgemeingültigkeit und der konkreten Fallbehandlung ergibt. Dieter Simon argumentiert, dass das einzelfall-

bezogene Begründungsmuster der „Abwägung“, über dessen Status zwischen Rechtsfindungsnorm, methodischem Kanon und formalem Prinzip unter Juristen keine Klarheit besteht, das abstrakt-normative Denken in gewisser Weise unterminiert. Das Recht verändert sich so in und durch seine wiederholte Anwendung. Das Verhältnis von religiös legitimierter Rechtstheorie und Rechtspraxis untersucht Iris Colditz am Beispiel des zorastrischen Rechts und kommt zu dem analogen Befund, dass die iterative Praxis in den mit der Tradierung und Anwendung von Rechtsnormen befassten Institutionen auch neues normatives Wissen hervorbringt. Benjamin Jokisch argumentiert gegen die in der Scharia-Forschung lange Zeit vorherrschende Auffassung, dass das islamische Recht im 10. und 11. Jahrhundert einen Verfestigungsgrad erreicht hatte, der Wandel verunmöglichte. Er zeigt, dass vielmehr das Recht selbst Konzepte ausprägte, die einen stetigen Rechtswandel induzierten. Die Normierungsprogramme der deutschen Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts untersucht Andreas Herz mit Blick auf eine Debatte in der Fruchtbringenden Gesellschaft über das Verhältnis von idealsprachlicher Gesetzmäßigkeit und Sprachrealität. Herz erweist, dass die bisherige Beschreibung als puristische Sprachpflege den Blick verstellt auf die komplexe Iteration von Sprachdebatten der Antike und der Renaissance, die dieser Kontroverse zugrundelag.

6.4 Institutionalisationen

Institutionen sind insofern prekär, als sie stets auf die Anerkennung ihres Status angewiesen sind. Probleme der Begründung, Anerkennung und Geltung werden durch iterative Praktiken abzusichern versucht. Institutionen haben zudem ein besonderes Verhältnis zur Macht: Sie beherrschen und regulieren Prozesse der Wissensgenerierung und -tradierung nach innen, bedürfen aber zugleich in ihrem Außen der Akzeptanz in Gefügen gesellschaftlicher Machtordnungen. Die Frage nach den Machtverhältnissen, die eine epistemische Konfiguration jeweils prägen, ist insofern von Bedeutung, als die Durchsetzung von Interessenlagen eine wesentliche Rolle in der Begründung und Erhaltung von Institutionen und Wissensstrukturen spielt und die Interaktionen von Akteuren innerhalb institutioneller Handlungsräume bestimmt.

Im Beitrag von Eva Cancik-Kirschbaum wird deutlich, dass Episteme unter konkreten historischen Umständen selbst institutionellen Charakter annehmen kann: Getragen durch die kleine Elite der Schriftgelehrten wird in Mesopotamien der *bewahrende Wandel* von Wissensbeständen über Jahrhunderte hinweg zum zentralen Anliegen der Akteure. Emiliano Fiori zeigt, dass die im Verbund der Nag Hammadi-Schriften überlieferte Apokalypse des Paulus, die er im Kontext des pachomianischen Mönchtums verortet, ein Novum war, das durch Wiederholung älterer Formen apokalyptischer Bildlichkeit hervorgebracht wurde.

Die Denkfigur der unveränderten Weitergabe von Wissen um kluge Haushaltsführung ist prägend für die Ökonomieliteratur der Renaissance, die sich

ihrerseits aus antiken Präzepten speist und diese zugleich kanonisiert. In diesem Sinn wurden vormoderne Ökonomiken bisher als ‚bewahrendes Schrifttum‘ charakterisiert und kaum je auf ihre Differenzqualität hin untersucht. Christina Schaefer gelingt am Beispiel von Torquato Tassos Dialog *Il padre di famiglia* der Nachweis, dass im Kontext eines deklarierten Traditionalismus deutliche Anpassungen vorgenommen wurden.

Die konfuzianischen Privatakademien (*Sōwon*) im Korea des 16. Jahrhunderts waren zum einen an eine spezifische Architektur gebunden, zum anderen zelebrierten sie Rituale, die in Liturgiebüchern präzise beschrieben und festgelegt war. Dennoch kam es, so zeigen Eun-Jeung Lee und Sun-u Chōng, immer wieder zu Auseinandersetzungen, weil die konfuzianische Lehre nicht für alle Details der rituellen, auf Iteration gepolten Handlungen einstand. Hier wird das ‚Neue‘ zum Konfliktfaktor, der teilweise extreme Reaktionen der Institution hervorruft. Umgekehrt zeigt Christoph Oliver Mayer, wie gerade dieses Handlungsmuster, das typischerweise den Bruch mit oder die Unterminierung von bestehenden Konstellationen zur Folge hat, also der Streit, in der Geschichte der Académie française präzise zur Befestigung ihres Regulierungsanspruchs eingesetzt wurde.

6.5 *Visibilität und Iteration*

Die Frage nach der Medialität eröffnet ein breites Spektrum von Objekten, die Iterationsprozesse materialisieren: sprachlich, gegenständlich, bildlich, architektonisch – in Grablegen, Zeichnungsbüchern, akademischen Bildprogrammen oder Ausstellungskonzeptionen. Zugleich ist diese Frage eingebunden in den Diskurs über die Rolle von mündlichen oder fixierten, d.i. schriftlichen oder anderweitig medial verdauerten Formaten: Und wenn diese Verdauerungen stattfinden, wo genau setzen die Iterationsprozesse an? Was geschieht im Bereich der Übersetzung – medial konsistent oder transmedial? Werden allein dadurch schon Iterationsprozesse in Gang gesetzt?

Der Beitrag von Michaela Engert untersucht die Ergebnisse von Iterationsprozessen, die mediale Transfers implizieren: In den Bildprogrammen ägyptischer Gräber entstehen – auch wenn Begriffe wie Archaismus und Rückgriff scheinbar Statik suggerieren – durch das Zusammenwirken von gezielter Iteration und neuem Raumgefüge Unikate.

Zwei Zeichnungsbücher aus der Werkstatt des Venezianer Malers Jacopo Bellini untersucht Claudia Reufer mit Blick auf Wiederholungen und Variationen von Themen sowie Rearrangements von bestimmten Kompositionselementen. Sie zeigt, dass die iterative Praxis des Zeichnens sich gerade nicht auf striktes Kopieren reduzieren lässt, sondern eine produktive Spannung zwischen Tradition und Innovation, zwischen Wiederholung und Veränderung beobachten lässt. Diese Phänomene wurden bisher mit Begriffen wie *imitatio* und *aemulatio* belegt, wohingegen der Begriff der Iteration eine nicht-teleologische Betrachtung zulässt.

Mira Becker kontrastiert zwei Mailänder Kunstakademien des Secondo Cinquecento und des beginnenden Seicento als Orte der Verhandlung über Fragen von Normerfüllung bzw. -abweichung mit Blick auf Konzepte von Schönheit, deren Pole mit den Kategorien *grottesco* und *suavitas* gefasst werden. Sie zeigt, wie Nachahmung von Modellen in Verbindung mit Prozessen der kreativen Anverwandlung und Wiederholung stets auch neue Formen hervorbringt.

In einem abschließenden Essay widmet sich Isabelle Dolezalek der Frage der unterschiedlichen Bewertung von Iteration im Spannungsfeld von Original und Imitation. Der institutionelle Kontext musealer Präsentation legt, wie sie zeigen kann, Maßstäbe an die Disposition eines Artefakts an, in denen ‚Iteration‘ in Opposition zu ‚Originalität‘ und ‚Authentizität‘ tritt.

In der Zusammenschau erbringen die Beiträge, die aus einem weit gespannten Feld von Disziplinen und Spezialisierungen kommen, den Nachweis, dass Prozesse des Wandels oftmals gerade durch Operationen der Stabilisierung, wie sie für institutionelle Kontexte typisch sind, angestoßen und in Bewegung gehalten werden. Die Abschattierungen des Phänomens sind mannigfaltig: Von der Integration neuer Lehrinhalte über die Kanonisierung von Textcorpora und die Transformation von Recht durch Rechtsprechung bis zur künstlerischen Praxis erweist sich, dass Wiederholung immer auch das Potential des Wandels birgt. Iteration ist im Kontext der Institution Instrument und Motor des Transfers.

Bibliographie

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York 1966.
- Bock von Wülffingen, Bettina/Frietsch, Ute, „Einleitung“, in: *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hg. von Bettina Bock von Wülffingen und Ute Frietsch, Bielefeld 2010, S. 7–26.
- Butler, Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York/London 1993.
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, übers. von Steven Rendall, Berkeley/Los Angeles/London 1984.
- Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung*, übers. von Joseph Vogl, München 1992.
- Douglas, Mary, *How Institutions Think*, Syracuse, NY 1986.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1986.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das wilde Denken*, übers. von Hans Naumann, Frankfurt a.M. 1973.
- Martin, Patricia Yancey, „Gender as Social Institution“, in: *Social Forces* 82/4 (2004), S. 1249–1273.
- Melville, Gert, „Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema“, in: *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, hg. von Gert Melville, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 1–24.
- Rehberg, Karl-Siegbert, „Die stabilisierende ‚Fiktionalität‘ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung“, in: ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge*

- zu einer soziologischen Theorie der Institutionen, hg. von Hans Vorländer, Baden-Baden 2014, S. 147–174.
- Rehberg, Karl-Siegbert, „Institutionelle Analyse und historische Komparatistik. Zusammenfassung der theoretischen und methodischen Grundlagen und Hauptergebnisse des Sonderforschungsbereiches 537 ‚Institutionalität und Geschichtlichkeit‘“, in: ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans Vorländer, Baden-Baden 2014, S. 257–286.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Iterationen*, Berlin 2005.
- Strohschneider, Peter, „Institutionalität. Zum Verhältnis literarischer Kommunikation und sozialer Interaktion in mittelalterlicher Literatur. Eine Einleitung“, in: *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, hg. von Beate Kellner, Ludger Lieb und Peter Strohschneider, Frankfurt a. M. 2001, S. 1–26.
- Wirth, Uwe, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, ed. idem, Frankfurt a. M. 2002, S. 9–60.
- Wirth, Uwe, „Original und Kopie im Spannungsfeld von Iteration und Aufpfropfung“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann u.a., Köln 2004, S. 18–33.

Launische Natur, ständige Rechtsprechung und Sicherheit der Bürger

Dieter Simon

Der Sonderforschungsbereich 980 befasst sich mit dem Phänomen ‚Wissenswandel‘. ‚Wandel‘ ist eine vorwiegend geisteswissenschaftliche Kategorie: Stilwandel, Lebenswandel, Paradigmenwandel, Politikwandel, Gesinnungswandel, Wertewandel usw. Bezeichnet wird eine Veränderung, der allmähliche Übergang eines Zustandes in einen anderen, ein Vorgang, an den sich allerlei schwierige und interessante Fragen der Identität, der Sichtbarkeit, der Bewusstheit usw. anknüpfen lassen. ‚Wissenswandel‘, so sagen uns die Sonderforscher, ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil er sich häufig so langfristig und unter der Hand ereignet, dass er mit den traditionellen Mitteln der Wissensgeschichte, etwa ‚Bruch‘, ‚Revolution‘, ‚Fortschritt‘ überhaupt nicht zu beschreiben ist, sondern aufgespürt, das heißt erforscht werden muss.

Dem Juristen – und als solcher spreche ich zu Ihnen¹ – dürfte, wenn er befragt wird, ob er zu diesem Gegenstand etwas beizutragen in der Lage sei, vermutlich als erstes Stichwort der ‚Rechtsprechungswandel‘ einfallen.

1.

Rechtsänderung geht zwar häufig der Rechtsprechungsänderung voraus, ist aber anders als diese keine sonderlich aufregende Sache. Denn sie wird in der Regel durch den zu solchem Tun legitimierten Gesetzgeber bewerkstelligt. Der ist kraft Verfassung durch das Volk, den mächtigen Souverän, dazu bestellt, das Recht zu ‚geben‘ und auch – jederzeit – zu ändern.

Der Richter, der Rechtsprecher, ist dazu nicht befugt. Er hat das gegebene Recht nur anzuwenden, aber nicht zu ändern. Jedenfalls theoretisch und im Prinzip. Dass er trotzdem am Wandel mitwirkt, ohne Auftrag das Recht ändert, macht sein Handeln spektakulär. Schon den schlichten, routiniert erfolgenden Spruch könnte man, bei strikter Betrachtung als ‚Änderung‘ interpretieren. Denn was der Gesetzgeber als Recht erlassen hat, steht bloß als leblose Satzmenge druckschwarz auf weißem Papier.

Erst im Richter wird das Recht lebendig. Erst sein Spruch formt aus den Buchstaben des Rechts den Rechtszustand. Was vorher lediglich Annonce oder Verheißung war, gewinnt im Richterspruch performativ Gestalt. Nicht selten

1 Die Vortragsfassung wurde beibehalten.

eine Gestalt, die der Laie niemals hinter den Buchstaben vermutet hätte und die auch den Gesetzgeber überrascht.

Aber diese Transformation ist nicht der Wandel, den derjenige meint, der den Rechtsprechungswandel tadelt oder preist. Rechtsprechungswandel heißt: eine Routine hat sich geändert. Was vorher so entschieden wurde, wird jetzt anders beurteilt. Früher wurde ein bestimmtes Verhalten bestraft, jetzt nicht mehr. Einst musste ein bestimmter Schaden nicht ersetzt werden, heute aber doch. Aufsehen erregt ein Rechtsprechungswandel auch deshalb, weil keineswegs immer eindeutig ist, ob ein solcher vorliegt oder nicht. Die Justiz behauptet, sie habe diesen oder jenen Fall „in ständiger Rechtsprechung“ immer schon in dieser oder jener Weise entschieden. Die Justizkritik hält dagegen, dass der soeben entschiedene Fall früher anders oder überhaupt noch nicht entschieden worden sei. Die Rechtsprechung habe sich also geändert oder zumindest habe der Pool der Präjudize einen Wandel erlebt. Die delikate Diagnose „Wandel oder nicht?“ steht auf der Tagesordnung der Rechtsbeobachter. Schließlich ist an den Fall zu denken, dass ein erwünschter oder geforderter Rechtsprechungswandel ausbleibt. Die Justiz verweigert sich einem Wandel und frustriert die Erwartungen der Bürger, die sich Änderungen erhofft haben. Oder gerade umgekehrt. Die Justiz teilt offen und hoheitsvoll einen Wandel in ihrer Rechtsprechung mit und frustriert damit ebenfalls die Erwartungen ihrer Bürger – mögen es auch nicht dieselben sein, sondern jene, die auf Unwandelbarkeit der Richtersprüche vertraut haben. Rechtsprechungswandel ist also ein großes Juristenthema. Aber hat es auch etwas mit Wissenswandel zu tun?

Was sich wandelt sind Entscheidungen. Entscheidungen sind Handlungen, die zweifellos auch – wenn auch sicher nicht ausschließlich – auf einem bestimmten normativen Wissen beruhen und auf Methoden, die mit diesem Wissen operieren. Dieses Wissen, wir nennen es abgekürzt ‚das Recht‘, sein Einsatz, der *modus operandi* und was es dabei an Wandel zu beobachten gibt, ist vielleicht eine kurze Betrachtung wert.

2.

Wir wenden uns zunächst an den Urteiler, den Entscheider, den Richter. Sein Feld ist das Recht, seine Profession das Wissen um dieses. Ändert sich das Recht, folgt ihm das Wissen auf dem Fuße, es wird neu erkannt, entdeckt und in Voten und Entscheidungen realisiert. Rechtsfindung nennen wir diesen Vorgang.

Ändert sich nichts und hat sich länger nichts geändert, dann ist die Findung Routine. Sie folgt auf ausgetretenen Pfaden den Spuren früherer Sucher und Finder. Eine endlose, öde Kette von Ordnungswidrigkeiten, Scheidungen, Kündigungen, Freiheitsstrafen, Ersatzleistungen usw. Dieser graue Takt der Gleichförmigkeit, das eintönige Nicken der Vernunft, ist gleichwohl unser Ideal, unsere regulative Idee, der erwünschte, der erstrebte, der (notfalls sogar fälschlich als existent beschworene) Normalzustand. Denn das Recht will und soll nicht nur ewig, sondern auch unverändert und unwandelbar sein. Die Waage

ruht in der Hand der richtenden Gerechtigkeit. Unerbittlich fallen die immer gleichen Gewichte, die gläsernen Kugeln des Rechts in die zählende, objektive Schale und gelassen sieht Justitia zu, ob ein vor sie gebrachtes Leben bestehen kann oder ob es – weil zu leicht befunden – außerstande ist, die Schale des Rechts am Niedersinken zu hindern. Natürlich kennt der Urteiler den Bruch, die Revolution. Zum Beispiel, wenn der Gesetzgeber eingreift und die Normenwelt verändert, weil er den geänderten Ansichten einer Mehrheit seines Volkes nachgibt und die zuvor als sündhaft und naturwidrig vorgestellte Homosexualität neu als eine Frage der „Orientierung“ beschreibt; als anderen Weg zu anderem Ziel; nicht mehr als Verirrung auf dem Pfad zum einzig richtigen, dem naturverordneten Ziel der Mehrung der Menschheit.

Oder wenn ein höchstes Gericht, das befugt ist, die Normenwelt zu justieren, auszurichten und fortzubilden, reflektiert und entdeckt, dass die Ehre eines Mannes, die, noch 100 Jahre zuvor, angesehen wurde als nicht aufzuwiegen in Geld und Gold, jetzt, aus der Perspektive des rheinischen Kapitalismus, doch als wägbare erscheint, wie jedes andere weltliche Gut, sei es fleischlich oder nicht, so dass die leichthin Entehrten sich fortan durch ein „Schmerzensgeld“ an unverfrorenen Bildverwertern schadlos halten dürfen. Das sind Fälle, in denen sich das Wissen der Urteiler abrupt und erzwungen verändert. Der Bestand wird verkürzt oder erweitert. Manche Felder bleiben liegen und werden nie wieder bearbeitet.

Aber auch neue Chancen tun sich auf. Verrechtlicht das Gefängnis, das Militär, die Schule! Dem Straftäter wird Menschenwürde zugebilligt, den Soldaten ein Recht auf Freizeit und Kinderbetreuung. Die Backpfeife wird nachprüfbar, die Schulzensur ist nicht nur Einstufung, sondern auch anfechtbar. Das sind aber Ausnahmen: Gewaltsame Einschnitte, Zertrümmerung des Eingewöhnten, des immer schon Gewohnten, der bewährten Praxis. Damit ist immer zu rechnen. Damit kann man leben. Neue Ordnung ist Eingriff, kein Wandel.

Anders steht es mit der schleichenden Änderung, dem subkutanen Wandel. Der Rechtswandel ist dem Richter prinzipiell verhasst. Er sieht sich verpflichtet, ihn zu verhindern. Nur ungern und unwillig bildet er sich weiter und fort. Denn er weiß sich an die vorgegebene Norm gebunden, weil ihn die Bindung entlastet. Die Bindung schützt sein Handeln und ihn vor dessen Folgen. Nicht er war es, der gehandelt hat, sondern das Recht. Wenn er sich zur Änderung gezwungen sieht, wenn er fühlt, dass er ändert, wo er doch weder ändern will noch ändern darf, wird er verführt, die Änderung zu leugnen. Denn wie kann ein Wandel eingestanden werden, wenn doch das Recht unwandelbar sein soll und sein muss?

Wieso muss? Nur die Unwandelbarkeit garantiert, was alle sich wünschen. Gleichheit: Der Fundamentalsatz aller Rechtsträume. Dass Gleiches gleich behandelt werde. Dass keiner gleicher sei als der andere. Dass der Schlag auf den Kopf und der Griff in die fremde Tasche in München nicht kostspieliger sei als in Hamburg. Oder in Neukölln billiger als in Charlottenburg. Gleichheit auch

auf der Zeitachse: heute nicht anders als gestern. Mit der Gleichheit kommt die Einheitlichkeit. Einheitlichkeit ist der Garant von Beweglichkeit. Wem an jeder Ecke etwas anderes bevorsteht, der bleibt zuhause. Auf unwandelbares Recht setzt, wer sich vorbereiten will, auf das, was er zu erwarten hat. Aus Unwandelbarkeit folgt Rechtssicherheit. Rechtssicherheit ist die Basis jeder Kalkulation, aller Verträge und allen Vertrauens. Deshalb muss das Recht unwandelbar sein und von blinder Routine, ohne Ansehen von Ort und Person gleichförmig gehandhabt werden. Die Philosophen platzieren Gleichheit, Einheit und Sicherheit gern in die Rechtsidee, wodurch unsere Träume metaphysisch geadelt werden. Aber eine „Rechtsidee“ braucht man für praktische Wünsche so wenig wie den Petrus für den Wunsch nach Regen.

3.

Wir wenden uns jetzt einmal an den Gesetzgeber. Kaiser Justinian, der im sechsten Jahrhundert n. Chr. alles sammelte, zusammenfasste und uns hinterließ, was wir heute noch vom Recht der Römer haben und wissen, war ein großer Liebhaber des Rechts. Er liebte es wie seine Soldaten, denn er kannte nur zwei Herrschaftsinstrumente: Waffen und Gesetze, *arma et leges*.

Armis legibusque gubernare, mit Militär und Recht regieren, das war sein Wahlspruch und bezeichnete sein Arsenal. Deshalb schuf er das *Corpus Iuris* mit dem auch er bereits wollte, was wir heute noch wollen: Sicherheit! Nur seine eigene Sammlung von Kaiserrecht und Juristenrecht, der Codex und die Digesten, sollten noch Gültigkeit besitzen. Alle anderen Rechtstexte wurden verboten. Und gingen deshalb – leider – in der Folge auch verloren. Jede Kommentierung seiner Sammlung, d.h. jede Interpretation, jede durch Distinktion erzielte Neuerung, wurde vom Kaiser untersagt. Verbotener Wandel: Triumph der Rechtssicherheit. Einheitlichkeit! Er schickte sein großes Gesetzeswerk überall hin in sein Reich, damit überall dasselbe Recht gelte und zur Anwendung komme. Aus dem griechischen Konstantinopel gelangte das Gesetzbuch glücklich auch nach Italien, wo es, weil lateinisch, erhalten blieb. Denn Griechisch ging im Westen schon im siebten Jahrhundert ebenso rapid verloren wie Latein im Osten.

Dass schließlich Gleiches gleich zu entscheiden sei, war ohnehin völlig klar. Was natürlich Unterschiede und Privilegierungen keineswegs ausschließt. Denn sind sie erst einmal begründet oder erteilt, steht der Rechtsanwender nicht mehr vor Gleichem, sondern vor Ungleichem, und das ist nicht gleich, sondern ungleich zu behandeln. Dennoch: dieser dem Wandel so abgeneigte, auf Stabilität und Sicherheit erpichte Kaiser erließ, kaum dass er das große Kodifikationswerk abgeschlossen hatte (529 n. Chr.), fortlaufend bis zu seinem Tod (565 n. Chr.) – also noch rund 30 Jahre lang – Jahr für Jahr neue Gesetze. Novellen nannte er sie. 168 Novellen sind uns erhalten. Zusammen ein Buch, fast so dick wie seine Sammlung aller Kaisergesetze seit Diokletian.

Also: Dieser Justinian, dieser Garant der Unwandelbarkeit, dieser aller Rechtsänderung abholden Feind von Interpretation und Kommentierung erklärte, vertiefte, unterschied und verbesserte unermüdlich seine Gesetzgebung, womit er das Vertrauen in die Beständigkeit des Gegebenen ebenso beständig fortlaufend unterminierte und erschütterte. Aber: er tat es mit schlechtem Gewissen und jammerte ausführlich über sein (zweifelloso lustvoll genossenes) Geschick, unablässig den riesigen Wissenspool auszuweiten, einzuengen und reorganisieren zu müssen. Verantwortlich machte er aber nicht sich selbst und seine wütende Regelungslust, sondern die Natur. Launisch sei sie, betonte er immer wieder, ständig produziere sie neue unerwartete, unvorhergesehene, unvorhersehbare Situationen, die der Regelung bedürften, da entweder keine Regelung für den jeweiligen Fall vorhanden sei oder die vorhandene Regel nicht ausreiche, so dass der Kaiser unfreiwillig, ja sogar zu Lasten seines verdienten Schlafes, sich ständig genötigt sehe, einzugreifen. Der Wandel des Rechts wird ihm durch den unstillbaren Wandel der Sachlagen aufgezwungen.

4.

Was Justinian hier letztlich beklagt, ist der Umstand, dass kein Ereignis dem anderen gleicht. *Au fond* ist das trivial. Schließlich sind zwei Begebenheiten, auch wenn man sie vollständig, einschließlich ihrer örtlichen und zeitlichen Diversität, aller Besonderheiten entkleidet, immer noch ungleich, weil es eben zwei sind. Je mehr Spezifisches man jedoch dazu gibt, umso verschiedener und damit unvergleichlicher werden die Sachverhalte.

Zwar sind zu gleicher Uhrzeit, an gleicher Stelle zwei Kraftzeuge gleichen Typs und gleichen Alters, in genau gleicher Weise zusammengestoßen, aber der eine Fahrer war eine Frau und der andere ein Mann. Sollten es jedoch wundersamer Weise zwei gleichaltrige Männer gewesen sein, dann wurden sie doch von verschiedenen Müttern geboren. Und fegt man auch noch diese Differenz mit dem Bild der eineiigen Zwillinge aus der Welt, dann hatte doch der eine gefrühstückt und trug einen braunen Hut und der andere war nüchtern und hatte einen Bart.

Das bedeutet: Wer nicht in der Vielfalt der Erscheinungen untergehen will, wer die Launen der Natur sortieren, die Fülle ordnen und präskriptiv unter sein Regiment zwingen möchte, muss Relevanzen festlegen, Regeln bilden und Normen entwerfen. Diese Regeln dürfen den Reichtum der Welt aber nicht abbilden, wenn sie wirklich ordnen sollen. Wer der unendlichen Verschiedenheit beizukommen strebt, wer die bunte Welt der Ereignisse und Eigenschaften auf den Begriff bringen und in die Marschordnung einer taxonomischen Vision zwingen will, der muss abstrahieren. Muss in einer geplanten Norm die Vielgestaltigkeit minimieren und das Detail verhüllen, auflösen in der generellen Form. Die generelle Form reduziert nicht nur die Welt der Varianzen, sondern bringt auch deren Wandel zum Verschwinden.

Unterstellen wir, Justinian habe angeordnet, dass wenn ein Mensch namens *Theodor* einen *Esel* leihe, er diesen zurückgeben müsse, dann scheitert er mit seiner Regel bereits dann, wenn ein Mensch namens *Johannes* ein *Pferd* borgt. Also wird er verfügen, dass *wer auch immer* ein *Reittier* borge, dieses zurückgeben müsse. Womit er zwar ein deutlich größeres Stück Welt eingefangen, aber immer noch offen gelassen hat, was geschehen soll, wenn ein Hut oder ein Regenschirm geborgt wurden, weswegen er seiner Norm vielleicht die Fassung gibt: *Wer sich von einem anderen eine Sache borgt, muss diese zurückgeben.* Jetzt hat der Normsetzer schon sehr viel mehr Wirklichkeit mit seinen Wörtern ergriffen. Vielleicht bereits zu viel. Denn sicher wird im Streitfall ein listiger Advokat vorbringen, ein Esel sei keine Sache, womit das Elend der Auslegung beginnt. Und zu allem Überdross kommt die launische Natur und beschert ihm den Sachverhalt, dass Frau Helena drei Eier für das Frühstück geborgt hat, die sie am Nachmittag, da sie verzehrt wurden, nicht mehr zurückgeben kann, so dass die Frage entsteht, ob sie anstelle der geborgten Eier drei andere zurückgeben darf oder muss oder ob sie sich auch mit barer Münze entschulden kann.

Justinian hat die Sachverhalte, so nenne ich die in Berichtsform gefassten Segmente eines Geschehens, die ihm die Natur zuspilte, meist direkt entschieden und den Untertanen, wie berichtet, erklärt, dass die wandelbare, unstete Natur, die zu seinem Ärger stets neue Ereignisse erfinde, ihn zum Handeln gezwungen habe. Statt zu entscheiden, hätte er natürlich auch an der Regelbildung arbeiten, seine alte Norm verändern können – z.B. indem er eine Ausnahme eingefügt hätte. In unserem simplen Modell etwa der Art, dass dann, wenn das geborgte Gut verbraucht sei, natürlich nicht dieses, sondern ein anderes, gleichwertiges zurückzugeben sei. Dann hätte er einen noch größeren Ausschnitt möglicher Realität erfasst und würde, wenn es der Natur einfallen sollte, ihm den Fall eines geborgten Brotes zu präsentieren, nicht neu entscheiden müssen. Er hätte auch, was einem Juristen der Gegenwart einfallen würde, statt seine Norm zu optimieren, versuchen können, sie auszulegen, sie zu interpretieren, indem er etwa dargelegt hätte, dass die Rückgabepflicht bei geborgtem Gut, dem natürlichen Empfinden gemäß, sich an der Natur des Gutes orientieren müsse. Sei es ein bloß nutzbares Einzelstück, müsse dieses selbst, sei es eine verbrauchbare Massenware, müsse Gleichwertiges zurückgegeben werden.

Aber von solchen Chancen der Normoptimierung oder der Norminterpretation hat der byzantinische Kaiser nur selten Gebrauch gemacht. Statt Besserung oder Auslegung der Regeln, wählt er die erneute Entscheidung. Er verzichtet auf Normarbeit. Er war Politiker, nicht Jurist. Weil er gestalten will, unterwirft er sich juristisch dem Wandel der Verhältnisse, statt ihn durch die generelle Form zu eliminieren. Sieht man auf die kognitive Operation, heißt dies, dass Justinian, obwohl doch einer der großen Gesetzgeber der Geschichte, vorwiegend konkret, fallbezogen oder kasuistisch denkt und nicht abstrakt, normorientiert, formal.

5.

Wer kasuistisch operiert, jedes Geschehen ungleich jedem anderen erachtet, wird sich schwer tun, Gleiches als solches zu erkennen und gleich zu behandeln. Denn er sieht nichts Gleiches, so dass er trotz expliziten Bekenntnisses zu jenem Fundamentalsatz der Rechtsidee willkürlich schalten kann, schalten muss und schalten wird. Er wird auch der Beständigkeit und Unwandelbarkeit des Rechts und damit der Rechtssicherheit keinen großen Kredit einräumen, denn ohne die zum System tendierende, abstrakt-generelle Norm bleibt unklar, wo der keinem andern gleichende Fall einzuordnen – zu „subsumieren“ sagen die Juristen – sein könnte.

Auch um die Einheitlichkeit ist es nicht gut bestellt, denn sie beruht sichtlich auf der Vorstellung, dass es eine über die jeweilige Episode und ihre Entscheidung hinausgehende normative Einheitsidee und Entscheidungskultur geben könne. Es entsteht eine, um den singulären Fall irrlichternde Entscheidungspraxis, die hierzulande mit pejorativem Akzent Kadijustiz genannt wird, weil wir den Kadi traditionell als einen Richter referieren, der eine den Einzelfall letztlich nach Belieben erledigende Spruchpraxis pflegt. Jede Entscheidung wird schließlich so bunt wie jedes Ereignis. Wobei angemerkt werden darf, dass auch einer normorientierten Praxis gleiche und gleichförmige Entscheidungen schwer fallen, weil das erlebte, das detailgetreue Bild der kühlen Objektivität einer entscheidungsleitenden Norm ständig in die Quere kommt.

Das formal-abstrakte Denken konsumiert demgegenüber die Varianten und die Petitessen der Realität. Die einem bestimmten *genus* subsumierten *species* sind unter der Herrschaft eines allgemeinen Begriffs notwendig gleich. Äpfel, Birnen, Pflaumen, Pfirsiche – alles „Obst“, das als solches behandelt werden kann und zwar (auch) gleich. Ein normorientiert, moderat zum Rechts-„Fall“ abstrahierter „Sachverhalt“ bleibt nicht mehr singulär und passt notwendig mit noch manchem anderen „Fall“ unter dieselbe Norm.

A schüttet der B in der Absicht, mit ihr zu schlafen, ein Betäubungsmittel in den Wein, formulieren die Juristen und schon gleicht die solcher Maßen reduzierte Realität vielen anderen, aller Orts-, Zeit- und Persönlichkeitselemente entkleideten Wirklichkeiten und kann mit ihnen gleichförmig unter die Norm „sexueller Missbrauch“ subsumiert und – wenn es denn gewollt ist – ebenso gleichförmig entschieden werden. *In solchen Fällen geben wir drei Jahre*, sagt der Vorsitzende einer Strafkammer und hängt seinen Fall damit ans Ende einer langen Kette ähnlicher Verfahren: Rechtssicherheit und Gleichheit.

6.

Wie sich die Launen der Natur durch normativ-abstraktes Denken eliminieren lassen, begreift man allerdings so richtig erst dann, wenn man den Blick von der Regelbildung weg und auf den Sachverhalt richtet, den Sitz der Buntheit, das pralle Leben. Denn Gleichheit und Sicherheit bedürfen nicht nur der erfolg-

reichen Herstellung eines Netzes von abstrakten Normen, sondern auch der Erzeugung jenes Konstrukts, das ich soeben, beiläufig und vorgreifend, den aus dem Sachverhalt „moderat abstrahierten Fall“ genannt habe.

„Sachverhalt“ nenne ich (manche Juristen machen es anders) einen beliebigen Ausschnitt aus der bunten Welt allen Geschehens. Seine Reduktion auf den „Fall“, der dann ein „Rechtsfall“ ist, wird vom dogmatisch arbeitenden Juristen einerseits, vom juristischen Entscheider andererseits bewerkstelligt.

Rechtsdogmatiker sind – siehe Dogmen – die Verfertiger von normativen Lehr- und Glaubenssätzen, die sie vorwiegend durch Interpretation, Bewertung, Kombination und Systematisierung von vorgegebenen Gesetzen, Rechtssätzen und Prinzipien erzeugen. Die juristischen Entscheider sind die Richter der Instanzgerichte, die in täglicher Arbeit gezwungen sind, aus der aus Akten und Kommunikation quellenden wirren Welt die Fälle zu destillieren.

Theoretiker und Praktiker. Theoretiker, die ihre Spracharbeit aus historischen und standespolitischen Gründen gern Wissenschaft nennen, obwohl sie eine subtile Kunst ist; Praktiker, die sich an zentralen Punkten von der „Wissenschaft“ zu Recht als vorgeführt statt eingeführt, und jedenfalls überhaupt nicht angeführt fühlen. Beide arbeiten weitgehend mit identischen Methoden, zentraler Unterschied ist, dass der Praktiker den Fall erlebt, während der Theoretiker ihn ersinnt oder vom Praktiker erzählt bekommt.

Die Reduktion eines realen Geschehens auf das, was der Fall ist oder sein soll, geschieht durch Abstraktion. Man muss weglassen. Nicht zu viel und nicht zu wenig. Das Weglassen kann nicht beliebig von statten gehen, sondern muss sich an Kriterien orientieren. Alle Berichterstatter folgen irgendwelchen Kriterien. Ein Vorgang, den die Polizei als Verkehrsunfall beschreibt, erscheint in der Abstrahierungsarbeit einer psychologisierenden Beobachterin vielleicht als „jähher Abbruch des Traumes eines alten Mannes beim Anblick einer schönen Frau“, in der Sicht eines Macho als „schlagartiger Beginn der inneren und äußeren Veränderung des Zustands einer Blondine“ und bei einem zynischen Physiker als „ungesteuerter Zusammenprall und Verformung zweier träger, mit unterschiedengeschlechtlichen Hominiden besetzter Massen, bei Geschwindigkeit x , zum Zeitpunkt t^1 , am Ort O^1 “ usw., usf.

Die unverzichtbaren Reduktionskriterien werden jedem aus seiner Lebenswelt geliefert. Den Juristen durch die Norm, das Gesetz, den Rechtssatz, die als Relevanzstation fungieren, welche die Gesichtspunkte benennen, auf die es dem Recht ankommt. Vom Geschehen wird normorientiert abstrahiert. ‚Laien‘ (juristische Bezeichnung des Nichtjuristen) abstrahieren ein Geschehen nach anderen Gesichtspunkten und Regeln.

Es liegt auf der Hand, dass der dergestalt in Bewegung gesetzte Vorgang der Eliminierung von beobachteter und kommunizierter Wirklichkeit nahezu beliebig ausgedehnt oder abgebrochen werden kann. Von einem willkürlich gewählten Ausgangspunkt an (man beginnt erst mit dem fatalen Ereignis der Kollision oder aus guten Gründen vielleicht bereits mit dem morgendlichen Aufbruch der

Beteiligten) kann der Strom der Erzählung breit dahin fließen oder sich bis auf einen dünnen, singulären Beobachtungssatz verkürzen: „A und B kollidierten mit ihren Kraftfahrzeugen“. Die Frage, wann der Vorgang abgebrochen werden kann, abgebrochen werden soll oder sogar muss, wird von den Juristen ebenso salomonisch wie vage und listig dahin gehend beantwortet, dass dies dann gegeben sei, wenn Fall und Regel einander angenähert seien, wenn sie zur Deckung gebracht werden könnten, wenn Subsumierbarkeit hergestellt sei bzw. sich die Erkenntnis eingestellt habe, dass der entstehende Fall X ein Anwendungs-Fall der Regel Y sei usw.

Da in allen diesen Umschreibungen die verschwiegene Einsicht waltet, dass bei diesem Vorgang nicht nur normorientiert ein Geschehen zu einem „Fall“ abstrahiert, sondern auch wechselwirksam die Norm fallorientiert ausgelegt, interpretiert, konkretisiert wird – oder wie immer die theoriesatten Kennzeichnungen auch lauten – ergibt sich an dieser Stelle die verblüffende Einsicht, dass die Juristen ganz offensichtlich den Wandel selbst in die Hand nehmen. Sie können, das haben wir gesehen, ihren Wissenspool, der ihnen doch vom Gesetzgeber prinzipiell diktiert sein sollte und ja auch diktiert wird, ändern, indem sie die Norm so umbauen, dass sie eine gewandelte Wirklichkeit erfasst oder exkludiert. Sie können aber auch die Wirklichkeit so radikal abstrahieren bzw. mit der Abstraktion so schnell aufhören, dass kein Wandel zu beobachten ist und dem staunenden Beobachter ein, wie er findet, von ihm (jedenfalls so) überhaupt nicht wahrgenommener Fall gezeigt wird. Oder sie steuern den Beschreibungsprozess so, dass der entstehende Fall einem anderen Fall derart ähnelt, dass er für gleich erklärt werden kann.

Genau dies wussten und taten die praktisch tätigen Juristen schon immer, überall und bis heute. Im Mittelalter redete man von *distinctio*, der Kunst der Unterscheidung, mit welcher schon die Glossatoren Widersprüche in ihren Quellen beseitigten, indem sie darlegten, dass entdeckte Antinomien nur scheinbare waren, da es sich in Wahrheit um zwei verschiedene Fälle handeln würde. Angelsächsische Case-Law-Juristen, naturgemäß Weltmeister in der Fallherrichtung und Fallzurichtung, verhexten ihre Umwelt mit den eingeübten Mitteln des *distinguishing*, und unsere Gerichte entdecken, dass bei feiner Unterscheidung der zur Beurteilung anstehende Fall doch ein ganz anderer ist als man nach „ständiger Rechtsprechung“ glaubte erwarten zu dürfen.

Das mag unerfreulich sein für die Betroffenen, ist aber *per se* nicht verwerflich. Denn die Überzeugung und auch das Wissen von dem, was richtig und gerecht ist, wandeln sich. Wenn dann viele oder gar alle eine Änderung wünschen, wenn sich die bisherigen Anschauungen überlebt haben und weithin als nicht mehr tragbar empfunden werden, dann kann ein entsprechender Fall als „neuer“ eine judikative Innovation einleiten und als Speerspitze eines sich angemessen wandelnden Wissensbestandes auftreten. Denn die sogenannte Rechtsfortbildung gilt nicht zu Unrecht als vornehmste Prerogative einer flexiblen und umsichtigen Justiz.

Die Fallarbeit mit Hilfe der Distinktion hält also die Justiz flexibel, was gewiss wünschenswerter ist, als wenn sie, weil sie den Wandel perhorresziert, mit den gleichen Mitteln einen neuen Sachverhalt zum Routinefall erklärt und ihn in „ständiger Rechtsprechung“ stillstehend als gleichen Fall gleich entscheidet. Wobei allerdings in diesem Fall (zumindest deklaratorisch) die heiligen Güter der Gleichheit, Sicherheit und Einheitlichkeit ihre unantastbare Würde behalten.

Nur mit dieser einzigartigen und nur bei Juristen vorfindlichen Kombination von *normativ*-abstrakter und *deskriptiv*-abstrakter Denkweise ist es zum Beispiel gelungen, ein großes Gesetzeswerk wie das Bürgerliche Gesetzbuch aus dem Jahre 1900, von dem inzwischen nahezu kein Satz mehr so gilt wie seinerzeit beabsichtigt, ständig zu wandeln und doch gleichzeitig als unverändert und jedem Wandel gewachsen erscheinen zu lassen. Die legislatorischen Eingriffe in die Kodifikation waren, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, nicht sinnlos, aber überflüssig.

Wie gleiche „Fälle“ in ungleiche verwandelt oder durch normative Innovation ungleich entschieden werden können, lässt sich eindrucksvoll am Umgang der Justiz mit gesellschaftlich nicht tolerierten Gruppen, z.B. den Neonazis, studieren. Hier wird sichtbar, dass die Justiz, die gern als dritte Gewalt (neben Legislative und Exekutive) auftritt, tatsächlich eine Gewalt ist – so gewaltig, dass sie über Wandel oder Stillstand in der Konzeption von Wirklichkeit und Recht befinden kann. Dass sie obendrein eine „stille Gewalt“ ist, wie sie vormals der Jurist und Soziologe Rüdiger Lautmann beim Studium des Beratungsgeheimnisses nannte,² erhöht noch ihren Rang und ihre politische Wirksamkeit.

7.

Nach so viel Hinweisen auf Steuerung, Stilisierung, Instrumentalisierung und intentionale Verhüllung von Wissenswandel abschließend erneut die bereits angedeutete Frage, ob wir in der Welt der Rechtsarbeiter, bei Dogmatikern und Richtern nicht doch irgendwo einen subkutanen, will sagen, einen vielleicht nicht unmerklichen, aber doch wenig bemerkten, jedenfalls nicht aufmerksam erörterten Wissenswandel entdecken können.

Wir werden fündig, wenn wir uns noch einmal an Justinians verlorenen Kampf gegen die Launen der ständig neue Ereignisse, unvorhergesehene Sachverhalte produzierenden Natur erinnern. Als Ursache für seine Niederlage haben wir sein kasuistisch-fallbezogenes Denken, ein gewisses Defizit oder besser: eine nicht hinreichend ausgeprägte Quantität an formaler, normativ-abstrakter Potenz kennengelernt.

Knapp 13 Jahrhunderte nach Justinian hat der formale Normativismus, wie wir dieses normativ-abstrakte Denken nennen können, eine historisch einmalige Chance bekommen. Der Normativismus taucht im Gefolge des sich seit dem 18.

2 Rüdiger Lautmann, *Justiz – die stille Gewalt*, Frankfurt a.M. 1972.

Jahrhundert in allen Wissenschaften rapide ausbreitenden Positivismus bei den Juristen als Epiphänomen des Gesetzespositivismus auf. Dessen Idee, das Recht, wenn nicht ausschließlich, so doch so vollständig wie möglich, in die setzende Hand des Gesetzgebers zu legen und aus dieser wieder zu schöpfen, verhiess die Erfüllung aller alten und vieler neuer Hoffnungen. Nicht nur Säkularisation, Selbstbestimmung und Rechtsstaat, sondern auch die Befriedigung der ständigen Sehnsucht aller nach dem Gesetz lebenden Menschen nach Sicherheit, Berechenbarkeit, Gleichheit, Einheitlichkeit und damit letztlich Gerechtigkeit, bei gleichzeitiger Ausrottung oder wenigstens weitgehender Vermeidung von Subjektivität und Willkür. Die Norm, gefasst als allgemeine, allgemein verständliche und vom Einzelnen absehende Regelung: kurzum das abstrakt-generelle Gesetz tritt als schriftlich gefasster Wille des Souveräns tendenziell die Alleinherrschaft auf der Rechtsbühne an. Der Fall verblasst zum Beispiel und zum Beleg.

Die Rechtssätze, von Juristen in ein System geordnet oder eingebettet in eine ständig ergänzte und verfeinerte Kodifikation, werden einer unabhängigen, dafür aber streng an die Norm gebundenen Justiz überantwortet, die, methodisch angeleitet und geführt, Gleichheit und Gleichförmigkeit der Anwendung garantiert. Ein methodisch gesichertes, im besten Fall nahezu mechanisches, jedenfalls aber quasi rechenhaftes, schlussfolgerndes Zusammenwirken von Regelerkenntnis und Anwendung gewährleisten Sicherheit, Beständigkeit und Gleichheit.

Eine großartige Idee, der sich die Juristenwelt begeistert und uneingeschränkt widmete. Rechtswissenschaft heißt jetzt Arbeit an der Norm und nur an dieser. Wissenschaftler ist der an den Lehrsätzen seiner Disziplin feilende und sie zum System verwebende Dogmatiker. Er steigt auf Augenhöhe zum Gesetzgeber empor und ist ein wenig gekränkt, weil seinem Produkt letztendlich der Rang einer Rechtsquelle versagt bleibt. Im Hörsaal triumphiert die Norm und der mit ihrer Hilfe *ad usum delphini* zum Fall zugerichtete Sachverhalt. Der lebendige Sachverhalt selbst residiert nur in der Praxis der Gerichte. Die Methodik, d.h. die Wegweisung zur Findung einer Entscheidung, schrumpft zur Auslegungslehre von Rechtssätzen, zur hermeneutischen Entfaltung von Normen, methodologisch ergänzt und verziert durch ein bisschen idealistische Rechtsphilosophie oder von ihr abhängige Rechtstheorie, damit das Urteil auch den Wertvorstellungen seiner Zeit genügt.

Die deskriptiv-abstrakten Operationen finden ihren Platz allenfalls noch in der Relationstechnik oder in vergleichbaren praktischen Leitfäden zur Reduktion von Sachverhalten bzw. zur Fallherstellung. Ein faszinierendes Konzept, an dem sich die Rechtswissenschaft des ganzen 20. Jahrhunderts abarbeitet; abarbeitet in dem Sinne, dass eine eher konservativ-verbissene Verteidigung der großartigen Idee sich mit pathetischer Gestik gegenüber bald höhnischen, bald wütenden, bald analytisch kalten Angriffen zur Wehr setzt.

8.

Ohne sonderlich zu übertreiben, kann man behaupten, dass Rechtstheorie und Rechtskritik rund 100 Jahre lang gegen den formalen Normativismus anrennen, der seinerseits in Erinnerung an und unter Berufung auf seine Verheißungen versucht, die von ihm eingenommene Position ständig zu verbessern und zu festigen.

Es ist weder nötig noch möglich, hier die einzelnen Stationen dieses Kampfes nachzuzeichnen. Entscheidend für unsere Perspektive ist der Umstand, dass die Auseinandersetzungen, aus denen – bis heute – stets der formale Normativismus als Pyrrhus-Sieger hervorgegangen ist, zu einem erheblichen Wandel in den Anschauungen und Prozeduren des Rechtswissens und seiner Verwalter geführt haben. Das begann schon mit den Angriffen und Beschuldigungen der so genannten Freirechtsbewegung, die Anfang des 20. Jahrhunderts die bei der Herstellung des Falls mitwirkenden Vorurteile, kryptozöziologischen Annahmen und Alltagstheorien erbarmungslos aufdeckte. Sie wies auf die politischen Überzeugungen hin, die für die Erfassung des Sachverhalts und die daraus fließende Gestaltung des Falles relevant werden, und geißelte die bedenklichen Folgen mangelnder ökonomischer oder sittlicher Reflektion.

Der Formalismus musste den Einfluss von Interessen einräumen, die Berufung auf Werte tolerieren, konnte nur kraftlos dem Einzug materialer, ethischer Normen ein wenig den Weg verstellen. Noch der Nationalsozialismus hat mit seinem derben und oft schurkischen Dezisionismus dazu beigetragen, dass in den Denkansätzen und dem Wissens- und Argumentationspotenzial der dem strikten formalen Normativismus verpflichteten Entscheider tiefgreifende Wandlungen eintraten.

Munitioniert und legitimiert haben sich diese Strömungen fast immer durch Rückgriffe auf die Sachverhalte, auf das Leben vor seiner Abstrahierung, wo sich Armut und Privileg, Ausbeutung, Klassenpolitik, Rassismus, Exklusion, Plutokratie noch zeigen, bevor sie reduziert und im bloßen Fall „A bestiehlt B“ verschwunden, weil abstrahiert, d.h. „abgezogen“ worden sind.

Vor allem die Rhetorik, deren Urheimat und Stammsitz immer der Sachverhalt und dessen plausibilisierte Rekonstruktion war, hat die, praktisch ohnehin im Vordergrund stehende Tatfrage, nachdrücklich vor der Rechtsfrage privilegiert. Die Norm findet demgegenüber dort nur geringes Interesse und wurde, womit schon die Hermeneutik einen ersten Anfang gemacht hatte, endgültig zum Argument herabgewürdigt, dem lediglich noch die Dignität zukommt, eine besondere rechtsstaatliche Aufmerksamkeit zu verdienen.

So besehen, darf man die Brüche, Verwerfungen und Wandlungen in den methodischen Konzepten und rechtmethodologischen Reflektionen des 20. Jahrhunderts durchaus auch als Resultat einer Revolte des Sachverhaltes deuten, einer Revolte aus dem Trachten und Schmachten der durch den Formalismus des normativ-abstrakten Denkens exorzierten Realität.

Einen schönen Beleg für die Rückkehr des Sachverhalts geben Entwicklung und Verlauf der dogmatischen Präsentation des Rechts in den Lehrbüchern der Zunft. In den Darstellungen aus dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts spielt der singuläre Fall keine Rolle. Er kommt nicht vor. Nur wo die Exegese und Konstruktion der Norm einer gewissen Wirklichkeit bedarf, um verständlich zu sein, greift die Wissenschaft – und auch da nur gelegentlich – zu jenem moderat abstrahierten Falltyp, von dem die Rede war. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts tritt der Fall – gelegentlich schon mit einem eigenen Namen versehen – zunehmend als Beispiel und Probestein für die Dogmatik in Erscheinung. Gegen Ende des Jahrhunderts dominiert er die Norm, die aus ihm entwickelt (z.B.: ‚Herrenreiterfall‘³) und deren Berechtigung und Richtigkeit deshalb auch an ihm gezeigt wird.

Sah es gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch so aus, als könne der normative Formalismus den Angriffen fallbezogener Denkweisen mit Hilfe einer verfeinerten Rechtsanwendungsideologie Herr werden, hat sich das Bild in den letzten dreißig Jahren unter dem Einfluss von Sprachphilosophie und radikalem Konstruktivismus, die die letzte Bastion des Normativismus, die Bindung des Richters an das Gesetz, geschleift haben, entschieden verändert. Die Versprechungen des Positivismus, die der normative Formalismus zu erfüllen versprach, haben sich als Utopie erwiesen und sind als Utopie durchschaut. Schön und gewiss nicht falsch, aber ohne einen Platz auf dieser Erde. Ein eher unauffälliger Ausdruck belegt, dass das seit 200 Jahren vorherrschende Verständnis vom Verhältnis von Sachverhalt und Norm sich umgekehrt und das formale, normativ-abstrakte Rechtsdenken auf breiter Front seine Stellung geräumt hat. Es handelt sich um den Ausdruck „Abwägung“, womit, wie in schöner Naivität geschrieben steht, ein die ganze Rechtsordnung beherrschendes Prinzip bezeichnet sei. Tatsächlich kommt die Sache inzwischen im öffentlichen Recht – wovon es seinen Ausgang nahm – im Strafrecht, Zivilrecht und weiteren Rechtsdisziplinen in schnell anschwellendem Modus vor. Dabei wird mit „Abwägung“ ein Begründungsmuster zitiert, welches es erlaubt, im ubiquitären Falle der Kollision zweier Rechtsgüter mit Hilfe der nicht eigentlich rationalisierbaren Gesichtspunkte „Höherwertigkeit“ oder „Vorrang“ einem der beiden Güter bewertend den Vorzug zu geben.

Bezeichnenderweise ist es den Juristen bislang nicht gelungen, für sich zu entscheiden, ob es sich bei der Abwägung um eine Rechtsfindungsform handelt, um einen weiteren methodischen Kanon oder ein formales Prinzip, über dessen Einordnung keine Klarheit besteht. Jedenfalls signalisiert die Weisung, im Kollisionsfall alle Umstände des Einzelfalls abzuwägen und daran die Entscheidung

3 Ein bekannter Turnierreiter sah sich, unfreiwillig und indigniert, auf seinem Pferd – für ein Stärkungsmittel werbend – über die Hürde der Potenzschwäche setzen. Höchstrichterliche Rechtsprechung gab ihm, erstmalig und *contra legem*, einen Ersatzanspruch wegen Ehrverletzung.

auszurichten, den Verzicht auf abstrakt-normatives Denken. Der Richter handelt wie der Gesetzgeber, er begutachtet, bewertet und entscheidet, welche Interessen in einer Konfliktsituation zurücktreten müssen. Während der Gesetzgeber aber um eine Norm ringt, die für alle analogen Konfliktfälle gelten soll, entscheidet der Richter von Mal zu Mal, das heißt durchaus und gewollt jedes Mal anders.

Was hier vorgeht, ist eine subkutane Umstellung des juristischen Denkens und der juristischen Argumentation. Die traditionelle Frage der Juristen, ob der Fall unter eine bestimmte Norm subsumierbar sei, wird im Abwägungsdanken abgelöst durch die Frage, ob die Umstände des Einzelfalls die Heranziehung der Norm erlauben. Unterstützt durch ein tiefes Misstrauen in Sicherheit und Gewährleistungskraft der abstrakten Norm, die sich auch anderwärts im Rechtsbereich durch eine unübersehbare Hinwendung zur Konkretion und fallbezogenen Prosa entfaltet, kehrt die launische Natur zurück.

Ein wahrhaft dramatischer Fall von Wissenswandel, der, wie man vernimmt, der Einzelfall-Gerechtigkeit in hohem Maße dienlich sei. Das ist schön und dennoch kein Anlass zum Jubel, weswegen der Wandel vorerst auch noch im Schatten blühen muss. Denn in der Absage an die abstrakte Norm liegt, wie unser Material gezeigt hat, nicht nur die Chance für Einzelfall-Gerechtigkeit, sondern auch für Einzelfall-Ungerechtigkeit. Der Verzicht auf die generell abstrakte Norm heißt schließlich zugleich: Verzicht auf das Streben nach Gleichförmigkeit, nach Sicherheit, Gleichheit und Beständigkeit.

Die Gerechtigkeit liegt nicht mehr im Recht, sondern im Richter. Die Laune der Natur ist offenbar wieder da, meldet sich, hat sich durchgesetzt, ist nicht zu tilgen. Die ständige Rechtsprechung spricht ständig, aber unberechenbar und die Sicherheit der Bürger bleibt ein unerfüllbarer Traum.⁴

4 Hinweis zur Literatur: Die im Text verwendeten rechtshistorischen und rechtstheoretischen ‚Fakten‘ sind (trivialer) Allgemeinbesitz von Rechthistorikern und Rechtstheoretikern und können in den dortigen Standardwerken nachgelesen werden. Ihre Verknüpfung und Bewertung unter der Perspektive ‚Wandel‘ stammt von mir.

Iterative Learning in the Modernisation of the Indian Mathematical Tradition

Dhruv Raina

The history of science or knowledge has addressed the processes of transmission, translation and transformation of institutions and their conjugate epistememes through a diversity of metatheoretical frames and narratives. Post-colonial theory and history of science provide one historical narrative elaborating upon the processes of transmission, translation and the re-constitution of the entity designated modern science.¹ Over the last couple of years there has been an increasing focus on the mobility of cultural objects and political forms that researchers have sought to understand within the framework of the dynamics of modernisation. Frequently enough, the river metaphor or economic notions of “knowledge flows” or “circulation” attempt to provide a scaffolding for larger theories of the circulation of knowledge.² The problem often reduces itself to investigating the relationship between, using Arjun Appadurai’s evocative phrase, the circulation of forms and the forms of circulation.³

While discussing “knowledge on the move” between East and West, the chemical embryologist turned historian of science and civilisation in China, Joseph Needham, in a collection of insightful essays that appeared in a volume entitled *The Grand Titration*, re-framed for the n-th time the Needham question. In order to elicit a response to the question, he recommended a careful analysis based on ‘a veritable titration of the cultures of East and West’. Needham, while fully trained as a scientist in responding to the intellectual and philosophical factors that shaped the terrain of scientific thought, equally emphasises the need

-
- 1 Sandra Harding, *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Indiana University Press 1998; Arturo Escobar, “Development and the Anthropology of Modernity”, in: *The Postcolonial Science and Technology Reader*, ed. Sandra Harding, Durham, NC 2011, pp. 269–289; Dhruv Raina, “Multicultural and Postcolonial Theories of Science and Society” in: *Science, Technology, Imperialism and War*, PHISPC, vol. XV, Part I, ed. Jyoti Bhusan Dasgupta, New Delhi 2007, pp. 175–194; Sanjay Seth/Leela Gandhi/Michael Dutton, “Postcolonial Studies: A Beginning ...”, in: *Postcolonial Studies* 1/1 (1998), pp. 7–11.
 - 2 Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*; London 1969; Rosalind Williams, “Cultural Origins and Implications of Large Technological Systems”, in: *Science in Context* 6/2 (1993), pp. 377–403.
 - 3 Arjun Appadurai, “How Histories Make Geographies: Circulation and Context in a Global Perspective”, in: *Transcultural Studies* 1 (2010), pp. 4–13.

to investigate the social and economic causes that underpinned scientific developments.⁴

Needham saw his project as a grand titration. The term was taken from a chemical volumetric process involving the estimation of a quantity of a given chemical compound by using a known quantity of another chemical compound that would convert it to a third – the conversion being marked by a colour change. In like manner, Needham sought to titrate the ‘great civilizations against one another’ in order to understand, through social or intellectual inquiry, why one combination of factors could produce extraordinary scientific developments or ‘bring modern science itself into existence’, while this did not happen in another civilisational context.⁵ This grand or gentle titration has been the subject of a critique of over-determinationist forms of history;⁶ despite the fact that Needham and the network of historians associated with him between 1945 and 1955 inaugurated what Petitjean called the ‘trial of Eurocentrism’ by initiating a new approach to the cultural history of mankind under the institutional rubric of UNESCO.⁷ The problem with the over-determinationist theory of history and its Eurocentric premises are schematically represented in the table below.

Civilisation	Path dependency	Social theory
17 th century Europe	A+B+C+D+.....→ Modern Science	Historiography of scientific revolutions; positive characterisation of the social context of science
17 th century China, India, ...	A -ΔB-C+D...→ Non-emergence of modern science	Historiography of non-emergence; theory of absences; negative characterisation of the social context of science

The principal criticism of this historiography of science from the Weber to the Merton to the Needham question was aimed at the modernisation theory that underpinned it and at the fact that for Needham, modern science was more or less paradigmatic of what science could be. In the historiography of the “Scientific Revolution” (with a capital S and R), modern science marked an institutional and epistemic break with the past of science in Europe. This

4 Needham, *The Grand Titration*, p. 11.

5 *Ibid.*, p. 12.

6 Shiv Visvanathan, “The Strange Quest of Joseph Needham”, in: *Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham*, eds. S. Irfan Habib and Dhruv Raina, Delhi 1999, pp. 198–219.

7 Patrick Petitjean, “Needham, Anglo-French Civilities and Ecumenical Science”, in: *Situating the History of Science*, pp. 152–197.

historiography of break or rupture was then projected into the histories of science of non-Western societies, and framed in the late eighteenth and early nineteenth centuries by the teleology of progress. Those producing disciplinary histories of astronomy such as Jean-Sylvain Bailly and Le Gentil in the late eighteenth century soon encountered disruptions in this narrative of progress – e.g. algorithms in Indian computational procedures that predated Kepler by three hundred years.⁸ These disruptions did not in any way impede the elaboration of the historiography of the “Scientific Revolution”.⁹ In a more recent context, the history of so-called modern physics – meaning the special and general theories of relativity and quantum theory – are presented as a break with classical physics, namely the physics from Galileo and Newton to Laplace and beyond. And yet there have been voices that have asked whether that reluctant revolutionary Max Planck and the canonical revolutionary Albert Einstein should be considered the first of the modern physicists or the last of the classical physicists.¹⁰ In both senses we have not resolved the issue of continuity and discontinuity, rupture and break.

The idea of iteration as a praxis transforms knowledge or as iterative learning opens up the possibility for the transformation of knowledge-scapes. This provides another handle for engaging with the process of epistemic transfer, as it incorporates a wide variety of insights from the sociology of knowledge, while underlining the institutional settings and material practices in the history and theory of knowledge. The attention to institutions and their stability and stabilisation intersects with the focus on the sociology of the production and reproduction of knowledge. From the perspective of the history of knowledge, especially in colonial India, one of the central questions of concern is: how did modern scientific knowledge lodge itself within South Asian institutions of education? At the most basic level, this is a question about the transmission, disruption and substitution of one knowledge form and its related institutions by another – in other words, it has equally as much to do with the politics of knowledge. Debate and diversity arise from the distinct historiographical premises that underpin these studies. One such frame, now considered deeply problematic, is that late eighteenth- and nineteenth-century systems of education in South Asia were in a state of decline, and were orientated towards the reproduction of a centuries-old tradition, rather than generating new knowledge or innovating within the tradition. This was more or less a standard trope of imperial historiography.

8 Dhruv Raina, “Disciplinary Boundaries and Civilisational Encounter: The Mathematics and Astronomy of India in Delambre’s *Histoire* (1800–1820)”, in: *Studies in History* 17/2 (2001), pp. 175–209.

9 I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, Cambridge, MA 1985.

10 Lewis Pyenson, “Einstein’s Natural Daughter”, in: *History of Science* 28 (1990), pp. 365–379.

Historians of art and music working on the eighteenth century have since disclosed the problematic nature of this historiography.¹¹ At the same time, historians of science have been weighed down by the historiography of modernity and the scientific revolution. As a result many have been less than eager if not reluctant to problematise this historiography.¹² Against this backdrop, theories of iterative praxes and learning provide a set of lenses for approaching so-called “traditional systems of learning” in a less normative way.¹³ From the perspective of the history of knowledge, an important question would then relate to the manner in which knowledge (of any form whatsoever) is shaped by the processes of cultural transmission. In other words: going beyond the transmission of languages and cultural norms and memes, the question could also be translated into the transmission of scientific theories, techniques and practices – for these too encode language forms and cultural practices. This translation embeds the transmission of scientific knowledge in the processes of the transmission of knowledge as much from one generation to another within a tradition, as it does from an external source. The former case is captured in Newton’s remark about collecting pebbles on a beach and standing on the ‘shoulders of giants’ – a remark reflecting not just the humility of an intellectual giant but the sense of indebtedness to previous generations. The question of “looking beyond” reflects the innovation made possible by iterative praxis. This paper is less concerned with iterative learning or innovation within a tradition.

The Iterative Transformation of an Iterative Mathematical Practice

The paper’s focus is on the response of an iterative praxis to knowledge coming from a source outside the system’s boundaries, however defined. In other words, it examines the process of transmission of scientific knowledge from Europe affecting both the iterative practices of the recipient South Asian cultures of learning as it does of the knowledge transmitted. Thus while the internal dynamic of an iterative practice produces modifications and changes in the process of transmission, external stimuli of varying orders also affect conceptual change and transform practices. The transformations could be framed in terms of the conceptual resources and practices of the recipient tradition – the process of naturalisation.¹⁴ The transformation could later be conceptualised as merely imitating the forms of the tradition received.¹⁵

11 K. N. Panikkar, “Cultural Trends in Pre-Colonial India: An Overview”, in: *Studies in History*, II/2 (1980), pp. 62–80.

12 David J. Hess, *Science & Technology in a Multicultural World: The Cultural Politics of Facts & Artifacts*, New York 1995.

13 Helen Watson-Verran/David Turnbull, “Science and Other Indigenous Knowledge Systems”, in: *Handbook of Science and Technology Studies*, eds. Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, James C. Petersen and Trevor Pinch, Thousand Oaks/London/New Delhi 1994, pp. 115–139.

14 Dhruv Raina, “The Naturalization of Modern Science in South Asia: A Historical Overview of the Processes of Domestication and Globalization”, in: *The Globalization of Knowledge in*

In the following I present a study of an iterative process in mathematics in nineteenth-century South Asia, using the case of mathematics textbooks as sites of this transformative praxis. Before doing so, as a student of the history of mathematics I cannot resist a digression on the term iteration. As the historian of mathematics Kim Plofker reminds us that, “iterative methods” are the ‘computational staples of the medieval Indian mathematical tradition’.¹⁶ Plofker conjectures that the ascendancy of iterative procedures in the Indian mathematical sciences was possibly an outcome of the tradition’s deep commitment to fruitful, ingenious and accurate computation rather than on proof or deductive rigour. Since computational ingenuity was highly valorised within these subcultures, ‘iterative algorithms could be empirically developed and appreciated even in cases where analytic solutions were known’.¹⁷ Is there something in this mathematical notion of iteration that could enrich our metatheoretical reflection on iteration as transformation of knowledge? Mathematically speaking, iteration as a procedure involves the repeated application of an algorithm ‘to changing values of a wrong answer until gradually a fixed right answer emerges’.¹⁸ Arguing analogically then, iteration in the sociological sense would entail a mechanically applied set of self-correcting results, designed to produce fruitful action. These procedures as we well know are institutionalised within contexts of learning and transmission of knowledge and have been elaborated in detail in histories of knowledge in the discussion on the naturalisation, domestication and appropriation of knowledge.¹⁹

During the period of early colonial rule in South Asia, the term “engraftment” was employed to connote a particular educational policy of the East India Company. This term then is an actor category, employed by historical actors during the second quarter of the nineteenth century in order to characterise a position on educational policy to be adopted or rejected by the East India Company once its colonial intentions and policies became more explicit. The term can nevertheless be extended to characterise and detail a gradualist approach to the so-called “modernisation of mathematics in India”. This application of the term evokes the binaries of East and West, tradition and modernity, unreason and science – binaries that are employed to anchor a historiography of rupture and legitimating civilising missions. The historiography of engraftment,

History, ed. Jürgen Renn, Berlin 2012 (Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge Studies 1), pp. 345–366.

15 Eric Ashby, *Universities: British, Indian African – A Study in the Ecology of Higher Education*, London 1966.

16 Kim Plofker, “Use and Transmission of Iterative Approximations in India and the Islamic World”, in: *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas*, eds. Yvonne Dold-Samplonius et. al., Stuttgart 2002, pp. 167–186; here p. 167.

17 *Ibid.*, p. 184.

18 *Ibid.*, p. 169.

19 Raina, “The Naturalization of Modern Science in South Asia”.

however, draws the boundary lines between the two mathematical traditions very differently, quite at variance with the historiography of rupture. The concepts of titration, iteration and engraftment, I would like to suggest, share a common premise in that the transformation of knowledge in the short durée is understood in gradualist terms, while in the long run there still exists the possibility of rupture. This takes us back to the point made by Edward Said and Martin Bernal that the patent Eurocentrism and distinct feature of modernity was that it was an outcome of a forgetting, a byproduct of ‘an epistemological revolution in Western historiography that jettisoned historical memories of similarities and overlaps with Other societies’ and what the culture of the West owed them.²⁰ In such a view of history, South Asian societies seemingly, occupied a state of the present continuous, bereft of the historically momentous transformations such as the Renaissance, Enlightenment, or Scientific and Industrial Revolution.²¹

The mid to the late nineteenth century has been portrayed as a significant period of transition in the history of education in India and more specifically with respect to mathematics education. This is due to the fact that for most historians this period marks the transition from one epistemic and institutional regime to another. While historians have differed in explaining the processes involved, this period is indeed marked by some very interesting debates and experiments in mathematics education. Pointing this out does not, of course, mean overlooking the history of epistemic violence that the colonial project entailed.²² The important concern is the nature of the relationship between the systems of education existing on the subcontinent and the system of education that was first established by the East India Company and later the colonial government. Without delving too much into the politics of scientific or mathematical knowledge, the paper looks at a couple of mathematical textbooks produced between 1850 and 1890 that facilitated the gradual transformation of an iterative praxis and reviews the nature of the dialogue between the systems of mathematical learning prevalent on the subcontinent and the new systems of mathematics education.

The encounter of South Asian mathematical traditions with modern European mathematics predates the period of colonial rule. In the early eighteenth century, the astronomer king Jai Singh had established a school of observational astronomy that for later generations acquired an eponymous existence and was patronised by a Mughal emperor. But in addition to the astronomical activity, there was also an intensive project at the school of translating European texts on

20 David Washbrook, “From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity”, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 40/4 (1997), pp. 410–443; here p. 414.

21 *Ibid.*, p. 410.

22 Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Delhi 1997.

mathematics and astronomy from Arabic and the European languages into Sanskrit and Persian. This activity was pursued at Jai Singh's observatory, which employed astronomers from the Sanskrit and Persianate knowledge systems as well as two Bavarian Jesuits schooled in the mathematics of the times.²³

We know from official East India Company reports that in the late eighteenth as well as the early nineteenth century, the subcontinent was populated with a large number of schools, naturally with variations across regions, with mathematics learning an essential part of the curriculum.²⁴ Depending on their emphasis, these reports inform us either that the quality of education at these schools was in decline, that they were understaffed or that the teachers were lacking in the ability to reflect on the methods underlying the knowledge they were imparting.²⁵ This trope is frequently employed to justify the withdrawal of support and the disruption of the traditional systems of financing schools. In any case, with the deepening of the interests of the East India Company first in the colonial city of Kolkata and then in what later came to be called the Presidency towns of Chennai and Mumbai, a new system of schools and colleges came to be established.

European missionaries and East India Company officials had very different motivations for establishing educational institutions in the country, but by the mid-nineteenth century, two motivations prevailed: that of the civilising mission and the attempt first by the East India Company and then British administrators of the colonial regime to solve the problem of governmentality. How to prepare a modern educated colonial citizen who would administer the colony along modern lines?²⁶ Schools and colleges were established for a variety of reasons, but before the 1830s, company officials were very careful not to encroach upon existing systems of education.²⁷ Thanks to the scholarly work of the early generations of British Orientalists, we know of both the antiquity and the deep knowledge of astronomy and mathematics within the Sanskritic and Indo-Persianate universes.²⁸ This appreciation structured the form of colonial interventions into the domain of education. Thus the existing systems of education at the school level on the subcontinent were in the first half of the nineteenth century subject to external pressure, which meant that there were disruptions in

23 Eric G. Forbes, "The European Astronomical Tradition: Its Transmission into India, and its Reception by Sawai Jai Singh II", in: *Indian Journal of History of Science* 2 (1982), pp. 234–243; here p. 237.

24 William Adam, *Adam's Report on Vernacular Education in Bengal and Behar, Submitted to the Government in 1835, 1836 and 1838. With a Brief View of its Past and Present Condition*, Calcutta 1868; *The Beautiful Tree: Indigenous Indian Education in the Eighteenth Century*, ed. Dharampal, New Delhi 1983.

25 S.N. Sen, *Scientific and Technical Education in India: 1781–1900*, New Delhi 1991.

26 Bernard S. Cohn, *India: The Social Anthropology of a Civilization*, Englewood Cliffs, N.J. 1971.

27 Aparna Basu, *Essays in the History of Indian Education*, New Delhi 1982.

28 Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East 1680–1850*, transl. Gene-Patterson Black and Victor Reinking, New York 1984 (first French edition 1950).

their iterative practices as new content and practices were inserted into the system.

I now turn to mathematics textbooks produced in the nineteenth century that were the instruments for the transformation of mathematics education. The standard view of the textbook is that of an instrument or manual for the dissemination of knowledge of a subject or branch of learning. In the case of mathematics textbooks, the textbook presents structured, rationalised and standardised protocols of problem solving, which then serve to create mental schemas or paradigms (depending on whether one looks at the process from social cognition theory or philosophy of science). Within the paradigm of iterative practice, innovation is normally seen as monotonically incremental. The difficulty arises when another mental schema or paradigm is either externally imposed or undergoes cataclysmic change or is stimulated by a radical reform of the iterative practice. The school mathematics textbook (or any other subject for that matter) provides a stage for a creative dialogue, wherein new metaphors, exemplars, visual representations or inscription devices are invented in order to facilitate the reform process. I will now discuss the ways in which mathematical texts that were produced during this period functioned not just as instruments for transforming a world of knowledge, but performed the equally important task of naturalising new knowledge within the existing iterative practices.

The efforts of mathematics educationists from the early part of the nineteenth century were dedicated to resolving what could be called the problem of translatability in its several dimensions – namely how to teach so-called modern mathematics to a populace schooled in culturally different notions of mathematics. This so called ‘traditional’ mathematics in the eyes of the modernisers belonged to an earlier another era. For many educationists the tradition-modern dichotomy was a fairly important trope for it tradition was a synonym of outdated, and modern was the latest and more advanced. From the end of the eighteenth century, the research of British Orientalists on ancient and medieval Indian astronomy and mathematics had suggested to educationists in India that European and Indian mathematics were premised on similar principles. During the early years of the implementation of the new regimes of educational pedagogy, it was strongly felt that the study of Sanskrit ‘was worthy in its own right’ and that the mathematics (arithmetic and algebra) of the Hindus was ‘grounded on the same principles as those of Europe’.²⁹ An educational methodology referred to as “engraftment” was adopted so as to ‘allure the learned natives of India to the study of European science and literature; we must [...] engraft this study upon their own established methods of scientific and literary instruction’. This was a ‘conciliatory policy’ proceeding from the understanding

²⁹ Michael S. Dodson, *Orientalism, Empire and National Culture: India 1770–1780*, Delhi 2010, p. 25.

that ‘a rational comparison of the contents of Indian and European science would always favour the latter’.³⁰

This policy resulted for some decades in a pedagogy drawing justification from the idea that it was possible to graft the modern instruction in mathematics onto a base of Sanskritic or Persian. This gave rise to many translation projects in the first three decades of the nineteenth century. Through the efforts of French and British Indologists there arose the recognition that there were different mathematical traditions in India, and that in the Sanskrit tradition the *Bija-Ganita* and the *Lilavati* authored by the twelfth-century mathematician Bhāskara constituted the canon; while in the Arabic tradition the *Khulsat-ul-hisab* was seen as the most authoritative text on the Indian subcontinent.³¹ These texts were then employed by British educationists as mediatory texts that facilitated the translation from the local knowledge schemas to those that the East India Company and later colonial officials wished to install in schools and colleges in India. From 1830 onwards, under the influence of George Peacock, and later Augustus De Morgan, George Boole and others, the place of algebra in a British liberal education was a matter of central concern in England. Furthermore, also from the 1830s onwards, Augustus de Morgan as part of this effort authored several works such as *The Elements of Algebra, Preliminary to the differential Calculus and fit for Higher Classes of Schools* (1835), *The Elements of Arithmetic* (1840) and *Trigonometry and Double Algebra* (1849). Two of De Morgan’s books, *The Elements of Arithmetic* and *The Elements of Algebra*, were translated into the Marathi language in 1850 and 1848 respectively by George Ritso Jervis with the assistance of several Maharashtrian scholars. It has been pointed out that the first and more likely second-generation networks of British mathematicians calling themselves “the Analytics” – including De Morgan, Boole and Sylvester – played a role in promoting a symbolical approach to algebra and making important changes to algebra instruction.³² Contrary to current understanding it could be speculated that the perspective of the second-generation “Analytics” on algebra shaped the mathematics curriculum both in England and colonial India. In other words, the so-called reform of British mathematics education was entangled with the transformation of mathematics education in India.

The *loci* of this renewed activity were at traditional centres of Sanskrit learning such as Pune, Benares, Delhi – which had a significant presence of Persian scholarship – and Calcutta, where there was a concentration of both Persian and Sanskrit scholarship. By the 1840s, European astronomy and mathematics were being taught at the so-called Oriental Colleges established by the East India

30 Ibid., p. 75.

31 Charles Hutton, *Philosophical and Mathematical Dictionary Containing an Explanation of the Terms, an Account of Several Subjects, Comprised under the Heads Mathematics, Astronomy and Philosophy Both National and Experimental*, vol. 1, London 1815, pp. 62–67.

32 M.-J. Durand Richard, “Peacock’s History of Arithmetic, an Attempt to Reconcile Empiricism to Universality”, in: *Indian Journal for History of Science* 46/2 (2011).

Company in the cities of India. Among these colleges were the Calcutta Sanskrit College and missionary colleges such as Bishop College in Calcutta, Delhi College and Benares Sanskrita College. Similarly, Poona Hindu College was established in 1827 where subjects were taught along traditional lines in Sanskrit until 1837. As the exposure to English education increased in Pune, Marathi Brahmins such as Bālaśāstri Jāmbhekar and others became vectors of the new knowledge as teachers.³³ Clearly these efforts demanded the translation of textbooks, and soon enough textbooks on European mathematics in the Indian vernaculars began to appear. Over time, serious inconsistencies began to show up in the translations, and British officials were concerned that these inconsistencies might prove counterproductive and undermine respect for European knowledge. A more nuanced and scholarly approach to translation that was adapted and acculturated into the local idiom was required.³⁴

This resulted in the establishment of Vernacular Translation Societies and Native School Book Societies throughout the subcontinent. The task of these societies was to identify textbooks on mathematics, physics and other subjects that were used in English schools and colleges and submit them to the process of translation and adaptation. The Vernacular Translation Societies began to take up the translation of mathematical texts from English into the vernaculars such as Urdu, Bengali, Marathi and even Oriya. Lancelot Wilkinson (1801–1841), an official of the Bombay Civil Service, was very closely involved in school mathematics and astronomy education on many fronts and was the most significant force during the early decades when the modalities of engraftment were being worked out.³⁵

But the problem of translatability was not the sole problem. There was also the imperative to reinvent the persona of the pandit as professor; for the pandit was endowed with authority derived from his knowledgeability within the traditional order, and now had to make a transition to a new order of higher learning where the professor was endowed with authority. The Oriental colleges were the sites where this transformation took place.³⁶ More importantly, Wilkinson encouraged the career of Bāpu Deva Śāstri, a pandit who later went on to teach Indian and European astronomy at Benares Sanskrit College beginning in 1841. His extensive publications included a work on the modernisation of Indian astronomy. Among his students was Sudhākar Dwivedi, who played an equally

33 Madhav M. Deshpande, "Pandit and Professor: Transformations in Nineteenth Century Maharashtra", in: *The Pandit: Traditional Scholarship in India*, ed. Axel Michaels, Manohar 2001, pp. 119–153; here pp. 122–124.

34 Dodson, *Orientalism, Empire and National Culture*, p. 130.

35 Wilkinson translated from the Sanskrit the Surya Siddhānta and the Siddhānta Siromani with Bāpu Deva Śāstri. The work appeared in 1861 as *Translation of the Surya Siddhānta by Pandit Bāpu Deva Śāstri and of the Siddhānta Siromani by Lancelot Wilkinson Revised by Pandit Bāpu Deva Śāstri*, Calcutta 1861.

36 Deshpande, "Pandit and Professor".

important role in mathematics education. In addition to authoring several books in Sanskrit, he also wrote in Hindi and was until the end of the century closely involved in committees for the stabilisation of scientific and technical vocabularies in the vernaculars. More on this below, but it is important to note here that in the writings of Sudhākar Dwivedi one encounters a programme of engraftment wherein modern science and mathematics were advocated within the context of Sanskrit learning.³⁷

While advocating on the one hand the superiority of European knowledge on utilitarian grounds, Bāpu Deva Śāstri and Vithala Śāstri nevertheless underscored the fact that enabling rationality was not a European prerogative.³⁸ This was an important argument in favour of legitimating the new knowledge. The final outcome of this process that extended over several decades from the beginning of the nineteenth century almost until its turn was the domestication of modern mathematics within the Indian educational environment. The first step in the process involved the translation of textbooks that in turn involved the translation of theories and the theories involved the translation of mathematical concepts. The latter two involved the inventive introduction of new concepts and practices across a transcultural boundary. Consequently, this activity of translation involved identifying 'already-existing Sanskrit terms' or terms from the Persian or Arabic, that were then used to express Western terms.³⁹

However, the studies of the Orientalists had given credence to the view that the Indian mathematical tradition was largely algebraic and performative and that the boundary line between the Western and Indian mathematical traditions was defined by the fact that in the latter, algebra was cultivated more than geometry. The British Indologist Colebrooke, who had assembled together important Sanskrit mathematical and astronomical texts, published his *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sanscrit of Brahmagupta and Bhāscara* in 1817. The text was particularly influential in stabilising a certain view of Indian mathematics. Colebrooke points out that in the Indian tradition: 'they cultivated Algebra much more, and with greater success than geometry; as is evident in the comparatively low state of their knowledge in the one, and the high pitch of their attainments in the other.'⁴⁰ This passage came to be frequently quoted in subsequent histories of science and in the writings of mathematicians as evidence of the algebraic nature of Indian mathematics. The nineteenth-century British mathematician Augustus De Morgan wrote a preface to the book of an Indian mathematician punctuated with *aperçus* from Colebrooke's introduction.

37 Christopher Z. Minkowski, "The Pandit as Public Intellectual: The Controversy over *virodha* or Inconsistency in the Astronomical Sciences", in: *The Pandit: Traditional Scholarship in India*, pp. 79–96; here p. 92.

38 Dodson, *Orientalism, Empire and National Culture*, p. 165.

39 Dodson, *Orientalism, Empire and National Culture*, p. 134.

40 H.T. Colebrooke, *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sanscrit of Brahmagupta and Bhāscara*, transl. H.T. Colebrooke, London 1817, p. xv.

It was in this way that the boundary between different civilisational styles of mathematics was drawn. In this contrast between Western and Indian mathematics, it could be suggested that Colebrooke's qualification concerning the "comparatively low" state of one and "high pitch" of the other was lost sight of, and the contrast between the two traditions subsequently came to be accentuated.

Mathematics Textbooks as Instruments of Iterative Transformation

At the same time, within the framework of engraftment, a large number of canonical works on mathematics were translated first into Sanskrit and Persian at the Oriental colleges. Thus the renaissance figure Yesudas Ramachandra was not just a nineteenth-century man of letters, but also a science teacher at Delhi College. In this capacity he wrote a popular book on modern mathematics in Urdu called the *Sari-ul-Fahm*. The work attempts to build bridges between the algebraic traditions of the Indian and Arab worlds and modern European mathematics, in particular calculus. Possibly schooled in the idea of the distinction between Indian and modern mathematics as drawn on the lines noted above, he went on to author a book to bridge the gap between the theory of the solution of equations in the Indian traditions and modern calculus. Ramchandra's work is a stylistic wonder. The book consists of a very large number of worked examples – the exemplars of a general method – on problems of maxima and minima in calculus, with the problems framed in the form of riddles as in the classical Sanskrit mathematical texts. The challenge was to solve problems of maxima and minima without taking recourse to any topological notions or the representation of a function as a curve. In addition to authoring at least two original works on mathematics, Ramchandra translated several important works into Urdu.

The original works include *A Treatise on the Problem of Maxima and Minima* published in India in 1850 and London in 1859, and *A Specimen of a New Method for Differential Calculus Called the Method of Constant Ratios* published in 1863. While a number of translations were often compilations drawing from several mathematical works rather than of any one work, Ramchandra's works was originally written in Urdu and later translated into English: *A Treatise on the Problems of Maxima and Minima* was translated into English and later published in England at the initiative of Augustus de Morgan who felt that it could be used to introduce English school children to problems of elementary calculus.⁴¹ The second title was written in English. Clearly the intended readership was not just Indian. The books raised a larger pedagogical issue that was equally as important to the pedagogy of mathematics teaching in England. Ramachandra had even more ambitious intentions, and went on to study how he could extend his

41 Dhruv Raina, "Mathematical Foundations of a Cultural Project or Ramchandra's Treatise Through the Unsentimentalized Light of Mathematics", in: *Historia Mathematica* XIX (1992), pp. 371–384.

project towards developing a different way of doing calculus. The important point to note here is that while Ramachandra's intentions were purely of a pedagogic nature, the project can also be visualised in terms of pedagogic problems that foster research problems. De Morgan even labeled the attempt to solve problems of maxima and minima without taking recourse to calculus the "Ramachandra's problem".⁴² Clearly, the imperatives of the educational process itself generated a renewal of mathematical theory brought about by the encounter between two systems of mathematical learning.

Similarly, in other vernacular languages of South Asia, projects of naturalising modern mathematics in terms of existing traditions, resources and idioms were underway almost until the end of the nineteenth century. Sanskrit pandits such as the above-mentioned Sudhākar Dwivedi and mathematics teachers were producing new mathematical works which were not translations of English books but were written with the express purpose of developing a new conceptual vocabulary and lexicon for the new mathematics – typically a work of Sudhākar Dwivedi's like the *Samikarna Mimāmsa* would belong to this genre.

In any case, the process of engraftment had more or less created a legitimate space for modern science by the end of the century, neutralizing, despite colonial intentions, the foreign connotations of the term modern that qualified the new knowledge. Since Indo-Persianate systems of instruction were rooted in algebraic traditions, this provided a point of entry for the introduction of a modern mathematics curriculum that included elements of calculus. Until the early decades of the twentieth century, lexica in the different vernaculars were prepared in order to arrive at the equivalents of English terms in higher algebra, trigonometry, conic sections, analytical calculus, differential and integral calculus. Several attempts were premature, but lexica were produced, e.g., important lexica in Hindi and Marathi.⁴³ The lexica were prepared based on the textbooks published in Hindi, Sanskrit and Marathi, and drew upon published works such as a work on algebra by Oke, Sardesai and Dwivedi; a work on geometry by G.V. Karkare; a practical geometry by Korgaonkar; a book on higher algebra by Gangadhar Shastri, Tilak and Jambhekar.⁴⁴

A Paratextual Epilogue

An examination of the paratextual material of mathematics textbooks would reveal the changing conventions, formats and degree of naturalisation and improvisation of the reformed mathematical system. More specifically, the paratextual material of three mathematics textbooks from the period 1850–1890 produced by mathematics teachers from Oudh and Agra, or what used to be

42 Ibid.

43 N. B. Ranade, *The Twentieth Century English-Marathi Dictionary (Literary, Scientific and Technical)*, 2 vols, Pune 1916, here vol. 1, p. v.

44 Ibid.

called the North-Western Provinces, is truly interesting. The paratextual material is an important indicator of intercultural encounters and opens the black box of knowledge in motion and more specifically in translation. Thus the publication in England of Ramachandra's *A Treatise on Maxima and Minima* was suggested by De Morgan since he felt the book could be used to introduce English students to problems of elementary calculus. The English edition was prefaced by an introduction written by De Morgan. The second and third books are in Hindi and had two important objectives: (1) to teach trigonometry and theory of equations in Hindi and Sanskrit and (2) to replace the mathematical vocabulary of the Indo-Persianate world and to find equivalents for modern mathematical terms and concepts in Sanskrit and Hindi.

De Morgan was alerted to the English edition of Ramchandra's book by Dr. Sprenger, the then director of public instruction in Delhi. On scrutinizing the book, De Morgan found that it could play a role in mathematics education in England. Sprenger sent the work to De Morgan who discovered both its novelty and relevance to a liberal education in England. So attempts were made to publish the book in England. But the English edition of the book had to be introduced to an English audience, since the book was written in India with a view to the particular problems of mathematics education in India. The 250-page book thus contains a 45-page preface. The preface does several things. In the first instance, De Morgan substantiates his authority to speak about the ancient mathematical tradition of India. Augustus De Morgan was born in the town of Madurai in the state of Tamil Nadu in India in 1805. His family returned to England when he was seven. De Morgan's noteworthy contributions to symbolic logic and analysis make him a particularly important figure in the history of nineteenth-century mathematics. His students included Todhunter, Routh and Sylvester. There is an intersection of his algebraic predisposition to mathematics and his appreciation of the development of mathematics in India; particularly when it came to the solution of indeterminate equations.⁴⁵

Second, from this historical context De Morgan explains the task that Ramchandra undertakes, thereby drawing on the readings of British Indologists, in particular Colebrooke's translations of the Indian algebraic canon. In fact, De Morgan elaborates upon the process of the Indological construction of the canon of Indian mathematics for a different readership. I would like to call this a second-order construction that is propagated through textbooks. Passages from Colebrooke's preface to his translation of the algebraic works of Bhaskara and Brahmagupta appear and reappear in several mathematical works throughout the nineteenth century – from the work of De Morgan to that of historians of mathematics such as Florian Cajori. Not only did these passages have a long afterlife, but they became iconic of the representation of Indian mathematics.

45 Dhruv Raina, "On Mathematics and Colonialism: Another Version in the Empire Strikes Back Series", in: *Bulletin of Sciences* VI/2 (1991), pp. 22–26.

Consequently, these prefaces in an intercultural context often became that part of the text that staged an epistemological othering which over sustained performances stabilised the distinction between Western and Indian mathematics. The problem addressed in Ramchandra's book surely appeared odd to a British mathematical readership; and De Morgan proceeds to explain that a write-up that should have appeared as a monograph or an article for a journal was written as a textbook for Indian students who were to be introduced to calculus. Within the mathematical realm, then, he labels the problem Ramchandra elaborates as the "Ramchandra problem".

Clearly then, the preface does not merely introduce the book or highlight its importance but is also a work in translation across different mathematical practices and cultures. In fact, the process of translation starts with what one might call the binary dichotomies of the history of mathematics. But for De Morgan as a practicing mathematician, these dichotomies are not imbued with any intrinsic value – perhaps as an algebraist and a member of the "Analytic Club" he was intellectually close to the Indian mathematical tradition. This effort at translation provides a metric to bridge the two systems, although this bridging as Dodson might argue was pursued within the language of deficit. What is also noticeable is a pattern of credentialising the work of scientists from the periphery at the centre. But this is another problem that I have discussed elsewhere.

Throughout the nineteenth century, the mathematics textbook constituted a genre exhibiting a constant mobility between several linguistic orders, which were different though not distinct mathematical orders. A cursory examination of the covers of two mathematics textbooks in Hindi (see Fig. 2.1 and 2.2) show that they undertook the same task of introducing the new in the language of the so-called traditional iterative practice.

The first is the *Saraltrikonamiti ki upkramanika* by Lakshmi Sankara Misra published in 1873; the second is by the mathematician philosopher and Sanskritist discussed above, Sudhakar Dwivedi, who wrote the *Samikaran Mimamsa* – basically a work on the theory of equations in which he draws on the mathematics of the twelfth-century mathematician Bhaskara to develop the new mathematics. Ramchandra does the same thing with calculus. But Dwivedi's goal is also to consolidate a new linguistic identity for Hindi by highlighting the need for creating a new technical vocabulary.⁴⁶

46 For a discussion of the translation of modern science into Hindi and its relation to questions of the linguistic identity of Hindi, see Pooja Mishra, *The Beginnings of Science Education and Science Popularization in Hindi*, M.Phil. Dissertation, Jawaharlal Nehru University, New Delhi 2010.

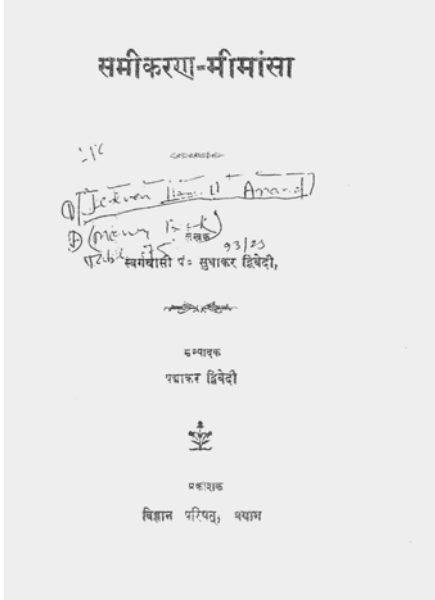


Fig. 2.1 (left): A work on trigonometry in Hindi published in Benares

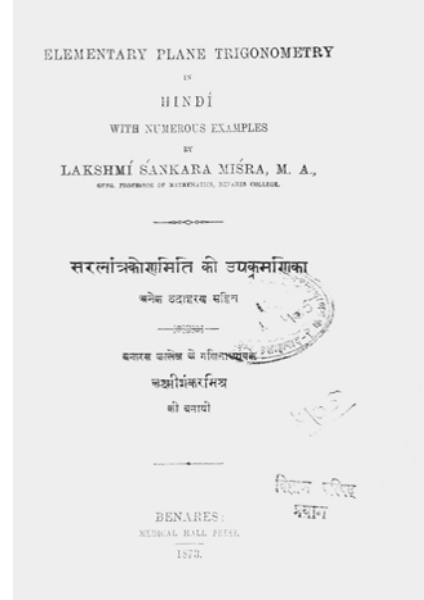


Fig. 2.2 (right): The book by Sudhakar Dwivedi

His work entitled *Samikaran Mimamsa* includes a glossary of mathematical terms in Sanskrit, English, Persian and Hindi – this lexicon itself becomes a site for a linguistic debate over mathematical concepts. In this case, one writer was a senior official in the education system; the other a college principal. These prefaces did their cultural work by stressing the process of domesticating modern science, emphasising its antiquity and legitimating the uptake of the new knowledge as morally and cognitively worthwhile. In other words, iterative practice abhors a radical break. *Saralatrikonamiti ki upkramanika* still includes material in English; a decade later, in *Samikaran Mimamsa*, the English material has all but disappeared. The question of the linguistic identity of Hindi and the processes of legitimating the so-called new knowledge have been resolved and the task is now to proceed directly to Hindi instruction in the new mathematics.

These prefaces were typical of the period between 1850 and 1920, which was marked by the formal commencement of colonial rule, the installation of a new system of education and the beginning of the institutionalisation of modern science in India. In the nineteenth century, the patronage of the traditional educational order of mathematical instruction was gradually withdrawn as the colonial government proceeded with its programme of “modernisation”. This gradually squeezed the traditional order into the interstices between different

modern and intermediate institutes of education. The pre-colonial systems of education gradually lost their patronage and those that survived did so in the interstices, pushed to the margins of a spreading colonial modernity.

In conclusion, the Sanskritic and Indo-Persianate order more or less collapsed within less than a century of colonial rule, for, as Sheldon Pollock points out, the rules of the knowledge game had changed.⁴⁷ In systems of education, institutional change was abrupt, while epistemic transfers took place at a different rate – the latter being more prone to the logic of gradualism and of engaging with local knowledge(s) rather than being subject to bureaucratic erasure or marginalisation. The process was scaffolded by second-order interpretations that shaped mathematics education policy. By this I mean that the British Indological construction of India as an algebraic civilisation fed into the plans of colonial educational policy. This policy was based on the notion that algebra was far more developed than was geometry, and that Indians knew how to solve very complex geometrical problems using algebra but not vice versa. Hence algebra could become a bridge for the modernisation of the traditional Indian mathematical curriculum. In other words, an interpretation of the Western interpretation of the South Asian mathematical traditions went on to shape the mathematics curriculum and more importantly shape the self-perception of the colonised citizens of the empire, who came to accept this representation of the Indian mathematical system. Within the larger framework of the construction of the new systems of education, gradually the persona of the learned pandit had to be metamorphosed into that of a professor. These transformations were never total and it is in these spaces that hybrid systems and cultures emerged. But more importantly, over a period of half a century, mathematics textbooks bore witness to the renewal of an iterative practice, preparing the ground for the naturalisation of modern mathematics in South Asia. At the end of the process, the traditional systems of learning had been more or less entirely replaced by modern colonial institutions, but the lexica of mathematical learning contained the signature of the conversations across knowledge forms held throughout the nineteenth century.

⁴⁷ Sheldon Pollock, "Forms of Knowledge in Early Modern South Asia", in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24/2 (2004), pp. 19–21.

Bibliography

- Adam, William, *Adam's Report on Vernacular Education in Bengal and Behar, Submitted to the Government in 1835, 1836 and 1838. With a Brief View of its Past and Present Condition*, Calcutta 1868.
- Appadurai, Arjun, "How Histories Make Geographies: Circulation and Context in a Global Perspective", in: *Transcultural Studies* 1 (2010), pp. 4–13.
- Ashby, Eric, *Universities: British, Indian African – A Study in the Ecology of Higher Education*, London 1966.
- Basu, Aparna, *Essays in the History of Indian Education*, New Delhi 1982.
- The Beautiful Tree: Indigenous Indian Education in the Eighteenth Century*, ed. Dharampal, New Delhi 1983.
- Cohen, I. Bernard, *Revolution in Science*, Cambridge, MA 1985.
- Cohn, Bernard S., *India: The Social Anthropology of a Civilization*, Prentice Hall 1971.
- , *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Delhi 1997.
- Colebrooke, H. T., *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the Sanscrit of Brahmagupta and Bhāscara*, London 1817.
- Deshpande, Madhav M., "Pandit and Professor: Transformations in Nineteenth Century Maharashtra", in: *The Pandit: Traditional Scholarship in India*, ed. Axel Michaels, Manohar 2001, pp. 119–153.
- Dodson, Michael S., *Orientalism, Empire and National Culture: India 1770–1780*, Delhi 2010.
- Richard, M.-J. Durand, "Peacock's *History of Arithmetic*, an Attempt to Reconcile Empiricism to Universality", in: *Indian Journal for History of Science* 46/2 (2011).
- Escobar, Arturo, "Development and the Anthropology of Modernity", in: *The Postcolonial Science and Technology Reader*, ed. Sandra Harding, Durham, NC 2011, pp. 269–289.
- Forbes, Eric G., "The European Astronomical Tradition: its Transmission into India, and its Reception by Sawai Jai Singh II", in: *Indian Journal of History of Science* 2 (1982), pp. 234–243.
- Harding, Sandra, *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, IN 1998.
- Hess, David J., *Science & Technology in a Multicultural World: The Cultural Politics of Facts & Artifacts*, New York 1995.
- Hutton, Charles, *Philosophical and Mathematical Dictionary Containing an Explanation of the Terms, an Account of Several Subjects, Comprised under the Heads Mathematics, Astronomy and Philosophy Both National and Experimental*, vol. 1, London 1815.
- Minkowski, Christopher Z., "The Pandit as Public Intellectual: The Controversy over *virodha* or Inconsistency in the Astronomical Sciences", in: *The Pandit: Traditional Scholarship in India*, ed. Axel Michaels, Manohar 2001, pp. 79–96.
- Mishra, Pooja, *The Beginnings of Science Education and Science Popularization in Hindi*, M.Phil. Dissertation, Jawaharlal Nehru University, New Delhi 2010.
- Needham, Joseph, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, London 1969.
- Panikkar, K.N., "Cultural Trends in Pre-Colonial India: An Overview", in: *Studies in History* II/2 (1980), pp. 62–80.
- Petitjean, Patrick, "Needham, Anglo-French Civilities and Ecumenical Science", in: *Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham*, eds. S. Irfan Habib and Dhruv Raina, Delhi 1999, pp. 152–197.

- Plofker, Kim, „Use and Transmission of Iterative Approximations in India and the Islamic World”, in: *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas*, eds. Yvonne Dold-Samplonius et al., Stuttgart 2002, pp. 167–186.
- Pollock, Sheldon, “Forms of Knowledge in Early Modern South Asia”, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24/2 (2004), pp. 19–21.
- Pyenson, Lewis, “Einstein’s Natural Daughter”, in: *History of Science* 28 (1990), pp. 365–379.
- Raina, Dhruv, “On Mathematics and Colonialism: Another Version in the Empire Strikes Back Series”, in: *Bulletin of Sciences* VI/2 (1991), pp. 22–26.
- , “Mathematical Foundations of a Cultural Project or Ramchandra’s Treatise Through the Unsentimentalized Light of Mathematics”, in: *Historia Mathematica* XIX (1992), pp. 371–384.
- , “Disciplinary Boundaries and Civilisational Encounter: The Mathematics and Astronomy of India in Delambre’s *Histoire* (1800–1820)”, in: *Studies in History* 17/2 (2001), pp. 175–209.
- , “The Naturalization of Modern Science in South Asia: A Historical Overview of the Processes of Domestication and Globalization”, in: *The Globalization of Knowledge in History*, ed. Jürgen Renn, Berlin 2012 (Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge Studies 1), pp. 345–366.
- , “Multicultural and Postcolonial Theories of Science and Society”, in: *Science, Technology, Imperialism and War*, ed. Jyoti Bhusan Dasgupta, PHISPC, vol. XV, part I, Centre for Studies in Civilizations, New Delhi 2007, pp. 175–194.
- Ranade, N. B., *The Twentieth Century English-Marathi Dictionary (Literary, Scientific and Technical)*, 2 vols, Pune 1916, vol. 1.
- Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe’s Discovery of India and the East 1680–1850*, transl. Gene-Patterson Black and Victor Reinking, New York 1984 (first French edition appeared in 1950).
- Sen, S. N., *Scientific and Technical Education in India: 1781–1900*, New Delhi 1991.
- Seth, Sanja/Gandhi, Leela/Dutton, Michael, “Postcolonial Studies: A Beginning ...”, in: *Postcolonial Studies* 1/1 (1998), pp. 7–11.
- Visvanathan, Shiv, “The Strange Quest of Joseph Needham”, in: *Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham*, eds. S. Irfan Habib and Dhruv Raina, Delhi 1999, pp. 198–219.
- Washbrook, David, “From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity”, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 40/4 (1997), pp. 410–443.
- Watson-Verran, Helen/Turnbull, David, “Science and Other Indigenous Knowledge Systems” in: *Handbook of Science and Technology Studies*, eds. Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, James C. Petersen, Trevor Pinch, Thousand Oaks/London/New Delhi 1994, pp. 115–139.
- Williams, Rosalind, “Cultural Origins and Implications of Large Technological Systems”, in: *Science in Context* 6/2 (1993), pp. 377–403.

Commentary as Intercultural Practice

Gideon Freudenthal

1. Intercultural Encounters

An intercultural encounter is not merely a geographical or historical event. Cultures may encounter each other physically and remain or become indifferent, even hostile to each other. These reactions need not be symmetrical: one side may be interested in an exchange, the other not. This also holds for the encounter of a culture with its own forerunner. Although such an encounter is one-sided, it resembles in some respects the encounter between *different* cultures. However, even when a one-sided or mutual interest in a different culture exists, the foreign culture requires interpretation in the terms of the receiving culture in order to be understood, perhaps even assimilated. 'Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen' (Goethe, *Faust I*, lines 682–3) – 'What you inherit from your fathers / Acquiring it, make sure you make it yours.'¹

An immediate and not always intended effect of a commentary is the "repetition", the rereading and reproduction of the original text, its transmission in tradition and its repeated study. The fifth book of the Pentateuch is also called "Deuteronomium" (*Mishneh Torah*), the repetition of the law or its iteration, because the book repeats the content of the four preceding books of the Pentateuch. Similarly, "Mischnah" ("study by repetition") is the name of the first major written redaction of the Jewish oral tradition, a commentary of sorts on the Pentateuch. Commenting on a text does not necessarily imply agreement with the views presented in it, but it does imply that the text is canonical in some sense and it also contributes to its canonisation. The tradition of commentaries is at the same time the tradition of the iteration of a text and its canonisation.

In what follows, I deliver a commentary on the words of Goethe, quoted above, or rather discuss two methods by which works of a more or less distant culture – be it in time only or also in language, religion or culture in general – are assimilated into another: translation and commentary. I here refer to "commentary" as a distinct literary genre (*expositio, commentarius*, etc.), and not in the broader sense of any elucidation of a text.

I concentrate in the following on the commentary in Jewish lore. Although the commentary is not a Jewish invention, it characterises and typifies Jewish lore until this day. The reason that I turn to Jewish lore for my examples is

1 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Part I*, trans. David Constantine, London 2005, p. 26.

simply that this is an area about which I know more than about others. However, this choice may also prove fruitful since, due to the diaspora, Judaism experienced particularly intensive interactions with other cultures.

2. Opening up to Other Cultures: Translation

Geographical proximity is not enough to generate interaction. A foreign cultural work is often also couched in a foreign language. The first step when encountering a foreign culture is often translation into one's own language or learning the foreign tongue. This is anything but innocent. Translation requires the existence of an interested audience and competent translators versed in both cultures, and an agreement on what should be translated. It also requires the absence of influential resistance to such an opening, or the overcoming of such resistance.² Resistance to cultural encounters may assume the form of resistance to translation – in both directions.

Cultural elites may oppose the translation of foreign cultural works into their own language; they may also resist the translation of their own lore into another language. Preventing translations from foreign tongues into Hebrew (and prohibiting the study of *foreign* languages) was one among other forms of rejecting secular knowledge (so-called “external sciences” חִצּוּנוֹת in Judaism). Objecting to the translation of one's own lore into other languages often pertains to sacred texts (written in sacred languages). Take, for example, translations of the Hebrew Bible into other languages. In addition to the general opposition rooted in the belief that Hebrew is the sacred language of God (as is the Arabic of the Quran, the Sanskrit of the Avesta, etc.), there is also an objection which seems at first to be clear and simple: it is the view that a translation of a text necessarily changes it. An ambiguous word in the source language may be translated by an unambiguous word in the target language, or an unambiguous word in the source language may be translated by an ambiguous word in the target language. The translation will thus either be open to more interpretations than the original or the other way around – and in both cases the original meaning of the text changes.³ In the nineteenth century, Hatam Sofer (Moses Schreiber, 1762–1839), an influential rabbi who may be regarded as one of the founding fathers of Jewish ultra-orthodoxy, also considered another aspect of the same phenomenon: translations tend to favour the literal meaning of the ever-ambiguous text, thus limiting the innovative interpretation of the sacred

2 See, e.g., Gad Freudenthal, “Arabic into Hebrew. The Emergence of the Translation Movement in Twelfth-Century Provence and Jewish-Christian Polemic”, in: *Border Crossings: Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages*, eds. David Freidenreich and Miriam Goldstein, Philadelphia 2011, pp. 124–43.

3 See, for example, Joseph Ibn Kaspi, *Shulhan Kesef* (Hebr.), ed. and annotated with an introduction by Hannah Kasher, Jerusalem 1996, pp. 58–65. Kaspi argues that ‘In principio creavit Deus coelum et terram’ allows for different interpretations than אֵת אֱלֹהִים בָּרָא בְּרֵאשִׁית וְאֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ, the first verse of the Hebrew Bible in Hebrew.

texts by the rabbis. In Sofer's eyes, Hebrew is ambiguous while other languages are not. Every Biblical verse can therefore be given different meanings,

and therefore the Jews must heed the words of the sages and their secrets, and this is not the case with a translation of the Torah into a foreign tongue, since here it is necessary to choose one simple meaning and write it down [...] and since this was so also with the translation of the Torah into Greek, and the Jews came to know the literal meaning of Scripture, it has been since that time that Epicureanism [i.e. atheism] began to shine, and the Jews did not anymore wish to listen to the words of the sages and to their exegesis, and due to our sins this attitude is very much alive among us until now.⁴

The sociological and the ideological viewpoints coincide here: the Torah should have multiple meanings, and these meanings should be the responsibility of the rabbis (who instruct and guide the community), and therefore the Torah should not be translated. This was also one of the reasons why conservative rabbis opposed Mendelssohn's translation of the Hebrew Bible into High German in the eighteenth century. The most obvious reason for the opposition was that the rabbinic elite did not want Jews to open up to a foreign culture: if people learned German from Mendelssohn's Bible, they would also be able to read German secular books, whereas preserving traditional Judaism would be best served if Jews read and write in Hebrew only, remaining illiterate in the languages of the host nations. This would also preserve the leading role of the rabbinic elite.⁵

However, since sacred languages are not always also the spoken language of the community, translations may be necessary despite the reasons for objecting to them. A Jew in Germany of the eighteenth century may have needed elucidations in his mother tongue (mostly Yiddish) in order to follow the Hebrew text. A common solution was a translation that did not replace the original text but emulated oral elucidations: a verbatim translation of the individual words was written above or under the original word, forming a glossary of sorts, but without forming syntactically correct sentences or a running self-contained text. Mendelssohn's was the first (Jewish) proper translation of the Bible into High German that could be read independently of the Hebrew original – hence the objection to it. Overcoming the language barrier is hence a first condition for opening up to other cultures. But there are more obstacles to the assimilation of the works of other cultures.

4 Hatam Sofer, *The Torah of Moses* (Hebr.), Pressburg 1881, on Exodus, p. 6b. Quoted from Maoz Kahana, "How did the Hatam-Sofer Seek to Trump Spinoza? Text, Hermeneutics, and Romanticism in the Writings of R. Moses Sofer" (Hebr.), in: *Tarbiz* 79/3–4 (2010/2011), pp. 557–585, here p. 568.

5 See P. Sandler, *Mendelssohn's Commentary to the Torah and his Community* (Hebr.), Jerusalem 1940; M. Samet, *The New is Forbidden by the Torah* (Hebr.), Jerusalem 2005, pp. 67–92.

3. Explanation vs. Understanding

The more distant a culture is, the more we tend to explain, not understand it. Explanation is distinguished from understanding in that it employs elements that remain opaque to reason. "Explanation" normally refers to the natural sciences where "brute facts" that are not understood often underlie scientific explanation. For example, masses accelerate towards each other in Newtonian mechanics. Why? Because this is a primary property of matter, a brute opaque fact that neither receives nor demands further explanation and yet underlies the explanatory fabric of the entire discipline. In general, physical causality is opaque and "understanding" impossible. Understanding involving "empathy" is reserved for members of our culture or a culture akin to ours.

This is different for very distant and allegedly primitive cultures. We recognise individuals of a very distant culture as humans and even attempt to understand them. However, in order to do so, we not only ascribe to their culture *material* assumptions that are alien to ours (say, that the Earth is flat), but also strange *formal* assumptions, i.e., rules of thought. Thus *la mentalité primitive* allegedly does not abide by the principle of excluded contradiction or accept the distinction between the living and the non-living world or between past, present and future, etc. Once these assumptions are in place, we can explain a hitherto incomprehensible work of this culture. However, we do not *understand* this work. We may remind ourselves that a contradiction is not forbidden in the discourse of this culture, but we will not understand what "discourse" really means when contradictions are not excluded.⁶ In short: we explain the culture of aliens, while we understand a culture akin to ours. This difference is important for mainly one reason: explaining does not change us, while understanding may do so.

I mentioned above one important precondition for a genuine intercultural encounter: in order to communicate with a representative of another culture we must not only ascribe rationality to him or her, but we must also ascribe some importance or value to the exchange itself. This is the result not only of a judgment on matters of fact, but of a decision about whether we wish to open ourselves up to another culture or not. A culture can immunise itself against foreign influences using different arguments. The conviction that the foreign culture is inferior to one's own underlies most of these arguments. This, I suggest, is not necessarily a statement of facts but a political decision.

No wonder, therefore, that the productive encounters between Jewish traditional culture and other cultures all happened at times when relations between Jews and their host nations were improving, and both sides were more willing to enter into an encounter.

6 See Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford 1953, § 201.

Now, these conditions are necessary but not sufficient. If the cultures in question are sufficiently different, then assimilation of some content must also involve an interpretation of it in the terms of the assimilating culture. This is what a commentary is supposed to do. However, it does so in its own specific ways to which I now turn.

4. The Interdependence of Primary Text and Commentary

The first and most important characteristic of a commentary is that it preserves the original text as well as the distinction between the original text and its interpretation. The commentary or commentaries are often printed in the margins of the page, in the centre of which stands the original text, thus graphically presenting this distinction (see Fig. 2.1).

It is above all important to realise that this form of integration of a cultural work into a different culture is anything but “natural”. First, the original text in the centre is deemed to require a commentary: it cannot be properly understood by itself. Second, in spite of this difficulty, the text is deemed to be important enough to be integrated into the receiving culture. Together, these characteristics are often addressed by the commentator with phrases like ‘This book is very important, but without a (to wit: my) commentary it is a sealed book and cannot be understood.’ Thus both the original book and the commentary are presented as important – and interdependent. The commentary depends, of course, on the text which it interprets, but the original book, too, is said to be comprehensible only thanks to the commentary, without which it remains a dead letter. The commentary hence assumes a double posture: humble vis-à-vis the text commented on, and at the same time holding the key to the text it intends to serve. Now this dual attitude is also expressed in the duality of the texts: the commentator does not *replace* the text commented on but adds to it another text. The commentator hence acknowledges the fact that his is not the exclusive commentary. Often he adds his to already existing earlier commentaries, which he may mention approvingly or criticise, as the case may be. Moreover, the text commented on is often treated with the highest philological reverence: it is “frozen” in its original form, and so much so that in some traditions (e.g., the Hebrew Bible) even obvious mistakes of a copyist are not corrected. Rather, *Qere* (“what is read”) and *Ketiv* (“what is written”) are distinguished: the first is read, the second only written. The text is read in its correct form, but the corrector does not assume the authority to change the written text itself: corrections are noted in the margins, the text itself remains untouched. Moreover, special means were developed to ensure that the text – mistaken or not – would not be changed: the number of verses, pericopes, etc. is often printed at the end of the book to allow for verification and to ensure that no changes have been introduced.

This practice hence demonstrates that the inventory of the Bible's linguistic signs is held "sacrosanct", untouchable. However, *mutatis mutandis*, this attitude was transferred from holy texts to other classical texts of various cultures, such as the works of Aristotle.

As a comparison with scientific texts shows, "commentary" is a very peculiar literary genre. In modern culture, when scientific texts require correction or elucidation, they are not commented on. Rather, whatever positive knowledge they contain finds its way into present publications (textbooks, etc.), while the work itself (the original scientific paper) is forgotten. Commentaries on classical scientific texts (say Newton's *Principia* or Einstein's papers of 1905 and 1915), belong to history and philosophy, not to science.

5. What Texts are Interpreted or Commented on?

Let me begin with commentaries on ancient texts of the same cultural tradition. Why are such texts commented on? The reason, I believe, is obvious: when a culture justifies its practices with reference to a "canonical" text, there are always differences of opinion concerning these practices, and these differences are also articulated in different interpretations of the canonical text. The canonical text proves to be not only canonical but also formative if its interpretation partakes in shaping the present. Let me illustrate the difference. The poems of Walther von der Vogelweide are certainly a canonical text of German culture, but they are no longer a formative part of it: they no longer shape German culture. And although I presume that expert scholars still write commentaries on the text, these are purely scholarly and do not enter into general contemporary culture. I am afraid that Goethe's *Faust*, which I quoted above, is in the process of turning from a canonical and formative text into a merely canonical text.⁷

Now, I suggested above that no commentaries are written on scientific texts. Positively put, it is texts of "wisdom" rather than science that are commented on.⁸ New scientific and technological knowledge is integrated into our previous knowledge and its origin disappears or is even obliterated. "Wisdom" is distinguished from "knowledge" in the following respects:

7 On this distinction, see Moshe Halbertal, *People of the Book*, Harvard 1997.

8 I believe that juridical commentaries belong to another genre and should not be considered here. In continental law, especially in Germany, the juridical commentary is widespread. The civil code, the BGB, valid since January 1, 1900, is not supposed to be an exclusive and exhaustive code of law. Rather, the law is formulated in very abstract terms, so that it may cover as many possible cases as possible, and is, therefore, often difficult to understand (see also Dieter Simon's contribution in this volume). Commentaries are supposed to help us understand the meaning of the law and aid in its application. Thus, for example, juridical commentaries use drafts of the law or of a "legislative proposal" to present the rationale behind the legislation and interpret its so-called "purpose". Also, juridical decisions and verdicts are adduced to illustrate possible interpretations of the law. The nature of these "commentaries" is clearly very different from those discussed here.

- Wisdom addresses so-called eternal questions of human orientation;
- Wisdom is not accumulative and not essentially progressive;
- Wisdom embodies an attitude and a perspective rather than positive knowledge, although it can (and should) be knowledge-based;
- Wisdom displays much more of the personal character of its author than does knowledge.

The categories of wisdom and knowledge are historical. What was once the domain of wisdom may turn into knowledge: thus when “physics” became a science, it was no longer a domain of commentaries. After Galileo, commentaries on Aristotle’s *Physics* considered it to be a work of “philosophy” but no longer of “physics”. Galileo himself is, also in this respect, a transitional figure: the literary form he chose – the dialogue – was still indebted to the genre of “commentary”, but after him ceased to be the literary form of physics.⁹

To the canonical and formative texts we should add holy texts. These form a special category because their canonical and formative status is not only a matter of fact, but also normative. We do not only observe that a holy text is canonical and formative in a certain culture, it is so by definition. Thus, it takes no empirical investigation to know that the New Testament is the canonical and formative text of Christianity because Christianity is defined with reference to the New Testament. In Jewish lore the Bible is not only a canonical and a formative text, it is THE holy text par excellence. It is the source of legitimation of this entire culture. Whatever norms are valid in this culture, in the last resort they are valid because they somehow derive from this text. However, whereas holy texts are indeed a special kind of canonical and formative text, I wish to suggest that they are at the end of the same scale of canonical and formative texts and do not form a special category. The reason is that although a holy text is canonical and formative by definition, its status does change with the culture. In medieval Jewish traditional lore, for example, the Talmud acquired the status of a holy text although it is not so by definition; and in Europe of the nineteenth century, the late prophets became the core text of the Bible instead of the Pentateuch.

5.1 Jewish Lore: Moses Encounters r’Akiba

Consider a Talmudic legend that illustrates some important traits of commentaries:

⁹ Samuel Clarke’s notes to his Latin translation of Jacques Rohault’s *Traité de physique* (Paris 1671) are a strange exception.

Rab Judah said in the name of Rab, when Moses ascended on high he found the Holy One, blessed be He, engaged in affixing coronets to the letters.¹⁰ Said Moses, 'Lord of the Universe, Who stays Thy hand?'¹¹

He answered, 'There will arise a man, at the end of many generations, Akiba b. Joseph by name, who will expound upon each tittle heaps and heaps of laws'. 'Lord of the Universe', said Moses; 'permit me to see him'. He replied, 'Turn thee round'. Moses went and sat down behind eight rows¹² [and listened to the discourses upon the law].

Not being able to follow their arguments he was ill at ease, but when they came to a certain subject and the disciples said to the master 'Whence do you know it?' and the latter replied 'It is a law given unto Moses at Sinai' he was comforted. (Babylonian Talmud, Menachot 29b)

Now, this text implicitly refers to a common reason for commenting on a traditional text: the cultural distance between the original text and the culture in which it is read. In this case, the distance does not show in the incomprehensibility of an ancient text that therefore calls for a contemporary commentary, on the contrary: the ancient author or, rather, his mediator, Moses, does not understand the later contemporary commentary. The legend also states that not the meaning of the proper text is explained, but rather some calligraphic ornaments, which common sense takes to be of no relevance to the meaning of the text. The verses convey the literal meaning of the text, the graphical peculiarities of the script some arcane meaning.

Third, the commentary is supposed to ground a contemporary law in the ancient holy text; fourth, although Moses does not understand the commentary, he is comforted once the authority of the Torah is acknowledged ('It is a law given unto Moses at Sinai'). While it remains incomprehensible how the law in question derives from the Sinaitic text, the very intention comforts Moses: the legitimacy of Rabbinic law as well as the authority of the sacred text of the Torah (in its interpretation by the rabbis) are mutually reinforced. This is the way the authoritative tradition is formed in Judaism.

Simon Rawidowicz begins his essay on the commentary with the observation that in Jewish lore there is one basic text, the Bible, and the rest is commentary:

When one thinks of Israel's spiritual and literary work through the ages – its essence, manifestations and style – one is faced, at first thought, with a peculiar double-layered phenomenon: a "text" on the one hand, its "commentary" on the other. The "text" is limited in space and time, confined to

10 These are three small strokes written on top of the Hebrew letters *שטנצ* in the form of a crown.

11 I.e., is there anything wanting in the Torah that these additions are necessary?

12 Of r' Akiba's disciples.

one “cycle” in the history of Israel’s existence, to one layer in its thought; it has a beginning and an end, while the “commentary” has no end. The “text” is comparatively short, while the “commentary” is of very great length, continuing on and on through the centuries, our own included. Technically, the “text” is the Bible, all the rest is “commentary”.¹³

In other words: the Bible is the Jewish text, the rest is commentary. This rest is the Mishnah of the second century, the Gemara of the sixth century, the *Schulchan Aruch* of the sixteenth century and the extensive responsa literature of all ages. Some also include the Zohar and the Kabbalistic literature in general, as well as works of other traditions. In this view, Judaism is indeed a religion of law, and the original law is written in the Bible. The rest of Jewish lore is a juridical commentary on the original law.¹⁴

6. Weaving Four Cultures into one Tradition

This, however, is certainly wrong. The Judaism of the Talmud and later rabbinic Judaism are so different from the religion of the Bible that the question arises as to how the rabbis managed to present their views as interpretations of the Bible. Nobody knew this better than Simon Rawidowicz himself. The rabbis, as he maintains, were so free in their so-called exegesis of the Bible that their work is hardly even a continuation of the Biblical period. Rawidowicz suggests that Biblical and Talmudic Judaism are ‘two beginnings of a system of thought and mode of life. This means, that Israel has two beginnings.’¹⁵ The rabbis translated Biblical visions into juridical language. But Rawidowicz goes further. He suggests that a third major change affected by *interpretatio* is the introduction of medieval Arabic philosophy into Judaism. This culture translated Biblical pictorial language into conceptual language.¹⁶

Now, whereas the two first Jewish cultures are not explicitly dependent on other cultures (although there is of course no such thing as an isolated culture), the third Jewish culture (which developed in the Arab world) certainly depended on Arabic culture. This encounter introduced science and philosophy into Judaism.¹⁷ A fourth radical change occurred in the eighteenth century, when Judaism encountered modern science and philosophy, and modern Judaism, associated with the name of Moses Mendelssohn, developed in Berlin.

13 Simon Rawidowicz, “On Interpretation”, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 26 (1957), pp. 83–126, quotation: p. 83.

14 ‘Some would reduce the difference between the Torah of the Bayith Rishon [First Temple] and that of the Bayith Sheni [Second Temple] to that which exists between a general law or statement and its detailed application.’ *Ibid.*, p. 90.

15 *Ibid.*, pp. 90–91.

16 *Ibid.*, pp. 99–100.

17 Philosophy was introduced once before into Judaism, in Philo’s time, but his work found no continuation in Judaism.

In both encounters of Jewish cultures with philosophical cultures (in the Middle Ages and in Early Modern Europe) a strong Jewish resistance developed against these foreign influences. In 1232, three decades after the completion of Maimonides' *opus magnum*, traditional Jewish scholars initiated a ban on Maimonides' works. A similar phenomenon occurred after the publication of Mendelssohn's German translation of the Pentateuch with a Hebrew commentary in 1783. A further similarity between both cases is that the form of commentaries was involved. Certainly, Maimonides' *Guide of the Perplexed* is not a commentary in the technical sense, but its first part is a commentary of sorts on the Pentateuch, assimilating Scripture to Maimonides' philosophy. Similarly, Mendelssohn's *Bi'ur* assimilates Scripture to the philosophy of the Enlightenment. But most important in my view is the fact that where we could have had five distinct cultures, thanks to the tradition of commentaries we have only one. At least in the eyes of the agents and participants of these cultures, modern Jewish culture is a phase of a tradition that begins with the Bible. In other words: the technique of commentary succeeded in spinning all the heterogeneous elements into one thread.

To sum up what I have said on commentaries so far: Judaism developed as a culture of commentaries on the holy text of revelation. The same technique was used to understand and integrate those foreign pieces of culture it was willing to absorb. This happened first in Hellenism, when Philo introduced Greek Philosophy into Judaism, but this first stage had no real continuation within Judaism. It happened again in the encounter with the Arab world, and it happened once more in Early Modern Europe. Interestingly, these radical changes always involved the genre and the techniques of commentary. What in fact were revolutionary changes thus appeared as a continuation of Jewish tradition. However, it is not the case that "revolution" was real, while "commentary" and "tradition" were merely a cover-up. Rather it is the case that an encounter of a traditional culture with another triggers different reactions: there may be rejection and closure – this is the refusal of traditional rabbinic Judaism to take notice of the scientific and philosophical cultures both in Maimonides' and in Mendelssohn's times – and there may be a successful integration of foreign cultural heritage by means of traditional techniques of the receiving culture – and *commentary* played this role in Judaism. Here the foreign cultural works are rendered into yet another stage of one and the same continuous tradition or, in Judaism, as a continuous *interpretatio* of the Biblical *Urtext*.

Before turning to the form of the commentary, let me add another observation on the object of the commentary. If the cultural sphere is secular and the canonical text commented on is not formally sacred, then it may be replaced by another. This happens when the traditional text commented on seems worn out and a good alternative suggests itself. With the rise of Neo-Kantianism, one of its leaders, Friedrich Albert Lange, formulated it this way:

We have every reason to penetrate with the most serious study the depths of Kant's system as it has been done until now only with the work of Aristotle.

Hans Vaihinger printed this statement as a motto on the title page of his *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* of 1881.¹⁸ In short: At a certain point in time, it seemed more reasonable to philosophise in the margins of Kant's texts than in the margins of Aristotle's. And yet, it may be doubted whether sacred and secular texts form, in this respect, two distinct kinds. It seems rather that the difference between them does not form a dichotomy but rather opposite poles of a continuum. Aristotle was almost venerated in his time, and it seems to me that today Kant hardly lags behind.¹⁹

7. The Phenomenology of Commentaries

Commentaries are opposed to systematic presentations. In Jewish culture, as Gershom Scholem maintains, '[n]ot system but commentary is the legitimate form through which truth is approached.'²⁰ The reason for opposing commentary to systematic presentation is this: the commentator must follow a train of thought that is not his own. A systematic presentation is thus excluded *a limine*. Thomas Aquinas justified the writing of the *Summa theologiae* – a paragon of systematic presentation – with the argument that an *expositio*, i.e., a commentary, necessarily follows the order of the books on which it comments, which excludes a systematic presentation of doctrine as is required for the training of novices.²¹

The commentator who wishes to elaborate his own philosophy may outline his position systematically in the introduction and use cross-references between commentaries on different loci, thus enlarging the space at his disposal. But he cannot reverse the roles; he has to serve the main text; and even if he does not do

18 Lange's successor in Marburg, Hermann Cohen, said exactly the same thing: 'Die dem Aristoteles zugewendete verdienstvolle Arbeit hat reiche Ausbeute gebracht: sollte Kant, mit philologischer Genauigkeit behandelt, geringeren Ertrag erwarten lassen?', see Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 31918, p. XIII.

19 Michael Friedman published a commentary on Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Sciences* which is 646 full-size pages long: *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge 2013. It is perhaps worth mentioning that Kant's original publication is 186 pages long in a very small format.

20 Gershom Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism", in: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 289–290. – 'Darf man doch sagen, daß die charakteristischsten und echten Zeugnisse, in denen jüdischer Geist sich ganz aus seinem Eigenen her ausspricht und nicht auf fremde Ausdrucksformen recurriert, allesamt von unsystematischem Charakter sind.' Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/Main 1980, p. 173.

21 St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae, pars prima, Prologus*, 1: '[...] ea quae sunt necessaria [...] ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio.'

so from the point of view of content, he has to comply in respect to order and form.

Specific skills are also demanded of the reader of the commentary. He must understand the particular elucidations. But these require an (even if imperfect) understanding of the general conception behind them, which is nowhere enunciated, only implied. In practice this means that the reader must keep in mind the expositions of all the loci and attempt to reconstruct the general conception in which they all cohere. He must develop hermeneutic hypotheses and corroborate or refute them by other loci. Thus his role is much more demanding than that of the reader of a systematic treatise; he has to reconstruct the system from scattered elements, whereas the latter finds them already assembled.

The commentator and the reader may hence collaborate: the commentator hints at links and contexts which point to his systematic view, and the reader, attentive to these hints, attempts to creatively reconstruct the general conception implied in the diverse commentaries *ad locum*.

8. Hypocrisy or Fundamentalism

I have emphasised above the ability of a commentary to establish a tradition, to weave a thread of a continuous culture. This is a great achievement, but it also comes at a high price. The Talmudic legend quoted above demonstrated this: a new law was anchored in the Biblical text by means of a commentary. However, the exegesis and the original Biblical text were so foreign to each other that Moses (the original legislator) did not understand the exegesis. Here and in similar cases the commentary is taken into the direct service of politics, loses its intellectual interest and degenerates into an apologetic practice that sets out to discover what has been fixed in advance. The result is not only a degeneration of intellectual integrity, but also active hypocrisy.

For example, Mendelssohn announces in his introduction to his translation of the Pentateuch that was printed with his commentary that wherever Scripture contains a law different from the law codified in the rabbinic law, the translation should follow the rabbis even if this requires that the text be interpreted against its obvious literal sense. One example may suffice. Consider the *lex talionis* in Exodus 21: 24–25:

eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot, burning for burning, wound for wound, stripe for stripe.

And now Mendelssohn's translation (translated from the German):

(By law) it should have been eye for eye, hand for hand, foot for foot, burning for burning, wound for wound, stripe for stripe (therefore the perpetrator must give money for it).²²

22 *Netivot ha-Schalom*, Berlin 1783.

And Mendelssohn's commentary begins thus: 'By the tradition of our rabbis it is known, that money is meant here [...] and their words are supported by the considered judgement of sound reason.'²³ Here the hiatus between the biblical and the rabbinic law is bridged over by an arbitrary exegesis, the purpose of which is heralded in the introduction: wherever there is a difference between the Bible and the rabbis, we follow the *interpretation* of the rabbis and make the biblical text say what the rabbis wish it to say.

It is this hypocrisy that gives reactionary fundamentalism the air of honesty. Fundamentalists may simply insist that the biblical views and ours are diametrically opposed – and opt for the biblical views. Politically, one may prefer Mendelssohn's way, but intellectually the fundamentalists may command our sympathy since they do not force us to compromise intellectual integrity. The creation of continuity and tradition is inseparable from tendentious scholarship. It may often be more successful in reforming its society than confrontation, but it may also hinder radical change and innovation.

9. Conclusion

Translation and commentary are means to get acquainted with and assimilate a distant lore, be it of a foreign country or of an ancient layer of the "same" culture. Empathically understanding a different culture, translating its works and commenting on them are means to assimilate the foreign culture to one's own. This process is likely to influence both cultures involved. In one's own culture, commentaries are very effective in iterating canonical texts. In intercultural encounters, they promote mutual understanding and reform. They may prevent necessary confrontation and radical change. The commentary proved helpful in weaving different cultures into a seemingly continuous tradition. This function, however, is normally achieved at the cost of intellectual integrity.

23 Ibid.

Bibliography

- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin ³1918.
- Freudenthal, Gad, "Arabic into Hebrew. The Emergence of the Translation Movement in Twelfth-Century Provence and Jewish-Christian Polemic", in: *Border Crossings: Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages*, eds. David Freidenreich and Miriam Goldstein, Philadelphia 2011, pp. 124–43.
- Friedman, Michael, *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge 2013.
- Halbental, Moshe, *People of the Book*, Harvard 1997.
- Kahana, Maoz, "How did the Hatam-Sofer Seek to Trump Spinoza? Text, Hermeneutics, and Romanticism in the Writings of R. Moses Sofer" (Hebr.), in: *Tarbiz* 79/3–4 (2010/2011), pp. 557–585
- Rawidowicz, Simon, "On Interpretation", in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 26 (1957), pp. 83–126.
- Samet, M., *The New is Forbidden by the Torah* (Hebr.), Jerusalem 2005.
- Sandler, P., *Mendelssohn's Commentary to the Torah and his Community* (Hebr.), Jerusalem 1940.
- Scholem, Gershom, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism", in: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971.
- , *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/Main 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford 1953.

Institutionalised Metaphysics of Astronomy at Early Modern Melanchthonian Universities

Pietro Daniel Omodeo

Metaphysics, Institutions and the Dynamics of Astronomy

In the history of astronomy, issues pertaining to “metaphysics” and to “institutions” are apparently unconnected. On the one hand, the problem of the metaphysics of astronomy pertains to the philosophy of science, and specifically to the rational foundations of theories informing scientific practices; on the other hand, institutional considerations pertain to the social embedment of science at a micro-level as well as at the level of wide cultural and political spheres. In this essay, I introduce and treat the question of the interconnection between the institutional side and the metaphysical one. My case study is the astronomical culture in the historical and cultural context of the Melanchthonian institutional networks of universities between the sixteenth and the mid-seventeenth centuries.

As far as the “metaphysics of astronomy” is concerned, its investigation requires that intellectual historians unveil the theoretical and epistemological premises of past mathematical and physical knowledge about the heavens. In premodern times and in the early modern period, these ranged from natural philosophy to theology, anthropology and ethics. Metaphysics legitimated theories and approaches; it was the ground on which paradigms were constructed for the explanation of celestial motions, their geometry and their causes.

As to the institutional side of pre-classical astronomy, schools and universities, courts, informal circles and networks constituted the spaces where astronomical knowledge was established and transmitted.¹ These institutions (which were more or less formalised) were the places where scholars also reflected on the validity and the foundations of the knowledge they developed. Historical reconstructions of knowledge institutions in medieval and early modern Europe can rely not only on manuscripts or printed sources but also benefit from extensive archival documentation comprising administrative documents, teaching curricula, university statutes, formal and informal letters, annotations in books, juridical and ecclesiastical witnesses and drafts of printed books. Relying on this wide basis of historical evidence, the cultural historian of medieval and

1 In the following, “pre-classical” astronomy refers to the discipline prior to the “classical” physics of Isaac Newton.

early modern Europe can gather detailed information about contexts, environments and interpersonal exchanges.

The systematisation of astronomical knowledge within established philosophical and theological frameworks secured its endurance and transportability. This point is relevant for an assessment of the interrelation between the metaphysics underlying astronomy (its principles, concepts and methods), and the institutional settings of transmission of this discipline up to the early modern period. Operating in a sort of loop, institutionalised a priori sanctioned and reinforced scholarly practices, which, in turn, demonstrated the validity of the institutional values. These values were inscribed in the metaphysico-theological foundations of both, the institutions and the discourses taking place within them. In astronomy, terrestrial centrality and immobility, the finitude of the universe and the perfect geometry of heavenly motions were inscribed in the highly systematised Aristotelian *physica* and *metaphysica* and reinforced by Biblical exegesis. Well-established principles of pre-classical astronomy often descended from metaphysical and physical concerns. Such was the disciplinary distinction between celestial physics and mathematical astronomy, fields deputed to causally explain (*propter quid*) and geometrically render the heavenly phenomena (the *quia*), respectively.

So far I have mentioned the “internalist-externalist” bipolarity of intellectual factors and social structures. What about the *dynamics* of the early modern scientific discourse? The intended mission of medieval and early modern universities was preservation, namely the iterative transmission of traditional knowledge to future generations. Their aim was not to produce change but to *repeat* the same. Thus, as I will show for Renaissance astronomy, epistemic processes in institutional settings were often imperceptible and transformations of knowledge often occurred against the explicit intentions of the historical actors. Lectures and commentaries on authoritative sources – the teaching of which was sanctioned by academic statutes and curricula – were not expected to alter the knowledge preserved in the classics and in the textbooks. Rather, academic forms of knowledge transmission such as commentaries or other codified genres (e.g., *summae*, *exercitationes*, *quaestiones* and *disputationes*) were aimed at clarifying authoritative sources for students and at securing the conservation of the tradition – e.g., the Aristotelian legacy in natural philosophy and the Galenic one in medicine. The transmission, re-edition and annotation of an elementary textbook such as Sacrobosco’s *De sphaera* for many centuries is an instance of iteration in teaching. The simplicity of this Scholastic introduction to astronomy was both its pedagogical strength and limitation. Only small additions to the body of established knowledge were integrated, often in the form of an *excursus*. The most authoritative reformer of Lutheran universities, the humanist Philipp Melancthon, was not original in choosing Sacrobosco as a textbook for astronomy classes at Wittenberg. He even composed an introduction to it, in epistolary form, addressed to the learned Greek scholar Simon Grynaeus.

Still, no transfer comes about without change. Efforts to preserve a body of knowledge unintentionally produce internal dynamics, even when the appearance is that of crystallized epistemic systems. The injection of novel views, transferred from outside a scholarly tradition but adapted to its requirements, can accelerate such processes. As I will argue, this was the case with the reception of Copernicus and Descartes in the German university system. Adaptation, in turn, means mutual transformation of that which is received as well as the receiving environment. In the history of astronomy, eclecticism and hybridisation are the rule rather than the exception. Moreover, in order to comprehend the epistemic changes occurring through iterative practices of transmission, one should consider micro-histories, that is, the actions, decisions and efforts on the part of individuals on the level of personal exchanges, negotiations and conflicts taking place in cultural institutions. Hence, three levels in the study of epistemic dynamics should be considered: first, the internal dynamics concerning the advancement and modification of knowledge itself (e.g., the reworking of planetary theory recycling Ptolemaic geometrical devices); second, epistemic accelerations caused by external factors (e.g., the injection of Copernican astronomy and Cartesian natural philosophy into the Aristotelian tradition of the Melanchthonian universities); and third, individual perspectives and interpersonal transactions (e.g., those between scholars or between teachers and pupils). Reformers of teaching curricula, such as Melanchthon in Protestant Germany, often played a major role in the revision of earlier traditions.

My present endeavour is to illustrate such institutional-metaphysical dynamics in science on the basis of the developments of astronomy that took place at Melanchthonian universities from the first half of the sixteenth century to the second half of the seventeenth. What makes this process intriguing for cultural historians of science are a series of unique historical factors. First, the Reformation and Philipp Melanchthon's revision of university curricula (at Wittenberg and other German universities following its example) launched and institutionalised a scholarly tradition that lasted at least one century. Its pillars were the Lutheran creed, humanistic literacy and Aristotelian natural philosophy. In this context, mathematical astronomy became a curricular discipline fostered for several reasons, not least of which was Melanchthon and his followers' belief in astrology as the science of divine Providence. A second unparalleled aspect was the advance of this discipline in the century after Johannes Regiomontanus' recovery of Ptolemaic methods in Latin Europe and after Nicholas Copernicus' heliocentric synthesis of astronomy, which was first made public with the appearance of *De revolutionibus orbium coelestium* in Nuremberg in 1543, but had already circulated through scholarly networks in an incomplete form for about thirty years. While Copernicus' work challenged the general conception of cosmological order, his direct or indirect followers profoundly transformed many other aspects of the medieval worldview. To mention the most explosive conceptions that emerged during the Renaissance, Tycho Brahe's cometary theory

made the fluidity of the heavens a generally accepted view, and his claims concerning the measurement of Mars' parallax irremediably undermined Ptolemaic planetary theory on an observational basis; Galileo Galilei's physics opened a space of legitimacy for the theory of terrestrial motion within natural philosophy and his telescopic observations made the notion of cosmological homogeneity plausible; Johannes Kepler's celestial physics accounted for the elliptic orbit of the planets and rejected two well-established principles of astronomy, namely the separation of physical and mathematical accounts of heavenly phenomena, and the perfect circularity of all heavenly motions; and a series of daring philosophers such as Giordano Bruno and René Descartes developed natural philosophies at odds with Aristotle's physics, offering better foundations for novel doctrines such as post-Copernican astronomy or post-Galilean mechanics. All of these scientific advances shook the foundations of university curricula and called for tremendous efforts to secure the continuity of academic traditions.

The Creative Phase: Copernican Scholasticism Geocentric Copernicanism in the Wittenberg Network (1543–1588)

The beginning of the transformation of astronomical theories in the context of early modern Protestant universities was ignited by Copernicus' work, which was slowly received and reworked in the Wittenberg environment and in its network of German reformed universities to fit their scholarly and teaching requirements as well as their philosophical foundations, mainly resting upon Aristotle.²

Melanchthon strongly supported the teaching of mathematics as part of a humanistic education. This included mathematical astronomy.³ Therefore, Melanchthon's program secured the teaching of this discipline in the centres that adhered to his academic reform. He authored introductions to traditional textbooks that he chose as standard references for his students and that were reprinted countless times. His introduction to Sacrobosco's *De sphaera* was a letter to Grynaeus (written in August 1531) in which he emphasised the religious and pedagogical value of astronomy as a form of the contemplation of divine

-
- 2 On the Melanchthonian network of astronomers, see Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols, London/New York 1923–1941, vol. 5, p. 378; Claudia Brosseder, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin 2004, pp. 11–17; Robert S. Westman, "The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory", in: *Isis* 66 (1975), pp. 163–193; and idem, *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley 2011, chap. 5, "The Wittenberg Interpretation of Copernicus's Theory", pp. 141–170.
- 3 Karin Reich, "Philipp Melanchthon im Dialog mit Astronomen und Mathematikern. Ausgewählte Beispiele", in: *Mathematik und Naturwissenschaften in der Zeit von Philipp Melanchthon*, ed. Franz Fuchs, Wiesbaden 2012, pp. 27–58.

creation.⁴ Melanchthon also prefaced Sacrobosco's *Computus ecclesiasticus*, on the Christian calendar, and Georg Peuerbach's *Theoricae novae planetarum*, on planetary theory. His support for astronomy included astrology, culminating with Joachim Camerarius and his translation of Ptolemy's *Quadripartitum*.⁵

Wittenberg became an irradiating centre of Copernicus' astronomical work. Here Copernicus' pupil Georg Joachim Rheticus, the editor of *De revolutionibus*, taught mathematics, while his colleague Erasmus Reinhold worked out the first astronomical tables based on Copernican parameters, the *Prutenicae tabulae* (1551). Leading intellectuals in Wittenberg had a bias toward geocentrism for theological and physical reasons. Martin Luther is reported to have reacted with scepticism to the Copernican hypotheses because they seemed to contradict the Bible.⁶ Philip Melanchthon condemned Copernicus' hypotheses as well, on the basis of considerations from natural philosophy. In Melanchthon and the philosopher Paul Eber's introduction to physics, *Initia doctrinae physicae* (1549), the Copernican theory is rejected on account of its incompatibility with Aristotelian cosmology and scriptural passages. Melanchthon went so far as to prevent professors from teaching novel astronomical theories:

Although subtle practitioners take into consideration many [different hypotheses] in order to exercise their intellects, nonetheless the youth should know that they [the practitioners] do not dare to affirm such theories. In their first education, [students] shall appreciate opinions transmitted with the shared consensus of the practitioners, which are minimally absurd. If [students] grasp that truth is manifested by God, they will embrace this [truth] with reverence and be satisfied with it.⁷

Pillars of the Melanchthonian humanistic education were proficiency in the *humanae litterae*, the study of the liberal arts as well as familiarity with the Biblical languages (Latin, ancient Greek and Hebrew). Whereas Aristotelianism was excluded from theology, it remained the philosophical backbone of all other studies, from logic to natural philosophy and medicine. The intended but not accomplished rupture with the Scholastic tradition led to the production of new

4 Cf. Isabelle Pantin, "La lettre de Melanchthon à S. Grynaeus. Les avatars d'une apologie de l'astrologie", in: *Divination et controverse religieuse en France au XVIe siècle*, ed. Robert Aulotte, Paris 1987, pp. 85–101.

5 Cf. Stefano Caroti, "Melanchthon's Astrology", in: *Astrologi Hallucinati. Stars and the End of the World in Luther's Time*, ed. Paola Zambelli, Berlin 1986, pp. 109–121.

6 Martin Luther, *Werke, Tischreden*, Weimar 1912–1921, vol. 1, p. 419.

7 Philipp Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, Leipzig 1563, f. 31v. On Luther, Melanchthon and Copernican astronomy, see Emil Wohlwill, "Melanchthon und Copernicus", in: *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft* 3 (1904), pp. 260–267; Bruce Moran, "The Universe of Philip Melanchthon. Criticism and the Use of the Copernican Theory", in: *Comitatus* 4 (1973), pp. 1–23; and Walter Thüringer, "Paul Eber (1511–1569). Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus", in: *Melanchthon in seinen Schülern*, ed. Heinz Scheible, Wiesbaden 1997, pp. 285–321.

textbooks in which Scholastic concepts and views were embraced and transmitted without reference to the sources nor to the story of their transmission.⁸ Melanchthon and Eber's physics is a case in point. The natural philosophy they wanted to convey to their students was Aristotelian in its essence, but it was presented in a systematical and synthetic form focused on the subject matter (clarification and discussion of concepts, problems and theories) without extensive mentioning of the *auctoritates* and their transmission. They also stuck to Aristotelian cosmology and rejected the Copernican system as irreconcilable with natural philosophy.

The Wittenberg mathematician Reinhold checked the astronomical sections of the *Initia doctrinae physicae* and made minor improvements, as witnessed by the handwritten corrections in the Nuremberg manuscript.⁹ However, the corrections concern the details of the work and not its vision. But what was Reinhold's attitude toward crucial cosmological issues such as planetary hypotheses and terrestrial motion? This astronomer, who has been regarded as 'the leading mathematical astronomer of the sixteenth century' second only to Copernicus, was enthusiastic about Copernicus' geometrical devices.¹⁰ He especially appreciated the fact that Copernican epicyclical models respected the so-called "astronomical axiom" according to which celestial motions are uniformly circular about their centres.¹¹ The justification of this principle rested on metaphysical and perhaps aesthetic reasons that went beyond technical astronomy. Aristotle's philosophy supported this axiom originally based on a distinction between the imperfect sublunary realm, where the elements have vertical tendencies toward their "natural places", and the perfect celestial realm, where celestial bodies accomplish perfectly circular motions. In the case of epicyclical models, the principle of circular uniformity implied the uniformity of speed of all circular components of planetary models. Copernicus succeeded in the task of conforming astronomy to this requirement by substituting Ptolemy's equants for geometrically equivalent epicyclical models. This achievement elicited Reinhold's enthusiasm but his appreciation did not go as far as to imply his adherence to the heliocentric system. In fact, he never embraced heliocentric and geokinetic views, also due to his close association with Melanchthon and his loyalty to the Wittenberg scientific programme. In particular, Reinhold's edition with commentary of the first book of Ptolemy's *Almagest* (1549) bears witness to

8 Cf. Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, pt. 1, section 1, chap. 1–4, and Heinz Kathe, *Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502–1817*, Cologne/Weimar/Wien 2002, vol. 2.

9 Cf. Thüringer, "Paul Eber".

10 Cf. Owen Gingerich, "Erasmus Reinhold and the Dissemination of Copernican Theory", in: idem, *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus, Kepler*, New York 1993, pp. 221–251; idem, "Reinhold, Erasmus", in: *Dictionary of Scientific Biography* xi (1975), pp. 365–367.

11 Owen Gingerich, *An Annotated Census of Copernicus' De Revolutionibus* (Nuremberg, 1543 and Basel, 1566), Leiden/Boston 2002, pp. 97–98 and p. 105.

the endurance of geocentrism after Copernicus, even in an environment receptive to his work.¹²

Reinhold appreciated Copernicus' mathematics but not his violation of acknowledged physical principles. In his manuscript commentary on Copernicus, *Commentarius in opus Revolutionum Copernici*, he hinted at the possibility of accepting the latter's devices without renouncing geocentrism, which was a matter of planetary modelling through geometrical transpositions.¹³ Reinhold's successor as the professor of mathematics in Wittenberg, Melanchthon's son-in-law Caspar Peucer, continued his "translation" of the Copernican models showing that his model for the precession of the equinoxes and the so-called "trepidation" of the starry heavens could be adapted to a geocentric frame. It was sufficient to transfer some of the motions Copernicus allotted to the Earth to the celestial sphere of the fixed stars. Peucer's astronomical hypotheses, or *hypotyposes*, were published anonymously in Strasbourg in 1568 (as *Hypotyposes orbium coelestium, quas appellant theoricas planetarum*) and then with the author's name in Wittenberg in 1571 (as *Hypotheses astronomicae, seu Theoriae planetarum*); they exerted a conspicuous influence on the cosmological debate at the end of the century. The Strasbourg mathematician Conrad Dasypodius carried out their first anonymous publication and conjecturally ascribed the work to Reinhold. This incorrect ascription reinforced the conviction among learned scholars that the reputed author of the Copernican *Prutenicae tabulae* had also designed a geocentric revision of Copernicus, the details of which had not yet been developed.¹⁴

The Silesian mathematician Paul Wittich occupies a special place among those who reworked *De revolutionibus* with a geocentric perspective. In two preserved copies of *De revolutionibus* he develops geometrically equivalent planetary models, thereby varying Copernicus' theory. In his diagrams, he demonstrated how to translate Sun-centred models into Earth-centred ones.¹⁵ Wittich strongly influenced the next generation of European scholars working on planetary theory. Among them were several British scholars who brought continental astronomical and mathematical expertise to their country, including Henry Savile, founder of the Savilian professorships of astronomy and geometry at Ox-

12 Pietro D. Omodeo and Irina Tupikova, "Post-Copernican Reception of Ptolemy. Erasmus Reinhold's Commented Edition of the *Almagest*, Book One (Wittenberg, 1549)", in: *Journal for the History of Astronomy* (2013), pp. 235–256.

13 Aleksander Birkenmajer, "Le *Commentaire* Inédit d'Erasmus Reinhold sur le *De revolutionibus* de Nicolas Copernic", in: *La science au seizième siècle*, Paris 1960, pp. 171–177, repr. in: *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław etc. 1972, pp. 761–766.

14 Peter Barker, "The *Hypotyposes orbium coelestium* (Strasbourg, 1568)", in: *Nouveau ciel nouvelle terre. La révolution copernicienne dans l'Allemagne de la Réforme (1530–1630)*, eds. Miguel Ángel Granada and Edouard Mehl, Paris 2009, pp. 85–108.

15 Owen Gingerich and Robert S. Westman, "The Wittich Connection. Conflict and Priority in Late Sixteenth-Century Cosmology", in: *Transactions of the American Philosophical Society* 78/7 (1988), pp. 1–148.

ford; John Craig, court physician to King James; Duncan Liddel, founder of the chair of mathematics at Aberdeen.¹⁶

The physical import of Wittich's geometrical considerations became clearer a decade later, when geo-heliocentric systems proliferated. The publication of two mathematical and astronomical works in 1588 launched the idea of this new system, according to which the Earth is at the centre of the cosmos, the Sun and the Moon encircle it, while the planets encircle the Sun. The first of these two publications is entitled *Fundamentum astronomicum* and was authored by the court mathematician to Rudolph II in Prague, Nicolaus Reimers Ursus. The second, entitled *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, was authored by the noble Danish astronomer, Tycho Brahe. Both Ursus and Brahe were acquainted with the talented Silesian mathematician Wittich and had been influenced by him.

The geo-heliocentric systems of these two scholars were not identical. While Ursus maintained that the Earth is at the centre of the system and rotates so as to produce the appearance of the daily rotation of the heavens, Brahe was firmly convinced of the Earth's immobility. Moreover, unlike Ursus, his system assumed that the solar and the Martian 'orbits' intersect. The simplest reason for this feature is that it resulted from Brahe's geometrical translation of Copernicus' theory into a geocentric framework. But this is not the reason Brahe offered to his opponents. He claimed that he had empirical evidence of this remarkable intersection, namely his observation, in 1582, of a Martian parallax larger than that of the Sun. Even though he could not have been able to measure Mars' parallax, whose range is smaller than the accuracy of his measurements, he used this claim as empirical evidence to legitimate the intersection of the paths of Mars and the Sun, and also to claim the priority of his "discovery" over the work of his competitor, Ursus. On the basis of this fictitious observation, Brahe argued that Mars comes closer to the Earth in its opposition than the Sun. Ptolemy could not explain this proximity, as Brahe claims in *Apologia de cometis*, directed at the criticism of the Scottish mathematician John Craig (1589). Brahe remarks that only two sets of hypotheses could account for Mars' proximity, either the Copernican system or a geo-heliocentric system.¹⁷

These publications of the late 1580s triggered a polemic over priority in the "discovery" of geo-heliocentrism that lasted more than one decade, in which

16 On the impact of the two Savilian chairs and their relevance to the scientific culture of early modern England, see Mordechai Feingold, *The Mathematicians' Apprenticeship. Science, Universities and Society in England, 1560–1640*, Cambridge 1984, p. 25 and p. 32. On Liddel, see Pietro D. Omodeo, "L'iter europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel", in: *Preprints of the Max Planck Institute for the History of Science – Berlin 438* (2013) and the edited volume *Duncan Liddel (1561–1613), Networks of Polymathy, and the Northern European Renaissance*, ed. Pietro D. Omodeo, Leiden/Boston (in press).

17 Tycho Brahe, *Apologia de cometis*, in: idem, *Opera Omnia*, ed. John Louis Emil Dreyer, 9 vols, Copenhagen 1913–1929 (Reprint Amsterdam 1972), vol. 4, p. 475.

Brahe accused Ursus of plagiarism and the latter answered in crude terms. Even Kepler was co-opted by Brahe in his struggle for the recognition of his priority. Brahe required Kepler to write against Ursus as a condition for his appointment in Prague as Brahe's assistant in 1600.¹⁸ Brahe was notoriously jealous of his theory and accused other scholars working with it without appropriately referencing his authorship of plagiarism. For instance, in 1591, he accused the Scottish mathematician Liddel of unduly appropriating his doctrines, after he was informed that Liddel was teaching the geo-heliocentric theory at Rostock and Helmstedt.¹⁹

The Consolidation Phase: Tychonic Scholasticism Geo-Heliocentrism in the Baltic Network (1588–ca. 1650)

In the frame of the geocentric consensus informing teaching and research at Melanchthonian universities, planetary theory was steadily transformed as a reaction to the Copernican challenge until the geo-heliocentric compromise was reached. Copernicus' explanation of planetary retrograde motions as resulting from the heliocentric paths of the planets was safeguarded. Its intelligibility and aesthetic value persuaded Melanchthonian astronomers of the likelihood of the heliocentric revolutions of the planets. At the same time, the perceived physical and theological shortcomings of terrestrial motion and solar centrality and immobility could be solved thanks to the geo-heliocentric "third way", in which the Earth remained the centre of the lunar monthly cycle, of the solar annual revolution and of the fixed stars' daily rotation.

After the creative reception and variation of the Copernican paradigm a phase of consolidation followed. After debates on planetary modelling and hypotheses from the mid 1540s to 1588, culminating with the Ursus-Brahe synthesis, this system was adopted as a standard view among late-humanistic astronomers and scholars working in Philippist academic centres (that is, in universities and gymnasia where Melanchthon's legacy was alive). Consider, as a clear instance of this trend, the developments in astronomical teaching at the *Gymnasium of Szczecin*. The *Pedagogium illustre Stetinense* can be regarded as a typical teaching institution for such a late-humanistic environment. It had close ties with the most important scholarly centres of northern Germany and the Baltic area (especially Copenhagen, Gdańsk, Königsberg, Rostock and Wittenberg). Brahe exerted a conspicuous influence in this region, especially due to his prestige and that of his pupil, the Copenhagen professor Christian Longomontanus. The latter composed a work in planetary theory, *Astronomia Danica* (1640), which was the last synthesis of the astronomical tradition started by Reinhold and a

18 Nicholas Jardine, *The Birth of the History and Philosophy of Science. Kepler's 'A defence of Tycho against Ursus' with Essays on Its Provenance and Significance*, Cambridge 1984.

19 Christine Jones Schofield, *Tychonic and Semi-Tychonic World Systems*, New York 1981, pp. 145–160.

defence of this legacy against innovators such as Kepler.²⁰ The *Paedagogium* was the most important teaching institution in town. Although it did not have the high status of a university (as was the case, in Pomerania, with Greifswald), many students, mostly from Pomerania and the Baltic area, attended it to seek an education in the arts.²¹

Szczecin's adherence to a form of late Scholasticism did not hinder the adaptive reception of scientific innovations, which were embedded into the pedagogical and philosophical programme of the School. The Tychonic system was received very early and inserted into an Aristotelian metaphysics that went beyond the original intentions of the Danish astronomer. The Szczecin professor of theology and Hebrew Daniel Cramer had studied at Rostock and Wittenberg and was the author of a series of Aristotelian textbooks on logic, rhetoric and metaphysics: *Synopsis Organi Aristotelis* (Wittenberg, 1595), *Synopsis trium librorum Rhetoricorum Aristotelis* (Leipzig, 1597) and *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis* (Hannover, 1594 and Wittenberg, 1601). Cramer dedicated the latter to Brahe whom he knew personally. In the prefatory letter to the second edition of his textbook on metaphysics (Szczecin, February 1601), he even claimed that his speculations were the philosophical counterpart of geo-heliocentric astronomy and that Brahe was very favourable to his work. The two men had discussed the relationship between astronomy and metaphysics during a visit that Cramer had paid the astronomer at his castle-observatory of Uraniborg seven years earlier. Cramer celebrated his visit as an encounter between Urania and Metaphysica, presenting his work as a philosophical support for Brahe's theory.

The form of Cramer's *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis* follows Melancthon's introductions to ethics, physics and psychology, i.e., it is an Aristotelian treatment of disciplines renouncing arguments from Scholastic authority as well as references to sources and to medieval or contemporary commentaries.²² Cramer, who was well-acquainted with Brahe, proposed using the Scholastic theory of the separated intellects, or movers, to explain the origin of heavenly motions. The source of heavenly motions was a much-debated issue after Brahe and his contemporaries renounced the traditional notion of material spheres transporting celestial bodies. A new account had to be devised. Cramer conceived the causal action of the Aristotelian movers not as applied to material spheres but rather as directly applied to planets travelling through the fluids of the ether.

20 A significant study of Brahe's international network is John Robert Christianson, *On Tycho's Island. Tycho Brahe and His Assistants 1570–1601*, Cambridge 2000. On Longomontanus and the Tychonic reactions to Kepler, see James R. Voelkel, *The Composition of Kepler's "Astronomia Nova"*, Princeton 2001, pp. 142–169.

21 Cf. Martin Wehrmann, *Geschichte des Marienstifts-Gymnasiums zu Stettin*, Szczecin 1894.

22 See Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, p. 284, and passim.

One can find Cramer's reflection on the meaning of Tychonic astronomy for metaphysics and the interrelation between the latter discipline and the science of the heavens in the last part of the *Isagoge*. In the 1594 edition he deals with the number of movers necessary to produce the complex celestial phenomena.²³ However, Cramer does not give a complete answer to this question but limits himself to clarifying how this number could be deduced from astronomical theory. In accordance with Aristotle's *Metaphysics* XII 6–7, he argues that the existence of a first mover can be inferred from the motion of the heaven of the fixed stars. Following the spirit and not the letter of *Metaphysics* XII 8, Cramer asserts that the movers responsible for planetary motion, or 'second movers', should be derived from astronomical theory. Whereas Aristotle followed Eudoxus' cosmology of concentric spheres, Cramer regarded this theory as outdated and has having already been substituted in antiquity for better theories using epicyclical models. In recent years, Cramer writes, Brahe had been "the Prince of Astronomy" who corrected the errors of his predecessors and brought astronomical theory to perfection. Thus Cramer invites philosophers to establish the exact number of movers and intellects on the basis of this theory.²⁴ As one reads in a chapter of the 1601 edition of the *Isagoge* entitled 'Hence, How Do Stars Move Without Spheres?' (*Quomodo ergo stellae sublatis Orbibus moventur?*),

Just as it was once believed that no sphere is moved by itself – actually, nothing moves itself – but it was assumed that a special intelligence or mover assisted the sphere, similarly you should assume that the stars are not moved by some instruments in analogy to terrestrial beings moving by their feet, water animals by fins, and birds by wings. Rather, they are moved by the proper and regular ὀρμη, that is, the impetus of their own mover. We must believe that, in the same manner in which this [mover] assisted a solid sphere according to the opinion of the ancients, it assists any star moving without spheres. We have insisted on this aspect to manifest the reason why it is not necessary to abandon the movers, although the spheres have vanished.²⁵

Cramer's metaphysics of astronomy must have met with success among Brahe's followers. Cramer's conceptions possibly informed the views of scholars such as

23 Daniel Cramer, *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*, Hannover 1594, p. 216.

24 *Ibid.*, pp. 216–218.

25 Daniel Cramer, *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*, Wittenberg 1601, p. 182: 'Sicut nullus orbis olim credebatur a seipso moveri (ut et nihil aliud seipsum movet) sed orbi praefixus astare putabatur peculiaris intelligentia seu motor; ita quoque statuendum tibi erit non moveri stellas beneficio instrumentorum, sicut se terrestria pedibus, aquatilia primis, volatilia alis promovent; sed cieri propria et regulari ὀρμη seu impetu sui motoris, qui sicut ex veterum opinione astabat orbi, ita iam stellis sine orbibus latis astare credatur. Quae ideo tantum monuimus ut manifestum sit, qua ratione etiam destructis orbibus, non ob id motores e medio tollere necess[ari]um sit.'

Longomontanus. The latter in fact censured the central idea of Kepler's *Astronomia nova* of a celestial physics that provides an explanation for celestial geometries in forces and renounces traditional epicyclical models. According to Longomontanus, Kepler's physicalisation of astronomy downplayed the dignity of this "very celestial" discipline. As a reaction to his critics, Kepler deemed it necessary to take a position on the metaphysical foundations of the Tychonic system. He accused his Tychonic opponents of introducing a plurality of separate intellects contrary to the unity of creation. By contrast, Kepler sought a unitary principle of planetary motions, which he located in the Sun at the centre. He also intended to develop a celestial physics in which the solar force offers the unitary physical explanation of planetary motions mirroring the one God of monotheistic Christianity.²⁶ Kepler's objections did not persuade Baltic Tycho-nians to abandon their hypotheses. Rather, they continued criticising the "physical shortcomings" of Kepler's astronomy for many years.

The development of the teaching of planetary theory at Szczecin should be further investigated concerning astronomical disputations. In fact, although academic disputations rarely aspired to originality, they are important documents in so far as they reveal the conceptions that were generally accepted at the time as well as the slow curricular changes in universities or gymnasia.

In 1613, the student Joachimus Lizovius held a cosmological disputation, entitled *Disputatio physico-mathematica de mundo eiusque praecipuis partibus* (*Physico-Mathematical Disputation on the World and Its Main Parts*). His views were strictly Aristotelian. For instance, his list of the planets is conventional and he does not even mention the existence of competing systems: 'The number of the planets is seven. Their order departing from the fixed stars is the following: Saturn, Jupiter and Mars, which are said to be the superior [planets], the Sun, which is said to be the mean [planet], Venus, Mercury and the Moon, which are called the inferior [planets].'²⁷ According to Lizovius, 'earth' does not designate a planet but only the heaviest of the four Aristotelian elements. As such, earth rests immobile at the centre of the world.²⁸

In the decades following this disputation, views on planetary theory were gradually transformed. In 1618, Cramer's son, Daniel Cramer Junior, defended a

26 Miguel Ángel Granada, "'A quo moventur planetae?' Kepler et la question de l'agent du mouvement planétaire après la disparition des orbes solides", in: *Galilaean 7* (2010), pp. 111–141, especially pp. 128 and ff. On Kepler's reference to Cramer's metaphysical theory, see Johannes Kepler, *Astronomia nova*, in: idem, *Gesammelte Werke*, vol. 3, Munich 1990, pp. 97–98; idem, *New Astronomy*, trans. William H. Donahue, Cambridge 1992, pp. 169–170.

27 Joachimus Lizovius (def.) and M. Christophorus Hunichius (pres.), *Disputatio physico-mathematica De mundo eiusque praecipuis partibus*, Szczecin [1613], f. A2^v, th. 20: 'Sunt Planetae numero 7 hunc ordinem post stellas fixas servantes, videlicet: 1. Saturnus, 2. Jupiter, 3. Mars, qui superiores dicuntur, 4. Sol, qui dicitur medius, 5. Venus, 6. Mercurius, 7. Luna qui inferiores nuncupantur.'

28 Ibid., f. B2^v-B3^r, th. 106.

Trias Quaestionum Physico-Mathematicarum (Szczecin, 1622). The three issues he disputed were, first, the origin of comets, second, terrestrial motion, and third, the water cycle. Concerning the issue *de Terrae motu*, Cramer remarks that this is a very controversial topic and that both his father and Brahe reject terrestrial motion:

This time, I will discuss only this form of change; I [will] not [consider] its various affections but only this one, namely terrestrial motion. But, you might ask, why motion? And not rather rest? Does not everybody who considers this theory of terrestrial motion regard it as monstrous? This was also Tycho's opinion, which my father shares, and this was the main reason that led him to construct those new hypotheses of his. I know all this very well and will consider this issue as conjectural [*tanquam ex tripode*].²⁹

Indeed, Cramer Junior does not depart from geocentrism. He repeats the classic arguments against the eccentric location of the Earth and directs them explicitly against Copernicus and Kepler.³⁰ However, he does undertake the task of demonstrating the possibility of the axial rotation of the Earth. In this manner, Cramer Junior embraces the geokinetic theory of Brahe's adversary, Ursus, which meanwhile had been supported by many Tychonians, such as Longomontanus, and before him by David Origanus, professor of mathematics at Frankfurt on Oder.³¹ Cramer Junior's disputation is comprised of a long list of arguments in favour of the axial rotation of the Earth. Among them, one finds the so-called "Achilles argument" according to which it is easier to ascribe daily rotation to a relatively small body such as the Earth rather than to the huge body of the sphere of the fixed stars.³² Metaphysical arguments are brought up as well. One reads that because rest is nobler than motion, the higher dignity of the heavens requires them not to move. As a consequence, the Earth must produce daily rotation around the poles of the world.³³ Another argument in favour of terrestrial motion is derived from William Gilbert's magnetic theory considering the Earth to be a huge and mobile magnet.³⁴

29 Daniel Cramer Junior, *Trias quaestionum physico-mathematicarum*, Szczecin 1622, f. C1r, th. 4: 'Terrae ergo haec vice solum inhaerentes, non de variis eius affectionibus disceptabimus, sed de unica duntaxat, videlicet de Terrae motu. Sed, inquires, quid de motu? Cur non potius de quiete? Non sententiam hanc de Terrae motu cuilibet statim audienti esse monstrosam et ipsa Tycho Dn Parenti meo coram fassus est, et ob id maxime commotum fuisse, novas et coelestes suas hypotheses extruere. Scio haec probe, et tanquam ex tripode prolata teneo.'

30 *Ibid.*, f. C1v: '1.

31 *Ibid.*, ff. C1v-C2r. On Origanus' astronomy, see my paper "David Origanus's Planetary System (1599 and 1609)", in: *Journal for the History of Astronomy* 42/4 (2011), pp. 439–454.

32 *Ibid.*, f. C2r.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, f. C3v. The success of Gilbert's *De magnete* (1600) in Szczecin is witnessed by the appearance of a new edition there, in 1628. This Pomeranian edition was a remedy against

Additionally, Cramer Junior discusses the Aristotelian criticism of terrestrial motion based on the observation of the vertical fall of heavy bodies. Natural philosophers regarded this as incompatible with the thesis of a ground shifting due to terrestrial motion. According to Aristotle's theory of natural places, heavy bodies strive toward the gravitational centre as to their natural place; this point of convergence of falling bodies was considered to be identical with the cosmological centre. Cramer Junior criticises this view by resorting to another Aristotelian principle: 'Natural motion is eternal.' He observes that rectilinear motion cannot be natural, since it is not eternal but ends as soon as an element reaches its natural place. Only circular motion never ends. Hence he concludes that terrestrial rotation is natural.³⁵

Cramer Senior introduced geo-heliocentrism to Szczecin; Cramer Junior the theory of the axial rotation in a geo-heliocentric framework. In 1644, the Szczecin physician Laurentius Eichstadius still adhered to these hypotheses in his astronomical tables which, according to his intentions, were in agreement with Brahe's observations and adhered to his hypotheses. Eichstadius attempted to reach a synthesis between Kepler's *Rudolphine Tables* (1627) and Longomontanus's *Astronomia Danica*, as one apprehends from the annotations, digressions and explanations accompanying his tables.³⁶ Only twenty years later does one find a disputation defending Copernican heliocentrism. Its author was a Swedish nobleman, Benjamin von Schröer. In spite of what the title suggests, his *De quotidiana telluris revolutione Exercitatio Astronomica* (1664) was not limited to a discussion of the axial rotation of the Earth. Rather, von Schröer defended the Copernican theory:

Among the most recent [scholars], the Dane Longomontanus, a worthy astronomer, asserted that the Earth always remains in its lowest location and does not admit any other motion but the one producing days and nights. Tycho Brahe, the noble Dane and a new Hipparchus, posited planetary theories [*sphaerae*] as follows [...].

After a description of the Tychonic system, von Schröer concludes that

[Brahe's] hypothesis is not new. It is just an inversion of Ptolemy's and Copernicus'. One can find out in Gassendi [...] what the system of the

the rarity of this worthy book, as the editor – a certain Wolfgang Lochman – explains in the preface. William Gilbert, *Tractatus sive Physiologia nova de magnete magneticisque corporibus et magno magnete tellure Sex libris comprehensus* [...] *Omnia nunc diligenter recognita et emendatius quam ante in lucem edita, aucta et figuris illustrata opera et studio Wolfgangi Lochmans I. U. D. et Mathematici[co], Szczecin 1628, praefatio.*

³⁵ Cramer Junior, *Trias quaestionum*, f. D1^v-D2^r.

³⁶ Laurentius Eichstadius, *Tabulae harmonicae coelestium motuum tum primorum, tum secundorum, seu doctrinae sphaericae et theoriae planetarum. Innitentes potissimum exactissimis observationibus et hypothesibus Nobilissimi Tychonis Brahei, solertissimi Astronomiae instauratoris, Szczecin 1644, f.):(2v.*

world that Tycho Brahe brought forward looks like, and what the reasons for his invention are and for the credit accorded to it by his followers up to the present day – essentially his condemnation of Copernicus' terrestrial mobility as contrary to the Sacred Scriptures, as he believed. See also Kepler's *Epitome of Copernican Astronomy*, which abundantly demonstrates that the coherence of Tycho's worldly system is extremely fragile and implies many errors.³⁷

Von Schröer's defense of Copernicus repeats standard arguments developed in the cosmological debates of the sixteenth century. Its most striking aspect is the author's literal adherence to the theory of *De revolutionibus orbium coelestium*. Von Schröer does not take into account the developments of planetary theory and celestial physics after Copernicus. For instance, he follows Copernicus' bizarre attribution to the Earth of a threefold motion. In addition to the daily and the annual motion, von Schröer accepts the *third* Copernican motion, the *motus declinationis* deputed to maintain the inclination of the terrestrial axis and to produce the precession of the equinoxes and its alleged irregularities. The most illustrious supporters of heliocentrism had already criticised and abandoned this special motion in the 1580s! Moreover, von Schröer does not take into account the recent developments in celestial physics, such as the elliptical path of the celestial orbits presented by Kepler in the first decade of the seventeenth century. This fact makes him appear as a "pure Copernican". In other words, in his disputation, he substitutes geocentrism for heliocentrism, but he does not dismiss the *axioma astronomicum* of the Reinholdian school, according to which planetary motions are circular or composed of circular motions.

The case of Szczecin shows how gradual the transformations of astronomy and planetary theory in university teaching were. Publications linked to the School of Szczecin permit us to reconstruct step by step the slow transformation of planetary theory from Aristotelian and Ptolemaic geocentrism to a Tychonic geo-heliocentric and geostatic system, the geo-heliocentric and geokinetic system *à la* Ursus and pre-Keplerian heliocentrism. In this context, Cramer's *Isagoge in metaphysicam* permits us to assess the institutional metaphysics of astronomy underlying the work of seventeenth-century Baltic Tychonians. Von Schröer's

37 Benjamin von Schröer, *De quotidiana telluris revolutione Exercitatio Astronomica*, [Szczecin] 1664, ff. C3^{r-v}: 'Ex Recentioribus Longomontanus Danus, nec ignobilis Astronomus, statuit: Terram suo loco infimo fixam manere, nec ullum alium motum admittere praeter illum, quo dies noctesque dirimantur. Tycho Brahe, Nobilis Danus, novusque Hipparchus, ita collocat sphaeras [...].' And: 'Quae hypothesis [Tychonis] non est nova, sed inversa saltem Ptolemaica et Copernicana. Quale autem sit Mundi systema, quod Tycho Brahaeus induxit, et quibus rationibus illud excogitarit, nempe Copernico Terrae mobilitatem improbens, tanquam Sacris Literis suo opinatu adversantem, et ab ejus sectoribus hactenus propugnatum, legas apud Gassendum [...]. Item Keplerum in Epit. Astron. Copernicanae [...] ubi pluribus demonstrat, integrum systemam mundanum Tychonis maxime veluti luxari, et multos prodere errores.'

Copernican disputation marked the passage to Copernican hypotheses seventy years after the first apparition of Cramer's *Isagoge*.

The Conservative Phase: Cartesio-Copernicanism Philosophical Foundations of Astronomy in the Cultural Transfer from the Netherlands to Middle Europe (ca. 1650–ca. 1680)

Beginning in the 1590s, Brahe's prestige led to the consolidation of his system as a standard view in German and Baltic academic centres. A period of consolidation began in which little variation to Brahe's cosmology was allowed even to students defending astronomical disputations. Kepler's theory of forces and celestial physics was not welcomed by the followers of Brahe and the Wittenberg tradition, who sought the foundations of astronomy in metaphysics rather than in physics. No wonder that this environment also reacted very negatively to attempts to introduce Cartesian natural philosophy and connect it with Copernican issues.³⁸ I will illustrate this conservative continuation of the Melanchthonian tradition by considering anti-Cartesian polemics that erupted at Frankfurt on Oder in the 1650s when the mathematician Johannes Placentinus started teaching Descartes' natural and cosmological views.³⁹

Placentinus was appointed *professor ordinarius* of mathematics at Frankfurt in 1653. He came from Leszno, Poland, where he probably attended the local gymnasium, reformed according to the pedagogical principles of Johannes Comenius. As a wandering student, he frequented Baltic, German and Dutch gymnasias and universities: Gdańsk (1648), Königsberg (1649), Groningen (1651), Leiden (1652) and Heidelberg (1653).⁴⁰ At Groningen, the Greek and history professor Tobias Andreae and the theologian Samuel des Marets introduced him to Cartesian philosophy; at Leiden, he studied under the supervision of the theologian Abraham van der Heyden and the philosopher Johannes de Raey.⁴¹ The latter was particularly committed to merging Cartesian philosophy and the

38 Insightful remarks about the curricular challenges and difficulties of embedding the humanism of the new philosophy in early modern universities can be found in Peter Burke, *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*, Cambridge 2008, pp. 35–44.

39 I mainly base my reconstructions on documents preserved in the *Brandenburgisches Landeshauptarchiv* in Potsdam (hereafter referred to as BLHA) as 'Acta betreffend Placentini', sign. Rep. 86 Universität Frankfurt an der Oder, Nr. 45, and in Berlin GStA PK (*Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz*, hereafter GStA PK) as 'Acta des Königl. Geheimen Staats-Archivs betreffend der Philosophorum [zu Frankfurt a. O.] Irrungen unter sich (1655–1659)', sign. I HA Rep.51, Universität Frankfurt/Oder, Nr. 94.

40 Cf. Ludwik Chmaj, "Jan Placentinus-Kołaczek. Nieznany Kartezjanin XVII wieku", in: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 1 (1957), pp. 71–81 and Pietro D. Omodeo, "Central European Polemics over Descartes. Johannes Placentinus and His Academic Opponents at Frankfurt on Oder (1653–1656)", in: *History of Universities* 2 (2015) (in press).

41 Johannes Placentinus, *Renatus Des-Cartes Triumphans, id est, Principia Philosophiae Cartesianae in Alma Viadrina ventilata atque defensa*, Frankfurt/Oder 1655, unnumbered folio but f. 3^r ab incipit.

Scholastic tradition. In 1654, de Raey published the syncretistic *Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem Aristotelico-Cartesiana* (1654), in which he reads Aristotelian theses through a Cartesian lens.⁴² His effort was not isolated; in the 1650s there were other attempts to bring together the new philosophy and the academic tradition. The Duisburg professor Johannes Clauberg wrote on the reconcilability of Cartesian reason and Reformed faith in publications such as *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine, secundum veram philosophiam, potest comparari, exercitationes centum* (1656). Another aspect of this early Scholastic reception of Descartes was the Cartesian revision of Copernican astronomy, which I would label “Cartesio-Copernicanism”. In 1652, Christopher Wittich defended in Duisburg a disputation entitled [*Dissertatio*] *altera [quae] dispositionem et ordinem totius universi et principalium ejus corporum tradit, sententiamque nobilissimi Cartesii, de vera quiete et vero motu terrae defendit* (1652), in which he presents Descartes’ natural philosophy as the foundation of the Copernican system.⁴³ Similarly, Daniel Lipstorp of Lübeck promoted Cartesian philosophy in connection with the Copernican system. In 1653, he printed a small tract entitled *Copernicus redivivus* in Leiden. It was a Copernican apology reworking a series of theses that Lipstorp had disputed one year earlier at Rostock. One decisive argument for the reconciliation of terrestrial motion and Biblical exegesis it presents is the Cartesian idea of the mobile immobility of the Earth. According to this perspective, our globe is at rest *in itself* while celestial vortices transport it around the Sun.⁴⁴

Placentinus was well acquainted with the philosophical debates going on in the Netherlands and in the main centres of the German reception of Descartes. However, as professor he was not expected to disseminate new philosophical and scientific ideas. At the moment of his appointment at Frankfurt, his colleagues made it clear to him that students should not be exposed to novel theories. As one reads in the documents,

He [Placentinus] should abandon all opinions differing from the genre of philosophy that is accepted in our [university]. In the case that he adheres to some new doctrines, he should keep them to himself and renounce disseminating them among the students.⁴⁵

42 Cf. Roger Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Leiden/Boston 2011, pp. 146–150. Cf. Roger Ariew and Marjorie Grene, “The Cartesian Destiny of Form and Matter”, in: *Early Science and Medicine* 2/3 (1997), pp. 321–322.

43 See Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*, Amsterdam 2002, pp. 146–148.

44 *Ibid.*, pp. 142–146. Cf. Siegmund Günther, “Lipstorp, Daniel”, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 18 (1883), p. 746.

45 GStA PK, I HA Rep.51, Universität Frankfurt Oder, Nr. 94, *Acta des Königl. Geheimen Staats-Archivs betreffend der Philosophorum [zu Frankfurt a. O.] Irrungen unter sich (1655–1659)*, f. 56v: ‘Daß er alle frembde, ungewöhnliche, und vom Philosophandi genere apud nos recepto

Despite this admonishment, as soon as he was appointed, Placentinus engaged in a series of natural and cosmological disputations and publications in which he presented scientific and philosophical doctrines at odds with traditional Aristotelianism. He tackled issues such as sunspots and cometary theory in his *Observatio Eclipseos Solaris peracta in Alma Viadrina* (1654). In the same year, he defended heliocentrism and offered new insights on tidal theory in some *Theses mathematico-physicae de Terra* and in a *Dissertatio, Fluxum et Refluxum Oceani, demonstrans*. Further publications on terrestrial motion appeared in the subsequent years: among them, a *Discussio mathematica erotematis, An Terra moveatur?* (1655), and a *Dissertatio, delationem Terrae annuam, et circumgyrationem diurnam circa proprium centrum* (s.d.).⁴⁶ Following Lipstorp, Placentinus distinguished between *motus localis* (local motion) and *delatio* (shift), to argue that the Earth does not move due to local motion while fluid celestial matter transports it around the Sun and twists it about its axis. His conception of the Earth by analogy with a small object such as a straw transported by the current of a river was derived from Descartes' *fable cosmogonique* about the 'mobile immobility' of the Earth. The original intention of the analogy was to remove the heliocentric system from the censure of theologians appealing to biblical literalism; it is possible that Placentinus, too, wanted to avoid theological criticism.

In 1655, Placentinus organised a series of disputations, one per week for ten weeks, in which ten students discussed all aspects of Descartes' *Principia philosophiae*. The themes were grouped into four sections: epistemology, the theory of matter, cosmology in general and the Earth in particular. Placentinus allotted particular importance to cosmology (three disputations out of ten) and to the study of the Earth as a planet and as the place of observable elemental phenomena (five disputations). The disputations were privately discussed in the circle of his pupils; nonetheless, they elicited vehement reactions on the part of his colleagues.

Placentinus' main opponents were the professor of Greek Georg Mellman, the logician Johannes Waltherus Lesle, the natural philosopher Philipp Beckmann and the theologian Friedrich Beckmann. They invited him several times to abandon his endeavour and to stick to the academic tradition prescribed by the statutes. As one reads in a denunciation sent to the Brandenburg chancellor Thomas von Knesebeck on 26 January 1655,

Before and after such disputes we warned him both in a friendly and in a severe manner that he should fully conform to the pacts, to his oath of

abweichende opinionen fahren laßen solte. Hette er etliche neue opinionones, so solte Er dieseleben für sich behalten, mit nichten aber unter die studiosos proseminiren.'

⁴⁶ The *Dissertatio* is printed as an appendix to Johannes Placentinus, *Vier Nachdenkliche Fragen und Instantien aus denen Physicalischen und Astronomischen Wissenschaften genommen*, Frankfurt/Oder 1659.

obedience; we reminded him [that he should follow] the statutes and the princely admonitions, and invited him to abandon his endeavor.⁴⁷

The denunciation concerned the most scandalous among Placentinus' views. Some of them were strictly Copernican, e.g., the thesis that the Earth is a planet ('daß die Erde ein Planet sey'), and that it is one of the wandering stars ('daß sie ihres situm inter stellas erraticas habe'). Other theses derived from Descartes' *Principia*, especially those concerning matter as *res extensa* as well as the vortex theory explaining the origin of the Earth and its planetary revolutions around the Sun.

In late 1654, Placentinus' enemies censured the publication of one of his works dealing with terrestrial motion. Their version of the facts is as follows:

When he apprehended that the professor of physics had brought a disputation, *On the World*, to the printing shop, he read it there and, full of anger, quickly delivered his disputation *On the Shift of the Earth* to the printing shop, only one day later. It entailed not only the aforementioned novel theories but also insults. Therefore, when the Magnificent Rector was informed of this issue, he decreed that such a disputation should be given to our dean in order to be censured.⁴⁸

After his adversaries interrupted the printing of his disputation *De delatione Terrae* (13 November 1654), Placentinus wrote a letter of protest (23 November) to Friedrich Wilhelm, Elector of Brandenburg asking for his intervention. He accused the rector of attacking him for personal reasons. The latter had removed the manuscript from the typesetter and gave it to Lesle for censure. Not satisfied with this, he had posted the title of the disputation at the entrance door of the Church and tore it apart during mass. Placentinus writes:

I, as a subject, cannot hide from Y[our] P[rincely] S[erenity] that, while I defended and circulated the mathematical truth according to my conscience and to all the writings of my predecessors, I have been harshly persecuted by some academic members in an excessive manner, and I have been troubled in my office. In particular, D[r] Beckmann, magni-

47 GSStA PK, I HA Rep.51, Universität Frankfurt/Oder, Nr. 94, *Acta des Königl. Geheimen Staats-Archivs betreffend der Philosophorum [zu Frankfurt a. O.] Irrungen unter sich (1655–1659)*, f. 57^v-58^r: 'Vor vndt nach solcher Disputationis intimation haben wir ihn zum oeffern freundlich, auch ernstlich, vermahnet, ihn seines pacti, iuramenti de obedientia der statuten vndt des Churfl. rescripti, das er sich in allen den statutis Academia et Facultatis conformiren solte, erinnert, vnt begehret, das er von seinem proposito abfahren wollte.'

48 *Ibid.*, f. 59^r: 'Als Er vernommen, daß *Professor Physices* eine *disputationem de Mundo* in die druckerrey gegeben, hat Er sie daselbst durch gelesen, und eylendes den andern tag drauf seine *disputation de Delatione Terrae* zum verdruß, in der druckerey gebracht: darin nicht allein vorbesagte *novitates*, sondern auch stachelworte gefunden worden, so gar, daß auch der herr Magnificus [Rector], nach dem es Ihm zu ohren gebracht, solche *disputation* der Censur Unsers *Decani* zu vbergeben rathsam erachtet.'

ficient Rector *pro tempore* removed my disputation *On the Motion of the Earth* from the typesetter, against the consensus of his colleagues and without informing me in advance, and handed it to the dean of the Philosophical Faculty, M[aster] Lesle, for censure, against the consuetude and the statutes. Moreover, he posted its title page at the entrance of the church and tore it apart during mass to the great disappointment of the students and other people.⁴⁹

According to Placentinus' report, rector Beckmann went so far as to threaten the printer with corporal punishment if he completed the publication of the censored disputation.⁵⁰

On 24 March 1656, the anti-Cartesian philosophers wrote a long accusation of Placentinus, whose main allegation was that he infringed upon disciplinary boundaries and teaching matters not pertinent to his chair of mathematics.

For the precious oath that we swore on the statutes and our conscience, we cannot accept the election of a man as dean who so wantonly insists on innovating everything; who [moves] from mathematics, [a discipline] that requires a man's complete and exclusive dedication, to logic and physics, thereby invading the fields of other professors; who disrespects so much the Elector's order [*rescript*] from Berlin [forcing him] to undergo censure; who confuses the students with unusual and obscure dogmas that fill the ears and not the intellect (so that the Academy falls into poor repute); and who should not become dean and 'teach the old masters their art' ['correct Greek and Latin verses and orations']. [We cannot accept] that he swears the dean's oath, [swearing] that he will uphold the statutes and will guarantee their respect by everybody (something that he cannot do according to his principles, fundamentals and hypotheses).⁵¹

49 GStA Rep.51, Nr. 94, f. 64r: 'Und kan E[urer] Churf[ürstlichen] D[urchlauchten] in aller Unterthänigkeit nicht bergen, daß in dem ich *veritatem Mathematicam*, so ich in meinem gewissen und meiner *Antecessorum scriptis* allhier befunden, *defendiren*, und *propagiren* wollen, von einem und dem anderen *membro Academico* zur Ungebur hesslig verwolget und in meinem Ampt *turbirt* worde, und hatt absonderlich Herr D. Becmannus p.t. Magnificus Rector, vor 14. Tagen nicht allein meine *disputation de motu terrae, citra consensum suorum Collegarum*, und ohne einige mir zuvorgeguthanen Erinnerung, auß der druckerey weggenommen, und dieselbe dem *Decano Facult. Phil. M. Lesle* zu *censuriren, contra consuetudinem et Statuta* ubergeben, sondern auch dem angeschlagenen titul derselben von der Kirchenthür, nicht ohne großem ergerniß der studierenden Jugend, und anderer leute, in der Meße abreisen laßen.'

50 *Ibid.*, f. 64r.

51 *Ibid.*, ff. 13r-v: 'Unser Thewrer in die *statuta* geschwornen Eyd und gewissen, wollen es dergestalt ja nicht leiden, daß wir einen Menschen, der so Muttwillig alles zu innoviren sich erkühnet; *post habita Mathesi, quae totum hominem requirit*, in die *Logicam* und *Physicam* anderen *Professoren* eingerumpelt: so viel Churfürstlichen *rescriptis* von Berlin, der *Censur* sich zu untergeben, refrangiret; die Jugend mit ungewöhnlichen finsterseltzamen *dogma-*

In the midst of the polemics, Placentinus appealed to the case of David Origanus as a precedent. Origanus had been a reputed professor of mathematics and cosmological innovator at Frankfurt. As noted above, Origanus was a Melanchthonian astronomer and a supporter of geo-heliocentrism and of the axial rotation of the Earth. Still, he was no philosophical reformer, nor was he willing to question the philosophical foundations of the astronomical tradition he belonged to. Placentinus' opponents were ready to point out Origanus' committed stance against anti-Aristotelian *novatores* such as the Calvinist philosopher Pierre de la Ramée and his followers. In their eyes, Placentinus repeated and aggravated the philosophical heresy of the Ramists. The denunciators suggested that the Elector treat the Cartesians in the same manner as the Ramists. This comparison was designed to suppress Placentinus' programme by referring to previous controversies and the ban on de la Ramée's philosophy from several German universities including Frankfurt on Oder.⁵²

The main disagreement with Placentinus was philosophical, as his scorn for Aristotle was seen as incompatible with the university's mission. As his opponents wrote: '[...] We always directed ourselves according to the statutes that we swore, and we never desired anything but the respect of what they literally say, that is: *None shall recede from the philosophy that has been transmitted to us*; and: *We will defend the consent on the Peripatetic doctrine*.'⁵³

Adherence to the Peripatetic doctrine was *the* criterion of inclusion in the Philosophical Faculty, following the motto 'Universities will exist as long as Aristotle is taught in the classes.'⁵⁴

The quarrel could not be settled by internal institutional mechanisms. The intervention and arbitrage of the duke became necessary. Friedrich Wilhelm eventually intervened but his settlement of the controversy was contrary to the expectations of the most traditionalist professors. Not only did he declare his support for Placentinus, his independence and *libertas docendi*, but he also appointed him court mathematician. This promotion, in 1656, marked Placentinus' legitimisation among his colleagues. On the title page of his next publication, he emphasised his new status: 'Johannes Placentinus, Mathematicus Electoralis Brand. et Prof. Ordin., p[ro] t[empore] Amplis. Facult. Decanus'

tibus, aures, non intellectum implentibus (darüber die *Academia* in bösen ruff bey den exteris gerahten) beirret; zum *Decanat*, *corrigendis Graecis et Latinis carminibus* nicht geschickt ist p. zum *Decano* erwehlen, oder Ihme das *Juramentum Decani*, daß er die *Statuta* halten, auch verschaffen sol, daß sie von allen gehalten werden (welches er, *secundum principia, instituta, et hypotheses suas* auch nicht halten kan) auferlegen.'

52 Ibid., f. 12^v. On Ramist controversies in Germany, see Howard Hotson, *Commonplace Learning. Ramism and Its German Ramifications 1543–1630*, Oxford 2007 and Riccardo Pozzo, *Adversus Ramistas. Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Basel 2012.

53 Ibid., f. 10^{r-v}: 'Wir haben unß iederzeit nach Unseren beschwornen *Statutis* gerichtet, und nichts anders, alß was die in munde führen, begehret, nemblich: *Nemo a recepto apud nos philosophandi genere recedat. Item: Tueamur consensum doctrinae Peripateticae*.'

54 Ibid., f. 13^r: 'Tamdiu durabunt *Academiae*, quamdiu *Aristoteles* audetur in *Cathedris*.'

(Johannes Placentinus, Mathematician of the Elector of Brandenburg and Ordinary Professor, Presently Illustrious Faculty Dean). These titles were listed on a disputation in which Placentinus, following his Cartesian teachers, proposed a syncretistic interpretation of Aristotle and Descartes, *Syncretismus philosophicus inter Renatus Des-Cartes et Aristotelem institutus*.

After the polemics and his rise to faculty dean and court mathematician, ten years of intense intellectual and cultural activity followed for Placentinus. Regrettably, his career ended in a tragic manner. In 1666, he was declared insane and, as a consequence, enchained and committed to house arrest. This meant not only the end of his academic career, but also of his individual freedom. His wife and daughters were also taken away from him. The details of these events and the reasons for these extreme measures against Placentinus are still obscure. Hopefully, I will be able to reconstruct them through further archival research. I am especially interested in the connection between his marginalisation and conviction on the one hand and his Cartesian polemics on the other.⁵⁵

I should remark that the tragic end of Placentinus' career did not hinder the continuation of Cartesian scholarship at Frankfurt. However, this did not take place at the Philosophical Faculty but rather at the Faculty of Medicine. In this context, cosmological issues became less relevant, whereas medical Cartesianism, especially problems pertaining to physiology and to the mind-body relation, were animatedly discussed within the framework of the new mechanistic conceptions. The Cartesian physician Tobias Andreae was appointed in 1674 and, under his supervision, a series of medical disputations took place on controversial issues such as the treatment of mental illness and the healing of the body through the mind.⁵⁶ These developments seem to parallel those occurring in other parts of Europe in the same years, which reveal '[...] two large phenomena in seventeenth-century Cartesianism, first the widespread criticism and condemnation of Cartesian physics and second the multiplication of more empirical Cartesianism. There is surely a relationship between these two movements.'⁵⁷ Placentinus' failure to consolidate the teaching of Cartesian natural philosophy and Cartesio-Copernicanism at the Philosophical Faculty was due to

55 The most important documents have already been summarised in a recent publication by Andrea Lehmann, "'Nun ist wohl keiner bey dieser Stadt, so den traurigen Zustandt gedachten Placentini nicht von Herzen solte Beklagen.' Tragisches Ende der Karriere des Mathematikprofessors Johannes Placentini", in: *Jahresbericht/Forschungsstelle für Vergleichende Universitätsgeschichte (Frankfurt/Oder)* 6 (2011), pp. 40–56. Still, the connection between these later facts and the earlier polemics has not yet been studied.

56 Cf. Tobias Andreae, *Dissertatio philosophico-medica de homine microcosmo*, Duisburg 1665 and the trilogy of exercitations *De conjugio mentis et corporis*, *De cura mentis per corpus* and *De cura corporis per mentem*, Frankfurt/Oder 1679. On Andreae's activity as a Cartesian professor of medicine in Duisburg, cf. Francesco Trevisani, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652–1703)*, Milan 1992, chap. 3.

57 Roger Ariew, "Censorship, Condemnations, and the Spread of Cartesianism", in: *Cartesian Empiricism*, eds. Mihnea Dobre and Tammy Nyden, Dordrecht 2013, pp. 25–46, here p. 25.

the strenuous resistance of scholars who considered these innovations to be incompatible with the academic tradition. It seems that medical Cartesianism was easier to accept. However, medical followers of Descartes did not pass up any opportunity of criticising their colleagues at the Philosophical Faculty.

Significantly, the medical disputation *De conjugio mentis et corporis* (1679) promoted by Andreae and defended by the Alsatian student Clemens Joseph Brecht began with a criticism of the ‘philosophers’ for their ill-founded speculations:

Although the ancients and also some of the most recent philosophers talk in a profuse and elegant manner about the cognition of ourselves in ethics and politics, so that those who are not enough versed in the contemplation of their selves mistake some appearance for a palace; if one investigates what are the foundations upon which this is erected, one will remark that these look rather like sand than like rock.⁵⁸

This criticism might be interpreted as an attack against those scholars of the Philosophical Faculty who had opposed Placentinus’ natural and cosmological innovations.

Concluding Remarks

In this essay I considered the interactions between cosmology and Protestant Scholasticism from the mid-sixteenth century to the mid-seventeenth, with a particular focus on institutions and knowledge transfer within the Melanchthonian network of universities and gymnasia in northern Europe. The Wittenberg network of reformed universities was the site of the earliest reception and adaptation of Copernicus’ theory. In order to assimilate the results of *De revolutionibus* to physical and theological requirements – especially the notion of the centrality and immobility of the Earth – a process of hybridisation between Copernicus and Ptolemy was initiated, which eventually led to geo-heliocentric cosmologies. As I argue above, the iterated teaching of planetary theory in a typical Melanchthonian gymnasium (the *Paedagogium illustre* of Szczecin in the early seventeenth century) crystallised around a set of assumptions including geo-heliocentrism and the so-called astronomical axiom concerning the circular uniformity of planetary motions. These assumptions made novel astronomy suit a late-scholastic metaphysical framework but also hindered the reception of innovations such as Kepler’s elliptic orbits, which were seen as infringing upon the beauty of heavenly perfection. In the second half of the seventeenth century, the

58 Clemens Joseph Brecht (subjiciet) sub presidio Tobiae Andreae, *De conjugio mentis et corporis*, [Frankfurt/Oder] 1679, f. A1r: ‘Hinc est quod licet Veteres et quidam recentiores Philosophi, in Ethicis and Politicis ex nostri ipsius Cognitione tam speciose multa afferant, ut primo aspectu illis, qui in contemplatione sui ipsius non satis versati sunt, nescio quod non palatium referant; attamen si in fundamenta quibus id super structum est inquiras, illa potius arena, suam saxum referre deprehendes.’

established tradition of Protestant Scholasticism had to resist the incursions of natural philosophers adhering to Cartesianism and eventually to find a compromise. I illustrated this phenomenon with the example of the introduction of Cartesio-Copernicanism in Frankfurt on Oder in the 1650s.

In my reconstruction, I brought into focus the mechanisms of assimilation, transformation and the establishment of novel cosmological and natural doctrines (namely Copernican planetary models, geo-heliocentrism and Cartesio-Copernicanism) in well-established academic curricula and cultural traditions. These were marked by specific practices of teaching and of knowledge dissemination, by customary forms of recruiting professors and by disciplinary separations linked to the hierarchy of the faculties (e.g., the subordination of the professors at the Faculty of Philosophy to those of Medicine or Theology), as well as by the constant reference to a codified corpus of canonical texts (and textbooks) prescribed in the statutes. In the wake of Melanchthon, Aristotelianism was allotted a central function in the organisation of knowledge, scientific production and teaching at German protestant universities. This reliance did not imply the crystallisation of cosmological and natural conceptions in the form of an immutable body of doctrines, nor did it imply a strict adherence to the letter of a small set of canonic authors and works. Conflicts between innovators and traditionalists often led to negotiations and intellectual convergence between novel and old doctrines. This was the case with the geocentric assimilation of Copernican astronomy that was fostered by Melanchthon in Wittenberg and by his collaborators and followers, beginning with Reinhold, the professor of mathematics, and continuing with his pupils all over Germany and protestant northern Europe. This was also the case with later German scholars courting controversy by quarrelling over the legitimacy of Descartes' approach to nature and astronomy and the absorption of Cartesian philosophy as a basis for natural and cosmological theorisations in the form of what has been evocatively called *cartesianische Scholastik*, a fusion of Cartesianism with scholastic philosophy. These remarks on the reception of Copernicus and Descartes point to the syncretistic productivity of the transfer and integration of natural knowledge. This is especially evident in the establishment in Baltic northern Europe of an astronomical school supporting geo-heliocentrism as the most viable intersection between Copernicanism and geocentrism at the end of the sixteenth century and in the early seventeenth century. Scholars such as the Danish astronomer Longomontanus at Copenhagen continued the work of Brahe and raised metaphysical objections to Kepler's celestial physics. This criticism was continued in Szczecin: it rested on late Scholastic premises, such as the distinction between mathematics and physics and between a physical and a metaphysical treatment of celestial harmonies. During the seventeenth century, the premises upon which these scholars worked were undermined by attempts to physicalise mathematics and by an incipient celestial physics bringing together causal explanations and geometrical modelling of heavenly phenomena. In this phase, that of the decline

of the protestant Aristotelian tradition, loyalty to tradition played a conservative role in the controversies over Cartesian philosophy in Germany just as it did in the Netherlands. The outcome was a Scholastic reworking of Descartes' philosophy and a Cartesian reworking of Scholasticism, which was the best possible compromise between scientific innovation and institutional requirements.

Bibliography

Sources

- Andreae, Tobias, *Dissertatio philosophico-medica de homine microcosmo*, Duisburg 1665.
- , *De conjugio mentis et corporis, De cura mentis per corpus and De cura corporis per mentem*, Frankfurt/Oder 1679.
- Brahe, Tycho, *Apologia de cometis*, in: idem, *Opera Omnia*, ed. John Louis Emil Dreyer, 9 vols, Hauniae 1913–1929, reprinted Amsterdam 1972.
- Brecht, Clemens Joseph (subjiciet) sub presidio Tobiae Andreae, *De conjugio mentis et corporis ad Hipp. Aphor. VI. Sect. II. "Quicumque aliqua Corporis parte dolentes, plerumque dolores non sentiunt his Mens aegrotat"*, [Frankfurt/Oder] 1679.
- Cramer, Daniel, *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*, Hannover 1594.
- , *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*, Wittenberg 1601.
- Cramer Junior, Daniel, *Trias quaestionum physico-mathematicarum*, Szczecin 1622.
- Eichstadius, Laurentius, *Tabulae harmonicae coelestium motuum tum primorum, tum secundorum, seu doctrinae sphaericae et theoriae planetarum. Innitentes potissimum exactissimis observationibus et hypothesibus Nobilissimi Tychonis Brahei, solertissimi Astronomiae instauratoris*, Szczecin 1644.
- Gilbert, William, *Tractatus sive Physiologia nova de magnete magneticisque corporibus et magno magnete tellure Sex libris comprehensus [...] Omnia nunc diligenter recognita et emendatius quam ante in lucem edita, aucta et figuris illustrata opera et studio Wolfgangi Lochmans / I.U.D. et Mathemati[co]*, Szczecin 1628.
- Kepler, Johannes, *Astronomia nova*, in: idem, *Gesammelte Werke*, vol. 3, Munich 1990.
- , *New Astronomy*, trans. William H. Donahue, Cambridge 1992.
- Lizovius, Joachimus (def.) and Hunichius, M. Christophorus (pres.), *Disputatio physico-mathematica De mundo eiusque praecipuis partibus*, Szczecin [1613].
- Luther, Martin, *Werke, Tischreden*, Weimar 1912–1921, vol. 1.
- Melanchthon, Philipp, *Initia doctrinae physicae*, Leipzig 1563.
- Micraelius, Johannes, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico [...] digestorum*, Szczecin 1661.
- Placentinus, Johannes, *Renatus Des-Cartes Triumphans, id est, Principia Philosophiae Cartesianae in Alma Viadrina ventilata atque defensa a Johanne Placentino Lesnensi, Mathematicum Professore Ordinario*, Frankfurt/Oder 1655.
- , *Vier Nachdenkliche Fragen und Instantien aus denen Physicalischen und Astronomischen Wissenschaften genommen*, Frankfurt/Oder 1659.
- Schröer, Benjamin von, *De quotidiana telluris revolutione Exercitatio Astronomica*, [Szczecin] 1664.

Literature

- Ariew, Roger and Grene, Marjorie, "The Cartesian Destiny of Form and Matter", in: *Early Science and Medicine* 2/3 (1997), pp. 321–322.
- , *Descartes among the Scholastics*, Leiden/Boston 2011.
- , "Censorship, Condemnations, and the Spread of Cartesianism", in: *Cartesian Empiricism*, eds. Mihnea Dobre and Tammy Nyden, Dordrecht 2013, pp. 25–46.
- Barker, Peter, "The Hypotyposes orbium coelestium (Strasbourg, 1568)", in: *Nouveau ciel nouvelle terre. La révolution copernicienne dans l'Allemagne de la Réforme (1530–1630)*, eds. Miguel Ángel Granada and Edouard Mehl, Paris 2009, pp. 85–108.
- Burke, Peter, *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*, Cambridge 2008.
- Birkenmajer, Aleksander "Le Commentaire Inédit d'Erasmus Reinhold sur le *De revolutionibus* de Nicolas Copernic", in: *La Science au Seizième Siècle*, Paris 1960, pp. 171–177, repr. in: *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław etc. 1972, pp. 761–766.
- Brosseder, Claudia, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin 2004.
- Caroti, Stefano, "Melanchthon's Astrology", in: *Astrologi Hallucinati. Stars and the End of the World in Luther's Time*, ed. Paola Zambelli, Berlin 1986, pp. 109–121.
- Chmaj, Ludwik, "Jan Placentinus-Kołaczek. Nieznany Kartezjanin XVII wieku", in: *Archivum historii filozofii i myśli społecznej* 1 (1957), pp. 71–81.
- Christianson, John Robert, *On Tycho's Island. Tycho Brahe and His Assistants 1570–1601*, Cambridge 2000.
- Feingold, Mordechai, *The Mathematicians' Apprenticeship. Science, Universities and Society in England, 1560–1640*, Cambridge 1984.
- Gingerich, Owen, "Reinhold, Erasmus", in *Dictionary of Scientific Biography* 11 (1975), pp. 365–367.
- , "Erasmus Reinhold and the Dissemination of Copernican Theory", in: idem, *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus, Kepler*, New York 1993, pp. 221–251.
- , *An Annotated Census of Copernicus' De Revolutionibus (Nuremberg, 1543 and Basel, 1566)*, Leiden/Boston 2002.
- Gingerich, Owen and Westman, Robert S., "The Wittich Connection. Conflict and Priority in Late Sixteenth-Century Cosmology", in: *Transactions of the American Philosophical Society* 78/7 (1988), pp. 1–148.
- Granada, Miguel Ángel. "A quo moventur planetae? Kepler et la question de l'agent du mouvement planétaire après la disparition des orbis solides", in: *Galilaeana* 7 (2010), pp. 111–141.
- Günther, Siegmund, "Lipstorp, Daniel", in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 18 (1883).
- Hotson, Howard, *Commonplace Learning. Ramism and Its German Ramifications 1543–1630*, Oxford 2007.
- Jardine, Nicholas, *The Birth of the History and Philosophy of Science. Kepler's 'A defence of Tycho against Ursus' with Essays on Its Provenance and Significance*, Cambridge 1984.
- Kathe, Heinz, *Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502–1817*, Cologne/Weimar/Vienna 2002, vol. 2.
- Lehmann, Andrea, "'Nun ist wohl keiner bey dieser Stadt, so den traurigen Zustandt gedachten Placentini nicht von Herzen solte Beklagen'. Tragisches Ende der Karriere des Mathematikprofessors Johannes Placentini", in: *Jahresbericht/Forschungsstelle für Vergleichende Universitätsgeschichte (Frankfurt/Oder)* 6 (2011), pp. 40–56.

- Moran, Bruce, "The Universe of Philip Melanchthon. Criticism and the Use of the Copernican Theory", in: *Comitatus* 4 (1973), pp. 1–23.
- Omodeo, Pietro D., "David Origanus's Planetary System (1599 and 1609)", in: *Journal for the History of Astronomy* 42/4 (2011), pp. 439–454.
- , "L'iter europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel", in: *Preprints of the Max Planck Institute for the History of Science – Berlin* 438 (2013).
- , "Central European Polemics over Descartes. Johannes Placentinus and His Academic Opponents at Frankfurt on Oder (1653–1656)", in: *History of Universities* 2015/2 (in press).
- (ed.), *Duncan Liddel (1561–1613), Networks of Polymathy, and the Northern European Renaissance*, Leiden/Boston (in press).
- Omodeo, Pietro D. and Tupikova, Irina, "Post-Copernican Reception of Ptolemy. Erasmus Reinhold's Commented Edition of the *Almagest*, Book One (Wittenberg, 1549)", in: *Journal for the History of Astronomy* (2013), pp. 235–256.
- Pantin, Isabelle, "La lettre de Melanchthon à S. Grynaeus. Les avatars d'une apologie de l'astrologie", in: *Divination et controverse religieuse en France au XVIe siècle*, ed. Robert Aulotte, Paris 1987, pp. 85–101.
- Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.
- Pozzo, Riccardo, *Adversus Ramistas. Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Basel 2012.
- Reich, Karin, "Philipp Melanchthon im Dialog mit Astronomen und Mathematikern. Ausgewählte Beispiele", in: *Mathematik und Naturwissenschaften in der Zeit von Philipp Melanchthon*, ed. Franz Fuchs, Wiesbaden 2012, pp. 27–58.
- Schofield, Christine Jones, *Tychonic and Semi-Tychonic World Systems*, New York 1981.
- Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols, London/New York 1923–1941, vol. 5.
- Thüringer, Walter, "Paul Eber (1511–1569). Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus", in: *Melanchthon in seinen Schülern*, ed. Heinz Scheible, Wiesbaden, 1997, pp. 285–321.
- Trevisani, Francesco, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652–1703)*, Milan 1992.
- Vermij, Rienk, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*, Amsterdam 2002.
- Voelkel, James R., *The Composition of Kepler's "Astronomia Nova"*, Princeton 2001.
- Wehrmann, Martin, *Geschichte des Marienstifts-Gymnasiums zu Stettin*, Stettin 1894.
- Westman, Robert S., "The Melanchthon Circle, Rheticus and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory", in: *Isis* 66 (1975), pp. 163–193.
- Westman, Robert S., *The Copernican Question. Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley 2011.
- Wohlwill, Emil, "Melanchthon und Copernicus", in: *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft* 3 (1904), pp. 260–267.

Religious Knowledge in Oral and Written Traditions

The Case of Zoroastrianism

Philip G. Kreyenbroek

Zoroastrianism is the pre-Islamic religion of Iran. It became marginalised some centuries after the Arab conquest of Iran in the mid-seventh century, but still has followers in that country, in India (where they are known as Parsis), and in the Diaspora. The sacred texts of Zoroastrianism, in the ancient Avestan language, were transmitted orally for a long time; some time between ca. 300 and ca. 600 CE a way was found to write down these ancient texts. The present paper will discuss two institutions connected with religious knowledge in Zoroastrianism: (1) the sacred texts, and (2) the “priestly tradition”. It should be stressed that these two very distinct institutions are often regarded by scholars as a single tradition. For the period of oral transmission the concept of “oral tradition” is used for both, and it is widely assumed that “oral traditions” are very slow to change. The paper will examine developments in the reception of the sacred texts, and go on to discuss the development of priestly knowledge in the “oral phase”. After this it will outline how these institutions were affected by the emergence of a written tradition.

Before embarking on the actual case study on Zoroastrianism, it may be useful to outline certain key aspects of the dynamics of conservatism and change in oral milieus, based mostly on the author’s research on largely or partly oral traditions such as that of the Yezidis and the Yāresān (Ahl-e Ḥaqq) of the Kurdish-speaking regions. An important question in this respect is that of the different modes of listening to spoken discourse. On the one hand there is “critical listening”, which is probably typical of Westerners listening to a political programme on the radio: they are alert and in many cases fundamentally sceptical. On the other hand there is a passive, accepting mode of listening, which in my experience is typical of listeners who are eager to learn what they can from a one-off oral performance. Presumably, therefore, during the “oral” phase of the religion, Zoroastrian communities would at times have listened to priestly sermons in such an uncritical way.¹

1 One such occasion in modern Zoroastrianism is referred to in Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras*, vol. 3, Stuttgart 2004, p. 485. No obvious references to such a practice in earlier times could be found in the extant Zoroastrian texts. As the same is true of Zoroastrian pilgrimage, which can be shown to have existed, and transmission of religious teach-

This passive acceptance of priestly authority is counteracted, however, by the fact that in several “oral” cultures, including Zoroastrianism, transfer of religious knowledge between priests and laity also takes place through a process of questions and answers. Clearly, even in cases where the priests had recourse to solid, incontestable doctrinal knowledge, the questions would determine the answers to a certain extent. In early Zoroastrianism, on the other hand, priests lacked the authority and support of a written exegetical tradition or a systematic theology. In fact, for a long time they did not even have an adequate comprehension of the sacred texts; since around the fourth century BCE Zoroastrian priests in the dominant region of Western Iran would not have truly understood the sacred language of the more difficult holy texts.² Thus, although they could recite Avestan texts, as far as the teachings of their faith were concerned priests relied exclusively on the spoken words of their own teachers. When new questions arose, e.g. when Zoroastrianism first became the preferred religion of the Achaemenid court, such traditional instructions were not always helpful and the priests were forced to rely upon their general understanding of Zoroastrian teaching and their personal judgement. As the Zoroastrian priests were generally dependent on the laity for a living, they would have been under some pressure to adapt their teachings to the expectations of their parishioners. The fact that no written traditions existed to counteract them must have facilitated such tendencies towards change.

Zoroastrianism, then, has a corpus of sacred texts, some of which were transmitted verbatim since an early stage of the history of the religion (see further below). These texts are thought of by modern believers, and many scholars, as the basis of religious authority. As will be shown below, however, in reality the reception of these texts and their role in informing priestly knowledge were far from uniform down the centuries.

Most of the extant corpus of Zoroastrian sacred texts is now available in book form, and is known as Avesta. These texts can be divided into two groups, based on the developmental stage of the language: the Old Avestan texts – including Zarathustra’s own Gāthās, which were composed some time before 1000 BCE – were evidently memorised in fixed form from an early period onwards, so that they retain many archaic grammatical elements. The language of the other texts (“Young Avestan”), appears to reflect a significantly later stage of development. Scholars traditionally explain this by assuming that the latter texts were composed at a later stage. Given the oral character of the transmission, however, it seems more likely that they were simply handed down in a freer mode of trans-

ings to new communities could hardly have taken place without sermons of some kind, this is not necessarily significant.

- 2 Philip G. Kreyenbroek, “The Zoroastrian Tradition from an Oralist’s Point of View”, in: K. R. Cama *Oriental Institute, Second International Congress Proceedings* eds. H. J. M. Desai and Homay N. Modi, Bombay 1996, pp. 221–237.

mission, so that their language continued to evolve along with the natural language until that process stopped, perhaps in the fourth century BCE.³

The reason the process stopped was as follows. Zoroastrianism was the first Indo-Iranian religious tradition that was not simply based on tribal observance, but on a belief system. It is said in an ancient text that Zoroastrianism accepts all believers ‘wherever they were born.’⁴ In plain language, Zoroastrianism was the first Iranian religion that was able to “travel”, i.e. to spread over regions and linguistic communities that exceeded those of its origin. During its many travels Zoroastrianism absorbed various local influences, but an absolute and constant requirement was that its liturgy had to be celebrated in the Avestan language. “Religious knowledge”, on the other hand, can be shown to have adapted itself to the culture of its time and place.

After a long period of development in eastern regions of the Iranian realm, where Avestan was probably close to the local languages, Zoroastrianism came to be supported by a powerful Western Iranian dynasty, the Achaemenids, in the sixth century BCE. The limited evidence at our disposal⁵ suggests that the new religion was initially represented by priests who had full command of Avestan. These Avestan-speaking priests may have been brought to Western Iran as part of the Achaemenid effort to promote Zoroastrianism. At some stage, however, the local Western Iranian priests (the Old Persian *maguš* and perhaps the Elamite *šatin*) apparently wished to officiate at the rituals of the new cult. As they did not have the theoretical knowledge needed for learning a foreign language from scratch, they did the second best thing, and learned the Avestan texts by rote.⁶ This meant that, besides the Old Avestan texts which had been transmitted word for word (or syllable by syllable) for a long time, now all Avestan texts became fixed in oral transmission. Moreover, the language of the religion was not easily comprehensible to the new Western Iranian Zoroastrian communities, which presumably added to its mysterious aura.

Turning to priestly knowledge, the ability to recite texts in Avestan was, and remains, a precondition for the priesthood. The Zoroastrian priesthood is hereditary, and children of priestly families were made to memorise the liturgical texts at an early age. According to an early text,⁷ this process had four stages:

1. first the candidate spent time „concentrating“ (*fra.mar*) on a sacred text, i.e. studying it without uttering it;

3 See Kreyenbroek, “Oralist”.

4 Avesta, *Yasna* 39.2.

5 Particularly the evidence of the Persepolis Fortification Tablets, see Philip G. Kreyenbroek, “Zoroastrianism under the Achaemenians: a Non-essentialist Approach”, in: *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in the Ancient Near East*, eds. John Curtis and St. John Simpson, London/New York 2010, p. 108.

6 Kreyenbroek, “Oralist”.

7 *Yasna* 19.6.

2. after this, one recited the holy words softly (*drənjaiia*);
3. after mastering this stage, one went on to recite the texts aloud but without a ritual context (*srāuuāiia*);
4. until finally one was allowed to perform it ritually (*yaz*). This sequence of stages suggests that, even at an early age, more attention was paid to the proper pronunciation of the sacred texts than to questions of understanding.

After this initial ritual training some priestly children went on to do ‘advanced religious studies’ (Middle Persian: *hērbdestān*), which entailed three year-long periods of study, with three different priests,⁸ presumably by being in their presence and learning how they dealt with religious questions on a practical level. After this, the now fully-fledged scholar priest was on his own, having to face any questions his parishioners might fire at him on the basis of this oral training alone.

We get some glimpses of the nature of early “advanced priestly teaching” from a text known as *Bagān Yašt*,⁹ which consists of an exegesis of the main Zoroastrian prayers from a time when Avestan was still the language of teaching. Studying these texts, one notices that ancient Iranians’ concept of “exegesis” differs considerably from ours. Modern Westerners seek to arrive at the essence of a text’s meaning by scrutinising it word for word, comparing texts, and analysing the grammatical relations between the words. In the case of an oral tradition, on the other hand, we cannot even be sure to what extent the concept of a “word” played a role. The evidence of the *Bagān Yašt* suggests that early Zoroastrian priests were taught to connect some easily recognisable words of the prayer with certain basic tenets of the faith (such as the fact that Ahura Mazdā is the absolute Lord and the Lord of our world, and that the creatures are there for him),¹⁰ by means of simple paraphrases, references to Gāthic phrases, or simple juxtaposition. There does not appear to be a close connection between the semantic contents of the original text and the explanations offered to interpret them. What is stressed instead is the necessity to pronounce the words ‘without insertions or displacements [i.e. of sounds, syllables, or words, PGK].’ When one recites the prayer in question without error, it will help one to cross into Heaven.¹¹ We can deduce from this that even at an early stage, “priestly learning” was relatively independent of the contents of the sacred texts. Furthermore, these texts, originally intended to convey meaning, evidently lost some of that function and increasingly came to be perceived as “holy words” (*manthra*),

8 See *Hērbdestān* 12.1–2, Firoze M. Kotwal and Philip G. Kreyenbroek, *The Hērbdestān and Nērangestān*, vol. I: *Hērbdestān*, Paris 1992, pp. 62–63.

9 *Yasna* 19, 20, 21.

10 *Yasna* 19.12.

11 *Yasna* 19.5–6.

whose efficacy lay in their more or less magical power, rather than in the religious message they conveyed.

A process of “manthrication”, then, was already in operation in the early centuries. This trend continued, and probably grew stronger, when Zoroastrianism became the dominant religion of the great Achaemenid Empire (559–331 BCE), whose centre lay in Western Iran, where the local languages were so different from Avestan that comprehension of the sacred texts became problematic, and acquiring an active command of that language even more so. In the course of the Achaemenid period, as we saw earlier, the oral transmission of all Avestan texts became fixed, and they gradually lost their power to convey meaning.

The way in which priestly knowledge was affected by the move of the centre of Zoroastrianism from East to West can be illustrated by a few examples. A key element of the teachings of Zarathustra’s own *Gāthās* is that Zarathustra claims to be righteous, but poor and powerless,¹² which implies that success in this world is not typically the result of virtue. Achaemenid kings did not adhere to this teaching. In one of his inscriptions,¹³ the Achaemenid Darius I states that God helped him because he was righteous, implying that virtue can indeed expect to be rewarded in this life. Here we have two opposite views in texts informed by Zoroastrianism,¹⁴ inspired by the social and political considerations of authors belonging different time.

My second example concerns astrology. In early Zoroastrian teaching the individual soul is fully responsible for its action on earth, and its fate depends on its choices. Free Will is key to this worldview. Given the importance of astrology in the culture of neighbouring Mesopotamia, however, it is likely that before Zoroastrianism became dominant in their region, Western Iranians had become firm believers in astrology. Now we see that in the Middle Persian Books, which reflect Zoroastrian beliefs as they had developed after the Achaemenids, astrology plays a key role and is fully integrated into the system of priestly knowledge. The most likely explanation is that, when Zoroastrianism came to Western Iran, its priests were confronted with potential parishioners who expected a priest to be able to foretell the future. If a Zoroastrian priest said he was unable to do this, he could expect the prospective client to return to his traditional priests, so it became a matter of economic as well as ideological survival for the

12 E.g. *Yasna* 46.2: ‘I know why I am powerless, Lord, it is because of the scantiness of my cattle and because I have few men.’

13 ‘For this reason Ahuramazda bore me aid, and the other gods who are, because I was not hostile, I was not a follower of the Lie, I was not a doer of wrong [...]’, DB V, 62–64, see Roland G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953, p. 132.

14 For reasons to assume that the Achaemenid Inscriptions reflect a Zoroastrian worldview see Philip G. Kreyenbroek, “On the Construction of Zoroastrianism in Western Iran”, in: *Ratanbai Katrak Lectures, Oxford 2009: Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies*, ed. Carol Altman Bromberg, Bloomfield Hills 2008 (Bulletin of the Asia Institute, New Series 22), pp. 47–56.

Zoroastrian priesthood to accommodate this popular belief. That they were able to do so can be explained at least partly by the fact that they were unimpeded by any unalterable documents showing that astrology was not part of the original teachings, or by a systematic theology that would lead to the same conclusion.

The centuries that followed have not left enough contemporary evidence for us to be able to follow the iteration of the Zoroastrian tradition in any detail. We are better informed about the Sasanians (224–651 CE), who left inscriptions and whose culture is reflected to some extent by the Middle Persian Books, works of a mainly religious nature which saw their final redaction in the ninth and tenth centuries CE, in many cases after a long period of oral transmission.

The very name *Avesta*, it seems, goes back to the Middle Persian word *abestāg* meaning ‘testament’,¹⁵ which aptly illustrates the complexities of a transition from an oral to a written tradition. In the earlier Sasanian period there appears to have been no precise term for the various liturgical and learned texts in the Avestan language. When referred to collectively, these were probably called *dēn*, which literally meant ‘religion’. In the course of the Sasanian period, however, Zoroastrianism, the religion of the royal house and the majority of Iranians, saw itself confronted by the challenge of two new scriptural religions, Manichaeism and Christianity. Both of these claimed to represent the only religious truth. They were based on the messages of Jesus, who had flourished about two centuries earlier, and on the third-century prophet Mani; unlike Zarathustra, these prophets were still present in living memory, and their messages existed in written form. These scriptures, it seems, made Zoroastrians wonder about their own counterpart, which led to the idea that the corpus of Avestan texts should be seen as a sacred scripture, albeit a non-written one. This idea in turn led to the desire to possess these “scriptures” in written form. An initial problem was that the common script of the period was incapable of representing the very complex sound system of Avestan. This difficulty was eventually overcome by the creation of a new, “Avestan” alphabet which could represent every nuance of pronunciation. At some stage, by whatever miraculous procedure, a single text based on the (presumably many) oral variants of Avestan recitations was committed to writing in a clear and adequate script. One problem that remained was finding a name for this novel phenomenon, a written Holy Book. This was apparently solved by adopting the Christian term “testament” or *abestāg*.

As far as priestly knowledge was concerned, the challenges from rival religions again made themselves felt. As we saw earlier, those religions were based upon the authority of a well-remembered figure, who claimed to have had a direct relationship with God. In Zoroastrianism God’s revelation of the truth to Zarathustra clearly retained its symbolic value, but the evidence suggests that

15 See Werner Sundermann, “Avesta und Neues Testament”, in: *Philologica et Linguistica: Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, eds. M. G. Schmidt and W. Bisang, Trier 2001, pp. 258–264.

neither Zarathustra's teaching nor the Avesta were perceived any longer as a convincing basis for religious authority. Instead, the Middle Persian Books tend to invoke the unspecific authority of the 'First Teachers' (*pōryōtkēšān*), rather than that of Zarathustra or the Avesta. In many cases, however, this was evidently not felt to be enough.

The first Sasanian high priest, Tansar, who flourished before the other religions began to make an impact, still merely asserted that the new Sasanian King was so virtuous that he was entitled to have supreme authority over the religion.¹⁶ In combination with the King's actual power, that was presumably enough. Under the next King, however, Manichaeism came to Iran. Its prophet, Mani, claimed authority because he was in contact with the Divine through his "alter ego". One can hardly avoid connecting this claim with that of the Zoroastrian High Priest of the time, Kirdēr, who described the journey of his own "alter ego" to Heaven and Hell, which evidently gave him direct knowledge of the Divine.¹⁷ About a generation after this, we hear of the High Priest of the time, Ādurbād ī Mahrspandān, who submitted to an ordeal by having molten metal poured on his chest in order to vindicate the truth of his teachings.¹⁸ After that again, one sees the emergence of three priestly "schools" or lineages, based on the teachings of three ancient religious authorities. We learn that at least one of these schools considered its own teachings superior to the others, but recognised that the other teachings had equal status and should neither be abrogated nor altered.¹⁹ The result of this definition of valid religious pronouncements was that in learned commentaries, alternative judgements by different priests were commonly juxtaposed. This can be regarded as typical of an oral culture, where there were no mechanisms to allow a detailed, let alone systematic comparison between the contents of the various teachings. As the relative truth of different teachings could not be established by objective means, validity depended on authority alone.

'Advanced priestly teaching' (*hērbedestān*) still existed at this time. Given that Avestan was no longer understood, such teaching was now based on the *Zand*, a somewhat primitive system of translating each Avestan word or set of sounds by one fixed Middle Persian word. This did not always yield good sense, and "commentaries" to the texts developed, to which further teachings were later added. A significant number of these secondary "commentaries" have no ob-

16 Mary Boyce, *The Letter of Tansar*, Rome 1968, p. 36.

17 In his inscription at Sar Mašhad, ll. 29ff. See Philippe Gignoux, "L'Inscription de Kartir à Sar-Mašhad", in: *Journal Asiatique* 256 (1968), pp. 387–418.

18 See for instance Mary Boyce, *Zoroastrians: their Religious Beliefs and Practices*, London etc. 1979, p. 118.

19 Philip G. Kreyenbroek, "On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 1–15, here p. 10.

vious connection with the original text.²⁰ This again suggests that a systematic analysis of texts was not yet the chief object of Zoroastrian “exegesis”.

One might have expected all this to have changed in the later Sasanian era, when the Avesta existed in written form and parts of the Zand tradition had probably also been committed to writing. In fact, however, there were no rapid changes, possibly because it was forbidden for priests to use books during the ritual, so that all Zoroastrian candidates for the priesthood were still forced to learn the sacred texts by heart. Moreover, whatever religious books existed would hardly have been widely available. Finally, the Arab conquest in the 630s presumably stopped any Zoroastrian intellectual activity for some centuries. In fact it is not until the ninth century CE that we see signs of change.

From the mid-ninth century onwards, Islam gained much ground in Iran and the Zoroastrian communities became poor and marginalised. Leading Zoroastrian priests, who were aware of the declining numbers of their flock, decided to commit to writing whatever texts they deemed essential for the future of the community. This meant that many texts that originally formed part of a living oral tradition that was intended to be interpreted by a contemporary *dastur* (spiritual authority), now became immutably fixed. In a way, therefore, these priests’ efforts to save their tradition resulted in the transformation of a living tradition that needed the *viva voce* interpretation of a *dastur*, into a fixed and somewhat archaic legalistic system.

It is in the late ninth century also that we first witness the modest beginnings of a systematic approach to theology. We have written accounts of the dispute between two brothers, Manušcihr and Zādšparam. Manušcihr was the leader of the Zoroastrian community and, to his fury, his brother, also an authoritative priest, had allowed an innovation in the ritual on the grounds that it was expedient and permitted by the authority of one of the great teachers. Manušcihr countered by pointing out that the question was not whether a judgement permitting this innovation existed, but whether this was in fact the best of all judgements. Admittedly, Manušcihr did not get very far in establishing valid criteria for judging the relative merits of a judgement. He writes, ‘in a case on which priests disagree, if one priest says (it should be done) one way, and two priest say (it should be done in) another, then the work is to be done according to those two witnesses.’²¹ Still, Manušcihr’s approach presupposes some efforts at analysis and comparison, and differs fundamentally from the unquestioning juxtaposition of incompatible solutions that was characteristic of the oral phase. By Manušcihr’s time, however, the community was becoming so poor that further theological debate and development was no longer possible.

The next major development in our saga took place almost a thousand years later, when European scholars discovered that the Avestan language was closely

20 A good example is *Hērbedestān* 12, see Kotwal and Kreyenbroek, *Hērbedestān*, pp. 62–65.

21 Kreyenbroek, “Spiritual Authority”, pp. 11–13.

related to Sanskrit, and could be understood.²² To the Zoroastrians, particularly those of India who were directly in contact with Western culture, this came as a terrible shock. To them the Avestan texts were *manthras*, potent utterances in a divine language whose meaning could be apprehended with the heart, but not understood with the brain. A further shock came when the difference between Old and Young Avestan texts was discovered by the German scholar, Martin Haug;²³ now God had apparently spoken in two languages. The reactions to this led to the emergence of a range of very different schools of thought among Parsis, and debates between these still inform the religious life of the community. One group flatly denied the possibility of understanding Avestan and had strong beliefs about the vibrations of certain Avestan texts, emphasising their hidden esoteric meaning.²⁴ A large number of Parsis, the “traditionalists”, neither accepted nor denied the Western findings, but treated them as irrelevant; they went on defining their religion mainly as a orthopractic one, emphasising the importance of rituals and leaving questions of meaning to the priesthood.²⁵ Finally there were the modernists, usually Parsis who had been sufficiently anglicised to take cognisance of Western scholarship. Unconsciously this group had also taken on board the Christian definition of what a religion was, namely above all a system of teachings and meaning, rather than ritual.²⁶ This group stressed the difference between Old and Young Avestan texts, and tended to rely only on the Old Avesta, which they in their view represented the pure teaching of Zarathustra. These Gāthic texts, in fact, are so complex and allusive that they are open to different interpretations, which gave the modernists enough scope for their reforms. Given the lack of a systematic theology and an authoritative exegetical literature, there are no criteria for judging the merits of these various systems. As a result of the lack of shared premises, the followers of these different schools of thought are effectively unable to communicate even today.

It may be relevant at this point to include an anecdote that illustrates how the different ways of interpreting sacred texts can impact the religious life of the individual.²⁷ It concerns a wealthy and modern Zoroastrian lady from Mumbai, who had always felt a special affinity with one of the Zoroastrian *Yazads*,²⁸ Bahrām. She prayed the hymn to Bahrām almost every day without understanding a word, and had great benefit from the practice. Then, one day, she decided

22 Boyce, *Zoroastrians*, pp. 194–195; 197; 206–207.

23 Stausberg, *Religion Zarathustras* II, pp. 100–102.

24 E.g. the Ilm-e Khshnoom movement, see Philip G. Kreyenbroek in collaboration with Shehnaz N. Munshi, *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak about their Religious Lives*, Richmond 2001, pp. 48–50.

25 *Ibid.*, pp. 47; 61–115.

26 *Ibid.*, pp. 47–48; 172–204.

27 The anecdote was told to the present writer by the lady in question in Mumbai, in the course of the writer’s research for *Living Zoroastrianism*.

28 I.e. “angels” or “divinities”.

to learn the Avestan language. When she had mastered this, she discovered that according to her beloved prayer, Bahrām could manifest himself in the shape of a bull, a stallion, a rutting camel, a wild boar, a bird and a ram. This trendy lady, who had no affinity with rutting camels, never prayed again and by and large lost her faith.

In sum, using the Zoroastrian tradition as an example it was argued here that even if the words of sacred texts are repeated faithfully, their reception may undergo fundamental changes. In an oral tradition, the original meaning of the sacred texts may be lost more easily than if that text exists in written form. The same is true for priestly learning, which in an oral milieu tends to be more responsive to the influences of the surrounding contemporary culture than is the case when the priesthood is able to consult exegetical writings. The transition from a largely oral religious culture to one in which writing plays a significant role tends to have far-reaching consequences for the reception of the scriptural tradition, and likewise for priestly learning. All this has considerable implications for understanding and evaluating religious traditions that have long been based on oral transmission.

Bibliography

Literature

- Boyce, Mary, *The Letter of Tansar*, Rome 1968.
- , *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London etc. 1979.
- Gignoux, Philippe, "L'Inscription de Kartir à Sar-Mašhad", in: *Journal Asiatique* 256 (1968), pp. 387–418.
- Humbach, Helmut, *The Gāthās of Zarathustra and the other Old Avestan Texts Part 1*, in collaboration with Joseph Elfenbein and P. Oktor Skjærvø, Heidelberg 1991.
- Kellens, Jean and Eric Pirart, *Les textes vieil-avestiques I*, Wiesbaden 1988.
- Kent, Roland G., *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953.
- Kotwal, Firoze M. and Kreyenbroek, Philip G., *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. I: Hērbedestān*, Paris 1992.
- Kreyenbroek, Philip G., "On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 1–15.
- , "The Zoroastrian Tradition from an Oralist's Point of View", in: *K. R. Cama Oriental Institute, Second International Congress Proceedings*, eds. H. J. M. Desai and Homay N. Modi, Bombay 1996, pp. 221–237.
- , *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak about their Religious Lives*. In collaboration with Shehnaz N. Munshi, Richmond 2001.
- , "On the Construction of Zoroastrianism in Western Iran", in: *Ratanbai Katrak Lectures, Oxford 2009: Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies*, ed. Carol Altman Bromberg, Bloomfield Hills 2008 (Bulletin of the Asia Institute, New Series 22), pp. 47–56.
- , "Zoroastrianism under the Achaemenians: A Non-Essentialist Approach", in: *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in the Ancient Near East*, eds. John Curtis and St. John Simpson, London/New York 2010, pp. 103–109.

Stausberg, Michael, *Die Religion Zarathustras*, vol. 3, Stuttgart, 2004.

Sundermann, Werner, "Avesta und Neues Testament", in: *Philologica et Linguistica: Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember*, eds. M. G. Schmidt and W. Bisang, Trier 2001, pp. 258–264.

Iteration, Citation and Citationality in the Mesopotamian Scholastic Dialogue *The Class Reunion*

J. Cale Johnson

Introduction

One thousand years prior to the first instantiation of the Platonic dialogues, Mesopotamian scholars or, as these *avant la lettre* *pepaideumonoï* referred to themselves, ‘Sons of the Tablet House’ (dumu e2.dub.ba.a), debated points of scholastic pride and won their spurs (or laurels) by besting schoolmates in scholastic dialogue.¹ Would-be Sons of the Tablet House had first to memorize a wide range of lexical lists. In good Jakobsonian fashion these memorized paradigms were then projected onto the syntagmatic plane in the form of Sumerian literary compositions, and then at the end of the curriculum, which Assyriologists have painstakingly reconstructed over the past half-century, these young scholars would face the specifically scholastic literature: debates, diatribes and dialogues.

It has long been inferred (or simply assumed) that the iteration and reiteration of this sprawling textual apparatus was the primary goal of the Old Babylonian (ca. 1800–1600 BCE) Tablet House. What we know about Sumerian mythology and epic, indeed, nearly everything we know about intellectual life at the end of the first long millennium of the cuneiform textual record (ca. 3300–2000 BCE), we know from schoolboy copies of Sumerian literary texts that were produced in these Old Babylonian schools. This picture of Old Babylonian ‘scribalism’ {nam.dub.sar} is largely rooted in Samuel Noah Kramer’s path-breaking edition of the Sumerian literary text known as *Schooldays* (1949).² In the

1 This translation follows the usual Akkadian translation of {dumu e2.dub.ba.a}, namely *mār bīt tuppī*, but see Konrad Volk, “Edubba’a und Edubba’a-Literatur. Rätsel und Lösungen”, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 90 (2000), pp. 1–30, here pp. 2–3, where the “in-the-know” or “insider” interpretation, viz. “Haus, das Tafeln zuteilt” (= ‘house that distributes tablets’) is proposed. For a general overview of the culture of the Tablet House, see Volk, “Edubba’a und Edubba’a-Literatur”; Konrad Volk, “Über Bildung und Ausbildung in Babylonien am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr”, in: *Orientalia* NS 80/3 (2011), pp. 269–299; Piotr Michalowski, “Literacy, Schooling and the Transmission of Knowledge in Early Mesopotamian Culture”, in: *Theory and Practice of Knowledge Transfer. Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond*, eds. W.S. van Egmond and Wilfred H. van Soldt. Leiden 2012, pp. 39–57.

2 Moreover, it should be emphasized that for the vast majority of Old Babylonian scribes {dub.sar}, the rote memorization of the writing system (along with some mathematical

years since, this image of the rote copying of Sumerian literature by Akkadian-speaking schoolboys has dominated the scholastic world imagined by Assyriologists, as they seek to reconstruct Old Babylonian intellectual history.³ But this is really only half of the story.

Yes, text-artefactual iteration and reiteration was in fact a key activity in the Old Babylonian Tablet House, but it was not the primary intellectual goal. This would paint the elite intellectuals of the cuneiform world as dullards, pedants or even text-reproducing robots. The copying and recopying of written textual artefacts was *only* the central preoccupation of *students* as they memorized the received tradition. The real goal of elite scholastics in the Old Babylonian period (ca. 1800–1600 BCE) was not the simple repetition or reiteration of the received tradition, but rather the use of their knowledge of the written tradition in largely oral dialogue and debate. And just as Kramer's edition of *Schooldays* serves as the touchstone for this type of text-artifactual iteration, I would like to suggest that a Sumerian scholastic dialogue entitled *The Class Reunion* (also known as *Dialogue 1* or *Streit zweier Schulabsolventen*), which appears in its *editio princeps* in a forthcoming volume from myself and M. Geller, can serve as the primary textual basis for a superordinate stratum of "citational" practice that builds on and presupposes the iterative textual apparatus of the Tablet House.⁴

The Class Reunion comes to a mere 137 lines as compared with the thousand plus lines in *The Lugalbanda Epic* or *The Cylinders of Gudea*, but it is attested in nearly 60 manuscripts or fragments from Nippur, Ur and perhaps Sippar. The thing that sets it apart from the bulk of Sumerian literature is its rambunctious use of citation. It is an outlier not simply because of its frequent use of citation, however; it is also unusual in that it presents us with a written extextualisation of an agonistic, scholastic debate. We must assume that in the oral medium – and within the confines of the Tablet House – this type of scholastic back-and-forth would have been the norm: elite scholars demonstrated their prowess not by composing treatises in their own name (to be read and admired at a distance), but rather by besting a fellow scholar in oral disputation, typically about the *minutiae* of the inherited written tradition. If the memorisation of the lexical and literary treasures of the Old Babylonian curriculum was the backbone of intellectual life in Mesopotamia in the first few centuries of the second millennium BCE, typically oral, agonistic debate was its apotheosis.⁵

tables and model contracts) would have sufficed for their future professional activities; only the scholastic elite would have needed, necessarily, to go beyond rote learning.

3 See Niek Veldhuis, "Intellectual History and Assyriology", in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1/1 (2014), pp. 21–36, for an overview.

4 J. Cale Johnson and Markham J. Geller, *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue 'Two Scribes'*, Leiden 2015.

5 On the technical side of memorisation in its Old Babylonian context, see primarily Paul Delnero, "Memorization and the Transmission of Sumerian Literary Compositions", in: *Journal of Near Eastern Studies* 71/2 (2012), pp. 189–208, as well as J. Cale Johnson, "Metapragmatic

The Theoretical Ferment

At the same time, recent discussions of performativity and its place in the life of social institutions (as well as fascinating work on the role Plutarch's *Table Talk* and similar anecdotal literature in the latter phases of the Greco-Roman world) now make a clear description of the role of citation in the Old Babylonian Tablet House a central *desideratum*.⁶ As Olson, among others, has made abundantly clear, the act of writing is itself a metalinguistic practice similar to quotation, but it is the critical reflection on the specifically linguistic units and elements of written textuality that is the real springboard for metalinguistic awareness. Olson takes the metalinguistic character of writing too far, however, and ultimately claims that writing and quotation can simply be equated. More persuasively, Nakassis has recently surveyed the role of citation in the development of new theoretical arenas, including Frege's recognition of "sense" (as opposed to "reference"), Austin's recognition of "performativity" (as opposed to "denotational" or "locutionary" function), and Derrida's recognition of "citationality".⁷

Like the progression from natural numbers to integers, then rational numbers and so on, each of these new theoretical domains is called into existence by recognising the limits of its predecessor: Fregean sense is made necessary by the fact that referential meaning no longer operates in the usual way in indirect, opaque, or intensional contexts, while Austin's performativity is made necessary by the relative unimportance of denotational function in many types of utterance, especially so-called explicit primary performatives. As Nakassis explains, *vis-à-vis* Frege's postulation of "sense":

(2a) Frege believes/says that the Morning Star is Venus.

(2b) Frege believes/says that the Evening Star is Venus.

We might think that these pairs of statements compute equivalently because the referents of all their parts are the same. But, as Frege argued, they are not. One might be true and the other false, for example, if Frege didn't know that the Morning Star and the Evening Star have the same reference. What Frege realized is that in such so-called oblique contexts the subordinate clause cannot be treated by its reference; it can't be com-

Awareness and the Stratification of Classical Sumerian Literature" in: *Proceedings of the "Broken Narratives" Conference, April 3–6, 2013, Vienna, forthcoming.*

6 See in particular several recent collections of papers such as *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, ed. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007; *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, ed. William A. Johnson and Holt N. Parker, Oxford 2009; *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, ed. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011; *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. Jason König and Greg Woolf, Cambridge 2013 as well as Katerina Oikonomopoulou's contribution to this volume.

7 Constantine V. Nakassis, "Citation and Citationality", in: *Signs and Society* 1/1 (2013), pp. 51–78.

puted relative to the object or state of affairs out there in the world to which it otherwise corresponds. Rather, it has to be treated by its sense; that is, to its propositional content as it is subordinated, or made relative, to the sense and reference of the matrix clause, namely what Frege believes or says.⁸

In other words, by neutralising the ordinary referential operation of ‘the Morning Star is Venus’, Frege was able to identify a distinct realm of meaning, viz. ‘a world independent-realm of propositional sense’.⁹ Austin does much the same in his recognition of performativity: the neutralisation of denotational function is most clearly visible in so-called explicit primary performatives such as ‘I promise you that I will come tomorrow’,¹⁰ where denotational questions of truth and correctness are displaced by the relative felicity or happiness of the utterance.

The neutralisation of denotational function that we see in Austin’s performativity is brought about by the necessary slippage between type and token in the explicit primary performative. As Nakassis puts it:

To say ‘I promise’ is to describe what one is doing in saying ‘I promise’ as a promise. It is to make a token utterance of the verb ‘promise’ a token of a cultural type ‘promising.’ Indeed, it is no coincidence that the so-called explicit performative verbs are also the names of the actions they instantiate.¹¹

So an explicit primary performative is a token utterance that claims for itself a type-level status. Derrida’s citationality, in the substantially reformed version made available in Nakassis (2013), neutralises in turn this type-token relationship, or alternatively the necessary slippage between token and type in performative utterance. Indeed, if we reframe Derrida’s essential claim, it is that any supposedly type-level cultural norm or rule can actually be redescribed as a chain of token-level instantiations.¹²

8 Nakassis, “Citation and Citationality”, p. 53.

9 Nakassis, “Citation and Citationality”, p. 54.

10 Nakassis, “Citation and Citationality”, p. 59.

11 Nakassis, “Citation and Citationality”, p. 61, citing J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, Cambridge, MA 1962, here p. 32.

12 As Derrida insists (and as Silverstein’s discussions of metapragmatics clarify [see Michael Silverstein, “Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function”, in: *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, ed. John A. Lucy, Cambridge 1993, pp. 33–58]), the higher-order iterative chains that are usually modeled in terms of “intention” in Western societies ‘will not disappear; [they] will have [their] place, but from that place [they] will no longer be able to govern the entire scene and system of utterance [*l’énonciation*]. Above all, at that point, we will be dealing with different kinds of marks or chains of iterable marks and not with an opposition between citational utterances, on the one hand, and singular and original event-utterances, on the other. The first consequence of this will be [that] [...] the intention animating the utterance will never be through and through present to itself and to

What citationality recognises is not only, however, that these chains of token-level instantiations – what we might neutrally call “iterative chains” – each have a history of their own. It also recognises that the type-level cultural norms and rules, to which a given iteration is assigned, are regularly located in a specific ontic framework or universe. And the authorisation of this type-level status within a given ontic realm is the product of a concrete, typically restricted social group (Papal conclave, Privy Council, or even modern-day editorial board). Frege’s recognition of “sense” is now authorized by the field of semantics, while Austin’s recognition of “performativity” is authorised by the sub-discipline known as Speech Act Theory. So whether we appeal to Derrida, Lotman or more recent work on performativity in the context of *Theaterwissenschaft*,¹³ it is clear that the prototypical example of “neutralisation” of performativity, the neutralisation that defines citationality *per se*, is the use of an explicit primary performative on stage:

Following Austin (1962, 22), when a stage actor says, as part of a play, ‘I hereby promise to pay you tomorrow,’ the actor isn’t promising – he is playing at promising. [...] As we indicated in our initial discussion of Frege, citations shift the indexical ground of that which they cite, they untether and relativize the cited event to its citing frame, be it a matrix clause or the proscenium of the stage. [...] As Derrida (1988, 89) points out, however, the issue isn’t that the promise on stage isn’t a promise for the actor. It is, however, a promise for the character in the play.¹⁴

At the end of the sequence of neutralisations, as Derrida so eloquently points out in *Signature Event Context*, the semantic or pragmatic material communicated in an act of citation can be reduced to null. We can cite a moment in time and space, modalised to the stage, venue or ontic realm of our choice, even without the benefit of semantic content or pragmatic routine. As I will suggest at the end of the paper, it is often learned, “situational” comedy that best exemplifies Derrida’s citationality, since the learned context neutralises both semantics and

its content’, see Jacques Derrida, *Limited Inc*, trans. S. Weber and J. Mehlman, Evanston 1988 (1972/1977), here p. 18; cf. George Steiner, *Real Presences*, Chicago 1989, *passim*.

13 See Yuri Lotman, “Painting and the Language of Theatre. Notes on the Problem of Iconic Rhetoric”, in: *Tekstura. Russian Essays on Visual Culture*, ed. Alla Efimova and Lev Manovich, Chicago, pp. 45–55, on ‘secondary duplication’ (as well as Jurij Lotman, *Die Innenwelt des Denkens*, transl. Gabriele Leupold and Olga Radetzkaja, Berlin 2010) and the application of Lotman’s approach to Sumerian materials in J. Cale Johnson, “Indexical Iconicity in Sumerian *belles lettres*”, in: *Language & Communication* 33/1 (2013), pp. 26–49. For a lovely synthesis of these questions, see Uwe Wirth, “Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illuktion, Iteration und Indexikalität”, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, ed. Uwe Wirth, Frankfurt a.M. 2002, pp. 9–60. For the place of these considerations in the broader context of contemporary *Theaterwissenschaft*, see Erika Fischer-Lichte, *Performativität: Eine Einführung*, Bielefeld 2012, pp. 39–41.

14 Nakassis, “Citation and Citationality”, p. 68.

pragmatics, leaving only the citational relationship between two situations (one straight and the other comedic) as the basis for the joke.

For Old Babylonian, and indeed early Mesopotamian, intellectual history, one of the most important textual matrices for the investigation of iteration, citation and – as I will suggest later on – legibility, is the Old Babylonian scholastic dialogue known as *The Class Reunion*. As we can see from contemporary shelf-lists and catalogues, *The Class Reunion* was part of a block of ‘alumni/ae literature’ that was probably studied toward the end of the advanced curriculum in places like Nippur and Ur. It prepared those who were soon to graduate for the harsh realities of the post-graduation world by constructing a dialogue between a professor who had remained within the academy and a bureaucrat who had made his way outside of it. In order to avoid misrepresenting *The Class Reunion* as a depiction of reality, thereby deluding it of its “staged” character, I would like to briefly review the long history of diacritical feasts in Mesopotamia.¹⁵

The Long History of Diacritical Feasts in Mesopotamia

The stage where we set our play is that most durable of social *milieux* in the ancient Near East, viz. the feast. Although Assyriologists have often focused on the lower end of the social spectrum in writing their histories of the economic sphere (investigating daily rations for low-level staff, for example), in the last few years the provisioning of elites has taken on new interest. In the earliest phases of the so-called proto-cuneiform writing (ca. 3300–3200 BCE) we already find two major lists of professions, offices or bureaucratic roles: the NAMEŠDA list and the UKKIN list.¹⁶ We cannot map these two lists directly into two contemporary institutional moieties in the earliest phases of Mesopotamian

15 See Michael Dietler, “Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”, in: *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, ed. Michael Dietler and Brian Hayden, London 2001, pp. 65–114, for the basic idea; for its application to Mesopotamia, see Lucio Milano, “Aspects of Meat Consumption in Mesopotamia and the Food Paradigm of the Poor Man of Nippur”, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 12/2 (1998), pp. 111–127 (*avant la lettre*); Denise Schmandt-Besserat, “Feasting in the Ancient Near East”, in: *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, ed. Michael Dietler and Brian Hayden, London 2001, pp. 391–403; Susan Pollock, “Feasts, Funerals, and Fast Food in Early Mesopotamian States”, in: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, ed. T.L. Bray, New York 2003, pp. 17–38; Susan Pollock, “Between Feasts and Daily Meals: Toward an Archaeology of Commensal Spaces”, in: *eTOPOI* (Special Volume) 2 (2012), [URL: <http://journal.topoi.org/index.php/etopoi/issue/view/3>].

16 Also known as Archaic Lu A and Archaic Officials respectively; see Robert K. Englund and Hans Nissen, *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin 1993, for the *editio princeps* as well as R. K. Englund, “Texts from the Late Uruk Period”, in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed. Pascal Attinger and Markus Wäfler, Freiburg 1998, pp. 14–233, and Niek Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster 2014, for a synthetic overview of the early lexical tradition.

history, but as I have shown in a recent paper, the UKKIN list did in fact serve as a blueprint for the distribution of high value goods such as meat and fish to elites at the end of the fourth millennium BCE.¹⁷

Already in the proto-cuneiform sources we can see clear evidence that those at the top of discrete institutional hierarchies got more than their fair share. Throughout the third millennium BCE feasting serves as the primary social platform for the calibration of institutional hierarchies. As we move through the third millennium BCE, the quantitative resolution of these records becomes increasingly clear, and the Ur III period (ca. 2100–2000 BCE) provides us with some of the best evidence for the quantification of offices and bureaucratic roles. Some of the most interesting pieces of evidence for the quantification of diacritical feasting, such as the ‘ration lists’ and ‘messenger texts’ from Garšana and Irišaġrig, have only come to light in the last few years. In translation, a typical messenger text might read as follows:

3 liters of beer and 2 liters of bread: *šu-i₃-li₂*, the royal messenger
 3 liters of beer and 2 liters of bread: *đšul.gi.iri.gū₁₀*, the royal messenger
 2 liters of beer and 2 liters of bread: *lu₂-ša-lim*, cup-bearer
 2 liters of beer and 2 liters of bread: *ur.đen.lil₂.la₂*, cup-bearer,
 When they went to (the city of) Der¹⁸

As the numerous charts that Brunke has assembled from these texts make clear, individuals bearing distinct professional designations were located within narrow quantitative parameters: here royal messengers receive three liters of beer and two liters of bread, while cup-bearers only receive two liters of beer instead of three. These quantitative parameters correspond in a straightforward way to the relative rank of an individual within a given hierarchy. Brunke’s synthetic chart of elite rations is as follows (excluding personal names and the particular diplomatic mission involved):¹⁹

Job title	Meaning	Portions of <soup, fish, meat>	Portions of (beer, bread)
ensi ₂	‘provincial governor’	<5, –, 1>	(30, 30)
eġir sukkal.maġ	‘assistant to the chief vizier’	<5, –, ½>	(30, 30)

17 J. Cale Johnson, “Late Uruk Bicameral Orthographies and their Early Dynastic Rezeptionsgeschichte”, in: *It’s a Long Way to a Historiography for the Early Dynastic Period(s)*, ed. Reinhard Dittmann and Gebhard J. Selz, Münster 2015, pp. 169–210.

18 Hagan Brunke, “Rations in the Āl-Šarrākī Messenger Texts”, in: *Cuneiform Texts Primarily from Iri-saġrig / Āl-Šarrākī and the History of the Ur III Period*, ed. David I. Owen, Bethesda 2013, pp. 207–334, here p. 210.

19 Brunke, “Rations”, p. 217.

dumu	‘chief vizier’s son’	<4, -, 2>	(20, 20)
sukkal.maḥ			
nu.bandā ₃	‘lieutenant’	<5, -, ½>	(30, 30)
nu.bandā ₃	‘lieutenant’	<4, -, 3>	(15, 15)
dub.sar lugal	‘royal scribe’	<5, -, 1>	(30, 30)
dub.sar lugal	‘royal scribe’	<2, 2, ->	(5, 5)
ra ₂ .gaba	‘rider – royal	<5, 5, 1>	(60, 70)
lu ₂ .kin.gi ₄ .a lugal	messenger’		
ra ₂ .gaba	‘rider – royal	<2, -, 1>	(30, 30)
lu ₂ .kin.gi ₄ .a lugal	messenger’		
silā ₃ .šū.du ₈ ≈ sagi	‘cup-bearer’	<3, 2, 1>	(10, 10)
silā ₃ .šū.du ₈ ≈ sagi	‘cup-bearer’	<1, 1, ->	(3, 2)
gu ₄ .gaz	‘slaughterer’	<2, 2, ->	(5, 5)
lu ₂ .uzu	‘butcher’	<2, 2, ->	(5, 5)
lu ₂ .uzu	‘butcher’	<2, 1, ->	(2, 2)

Thus, within a single profession such as ‘royal scribe’ {dub.sar lugal} or ‘butcher’ {lu₂.uzu}, we find a narrow range of possible elite rations, corresponding to an individual’s position within a career path: the top royal scribe receives five units of soup, no fish and one portion of meat (<5, -, 1>) as well as 30 units each of bread and beer ((30, 30)), while a lower ranking royal scribe receives only two units of soup, two portions of fish and no meat (<2, 2, ->) along with five units each of bread and beer ((5, 5)). Texts like this demonstrate and ground the social reality of feasting before we move on to its ideological representation and manipulation.

The Ur III administrative lists from Garšana also speak, directly, to the type of feasts and banquets in which social status and institutional rank would have been demarcated and confirmed. As Brunke has demonstrated in several papers as well as a monograph on soup recipes, there were at least three different kinds of feast in Ur III Garšana: {kaš.de₂.a} ‘beer-pouring’ feasts on behalf of the gods, similar ‘beer-pouring’ feasts on behalf of the king, and finally funerary feasts known as {ki.a.naḡ}.²⁰ The soup prepared for the ‘beer-pouring’ {kaš.de₂.a} of Inanna of the City {^dinanna iri^{ki}} in CUSAS 3, no. 1025, rev. ii 2–13, reads as follows:

CUSAS 3, no. 1025, rev. ii 2–13

2. 0.0.0.5 niḡ₂.ar₃.ra sa[ga₁₀]

3. 0.0.0.5 ar.za.n[a]

20 Hagan Brunke, “Food in the Garšana Texts”, in: *Garšana Studies*, ed. David I. Owen, Bethesda 2011, pp. 31–65; *Ibid.*, “Feasts for the Living, the Dead, and the Gods”, in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson, Oxford 2011, pp. 167–183; Brunke, “Rations”, *passim*.

4. 0.0.0.5 gu.gal al.ar₃.ra
 5. 0.0.0.5 gu.tur al.u[s₂].sa
 6. 2 adda₂ [udu]
 7. 0.0.0.5 mun DU
 8. ^{du}gutul₂.gal.še₃
 9–10. 20 sa gi.NE / tu₇ ba.ra.šeĝ₆
 11–12. ^{du}gsila₃.bur.zi / tu₇ ba.AK
 13. kaš.de₂.a ^dinanna iri^{ki}

(2) 5 liters of good-quality groats, (3) 5 liters of *arzana*-groats, (4) 5 liters of milled beans, (5) 5 liters of mashed peas, (6) meat from 2 sheep, (7) 5 liters of ordinary quality salt, (8) into the big cooking pots. (9–10) 20 bundles of reeds, soup has been cooked with them. (11–12) 60 1-liter bowls of soup have been made.

(13) Beer-pouring banquet of Inanna of the City.²¹

This real world feasting text, viz. an administrative document concerned with the expenditures required for making the food and drinks served at the feast, also provides one of the clearest pieces of social context for *The Class Reunion*, since *arzana*-soup and its preparation is one of its most important thematic elements.

No less than three passages in *The Class Reunion* make use of imagery associated with elite feasting and in particular the preparation of soup. In the first of these passages, lines 72–75, the interlocutor known as the Professor uses imagery of *arzana*-soup to characterize his opponent, the Bureaucrat:

The Class Reunion 72–75

72. imšu.rin.na nam.lu₂.ulu₃^{lu}.ka zi₃.munu₄ i.ni.baras₃.baras₃
 73. ^{du}gutul₂ ar.za.na imšu.rin.na.ta e₁₁.da.zu.ne
 74. ba.e.de₃.gaz tu₇ al.bil₂.la.ta
 75. ^{uzu}ma.sila₃ sa.sal.zu su.a ab.sil₂.sil₂

Professor:

(72) '(You are) beer-mash flour spread out in the oven of mankind. (73) As you are taking the *arzana*-soupbowl out of the oven, (74) you get killed by the boiling soup. (75) Your Achilles tendon and heel get scalded.'

In these lines the Professor is probably drawing a complex allusion between the cooking of *arzana*-soup and less-than-successful sexual intercourse (perhaps *coitus interruptus*). In the specific context of the analogy, the 'the oven of mankind' {imšu.rin.na nam.lu₂.ulu₃^{lu}} corresponds to the womb of the Bureaucrat's supposed partner, the 'soupbowl' or 'tureen' {^{du}gutul₂} to the Bureaucrat's penis

21 Brunke, "Feasts for the Living", p. 174.

and the ‘boiling soup’ {tu₇ al.bil₂.la} to his semen. In the next speech the Bureaucrat provides the following riposte:

The Class Reunion 81–85

81. udun baħar₂.ra.ka gur₄.gur₄.re.da.zu.ne
 82. gu₂.murgu.zu.ta zag.gu.du.zu.še₃
 83. zu₂.keš₂ sim_x(GIG).ma ab.ta.si.si
 84. ⁸¹pisaġ ninda kurum₆.ma lukur.e.ne.ke₄
 85. geme₂ lukur.ra al.tur.tur.re.eš.am₃

Bureaucrat:

⁽⁸¹⁾ ‘(You look like) you’ve been rolled around in the potter’s oven. ⁽⁸²⁾
 From stem to stern, ⁽⁸³⁾ the vertebrae are completely covered with blemishes. ⁽⁸⁴⁾ When you drop off the offering basket of the priestesses, ⁽⁸⁵⁾ the priestesses’ scullery maids tear it to shreds.’

Whereas, in the first passage, the Professor draws an analogy between the *arzana*-soup and the Bureaucrat, here the Bureaucrat draws on similar oven imagery in order to describe the physical appearance of the Professor. But as we will see later on, thanks to a series of implicit citations in these lines, the Bureaucrat is actually comparing the Professor to a roasted rack of lamb. The Bureaucrat then goes on to mention the shameful behaviour of the *lukur*-priestesses and their female slaves {geme₂ lukur.ra}, a sacrilegious theme involving temple robbery and the like that will be picked up later in the dialogue.²²

The third and final element in this chain of intratextual links makes its appearance in lines 98–100, in a later speech from the Bureaucrat.

The Class Reunion 98–100

98. e₂ lu₂ diġir kaš.de₂.a.ka u₃.du.de₃.en
 99. eġir lu₂ kaš.de₂.a.ka ba.an.ku₄.re.en
 100. ugu.za imħur₄ ab.sig₃.sig₃.ge.de₃

The Bureaucrat:

⁽⁹⁸⁾ ‘Every time you go to a feast on behalf of the gods, ⁽⁹⁹⁾ you come in right behind the host. ⁽¹⁰⁰⁾ The foam hits you on the forehead.’

Unlike the two previous passages, in which the interlocutors merely use imagery associated with soup-making and mutton-roasting so as to ridicule their opponent, in this passage the Bureaucrat clearly describes the Professor attending a

22 The juxtaposition of priestesses, or at least their maidservants, with someone who has been rolled around in a potter’s oven is meant to evoke the standard punishment for sacrilegious behavior such as thefts from a temple or sexual indiscretions with priestesses, namely to be burned in a furnace; cf. Daniel 3 and its Near Eastern antecedents in Paul-Alain Beaulieu, “The Babylonian Background of the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3”, in: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), pp. 273–290.

‘beer-pouring’ {kaš.de₂.a} feast. We might even infer that the ‘beer-pouring’ feast in question was in celebration of Inanna, like the soup recipe we quoted earlier. Thus at the macro-textual level we see the Professor and the Bureaucrat trading largely imagistic or metaphorical insults. Until, that is, we get to lines 98–100, when the Bureaucrat makes it fairly clear that the Professor was a participant in the ‘beer-pouring’ feasts of the gods, a social context to which the Bureaucrat does not seem to be privy.

The Micro-Textual Citational Medium

In contrast to the overarching pattern of insults exchanged between the two interlocutors, viz. the Professor and the Bureaucrat, the micro-textual fabric of *The Class Reunion* is decidedly citational, as if every phrase and line was cobbled together by an over-eager lexical *bricoleur*. Take, for example, line 82, from the second passage above. The lines reads:

gu₂.murgu.zu.ta zag.gu.du.zu.še₃

From stem to stern, lit. from the neck of your backbone to the edge of your anus

The line corresponds quite closely to the English idiom “from stem to stern” and is used here to describe a series of wounds or blemishes running along the entire length of the Professor’s backbone. As Geller and I emphasize in our commentary on the line, the first of the lexical items in the line, viz. {gu₂.murgu} = Akk. *e-še-en-še-ru* ‘backbone’, is rather easy to locate in the lexical tradition. The term appears, for example, quite prominently in the following passage from Hh XV.

Hh XV 56–64 (Landsberger and Civil 1967, p. 8)

Line	Sumerian	Akkadian	Meaning
56	^{uzu} gu₂.murgu	<i>e-še-en-še-ru</i>	‘backbone’
57	^{uzu} zu₂.keš₂	<i>ki-šir</i> MIN	‘vertebra’
	gu₂.murgu		
58	[^{uzu} zag]. ^r udu¹	<i>i-mit-tum</i>	‘cut of meat’
59	[^{uzu}]ᵀzag¹.udu a.ri.a	ŠU-u	‘cut of meat’
60	^{uzu} zag.udu a.ri.a	<i>ni-is-ḫu i-mit-tum</i>	‘choice cut of meat’
61	^{uzu} silas zag.udu	<i>ni-is-ḫu i-mit-tum</i>	‘choice cut of meat’
62	^{uzu} silas zag.udu	ša₂ is-qi SILA₃	‘one (who receives) a portion of SILA₃’
63	^{uzu} silas zag.udu	<i>kam-ki-is-su</i>	‘?’
64	^{uzu} silas zag.udu	<i>nag-la-bi</i>	‘of the shoulder’
65	^{uzu} maš.silas	<i>nag-la-bi</i>	‘of the shoulder’

It would be a mistake, however, to suggest that our line from *The Class Reunion* is actually citing this lexical passage. Hh XV is a canonical, first-millennium BCE list of terminology for cuts of meat, but due to its late date, it is liable to contain lexical innovations, even some that may have been generated by texts like *The Class Reunion*. Instead, we should probably turn to an Old Babylonian version of the same lexical passage, namely Old Babylonian Ura 3, lines 417–425 (DCCLT edition).

Old Babylonian Ura 3, 417–425 (after the DCCLT edition and translation)

Line	Sumerian	Meaning
417	uz ^u gu ₂	‘neck’
418	uz ^u gu ₂ .murgu	‘backbone’
419	uz ^u zu ₂ .keš ₂ gu ₂ .murgu	‘vertebrae’
420	uz ^u gu ₂ .bala giš ₂ .du ₃ .a	‘?’
421	uz ^u zag.udu	‘shoulder of a sheep’
422	uz ^u sil ₃ zag.udu	‘cut of meat from the shoulder of a sheep’
423	uz ^u ma.sil ₃	‘ankle joint’
424	uz ^u si ma.sil ₃	‘ankle spur or fetlock (?)’
425	uz ^u si ma.sil ₃ ib ₂	‘... ankle spur (?)’

The term {gu₂.murgu} appears in both the contemporary list, Ura 3, line 418, and also the much later version in Hh XV, line 56. We can even confirm that our line 82 in *The Class Reunion* is citing this particular lexical passage, since the next line in *The Class Reunion*, namely line 83 {zu₂.keš₂ sim_x.ma ab.ta.si.si}, makes use of the term that occurs in the next line of this same lexical passage, namely {zu₂.keš₂} for ‘vertebra’. The other lexical item in line 82 of *The Class Reunion*, namely {zag.gu.du} ‘edge of the anus’, is nowhere to be found in the Old Babylonian lexical tradition, nor does it make an appearance in the later canonical version in Hh XV.

The expression {zag.gu.du} is a neologism, a coinage that puns on the lexical item {zag.udu} ‘cut of meat’, which occurs in lines 421–422 of Old Babylonian Ura 3 as well as lines 58–64 of Hh XV. Both of these two expressions ({zag.gu.du} and {zag.udu}) – though unambiguously distinct thanks to the Sumerian logographic script in which they are written – begin with the same element, viz. {zag} ‘side, edge’ and have essentially the same phonological form, viz. /zag(g)udu/. Where they differ is in the phonological form (and meaning) of the second part of each expression: in the lexical lists, the second part of the expression is {udu} ‘sheep, *Kleinvieh*’ (without initial /g/), while in the innovative expression found in line 82 of *The Class Reunion*, the second part of the expression is {gu.du} ‘anus’ (with initial /g/). Note as well that the first element in both of these expressions, viz. {zag} ‘side, edge’, ends with the same phoneme, viz. /g/, that is added at the beginning of the second term, viz. {gu.du}, so as to produce the neologism.

As it happens, there is a diachronic phonological process or rule in Sumerian that results in the loss of word-initial /g/.²³ Thus we can hypothesize that the author or compiler of *The Class Reunion* probably had this rule in the back of his mind as he went about constructing {zag.gu.du} on the basis of {zag.udu}. Now although we have no alphabetic metalanguage available in Old Babylonian Mesopotamia for explicitly encoding segmental phonemes (the alphabet as we know it only begins to originate contemporaneously in the Eastern Mediterranean), the playful alternation of {udu} and {gu.du} that underlies the pun probably *does* represent evidence of native metalinguistic awareness about Sumerian phonology. As Olson explains this phenomenon, in reference to two studies of illiterate Portuguese fishermen:

A simple example [of metalinguistic awareness] would be to ask [illiterate individuals] to say /fish/ without saying the /f/. Like prereading children, those never exposed to an alphabet were unable to carry out this task by reporting /ish/.²⁴

Because Old Babylonian ‘Sons of the Tablet House’ were well versed in equating syllabically-written (non-logographic) phonological strings with non-syllabically-written logograms, this type of phonological awareness is, in fact, to be expected among the Old Babylonian *literati*, even though they were not in possession of an alphabet. For our purposes here, however, the important feature of this example is that it is “constructed” on the basis of the citational relationship between line 82 of *The Class Reunion* and Old Babylonian Ura 3, lines 418–422, in order to demonstrate a phonological rule. We can even be relatively sure that the cited portion of Ura 3 runs as far as {uzu.ma.sila₃} and the terms associated with it in lines 423–425 thanks to a secondary citation within *The Class Reunion*: lines 81–83 in *The Class Reunion* are part of a speech of the Bureaucrat’s that is commenting on and responding to lines 72–75 in the preceding speech from the Professor. In line 75 of the Professor’s speech, we find the rare term {uzu.ma.sila₃}, perhaps ‘Achilles tendon’, and it is this very term that brings the lexical passage that includes {uzuzag.udu} to a close. In Hh XV 65, the later canonical series replaces the rare term {uzu.ma.sila₃} with the more common term {uzumaš.sila₃} ‘shoulder’ and draws a bilingual equation between {uzusila₃zag.udu} and {uzumaš.sila₃}, both of which are equated to Akk. *naglabu* ‘shoulder’.²⁵ This equation does not seem to be attested in the Old Babylonian period,

23 Markham J. Geller, “A Problem in Sumerian Phonology”, in: *Acta Sumerologica* 22 (Special Volume in Honor of Professor Mamoru Yoshikawa, 2005), pp. 71–80, although the first intimation of the idea, as Geller points out, was in Marten Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Groningen 1993, pp. 18–19.

24 David R. Olson, “Why Literacy Matters, Then and Now”, in: *Ancient Literacies*, ed. William A. Johnson and Holt N. Parker, pp. 385–403, here p. 392.

25 Jeremiah Peterson, *A Study of Sumerian Faunal Conception with a Focus on the Terms Pertaining to the Order Testudines*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007, here p. 563,

and may even derive in an oblique way from the discussions surrounding {zag.udu} and {zag.gu.du}.²⁶

From a purely rhetorical point of view, the importance of the Bureaucrat's coinage of {zag.gu.du} in line 82 of *The Class Reunion* is that it puns on a term for 'cut of meat' {zag.udu} rather than the usual term for the corresponding part of the body in human beings, namely {maš.sila₃} 'shoulder'.²⁷ One could even suggest that the point of the citation is to refer to a homologous anatomical element in human and non-human, viz. 'haunch', using the "same" phonological string, where the only difference is to be found in the written expression of the two words. Indeed, much as Frege would posit an autonomous realm of semantics, the ancient Mesopotamian *literati* were quite fond of postulating cuneiform writing itself as a semiotic domain that was only accessible to human beings and the gods. Basically, then, in the same way that the Professor compares the Bureaucrat (or perhaps his member) to a bowl of boiling *arzana*-soup in lines 72–75, the Bureaucrat is describing (through the use of {zag.udu} as the object of his pun {zag.gu.du} in line 82) the Professor as a roasted rack of lamb rather than the human being that he is.

The citational relationship between line 82 of *The Class Reunion* and lines 418–423 in Old Babylonian Ura 3 is precisely the type of theory-laden citation that gave rise to concepts like "sense", "performativity" and "citationality" in our own intellectual history. In the absence of the ancient oral commentary that would have explained this particular citation, we have no way of getting at the specific theory being invoked in the implicit equation between {zag.gu.du} and {zag.udu}. If we could only have listened in on the conversation about this opposition, we would certainly have been treated to a (nearly) native theory of segmental phonology in Sumerian and perhaps even a meditation on the difference between the speaking and the non-speaking animals, or in a more Mesopotamian vein the difference between the writing and the non-writing ones.

n. 2168, apud María Érica Couto Ferreira, *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadío. El léxico Ugu-mu*, PhD dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2009, here pp. 228–229, takes {ma.sila₃} as 'ankle spur', but the surrounding context in Ura 3 and the similar passage in the Old Babylonian bilingual list UET 7, 96, namely in between {gu₂.murgu} 'backbone' and {ti} 'rib' favor a part of the anatomy of the spine or shoulder, not the foot.

26 In much the same way as {zag.udu} and {zag.gu.du}, the two terms {^{uzu}ma.sila₃} and {^{uzu}maš.sila₃} differ only in the presence of a single phoneme, here a sibilant conventionally represented as {š} that immediately precedes another type of sibilant {s} in the following element of the expression. The replacement of {ma.sila₃} with {maš.sila₃} in Hh XV 65, therefore, represents the addition of a phoneme in the opposite direction as the addition of /g/ to {zag.gu.du}.

27 We can be sure that {zag.gu.du} is a coinage since it is a hapax in *The Class Reunion* and Classical Sumerian literature as a whole, yet it corresponds to the sequential position of {zag.udu} in the lexical list that corresponds to this section of *The Class Reunion*.

And What About Legibility?

One of the hallmarks of Derrida's discussion of citationality is the role that legibility (or readability) plays in it. As Derrida puts it:

In order for my "written communication" to retain its function as writing, i.e. its readability, it must remain readable despite the absolute disappearance of any receiver, determined in general. My communication must be repeatable – iterable – in the absolute absence of the receiver or of any empirically determinable collectivity of receivers. [...] Such iterability [...] structures the mark of writing itself.²⁸

Later on Derrida comes back to the question of citationality again, but now with examples in which no meaningful semantic or pragmatic value is in play.

'the green is either' or 'abracadabra' do not constitute their context by themselves, [but] nothing prevents them from functioning in another context as signifying marks [...] 'the green is either' itself still signifies an example of agrammaticality.²⁹

So even when legibility fails or goes awry – here with a failure of English grammar – the meaningless sentence 'the green is either' can still be quoted, and it can even be quoted as a particular cultural type, viz. an agrammatical utterance. Within the confines of the Old Babylonian Tablet House, especially in leading cities like Nippur and Ur, we can assume a certain amount of common ground about the existence of a pun like {zag.gu.du}, and, at least in part, its significance. But the picture is not so homogeneous, as Derrida always suspected. If we look at the individual attestations of {uzu^uzag.udu} and {uzu^usilas³zag.udu} in the Old Babylonian lexical lists, we find the following:

α	uzu^uzag.udu	
	uzu ^u zag.UDU	MSL 8/1, 81, V01 rev iii 9'
	uzu ^u zag. ¹ UDU ¹	UM 55-21-397 rev i 8'
	[...] ¹ zag.DIB ¹	SLT p. 14, CBS 4842 rev ii 12'
β	uzu^usilas³zag.udu	
	uzu ^u silas ³ zag.UDU	MSL 8/1, 81 V01 rev iii 10'
	uzu ^u ¹ silas ³ zag ¹ [...]	UM 55-21-397 rev i 9'
	uzu ^u silas ³ zag.DIB	SLT p. 14, CBS 4842 rev ii 13'

The two sources that have {zag.UDU}, viz. MSL 8/1, 81, V01 and UM 55-21-397, are both clearly fragments of Old Babylonian Ura 3, while the attestation of {zag.DIB} comes at the end of the reverse of SLT, p. 14 (CBS 4842): most of its

²⁸ Derrida, *Limited Inc*, p. 7.

²⁹ Derrida, *Limited Inc*, p. 12.

reverse is missing and the obverse contains a mathematical text, so we cannot be sure about the composition in which {zag.DIB} occurs. Nonetheless, its immediate context, especially the idiom {uzusila₃ zag . . .}, makes certain that {zag.DIB} refers to a 'cut of meat' as well.³⁰

The idioms for 'cut of meat' that we find in this passage from Old Babylonian Ura 3 and its later canonical version in Hh XV are based on a set of notations for cuts of meat that go back to the very earliest stages in the cuneiform writing system. Already in proto-cuneiform, around 3200 BCE, we find texts that record the activities of butchers such as the following:

W 16731 (= ATU 6, pl. 85)³¹

Obv.

1. 6(N₁) UDU_a

2. 2(N₃₄) ŠITA_{a1}

3. 3(N_{39a}) ZATU714×ḪIgunu MU

4. ENDIB

(¹) Six sheep, (²) 120 pieces of mutton, (³) three bowls of butchers' stew.

(⁴) (Responsibility of) the butcher.

This and similar texts demonstrate a ratio of 20 cuts of meat per sheep, a ratio that fits nicely into the broader history of butchering practices in the ancient Near East. The sign ŠITA_{a1}, which designates a cut or portion of meat in these earliest cuneiform texts, consists of the SILA₃ sign with an additional vertical wedge added at its left. I have dealt with the history of this early terminology elsewhere,³² but for our purposes here the key observation is that the two most important orthographic elements in these earliest butchering texts are UDU 'sheep, *Kleinvieh*' and SILA₃ 'cut of meat', precisely the two cuneiform signs that are central to the section on cuts of meat in the Old Babylonian lexical tradition a millennium and a half later. Both of these terms appear in the phrase {uzusila₃ zag.udu}, while the sign UZU first comes into widespread use in the ED III period and, at least in the proto-cuneiform period, ZAG largely refers to 'taxes' or 'tithes'.³³ There is also, however, a distinctive use of the proto-cuneiform sign

30 The orthography {zag.udu} also appears in two lines in the Old Babylonian *Manual of Sacrificial Procedure* (Daniel A. Foxvog, "A Manual of Sacrificial Procedure", in: *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, ed. Hermann Behrens, Darlene Loding and Martha T. Roth, Philadelphia 1989, pp. 167–176).

31 See Johnson, "Bicameral Orthographies", p. 193.

32 Johnson, "Bicameral Orthographies", pp. 194–201.

33 See in particular the occurrences of UZU in *Nahrung / Word List D* (Johnson, "Bicameral Orthographies", pp. 197–199). The key study of ZAG in the sense of 'tax' or 'tithe' (or better the offices responsible for their collection) is Margaret W. Green, "Early Sumerian Tax Collectors", in: *Journal of Cuneiform Studies* 36/1 (1984), pp. 93–95; see also Englund, "Texts from the Late Uruk Period", p. 142 and n. 319.

ZAG_a in combination with 3(N₅₇) and occasionally DARA_{4a1}, a sign cluster that often co-occurs with terms for cattle in the Late Uruk and Early Dynastic texts and that can also be found in the proto-cuneiform lexical tradition.³⁴

Even if the millennium and a half leading up to the Old Babylonian period (ca. 3300–1800 BCE) are still rather murky, at least in the Old Babylonian and later periods the contrast between {zag.udu} and {zag.dib} is easier to define. It must be said, first of all, that from a strictly lexical point of view {zag.udu} and {zag.dib} are different words in the lexical tradition and are not alternative orthographies for a single term. As we saw earlier, {zag.udu} is equated with *imittu* ‘cut of meat’ or *nishi* / *nisiḫ imittim* ‘choice cut of meat’, while {zag.dib} or better {zag – dib} is a compound verb meaning ‘to pass by’ (Akk. *etēqu*) or ‘to walk along, to pass through’ (Akk. *bâ’u*). The latter idiom is actually widely attested in Sumerian literature, particularly in later royal texts, where it is used as an adjectival modifier of a wide variety of figurative images as in *Enlil and Sud*, version B, line 25 {munus saḡ il₂ kur.ra zag dib} ‘proud woman, surpassing the mountains’, or Šulgi T, line 15 {ur.saḡ en bara₂.bara₂.ge.ne zag dib} ‘hero, surpassing all lords and sovereigns’.³⁵ The lexical contrast between {zag.udu} and {zag – dib} is important, if only as an indication that the use of {zag.dib} to refer to a ‘cut of meat’ in the Old Babylonian Tablet House would, at least in most times and places, not have been explained as a simple error in the rendering of the sign UDU. There was a viable semantic field available for {zag – dib} and if a properly trained scribe had decided to write DIB rather than UDU in the context of {uzu sila₃ zag. . . .}, it would have generated a semantic value (even if that value was ultimately disregarded).

The easiest explanation for the use of DIB in those instances where it co-occurs with ZAG and refers to a ‘cut of meat’ is as a more or less deliberate substitute for UDU. The presence of the sign UDU in the logogram for ‘cut of meat’ would have raised two problems for most of its users: the semantic interference of UDU ‘sheep, *Kleinvieh*’ when the logogram refers to a cut of meat that does not come from a sheep, and the gradual decay in distinctions between signs like UDU and DIB in the cursive hands of the Old Babylonian period. If {zag.udu} ‘cut of meat’ were used to describe a cut of meat coming from, say, an

34 See in particular Archaic Animals A, lines 47–48, as well as the Early Dynastic version in SF 81, where the collocation of 3(N₅₇)+ZAG (alternating with 3(N₅₇)+ZAG+DARA₄) is generalized to all of the designations for bovines, including {ab₂} ‘cow’, {gu₄} ‘bull’, {amar} ‘calf’ and {am} ‘wild bull’. One could argue that the variant form {zag.dib} actually goes back to the use of ZAG, perhaps in combination with DARA₄, to designate a ‘side or portion of beef’ (often see in on cultic contexts). This might help to explain, for example, the use of {uzu zag TUG₂ UDU} in the Ur III cultic record UET 3, 288, where UDU and DIB!(TUG₂) seem to co-occur, but TUG₂ may actually be an attempt at rendering DARA₄ (without the diagonal wedges) in combination with ZAG.

35 See generally CAD sub *šūtuqu*. This use of the Akk. relative obviously leans in the direction of ‘choicest cut’ but it is difficult to judge its antiquity.

ox, then it would result in the Sumerian phrase {zag udu gu₄}, which could easily be misunderstood as ‘cuts/sides of sheep and oxen’.³⁶ By substituting DIB for UDU, where DIB merely consisting of the addition of a single horizontal wedge to UDU – and often not even that – a scribe would avoid confusion. But the other possible reason for the replacement of UDU with DIB may well have been the fact that the two signs were often written in a quite similar way.

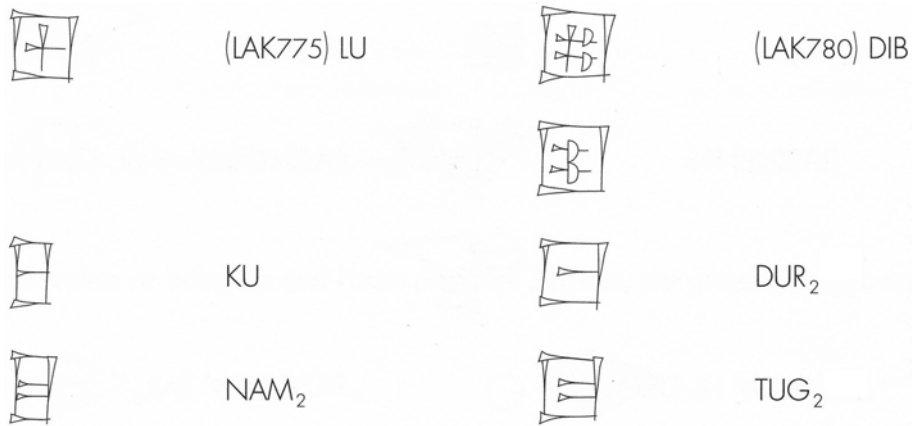


Fig. 6.1: Orthographic minimal pairs in Early Dynastic cuneiform

Here in Krebernik’s table of similar but distinct orthographies in the Early Dynastic period (ca. 2500 BCE) UDU (labelled as ‘[LAK775] LU’), on the left, and two variant forms of DIB (labelled as ‘[LAK780] DIB’), on the right, are clearly distinguished.³⁷ This chart captures a point of maximal differentiation, but over the ensuing half millennium the signs on the left and the right gradually become more and more alike. This process reaches its apogee in certain Old Babylonian cursive scripts in which the DIB is quite similar to UDU. In Mittermayer’s sign list for Old Babylonian literary materials in Sumerian, the chart is as follows:

³⁶ Of course the simplest solution would be to replace UDU with the logogram of the animal that served as the source of the meat, hence {zag.gu₄} in place of {zag.udu}; this was presumably the idea behind the prototypical role of {udu.niga} ‘fattened sheep’ in Old Babylonian Ura 3, but {zag.DIB} cannot have been derived from {zag.gu₄} or similar forms.

³⁷ Note as well the other box-shaped signs KU vs. DUR₂ and NAM₂ vs. TUG₂, which are also occasionally confused in later periods.

419) DIB

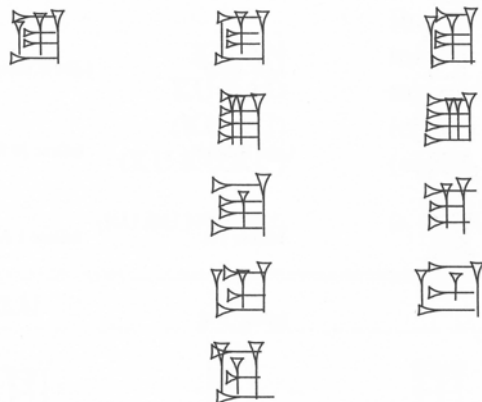


Fig. 6.2: Orthographic variation in the Old Babylonian writing of DIB

Many of the variants of DIB, in particular the bottom two signs in the middle and right columns are very similar to UDU, having lost the normally distinctive second horizontal wedge in the middle. What may at first have emerged as an error by a scribal trainee, viz. confusion between UDU and DIB in the context of {^{uz}usila₃ zag . . .}, can actually be implemented in order to solve a problem of legibility in the underlying code, namely the use of {udu} as an element within the term {zag.udu} in reference to a cut of meat from an animal other than a sheep. Like any good ‘spandrel’ in the sense of Gould and Lewontin (1979), this generative moment of illegibility (the confusion of UDU and DIB) is retasked for a new purpose.

If it was the gradual crumbling of these orthographic distinctions that first made the substitution of DIB for UDU available, it was a substitution that would ultimately be enshrined in the most famous reference to a piece of meat in all of Mesopotamian history, viz. the ‘haunch’ of the Bull of Heaven, which Enkidu famously hurls at Inanna in the sixth tablet of *The Epic of Gilgamesh*. The *Gilgamesh Epic* that we know and love is of course a rather late text in history of Mesopotamian *belles lettres*: the standard version, which is read in translation by undergraduates throughout the world, was composed in Akkadian at the end of the second millennium BCE. In this “standard version” of the *Gilgamesh Epic*, the term for ‘cut of meat’ is *imittu* and it makes its appearance in tablet VI, lines 155–159, which in George’s magisterial edition reads as follows:

The Gilgamesh Epic (standard version) VI 155–159

155. iš-lu-uḥ i-mit-ti alēm(gu₄.an.na)-ma ana pāni(igi)-ša₂ id-di

156. u₃ ka-a-[š]i lu-u₂ ak-šu-ud-ki-ma ki-i ša₂-šu-ma lu-u₂ e-pu-uš-ki

157. *er-ri-šu lu a-lu-la ina a-ḫi-ki*
 158. *up-taḫ-ḫi-ir ḫiš-tar ke-ez-re-e-ti ḫšam-ḫa-a-ti u ḫamrimāti(kar.kid.meš)*
 159. *ina muḫḫi(ugu) i-mit-ti alê(gu⁴.an.na) bi-ki-ta iš-kun*

(155) He (= Enkidu) tore a haunch off the Bull of Heaven and threw it down before her. (156) 'You too, had I caught you, I would have treated you like it! (157) I would have draped its guts on your arms!' (158) Ištar assembled the courtesans, prostitutes and harlots, (159) she instituted mourning over the Bull of Heaven's haunch.³⁸

This passage takes place after Gilgamesh has spurned the advances of the goddess Ištar, who then, in an act of revenge, sets the Bull of Heaven to attack Gilgamesh. Gilgamesh and Enkidu are able to slay the Bull of Heaven and Enkidu finishes up the episode by hurling the 'haunch' (*imittu*) at or in front of Ištar, along with a few choice words. In this, the standard version, *imittu* 'haunch' is always written out syllabically and the question of its logographic equivalent in Sumerian never comes up. But this passage in the Akkadian version of the Gilgamesh Epic is actually based on a very similar episode in a Sumerian text known as *Gilgamesh and the Bull of Heaven*. The relevant passage is only attested in a version of the tale known from the ancient city of Meturan, which was published in 1993 by Antoine Cavigneaux and Farouk N. H. Al-Rawi.

Meturan version of *Gilgamesh and the Bull of Heaven* 130–139

- 130 lugal.e muḫaldim.gal nu.me.a gir₂ šu.ni ba.an.dab₅
 131 ḫ^dinanna.ke₄ zag.dib.ba ba.an.sag₃ tu.gur₄^{mušen}.gen₇
 ba.an.dal.dal bad₃.bi i₃.gul.e
 132 lugal.e saḡ gu⁴.dam bi₂.in.DU er₂.gig i₃.IGI×A.IGI×A
 133 mur.ra.ta ḡe²⁶.e mu.un.da.gul.e mu.ra.am₃ i₃.AK.NE
 134 bi₂.in.du¹¹.ga.gen₇.na
 135 kuš.bi sila.še₃ ḫe₂.em.ma.ab.sum.mu
 136 ša₃.maḫ.bi sila.dagal.la ḫe₂.em.ma.ab.sum.mu
 137 uzu.zu dumu nu.mu.un.kuš₂ eri^{ki}.ḡa₂.ke₄.ne ḡ^{iš}dusu.ta
 ḫe₂.em.ta.ba.e.ne
 138 su.bi su.sig.še₃ ḫe₂.em.ma.ab.sum.mu
 139 si.bi min.a.bi šagan.la₂ i₃ du¹⁰.ga.gen₇ ḫ^dinanna.ke₄ e₂.an.na.ke₄
 ḫe₂.em.ma.da.ta.bala.e

(130) The king took his knife in his hand, just as if he were the chief butcher.

(131) He struck Inanna with the {zag.dib}, he made her fly away like a pigeon, and he demolished its walls. (132) The king went . . . to the head of the bull and wept bitter tears. (133) 'Just as I have destroyed you, I will do

38 Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vols, Oxford 2003, here vol. 1, pp. 628–629.

so to her as well.’⁽¹³⁴⁾ As he spoke,⁽¹³⁵⁾ he gave its hide to the streets,⁽¹³⁶⁾ he gave its innards to the broad square and⁽¹³⁷⁾ ‘as for your flesh, the children and widows in my city each received their share of the meat in baskets’.⁽¹³⁸⁾ He gave its carcass to the flayers and⁽¹³⁹⁾ made its two horns into flasks for fine oil (to be poured out) on behalf of Inanna of the Eanna.³⁹

In this Old Babylonian version of the episode, it is Gilgamesh rather than Enkidu who strikes Inanna with the ‘haunch’ {zag.dib} and the episode ends with the distribution of the parts of the dismembered Bull of Heaven to the populace.⁴⁰

The use of {zag.dib} in line 131 is, as far as I can tell, the only occurrence of {zag.dib} in Classical Sumerian that can be equated with Akk. *imittu* ‘cut of meat’. We can be confident that Cavigneaux and al-Rawi have read DIB correctly, since it occurs in both of the manuscripts from Meturan and they state explicitly in their commentary to the line that the two manuscripts of the Meturan version ‘Ma et Mb, qui distinguent dib et lu, permettent d’établir la lecture zag-dib’ [= the manuscripts Ma and Mb, which distinguish DIB and UDU, allow us to establish the reading of zag.dib (as the correct reading)].⁴¹ And while we could argue for a simple diacritical, meaningless use of DIB in place of UDU, the rich context of this episode calls for something more than a simple clarification of the underlying orthographic code. In fact, as George points out in his commentary on the standard version, the Akkadian equivalent of {zag.dib}, viz. *imittu*, was stocked up with “extra” meaning almost immediately after its rediscovery in the nineteenth century:

The *imittu* (Sum. zag.dib) of a bull is the top portion of the leg, though whether the shoulder or the haunch seems unclear. Since it was a choice cut I assume it was from the rear leg. S. Parpola has suggested, on the basis of a supposed analogy with the bullfight that initiated castration rites among the Galli of Anatolia, that the word is otherwise *imittu* ‘right hand’, and ‘clearly a “metaphor” for “penis”’ (SAA IX, pp. xcvi–xcvii). It would certainly be more obviously an insult for Enkidu to toss the bull’s penis at Ištar, and such an interpretation of *imittu* was first offered by George Smith in 1875, who intuitively translated the word as ‘member’.⁴²

39 Antoine Cavigneaux and Farouk N. H. al-Rawi, “Gilgameš et Taureau de Ciel (šul-mè-kam). Textes de Tell Haddad IV”, in: *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 87/2 (1993), pp. 97–129, here pp. 108 and 126; translation after ETCSL.

40 Characteristically in Meturan there are some minor oddities in the text such as the use of {mur} rather than {urs} in line 133 (the syllabic form in the second half of the line shows that {mur} was the intended reading), or the use of {šagan.la2} ‘apprentice merchant’ in place of {^{du}šagan} ‘flask’ in line 139.

41 Cavigneaux and al-Rawi, “Gilgameš et Taureau de Ciel”, p. 111.

42 George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, vol. 2, p. 843, citing George Smith, *Assyrian Discoveries*, London 1875, p. 174.

Much as the polysemy of the term *imittu* makes it a ripe target for metaphorical or euphemistic interpretations in Akkadian, our spandrel {zag.dib} may well be operating along similar lines in Sumerian. In contemporary royal titulatur {zag.dib} often qualifies mythical beasts as in {ušum zag dib} ‘the surpassing dragon’ (in reference to Enki) in Išme-Dagan D, line 2, and in Išme-Dagan O, line 19 (in reference to Ninurta), so the {zag.dib} of the Bull of Heaven, particularly if it was seen as referring to the penis of the Bull of Heaven, could certainly have served as a ribald parody of this usage.

Even if the precise nuance of {zag.dib} in *Gilgamesh and the Bull of Heaven* remains unclear, the meaning of the famous ‘haunch’ throwing episode in its broader cultural context, particularly in the Old Babylonian period, is not so difficult to discern: in normative contexts, as George points out, the choicest cut would have been the shoulder or haunch and as long as this gastronomic paradigm was maintained, we would expect the choicest cut to be consumed by those at the top of the hierarchy. This social practice would have blocked any esoteric or euphemistic reinterpretation as long as it was in operation. By rejecting this piece of meat, however, Gilgamesh rejects his position in the social (and cultic) hierarchy. He refuses to inhabit the role of Inanna’s ‘portion’, viz. the long line Inanna’s mortal lovers that he describes in the lines leading up to the haunch throwing episode. Only in tandem with Gilgamesh’s rejection of the ‘the choicest cut’ could {zag.dib} be reinvested with new meaning as a euphemism for the penis of the Bull of Heaven. And it is precisely this reinvestment with new meaning – a reinterpretation that would have been “out of bounds” in the traditional gastronomic paradigm – that is recognizable in Inanna’s reaction to Gilgamesh’s actions in the standard version: she gathers ‘the courtesans, prostitutes and harlots’ and ‘institutes mourning over the Bull of Heaven’s {zag.dib}.’⁴³

Conclusion

If Derrida’s (or Nakassis’s) citationality is, roughly, the recognition of a failure or neutralisation within one domain, which serves as the springboard for a new type of citational domain, where then does citationality enter into our discussion of {zag.dib}? Within the gastronomic performativity of the Mesopotamian diacritical feast, the usual mode of operation is abundantly clear in the ration lists, messenger texts and feasting records that we looked at earlier: Gilgamesh’s position within the social hierarchy would have been indexed by the part of the sacrificial bull that he consumes. Since he is at the pinnacle of the hierarchy, he should consume the choicest cut in order to confirm his position. When he rejects the choicest cut, however, this is precisely the “rupture” that brings into being a new type of gastronomic performativity. This is the moment at which a higher-order citationality comes into being. Now, instead of a standard calibration of hierarchical position with the quality of one’s cut of meat, the ruler ‘gives

⁴³ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, vol. 1, p. 629.

away' the choicest cut to Inanna and her denizens, while at the same time, at least in the Sumerian version, distributing the rest of the Bull of Heaven to the urban populace. This inversion of the traditional "food paradigm", as Milano has termed it, is precisely what Derrida and now Nakassis speak of in terms of "citationality".⁴⁴ The key difference in Mesopotamia is the medium in which it operates: the distribution of sacrificial meat rather than the linguistic sign.

At its point of origin, {zag.dib} was in all likelihood a moment of illegibility. We should probably exclude questions of intentionality and simply state that the genesis of {zag.dib} in reference to a 'cut of meat' was the relative illegibility of UDU and DIB in the Old Babylonian period. Once we recognize this illegibility in the orthographic and denotational codes of Sumerian literature in the Old Babylonian period, it immediately becomes apparent that the way in which we were able to correctly identify the significance of {zag.dib} in *Gilgamesh and the Bull of Heaven* was on the basis of a citational relationship between episodes or narrative structures rather than the usual lexical meaning of a single turn of phrase. We easily recognise that lines 130–139 in *Gilgamesh and the Bull of Heaven* correspond to tablet VI, lines 155–159 in the standard version of the first millennium BCE. Therefore the semantic code in this passage is overdetermined, and this allows {zag.dib} to operate much more freely than we might otherwise expect. It is also somehow typical of Old Babylonian *belles lettres* that the addition of a single horizontal wedge to UDU (or even a minor inflection of the existing horizontal), yields the sign DIB and then drives the term into an entirely different semantic field. And while Derrida celebrates quotations of the illegible in *Signature Context Event* (where the semantic or pragmatic codes have gone awry), the *literati* of the Old Babylonian Tablet House were fundamentally opposed to meaninglessness in this form. Faced with a moment of illegibility, their reaction was to impute meaning to the illegible sign and then reconstruct the context as needed to make everything fit.⁴⁵ This is precisely what we see in their use of {zag.dib} in *Gilgamesh and the Bull of Heaven*.

The approach to cultural criticism that we find in the Old Babylonian Tablet House – the use of re-edition, translation and reconfiguration as critique rather than metapragmatically explicit commentary – is actually the model that we find in George Steiner's *Real Presences* (1989). Written very much as a critical response to Derrida's bracketing of the metaphysical reality of cultural types, Steiner imagines a world in which

44 This is the moment that the Derrida commentator Simon Glendinning terms the 'modal reversal of tradition', see Simon Glendinning, *Derrida. A Very Short Introduction*, Oxford 2011, here p. 81.

45 See generally J. Cale Johnson and Adam Johnson, "Contingency and Innovation in Native Transcriptions of Encrypted Cuneiform (UD.GAL.NUN)", in: *Agency in Ancient Writing*, ed. Joshua Englehardt, Boulder 2013, pp. 165–182.

Virgil reads, guides our reading of, Homer as no external critic can. *The Divine Comedy* is a reading of the Aeneid, technically and spiritually 'at home', 'authorized' in the several and interactive sense of that word, as no extrinsic commentary by one who is himself not a poet can be. [...] Literary-academic criticism of George Eliot's *Middlemarch* is distinguished (see F.R. Leavis). Our imagined culture will, however, subsist without it. What will matter will be its ability to recognize the primary critique of *Middlemarch* in *The Portrait of a Lady*. A felt apprehension of how the latter grew out of the former, of the ways in which Henry James's narrative organisation and dramatised psychology are a re-thinking, a comprehensive re-reading of George Eliot's flawed masterpiece.⁴⁶

Seen in this light, the haunch-throwing episode in the standard version of the Gilgamesh Epic is a straightforward critical response to the Sumerian version of the same tale: the replacement of Gilgamesh with Enkidu as the thrower of meat and insults is certainly part of this (itself part of the larger and more dramatic role of Enkidu in the Akkadian version), but the change in the surrounding social practice in the two versions is even more telling. In the Sumerian version, the bull is dismembered and its parts distributed to the populace of Uruk, while in the later standard version this moment of anti-hierarchical inversion is gone, replaced with the image of Ishtar gathering the specialists in sexual intercourse, viz. 'the courtesans, prostitutes and harlots', to mourn over the Bull of Heaven's {zag.dib}. The standard version (VI 165) also points us back to the Lugalbanda Epic, and we could even describe a sequence of critical reflections from the standard version back to Lugalbanda: the standard Akkadian version of the Gilgamesh Epic comments on the Sumerian version of the same tale, while the Sumerian version acts as a critical reflection on the Lugalbanda epics (lines 365–385 in *Lugalbanda in the Wilderness*, for example, where Lugalbanda slaughters a wild bull, offers it up to the sun-god and then proceeds with a banquet on behalf of the great gods). I would like to suggest, however, that the most important object of implicit criticism for all of these literary accounts is the on-going function of banquets and feasts in Mesopotamian society as the primary instrument for the confirmation and calibration of social roles within Mesopotamian institutions.⁴⁷

But *The Class Reunion* takes this paradigmatic relationship between the lived social practice of diacritical feasting and its representation in literary texts one step further, and it is for this reason that we can treat it as an exemplar of citationality in early Mesopotamian literature. In *The Class Reunion* a zone of discursive interaction that normally existed in a purely oral medium is transmogrified

⁴⁶ Steiner, *Real Presences*, pp. 13–14.

⁴⁷ See the recent summary of these issues in Jane E. Goodman, Matt Tomlinson and Justin B. Richland, "Citational Practices. Knowledge, Personhood and Subjectivity", in: *Annual Review of Anthropology* 43 (2014), pp. 449–463, here p. 454.

fied into a written form. In doing so, *The Class Reunion* could then be used as an object of contemplation, a goad to inspire self-reflection on the part of the students who would soon graduate: what is this social practice which I have been going through for much of my young life? It is no accident, then, that orthographic, semantic and pragmatic *minutiae* are the central preoccupation of the text. The fact that this transmogrification is humorous points to neutralisation of all questions of performativity in favour of an unconstrained citationality and a preoccupation with the medium of expression itself. As Jeanneret puts it in his discussion of the banqueting literature in Plutarch, Athenaeus and Macrobius:

One paradigmatic scene recurs systematically throughout *The Deipnosophists* and is also present less regularly in the *Saturnalia*: it only needs a dish to be brought in, an event to happen or an object to attract attention, for the focus to shift immediately away from the thing towards the word, leading on to a learned discourse on the linguistic status of the term, its usage in the texts, and so on. [...] Rare words are explained, set alongside their synonyms, distinguished from their homonyms and even sometimes translated from Greek into Latin or vice versa. Etymology is regularly used, according to the poetic method of Latin grammarians, to reveal the nature of the object or to bring out a hidden meaning. The Greek texts referred to in Athenaeus sometimes lead to remarks on dialectal forms, on the evolution of a term or on the accidents of morphology and of pronunciation.⁴⁸

So even if the *carte de menu* that inspired *The Class Reunion* remains largely unclear (only *arzana*-soup and rack of lamb are identified above), we can be sure that it belongs to this same type of citationality, in which the fabric of scholastic citation is used to situate its adherents within the social hierarchies of early Mesopotamian society.

Bibliography

- Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, ed. William A. Johnson and Holt N. Parker, Oxford 2009.
- Austin, J. L., *How to Do Things With Words*, Cambridge MA, 1962.
- Beaulieu, Paul-Alain, "The Babylonian Background of the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3", in: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), pp. 273–290.
- Brunke, Hagan, "Food in the Garšana Texts", in: *Garšana Studies*, ed. D. I. Owen, Bethesda 2011, pp. 31–65.
- , "Feasts for the Living, the Dead, and the Gods", in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson, Oxford 2011, pp. 167–183.

48 Michel Jeanneret, *A Feast of Words. Banquets and Table Talk in the Renaissance*, transl. Jeremy Whiteley and Emma Hughes, Cambridge 1991, here pp. 168–169.

- , “Rations in the Āl-Šarrākī Messenger Texts”, in: *Cuneiform Texts Primarily from Iri-sagrig / Āl-Šarrākī and the History of the Ur III Period*, ed. D.I. Owen, Bethesda 2013, pp. 207–334.
- Cavigneaux, Antoine, and Farouk N. H. al-Rawi, “Gilgameš et Taureau de Ciel (šul-mèkam). Textes de Tell Haddad IV”, in: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 87/2 (1993), pp. 97–129.
- Couto Ferreira, María Érica, *Etnoanatomía y paronomía del cuerpo humano en sumerio y acadio. El léxico Ugu-mu*, PhD dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2009.
- Delnero, Paul, “Memorization and the Transmission of Sumerian Literary Compositions”, in: *Journal of Near Eastern Studies* 71/2 (2012), pp. 189–208.
- Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, transl. S. Weber and J. Mehlman, Evanston 1988 [1972/1977].
- Dietler, Michael, “Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”, in: *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, ed. Michael Dietler and Brian Hayden, London 2001, pp. 65–114.
- Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. Jason König and Greg Woolf, Cambridge 2013.
- Englund, Robert K., “Texts from the Late Uruk Period”, in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed. Pascal Attinger and Markus Wäfler, Freiburg 1998, pp. 14–233.
- Englund, Robert K., and Nissen, Hans, *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin 1993.
- Fischer-Lichte, Erika, *Performativität: Eine Einführung*, Bielefeld 2012.
- Foxvog, Daniel A., “A Manual of Sacrificial Procedure”, in: *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, ed. Hermann Behrens, Darlene Loding and Martha T. Roth, Philadelphia 1989, pp. 167–176.
- Geller, Markham J., “A Problem in Sumerian Phonology”, in: *Acta Sumerologica* 22 (Special Volume in Honor of Professor Mamoru Yoshikawa, 2005), pp. 71–80.
- George, Andrew R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vols, Oxford 2003.
- Glendinning, Simon, *Derrida. A Very Short Introduction*, Oxford 2011.
- Goodman, Jane E., Tomlinson, Matt and Richland, Justin B., “Citational Practices. Knowledge, Personhood and Subjectivity”, in: *Annual Review of Anthropology* 43 (2014), pp. 449–463.
- Gould, Stephen Jay, and Lewontin, Richard C., “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme”, in: *Proceedings of the Royal Society of London B* 205 (1979), pp. 581–598.
- Green, Margaret W., “Early Sumerian Tax Collectors”, in: *Journal of Cuneiform Studies* 36/1 (1984), pp. 93–95.
- Jeanneret, Michel, *A Feast of Words. Banquets and Table Talk in the Renaissance*, transl. Jeremy Whiteley and Emma Hughes, Cambridge 1991.
- Johnson, J. Cale, “Indexical Iconicity in Sumerian *belles lettres*”, in: *Language & Communication* 33/1 (2013), pp. 26–49.
- , “Late Uruk Bicameral Orthographies and their Early Dynastic Rezeptionsgeschichte”, in: *It's a Long Way to a Historiography for the Early Dynastic Period(s)*, ed. Reinhard Dittmann and Gebhard J. Selz, Münster 2015, pp. 169–210.

- , “Metapragmatic Awareness and the Stratification of Classical Sumerian Literature”, in: *Proceedings of the “Broken Narratives” Conference*, April 3–6, 2013, Vienna (forthcoming).
- Johnson, J. Cale, and Johnson, Adam, “Contingency and Innovation in Native Transcriptions of Encrypted Cuneiform (UD.GAL.NUN)”, in: *Agency in Ancient Writing*, ed. Joshua Englehardt, Boulder 2013, pp. 165–182.
- Johnson, J. Cale, and Geller, Markham J., *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue ‘Two Scribes’*, Leiden 2015.
- Kramer, Samuel Noah, “Schooldays. A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe”, in: *Journal of the American Oriental Society* 69/4 (1949), pp. 199–215.
- Krebernik, Manfred, “Die Texte aus Fara and Tell Abu Salabikh”, in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, ed. P. Attinger and M. Wäfler, Freiburg 1998, pp. 237–427.
- Landsberger, Benno, and Civil, Miguel, *The Series HAR-ra = ħubullu Tablet XV and Related Texts*, Rome 1967 (Materialien zum sumerischen Lexikon 9).
- Lotman, Jurij M., “Painting and the Language of Theatre. Notes on the Problem of Iconic Rhetoric”, in: *Tekstura. Russian Essays on Visual Culture*, ed. Alla Efimova and Lev Manovich, Chicago 1993, pp. 45–55.
- , *Die Innenwelt des Denkens*, transl. Gabriele Leupold and Olga Radetzka, Berlin 2010.
- Michalowski, Piotr, “Literacy, Schooling and the Transmission of Knowledge in Early Mesopotamian Culture”, in: *Theory and Practice of Knowledge Transfer. Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond*, ed. W.S. van Egmond and Wilfred H. van Soldt, Leiden 2012, pp. 39–57.
- Milano, Lucio, “Aspects of Meat Consumption in Mesopotamia and the Food Paradigm of the Poor Man of Nippur”, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 12/2 (1998), pp. 111–127.
- Mittermayer, Catherine, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*, Fribourg 2006.
- Nakassis, Constantine V., “Citation and Citationality”, in: *Signs and Society* 1/1, pp. 51–78.
- Olson, David R. “Why Literacy Matters, Then and Now”, in: *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, ed. William A. Johnson and Holt N. Parker, Oxford 2009, pp. 385–403.
- Ordering Knowledge in the Roman Empire*, ed. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007.
- Peterson, Jeremiah, *A Study of Sumerian Faunal Conception with a Focus on the Terms Pertaining to the Order Testudines*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2007.
- The Philosopher’s Banquet. Plutarch’s Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, ed. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011.
- Pollock, Susan, “Feasts, Funerals, and Fast Food in Early Mesopotamian States”, in: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, ed. T. L. Bray, New York 2003, pp. 17–38.
- , “Between Feasts and Daily Meals. Toward an Archaeology of Commensal Spaces”, in: *eTOPOI (Special Volume) 2 (2012)* [URL: <http://journal.topoi.org/index.php/etopoi/issue/view/3>].
- Schmandt-Besserat, Denise, “Feasting in the Ancient Near East”, in: *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, ed. Michael Dietler and Brian Hayden, London 2001, pp. 391–403.

- Silverstein, Michael, "Metapragmatic discourse and metapragmatic function", in: *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, ed. John Lucy, Cambridge 1993, pp. 33–58.
- Smith, George, *Assyrian Discoveries*, London 1875.
- Steiner, George, *Real Presences*, Chicago 1989.
- Stol, Marten, *Epilepsy in Babylonia*, Groningen 1993.
- Veldhuis, Niek, "Intellectual History and Assyriology", in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1/1 (2014), pp. 21–36.
- , *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster 2014.
- Volk, Konrad, "Edubba'a und Edubba'a-Literatur: Rätsel und Lösungen", in: *Zeitschrift für Assyriologie* 90 (2000), pp. 1–30.
- , "Über Bildung und Ausbildung in Babylonien am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.", in: *Orientalia* NS 80/3 (2011), pp. 269–299.
- Wirth, Uwe, "Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität", in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, ed. Uwe Wirth, Frankfurt a.M. 2002, pp. 9–60.

Iterationen im altägyptischen Schreiberalltag

Ursula Verhoeven

Einführung

Mehrfache mündliche oder schriftliche Wiederholungen von Handlungen, Aussagen oder Texten, gehen immer einher mit kontextuellen Aktualisierungen oder inhaltlichen Veränderungen, und seien diese noch so klein. Das Alte Ägypten bietet zu diesem Phänomen der Iteration sowie zu den Methoden des Wissenstransfers reichhaltiges Material, das im Rahmen eines Beitrags nicht annäherungsweise vorgestellt oder diskutiert werden könnte. Im Folgenden werde ich daher vor allem auf Aspekte eingehen, die in Zusammenhang mit meinen eigenen Forschungsschwerpunkten stehen. Diese konzentrieren sich auf die handschriftliche Arbeit der altägyptischen Schreiber, und zwar im Zeitraum des 2. Jahrtausends v. Chr.

Die Einführung wird zunächst die Materialität des Schreibens im Alten Ägypten thematisieren und auf die Institutionen und Orte des Wissens eingehen. Der zweite Abschnitt meines Beitrags nimmt sodann die emische Perspektive ein und betrachtet, welche Aussagen zu Iterationen in altägyptischen Texten selbst zu finden sind. Der dritte Teil stellt aus etischer Sicht, in diesem Fall aus der Sicht der Textkritik und der Narratologie, exemplarisch vor, was die ägyptologische Forschung zu Iteration im Zusammenhang mit Schriftzeugnissen beizutragen hat. Schließlich dient ein Fallbeispiel aus der Felsnekropole von Assiut im vierten Abschnitt dazu, diesbezüglich interessante Schreiberaktivitäten im Wissensraum des Grabes N13.1 zu betrachten.

Materialität des Schreibens

Das innovative Bildmotiv für die Einladung zur Jahrestagung 2014 des SFB 980 symbolisiert sehr eindrücklich mehrere Aspekte unseres Themas:

- die Materialität des Schreibens, hier in Form von Kreide auf einer Schiefertafel, deren Zusammentreffen mitunter auch ein akustisches Potential zur Steigerung des Wissenstransfers besitzt,
- die Transportabilität von Texten, in diesem Fall in derselben funktionalen Größe, die auch die modernen digitalen Schreibtablets auszeichnet,
- die Veränderbarkeit bzw. Tilgung von Text durch leichtes Korrigieren (wobei das Wegwischen der Kreide nicht spurlos bleibt), und schließlich
- die Vergänglichkeit von Schrift, indem diese intentionell oder zufällig zerstört werden kann oder mit der Zeit verblasst.

Schiefertafeln gab es als Medium für die Handschrift in Ägypten zwar nicht, allerdings waren Holztafeln weit verbreitet, die mit einer Stuckschicht versehen wurden. Auch auf ihnen konnte die Schrift weggewischt werden, mitunter gibt es sogar rote Korrekturen zwischen den Kolumnen.¹ Sie wurden nicht nur in edukativem Kontext verwendet, sondern hatten vielfältige Funktionen in der Verwaltung, für Zeichnungen, literarische und religiöse Texte.² Ein alternatives billiges Schreibmaterial waren Ostraka, also Scherben aus Kalkstein oder zerbrochenen Keramikgefäßen. Sie sind meist nicht größer als eine Handfläche (und stellen damit quasi die Vorgänger der Smartphones dar), können aber manchmal auch eine beträchtliche Größe erlangen. Geschrieben wurden auf ihnen sowohl literarische Werke bzw. Abschnitte daraus, als auch kurzfristig zu bewahrende Notizen. Auf Stein oder stuckierte Wände wurde ebenfalls mit Tusche geschrieben (Dipinti) oder die Zeichen wurden in Stein eingeritzt (Graffiti). Papyrusrollen oder einzelne Papyrusblätter boten als variables, leichtes und dauerhaftes, allerdings kostspieliges Schreibmaterial die meisten Vorteile und wurden für diverse Zwecke, darunter besonders auch literarische, religiöse und funeräre Texte sowie solche zu verschiedenen Wissensgebieten, genutzt.

Aus der Fülle der für das Thema Iteration relevanten Textgattungen möchte ich das altägyptische Totenbuch herausheben, eine Spruchsammlung für das „Herausgehen am Tage“, die den Verstorbenen als Grabbeigabe Wissen und Schutz für das Dasein im Jenseits bieten sollte. Die Texttradition des Totenbuches selbst ist über 1500 Jahre bis zur Zeitenwende zu verfolgen, partielle Vorläufer sind ältere Totentexte, die weitere 1000 Jahre zurückreichen. Derzeit sind ca. 3000 Quellen des Totenbuches bekannt und die fast 200 verschiedenen Sprüche finden sich auf Leinen, Papyrus, Holztafeln, an Grabwänden oder auf diversen Objekten der Grabsausstattung.³ Totenbuchpapyri konnten an die 30 m lang sein, wobei die Texte fast durchweg von Vignetten begleitet werden, die entweder als Großbild die gesamte Kolumnenhöhe einnehmen, textbegleitend in einem oberen Bildstreifen parallel zu den Sprüchen angebracht oder aber in den Textverlauf eingestreut sind. Die Vignetten fungieren zum Teil als Illustrationen des Textes, zum Teil liefert der Text Erläuterungen des Bildes, wobei Elemente der Vignetten auch mit eigenen Textbeischriften versehen sein können. Iteration

1 Z.B. Holztafel mit dem Entwurf eines Briefes aus der 12. Dynastie: The Metropolitan Museum of Art, Gift of Edward S. Harkness, 1928 (28.9.4), siehe James P. Allen, *The Heqanakhte Papyri*, New York 2002 (Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition Publications 27), S. 98–101, Tf. 30. Vgl. darüber hinaus verschiedene ägyptologische Beiträge im Sammelband: *Les tablettes à écrire de l'antiquité à l'époque moderne: Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, Institut de France. 10–11 octobre 1990)*, hg. von Élisabeth Lalou, Turnhout 1992, darunter auch zum regional und zeitlich beschränkten Befund der Tontafeln aus Balat, in die die Schriftzeichen eingeritzt wurden.

2 Fredrik Hagen, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context. The Instruction of Ptahhotep*, Leuven/Paris/Walpole, MA 2012 (Orientalia Lovaniensia Analecta 218), S. 100f.

3 *Das Altägyptische Totenbuch. Ein digitales Textzeugenarchiv*.
(URL: <http://totenbuch.awk.nrw.de>; 15.10.2014).

spielt bei der langen Traditionsgeschichte und den zahlreichen Exemplaren des Totenbuches eine sehr wichtige Rolle. Im Vergleich der Texte lassen sich zahlreiche formale Fehler, aber auch Korrekturen und Ergänzungen entdecken, was bezeugt, dass die Konzentrationsfähigkeit und die Gelehrtheit der (Ab-)Schreiber variierten.⁴ Redaktionell fanden zu bestimmten Zeiten allerdings auch gezielte Neuerungen in Bezug auf Bildgestaltung, Textauswahl und -anordnung, Inhalte, Formate und Umfang statt. Bei gleichzeitigen Quellen ist festzustellen, dass es so gut wie keine zwei Totenbuch-Manuskripte gibt, die in Auswahl der Sprüche und Gestaltung identisch sind.⁵ Bei aller Traditionsgebundenheit waren offensichtlich Individualität und die Suche nach immer besserer Qualität und Wirksamkeit der Sprüche – im Verhältnis zu den leistbaren Kosten – ausschlaggebend für Innovationen.

Institutionen des Wissens

Orte, an denen in Ägypten Wissen vermittelt, tradiert und gespeichert wurde, existierten im privaten, öffentlichen und exklusiv-geheimen Raum. Die Grundausbildung erfolgte zunächst im Elternhaus, wo die Väter ihren Söhnen Wissen und Erfahrung aus ihren Berufen, darunter auch das Schreiben, vermittelten.⁶ Schulische Einrichtungen, ägyptisch „Haus der Belehrung“ (*ḥ.t sb3y.t*), sind das erste Mal um 2100 v. Chr. in Assiut belegt (Grab IV, Zt. des Königs Merikare).⁷ Es gab sie dann an verschiedenen Orten des Landes, wobei die Schule in der jeweiligen Residenz für die höhere Beamtenlaufbahn ausbildete. In den Tempelbezirken, aber wohl auch in den Palästen, gab es des Weiteren Bibliotheken und Archive, ägyptisch „Bücherhaus“ (*pr-md3.t*).⁸ Die Wanddekorationen der Privatgräber und Tempel aller Zeiten liefern Darstellungen von Aktenschreibern und Ritualisten, die mit ihren Bücherkisten oder Papyrusrollen hantieren und unermüdlich schreiben, lesen oder rezitieren.⁹ Im Grab eines hohen Beamten der

4 Vgl. z.B. den Befund der Textabweichungen eines 23,5 m langen Totenbuches aus der Zeit um 600 v. Chr.: Ursula Verhoeven, *Das saïtische Totenbuch der Iahthesnacht*. P. Colon. Aeg. 10207, Bonn 1993 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 41,1), S. 359–371.

5 Zur Frage, ob das Totenbuch als kanonisch angesehen werden kann, vgl. John Gee, „The Book of the Dead as Canon“, in: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15 (2010), S. 23–33.

(URL: http://www.britishmuseum.org/research/publications/online_journals/bmsaes/issue_15.aspx; 15.10.2014). Allgemein zum Totenbuch und seiner Entwicklung zuletzt Stephen Quirke, *Going Out in Daylight: The Egyptian Book of the Dead – Translation, Sources, Meanings*, London 2013 (Golden House Publications, Egyptology 20), S. vii–xxviii.

6 Adelheid Schlott, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, München 1989, S. 201–208.

7 Vgl. Stephan Jäger, *Altägyptische Berufstypologien*, Göttingen 2004 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 4), S. 190.

8 Katharina Zinn, „Temples, Palaces and Libraries. A Search for an Alliance between Archaeological and Textual Evidence“, in: *Palace and Temple. Architecture – Decoration – Ritual*, hg. von Rolf Gundlach und Kate Spence, Wiesbaden 2011 (Königtum, Staat und Gesellschaft 4/2), S. 181–201.

9 Schlott, *Schrift und Schreiber*, S. 55, Abb. 13; 56, Abb. 14.

Ramessidenzeit (Tjaj, Theban Tomb 23) ist ein großes Verwaltungsgebäude (die „Briefstelle Pharaos“) abgebildet: Im hinteren Teil bewacht der Schreiber Gott Thot die Archive, während im vorderen Bereich, in einem Säulenhof, die Besucher kommen und alles sorgfältig niedergeschrieben wird.¹⁰ Wenn es sich hier auch um Verwaltungstexte und nicht um Wissenstexte handelt, so sind die Abläufe und Einrichtungen doch sicher mit denen der gelehrten Schreiber oder Priester vergleichbar gewesen. Mitunter wird deutlich, dass auch vereinzelt Persönlichkeiten über große Sammlungen von Schriften aller Art verfügten, insbesondere wenn sie ihren Wissensschatz mit ins Grab nahmen, wo er sich bis heute erhalten hat.¹¹ Anspruchsvollere, vielleicht schon ‚akademische‘ Tätigkeiten fanden im sogenannten „Lebenshaus“ (*pr-ꜥnh*) statt. Diese Institution hatte nicht die Funktion einer Schule oder Universität, sondern eher die eines geheimen Skriptoriums, in dem Bücher zu verschiedenen Wissensthemen kompiliert und abgeschrieben wurden. Neben der hoch komplizierten Tempeltheologie mit ihren geographischen, mythologischen und naturweltlichen Bezügen ging es insbesondere um Medizin und Magie. Hier wurden auch königliche und göttliche Titulaturen entworfen, ebenso wie Texte für private Gedenk- oder Totenstelen und die bereits erwähnten umfangreichen Totenbücher. Alle diese Arbeiten basierten auf Archivstudien in alten Dokumenten, auf die – aus unterschiedlichen Gründen – des Öfteren konkret verwiesen wird.¹² In der Spätzeit und Ptolemäerzeit, d. h. etwa während der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.) war offensichtlich jedem der zahlreichen Tempel eine solche Institution angeschlossen. Die Schreiber des Lebenshauses wurden als „Weise, Gelehrte“ (*rh.w*, *rh.w-jh.t*) bezeichnet und hatten auch oft Priesterämter inne.¹³ Zum breiten Spektrum des Wissens in den Lebenshäusern bietet sich ein Zitat aus dem Papyrus Rylands IX, 14/20–21 aus der Perserzeit an: „Du bist doch ein Schreiber des Lebenshauses. Es gibt keine Sache, [die] sie dich fragen können, worauf du keine Antwort wüßtest.“¹⁴ Schließlich muss man die aufwendig gestalteten Grabanlagen von Königen und Privatleuten und die reich dekorierten Tempel selbst als Wissenspeicher ansehen: Zum Teil wurde direkt aus ihnen kopiert, z.

10 Christopher Eyre, *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford 2013, S. 254f. mit Abb. 7.1a&b.

11 Elke Blumenthal, „Privater Buchbesitz im pharaonischen Ägypten“, in: *Bibliotheken im Altertum*, hg. von Elke Blumenthal und Wolfgang Schmitz, Wiesbaden 2011, S. 51–85; vgl. auch Eyre, *The Use of Documents*, passim. Eine Liste der 43 Papyrus-Manuskripte im Privatbesitz des Qenherchepeschef findet sich bei Fredrik Hagen, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context*, S. 104–111.

12 Vgl. z. B. Eyre, *The Use of Documents*, S. 286–298.

13 Alan H. Gardiner, „The House of Life“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), S. 157–179; vgl. auch Daniel von Recklinghausen, „Opferbringer und Forscher. Priester in den ägyptischen Tempeln“, in: *KultOrte. Mythen, Wissenschaft und Alltag in den Tempeln Ägyptens*, hg. von Daniel von Recklinghausen und Martin A. Stadler, Berlin 2011, S. 90–115, hier S. 107.

14 Günter Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands* 9. Teil I. *Text und Übersetzung*, Wiesbaden 1998 (Ägypten und Altes Testament 38), S. 165.

B. ging man in römischer Zeit in den Tempel von Edfu, um dort Texte für den Tempel von Dendera abzuschreiben,¹⁵ zum Teil griff man auf alte Vorlagen, die in Archiven ruhten, zurück.¹⁶

Während Hinweise auf besonders alte Vorlagen und auf Genauigkeit beim Abschreiben das Traditionsbewusstsein zeigen, bezeugt jedes neue Manuskript, jede Statue und jeder Tempel, dass neben der Bewahrung und Verwendung von Altem stets auch das Neue gesucht und gefunden wurde, und sei es auch nur in der bislang nicht da gewesenen Komposition bereits bekannten Wissens. Senenmut, der Architekt der Königin Hatschepsut, hat z. B. vier Statuenvariationen entworfen, die ihn selbst jeweils zusammen mit Nefrure, der kleinen Tochter der Hatschepsut, darstellen, und zwar in Form einer Würfelfigur, einer auf dem Boden hockenden Figur mit aufgestelltem Bein, einer sitzenden und einer stehenden Figur. Auch seine knienden Statuen, die ein Sistrum, eine Schlange oder einen Messstrick präsentieren, sind neue Formen der ägyptischen Skulptur. Senenmut rühmt sich selbst allerdings nur wegen der Erfindung zweier neuer Symbole (Abb. 7.1), die er wie folgt umschreibt: „Bilder, die ich als Arbeit meines Herzens gemacht habe bei der Arbeit auf dem Feld (d.h. als meine eigene Arbeit) und die nicht gefunden wurden in den Schriften der Vorfahren“ (Statue Berlin ÄM 2296, Z. 3–5).¹⁷

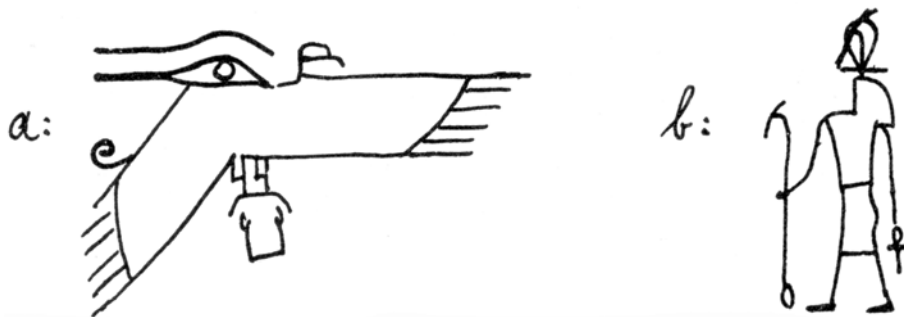


Abb. 7.1: Innovative Zeichen, die Senenmut erfunden hat, ca. 1460 v. Chr.

15 Beleg bei Dagmar Budde, „„Kommt und seht das Kind‘. Kindgötter im Festgeschehen der griechisch-römischen Geburtshäuser Ägyptens“, in: *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*, hg. von Doris Prechel, Würzburg 2008 (Kulturelle und sprachliche Kontakte 3), S. 13–48, hier S. 22.

16 Zu den verschiedenen Verfahren der Überlieferung vgl. Jochem Kahl, *Siut – Theben, Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Leiden/Boston/Köln 1999 (Probleme der Ägyptologie 13), S. 283–291.

17 Umzeichnung bei Günther Roeder, *Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Bd. II, Leipzig 1924, S. 35.

1. Emische Sicht: Altägyptische Aussagen zu Iterationen

Aussagen, die die Ägypter selbst zu Aspekten der Iteration hinterlassen haben, lassen sich in expliziten Textvermerken, in diesbezüglichen Begriffen der altägyptischen Sprache und in vereinzelt Textpassagen finden.

Kolophone

An erster Stelle sind die Kolophone zu nennen, also Abschlussvermerke oder Nachschriften, die eine längere Textabschrift kommentieren.¹⁸ In ihnen wird die Vorlagentreue regelmäßig mit dem Ausdruck „wie es in der Schrift/ schriftlich vorgefunden wurde“ (*hfi/mj gmj.t m sh3*) formuliert.

In der einzigen Quelle, die die berühmte Geschichte des Schiffbrüchigen überliefert, findet sich am Ende folgender Passus: „Es ist beendet, vom Anfang bis zum Schluss, wie es in der Schrift vorgefunden wurde, durch den Schreiber mit geübten Fingern Amenys Sohn Amen-aa, er lebe, sei heil und gesund.“¹⁹

Die Lehre für König Merikare besitzt in einem ihrer Textzeugen, dem Papyrus Petersburg 1116A verso, Kol. 13, einen sehr ausführlichen Kolophon: „Es (d. h. der Text) kommt zufriedenstellend an(s Ende), entsprechend dem, was schriftlich (d. h. in der Schrift) vorgefunden wurde, zweimal, in der Schrift (oder: als Schrift) des Schreibers Chaemwaset für sich selbst, (d. h. für) den wahrlich Bescheidenen (wörtlich: Schweiger), ...“²⁰ Es folgt eine lange Reihe rühmender Beiworte.

In einem Spruch (137A) des Totenbuches gibt es eine lange Nachschrift, die dem Benutzer vorgibt, wie er mit dem Text umzugehen hat: Er sei in einer bestimmten Atmosphäre zu sprechen (u. a. bei vier Fackeln) und nur für einen selbst – der Inhalt soll also geheim bleiben – und es wird Wert darauf gelegt, dass er richtig abgeschrieben wird: „Schreibe diesen Text gemäß dem, wie es in der Schrift vorgefunden wurde.“ Und als Erklärung wird hinzugefügt: „Der Königssohn Djedefhor²¹ war derjenige, der ihn fand in einem geheimen Kasten, in der Schrift des Gottes selbst, im Tempel der Unut, der Herrin von Hermopolis, usw.“²²

18 Hagen, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context*, S. 95 mit weiterer Literatur.

19 Vgl. Günter Burkard, *Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk*, Wiesbaden 1993 (Ägypten und Altes Testament 22), S. 123.

20 Übersetzung nach Peter Dils, „Die Lehre für Merikare (pPetersburg 1116A, Verso)“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 3. Weisheitslehren, mittelägyptische); (URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=aa&f=0&l=0&tc=555&db=0&ws=0&mv=5>; 21.10.2014); vgl. auch Giuseppina Lenzo Marchese, „Les colophons dans la littérature égyptienne“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104 (2004), S. 362f.

21 Dies war ein Sohn des Königs Cheops und somit 1200 Jahre älter als das Totenbuch des Nu, der Textträger dieses Spruches.

22 Übersetzung nach Burkard Backes, Tb 137 A, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Totenbuchprojekt NAW, pLondon BM EA 10477 (pNu);

Hinweise auf Vorlagentreue in Begriffen und Textpassagen

Das Bewusstsein für einen sorgfältigen, aber auch kritischen und modifizierenden Umgang mit alten Vorlagen und neuen Varianten wird deutlich in Fachtermini, die die altägyptischen Schreiber in ihren Abschriften verwendeten: *mj.t*, „Ebenbild, Abschrift, Kopie“, ist ein häufiger Terminus in der Verwaltung als auch bei Ritualtexten, wie z. B. im Papyrus Deir el-Medineh 44, der zudem den angeblichen Fundort und Zustand der Vorlage beschreibt: „Buch des Schutzes des Leibes der Toeris, Abschrift (*mj.t*), die gefunden wurde im Archiv von Heropolis, ganz und geschützt“.²³ Wenn die Vorlage nicht mehr vollständig erhalten war, verwendeten die Schreiber an zerstört gefundenen Textstellen in ihrer eigenen Abschrift den Vermerk *gm wš*, „zerstört gefunden“, um anzuzeigen, dass etwas fehlt. Das können einzelne Zeichen oder Wörter, manchmal aber auch längere Passagen sein.

Wenn über die Orte und Zeiten hinweg verschiedene Varianten eines Spruches entstanden waren und ein Abschreiber mit mehreren Vorlagen hantierte, kopierte er sicherheitshalber beide, wobei er den zweiten dann speziell kennzeichnete mit der Überschrift: *ky r3/ky dd*, „Anderer Spruch/andere Lesart“, worunter einzelne Wörter oder längere Texte fallen konnten. Eine falsche Entscheidung zwischen zwei Varianten, die in den Vorlagen existierten, hätte für den Nutzer des Textes gefährlich werden können, so dass gegebenenfalls zwei sich widersprechende Versionen als Alternativen nebeneinander stehen. Auch Abschlussvermerke wie *jw.s pw m htp*, „es ist gut zu Ende gekommen“, sind interessant, da der Schreiber bekundet, dass er die Vorlage bis zum Ende abgeschrieben hat. In ausführlichen Kolophonen nennt er dann, wie schon gezeigt, seinen Namen, Titel und manchmal auch das Datum. Ob es hier auch um persönliche Verantwortung für den Text geht oder nur um die Anerkennung seiner Leistung, ist heute schwer zu entscheiden. Schließlich zeigen interlineare Nachträge, dass Texte sorgfältig redigiert und notfalls korrigiert wurden, manchmal werden Begriffe auch in anderer Schrift oder Sprachstufe erklärend hinzugefügt. Grundsätzlich können wir für die meisten Texte vom Ziel einer hohen Vorlagentreue und Genauigkeit beim Abschreiben ausgehen, auch wenn nicht alle Schreiber in der Lage waren, dies optimal umzusetzen. Auf der Stele Paris Louvre C167 (ca. 1910 v. Chr.) hat sich der Schreiber Antef verewigt, der in der untersten Inschriftenzeile seine persönlichen Fähigkeiten in Bezug auf Gedächtnis und Kompilation festgehalten hat. Er behauptet: „Ich bin ein sehr exzellenter Schreiber, wahrhaft trefflich in seinem Handwerk, ... Einer, der sich erinnert

URL: <http://aaww.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=aa&f=0&l=0&tc=22818&db=0&ws=809&mv=4>; 21.10.2014)

23 Katharina Stegbauer, pDeM 44, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Projekt „Digital Heka“, Universität Leipzig, Magische Papyri Neues Reich, Amulett-papyri); (URL: <http://aaww.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=aa&f=0&l=0&tc=22370&db=0>; 22.10.2014).

und nicht vergisst, der sucht und findet“.²⁴ „Sich erinnern“ und „vergessen“ (*sh3 – mh*) sowie „Suchen“ und „Finden“ (*dʿr – gm*) sind komplementäre Begriffe, die mit einfachen Worten eine auf umfangreichem Wissen basierende, sorgfältige, aber auch nach Neuem strebende, forschende Tätigkeit charakterisieren. Im Material der biographischen Texte des Mittleren Reiches sind diese Begriffe sonst nicht in einem ähnlichen Kontext belegt,²⁵ was die innovative Raffinesse des Antef unterstreicht.

Im Altägyptischen gibt es schließlich auch ein Verb mit der Bedeutung „wiederholen“. *whm*²⁶ wird vor allem verwendet, wenn es um „berichten“ oder wörtliches Wiederholen eines Auftrags, insbesondere bei Boten, geht. Die für einen Beamten so wichtige „gute/vollkommene Rede“ (*md.t nfr.t*; vgl. auch *dd nfr*) wird in den Texten häufig parallel genannt mit „gutem/vollständigem Berichten“ (*whm nfr*), vor allem in Grabinschriften des Alten Reiches.²⁷ „Der Gutes sagt und wiederholt/berichtet, was gewünscht wird“ (*dd nfr.t whm/smj mrr.t*) ist eine Charakteristik, die noch bis ins Neue Reich verwendet wird.²⁸ Im Kontext der Tradition und Weitergabe von Wissen findet sich *whm* in Bezug auf die Lebenslehren, die die Schüler und Beamtenanwärter befolgen sollten. Ein Text, der die Loyalität zum König und die Bewunderung seiner Anordnungen bezeugt, besagt, dass die Anordnungen „im Herzen wiederholt werden“ sollen,²⁹ wobei hier zu berücksichtigen ist, dass im Alten Ägypten im Herzen ja nicht das Gefühl, sondern der Verstand angesiedelt wurde. „Die Anordnung im Herzen wiederholen lassen“ deute ich daher als „auswendig lernen, verinnerlichen“, so dass die eigenen Taten mit den Plänen des Königs Hand in Hand gehen.

In den „Worten des Chacheperreseneb“ spielt das Wiederholen eine ganz andere Rolle. Aus einer historischen Situation heraus,³⁰ in der „older solutions

24 Musée du Louvre, *Atlas base des oeuvres exposés*

(URL: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=23470&langue=fr; 21.10.2014).

25 Denise M. Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, Leiden 1998 (Probleme der Ägyptologie 12), Index.

26 Simon D. Schweitzer, „Zum Lautwert einiger Hieroglyphen“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 138 (2011), S. 132–149, hier S. 144–146, votiert überzeugend für die Lesung *whm*, während die meisten Wörterverzeichnisse noch *whm* schreiben.

27 Z.B. Inschriften in der Mastaba des Neferseschemre, des Ka-aper, des Henqu II, des Idu, des Heri-meru u.a. mehr; Belege im *Thesaurus Linguae Aegyptiae* unter *whm*; (URL: http://aaw.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnRefs?u=aa&f=0&l=0&ll=*48440&wt=y&lr=0&mo=1&db=0&of=14; 20.10.2014).

28 Doxey, *Egyptian Non-Royal Epithets*, S. 52f.

29 Lobpreis an den König, Inschrift im Grab des Merire I. (Amarna Grab 4), Nr. 25; um 1350 v. Chr.

30 Der Text ist nur auf der Holztafel London BM EA 5645 und dem Ostrakon Kairo JE 50249 überliefert. Beide Quellen stammen aus der frühen 18. Dynastie (ca. 1500 v. Chr.), der Text geht aber möglicherweise auf das Ende des Mittleren Reiches (ca. 1800 v. Chr.) zurück. Jüngste Bearbeitung ist diejenige von Christophe Barbotin, „Le dialogue de Khâkheperreseneb avec son ba. Tablette British Museum EA 5645/ostrakon Caire JE 50249 + papyri

may no longer be relevant to present difficulties“,³¹ beklagt dieser Autor in einem „internal dialogue verbalized before an elite group of listeners“,³² dass alles schon einmal gesagt worden sei:

Recto 2: Hätte ich doch unbekannte Redewendungen, ungewöhnliche/ seltene Sprüche,
bestehend aus neuen Wörtern, die (einem) noch nicht untergekommen sind,

frei von Wiederholungen, ohne einen Spruch von überlieferter Sprache (?) oder etwas, was (schon) die Vorfahr<en> gesagt haben.

Recto 3: Ich möchte meinen Leib durchsehen wegen dessen, was in ihm ist,

als ein (mich) Lösen von jedem (bisherigen) Sprecher,
denn das, was (bereits) gesagt worden ist, wird/kann doch nur wiederholt werden.

Besonders interessant für unsere Fragen ist das dritte Zitat, da es Wissen mit Wiederholen gleichsetzt:

Recto 7: Wüßte ich doch, was die anderen nicht wissen,
genauer gesagt, etwas, was (noch) nicht wiederholt worden ist!³³

Auf der Metaebene sprechen altägyptische Texte vom Ruhm einiger Autoren wie diesem, die sehr wahrscheinlich fiktional sind, deren Werke aber tatsächlich bis heute überlebt haben. Eine berühmte Passage im Papyrus Chester Beatty IV (Papyrus London BM EA 10684, Kol. 3,7; ca. 1200 v. Chr.) preist die angeblichen Urheber und mahnt, dass nur die Bücher deren Erinnerung wachhalten werden, nicht aber deren Mumien oder Monumente:

Gibt es hier einen wie Djedefhor? Oder einen zweiten wie Imhotep?
Keiner unter uns ist wie Neferti oder Cheti, ihrer aller Primus.
Ich nenne dir den Namen des Ptahemdjehuti und des Chacheperreseneb.
Gibt es etwa einen wie Ptahhotep oder wie Kairsu?

Amherst III & Berlin 3024“, in: *Revue d'Égyptologie* 63 (2012), S. 1–20, der diesen Text als den Beginn des „Gesprächs eines Lebensmüden mit seinem Ba“ ansieht. Vgl. zur Problematik der Datierung Andréas Stauder, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts*, Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 12), S. 174f.

31 James P. Allen, „Old and New in the Middle Kingdom“, in: *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, hg. von David P. Silverman, William Kelly Simpson und Josef Wegner, New Haven/Philadelphia 2009, S. 271.

32 Ebd.

33 Alle drei Zitate aus Peter Dils, „Die Klagen des Chacheperreseneb (tBM EA 5645)“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 2. Reden und Dialoge); (URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=aa&f=0&l=0&tc=823&db=0;21.10.2014>).

Sie sind dahingegangen, ihre Namen wären vergessen –
aber das Buch ist es, das die Erinnerung an sie wachhält.³⁴

2. Ethische Sicht: Iteration aus der Sicht der Textkritik und der Narratologie

Im Bereich der Textkritik ist immer noch die minutiöse Arbeit von Günter Burkard (1977) grundlegend, der einige Weisheits- oder Lebenslehren, die mehrfach überliefert sind, untersucht hat. Seine Analyse der möglichen Fehlerarten (Lesefehler, Gedächtnisfehler, Hörfehler, Flüchtighkeitsfehler, spezifische Abweichungen der jüngeren Sprachstufe des Neuägyptischen) führte ihn zum Ergebnis, dass in der Regel nach schriftlichen Vorlagen oder nach auswendig gelernten Texten geschrieben wurde. Diktate, aus denen vor allem Hörfehler hervorgehen würden, spielten dagegen keine Rolle.³⁵

In Bezug auf die redaktionellen Textänderungen konnte er in den fünf untersuchten Lehren feststellen, dass unterschiedlich mit ihnen umgegangen wurde: Die Lehre des Ptahhotep, die Ratschläge für den Beamtenberuf erteilt, erfuhr eine umfassende Redaktion mit zahlreichen Interpolationen. Es gibt häufige, bewusste Veränderungen und Erweiterungen, von der 12. bis zur 18. Dynastie zunehmend, aber einheitlich, bis hin zu einer umfassenden Redaktion, die kanonisiert wurde.³⁶ Die Lehre für Merikare, die hier bereits für das strikte Befolgen und Auswendiglernen königlicher Anordnungen zitiert wurde, wurde dagegen quasi unverändert tradiert.³⁷ Die Lehre des Cheti, eine Berufstypologie, die den Schreiberberuf rühmt, und auch die Lehre des Königs Amenemhet,³⁸ erfuhren sehr viele Modifikationen, z. B. wurden auch unverständlich gewordene Begriffe durch Lexeme der jüngeren Sprachstufe ersetzt. Aufgrund der langen Textgeschichte und der speziellen Überlieferungslage finden sich hier aber auch sehr viele Schreib- und Verständnisfehler, besonders in der Ramessidenzeit.³⁹ Stephan Jäger hat 2004 anhand der sehr aufwendigen textkritischen Methode alle verfügbaren Textzeugen der Lehre des Cheti auf Abhängigkeiten und Unterschiede untersucht und als Ergebnis ein Stemma publiziert,⁴⁰ nach dem zwei sich ergänzende Textzeugen aus der 18. Dynastie den ältesten und besten Textbestand überliefern, während die weiteren Quellen, die bis zu 250

34 Peter Dils, „pChester Beatty IV, Vso 3.7ff: Die großen Autoren früherer Zeiten“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren, Late-Egyptian Miscellanies); (URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=aa&f=0&l=0&tc=349&db=0&ws=297&mv=4>; 22.10.2014).

35 Günter Burkard, *Textkritische Untersuchungen zu den ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches*, Wiesbaden 1977 (Ägyptologische Abhandlungen 34), S. 191.

36 Vgl. jetzt auch die neueste Bearbeitung durch Hagen, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context*.

37 Vgl. jetzt auch Stauder, *Linguistic Dating*, S. 175–199.

38 Zur Lehre des Amenemhet vgl. jetzt auch Stauder, *Linguistic Dating*, S. 435–497.

39 Burkard, *Textkritische Untersuchungen*, S. 316–322.

40 Jäger, *Altägyptische Berufstypologien*, S. 41.

Jahre jünger sind, gruppenweise späteren Vorlagen zugeordnet werden können, da sich in ihnen ganz bestimmte Leit-, Trenn- und Bindefehler erkennen lassen.

Eine Analyse aus etischer Sicht ist auch auf dem Gebiet der altägyptischen Narratologie möglich, und zwar in Bezug auf textinterne Wiederholungen. Anhand von längeren Erzählwerken habe ich einmal diejenigen Passagen betrachtet, die mehr oder weniger wörtlich im Verlauf der Geschehnisse repetiert werden. Daraus ergaben sich drei verschiedene Funktionen von solchen Iterationen:

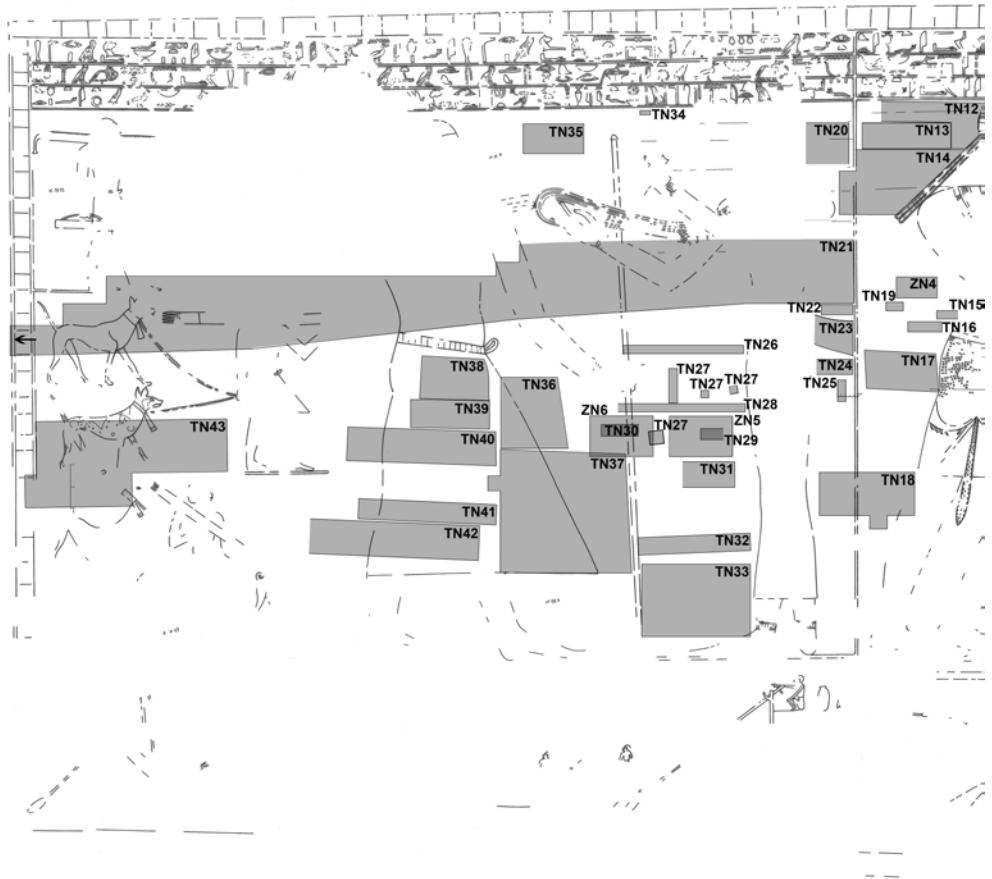
1. Die Wiederholung resultiert aus Handlungen, die mehrfach auftreten, wie z. B. die Geburt dreier Königskinder hintereinander.
2. Der Held der Geschichte muss seine Erlebnisse, seine Herkunft oder etwas, das er gehört hat, im Verlauf der Geschichte selbst wiederholen. Hierbei ergeben sich drei Möglichkeiten:
 1. Er zitiert weitestgehend genau, d. h. der Autor oder Erzähler variiert die Passage nicht.
 2. Er verkürzt den Sachverhalt, was der Situation geschuldet ist.
 3. Die Tatsachen werden anders bzw. nicht korrekt wiedergegeben. Der Lauf der Handlung erfordert in diesem Fall eine entsprechende Anpassung oder sogar Lüge.
3. An bestimmten Stellen einer längeren Rahmenerzählung werden Tatsachen oder Zusammenhänge wörtlich wiederholt, damit der Hörer oder Leser den roten Faden nicht verliert und ihm wichtige Bezüge für das Verständnis der Geschichte bewusst werden.⁴¹

3. Fallbeispiel Assiut, Grab N13.1: Schreiberaktivitäten in einem Wissensraum

In der Felsnekropole des Gebel Assiut al-gharbi, die Jochem Kahl und ich im Rahmen eines DFG-Langzeitprojekts erforschen, wurden in einem der Gräber, das vorher unbekannt war, über 200 Dipinti gefunden, davon etwa $\frac{3}{4}$ Texte und $\frac{1}{4}$ Darstellungen. Sie alle wurden 500 bis 800 Jahre nach der ursprünglichen Grablegung, die um 2030 v.Chr. stattgefunden hatte, angebracht. Das Grab N13.1 bietet einen etwa 75 m² großen und schattigen Innenraum, der bei geöffneter Tür sehr hell ist und einen eindrucksvollen Blick über die gesamte Stadt bietet.⁴²

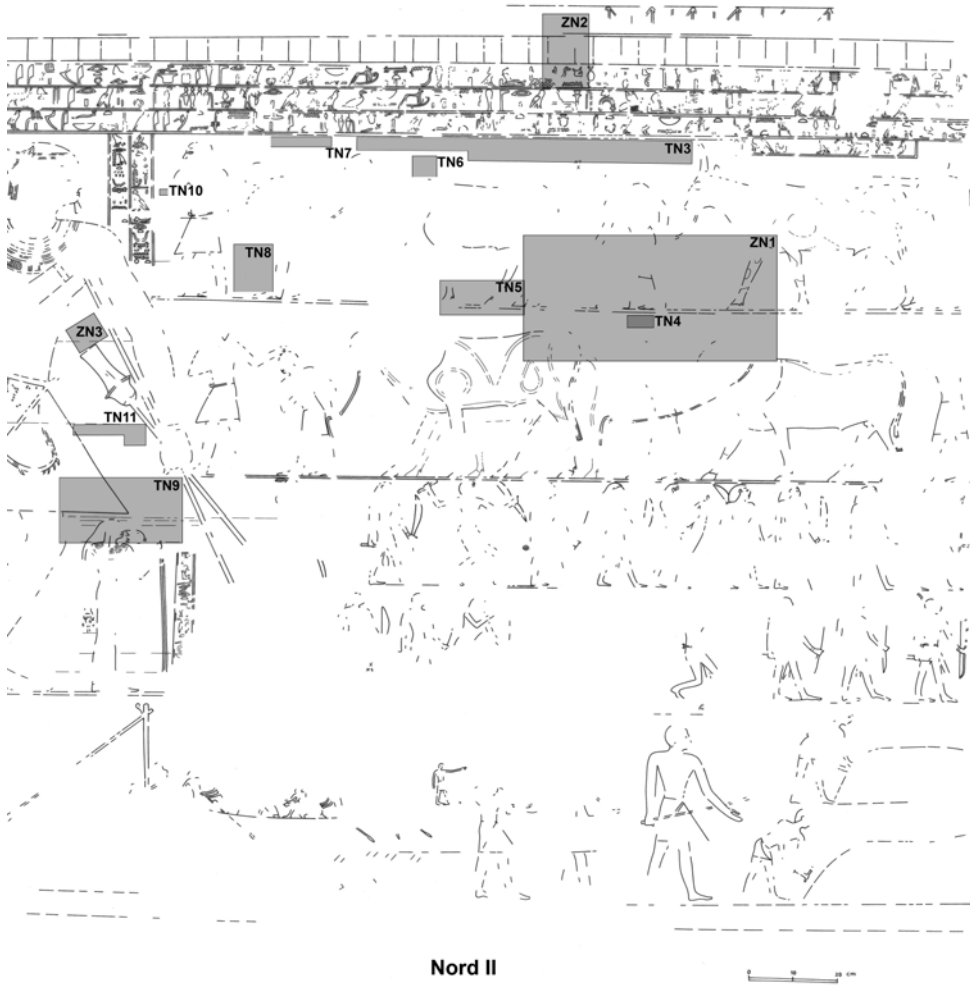
41 Ursula Verhoeven, „Funktionen von Wiederholung und Abweichung in ägyptischen Erzähltexten“, in: *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten*, hg. von Hubert Roeder, München 2009 (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), S. 315–334.

42 Ursula Verhoeven, „The New Kingdom Graffiti in Tomb N13.1: An Overview“, in: *Seven Seasons at Asyut. First Results of the Egyptian-German Cooperation in Archaeological Fieldwork. Proceedings of an International Conference at the University of Sohag (10th–11th of October, 2009)*, hg. von Jochem Kahl et al., Wiesbaden 2012 (The Asyut Project 2), S. 47–58, Tf. 1–4.



Nord III

Abb. 7.2: Nordwand des Grabes N13.1 mit der Position der sekundären Dipinti, Assiut/Mittelägypten



Die alten Darstellungen wurden durch die sekundären Dipinti kaum gestört, sondern die Schreiber wählten freie oder helle Flächen, wobei sie die großen Figuren des Grabherrn besonders gern als Bezugspunkt auswählten. Die Texte häufen sich z. B. hinter seinem Kopf und Rücken oder im Bereich seines Schurzes (Abb. 7.2).

Vielfach sind es Besuchertexte, die bezeugen, dass der Schreiber an diesem Ort war, um die schönen Tempel der Stadt und der Nekropole zu betrachten oder die Götter anzurufen. Dabei werden diese Personen mit Namen, Titel und mitunter auch Genealogie und Datierung genannt. Es ist auffällig, dass es in diesem Grab abweichend zum landesweit belegten Formular solcher Texte, das auch aus anderen Orten wie Theben und Memphis bekannt ist, verschiedene ungewöhnliche Ideen, Variationen und Textergänzungen gibt. Diese tauchen im heutigen Befund nicht singular auf, sondern wurden offensichtlich jeweils einmal oder mehrmals kopiert, wobei sich solche Iterationen meist in der Nähe des Vorbildes befinden (vgl. hierzu und im Folgenden Abb. 7.3).

Die Textinhalte oder auch -formen, die kopiert wurden, sind dabei ganz unterschiedlicher Natur: In der Nordostecke⁴³ ist es der Beginn der Lehre des Königs Amenemhet, der insgesamt dreimal (zweimal im unteren Bereich der Nordwand und einmal auf gleicher Höhe auf dem gegenüberliegenden Pfeiler) niedergeschrieben wurde. Der Beginn des Schulbuches Kemit findet sich im oberen Bereich zweimal recht nah beieinander, während die Anfangsworte der Lehren sogar siebenmal von verschiedenen Schreibern geübt wurden. Es folgt die gelungene Zeichnung eines Löwen mitsamt Signatur, die direkt daneben, allerdings weniger geschickt, kopiert wurde (Abb. 7.4, Farbteil).

Ein Dipinto nennt den lokalen Tempel der Hathor, wobei drei besondere Bezeichnungen dieser Göttin gewählt werden, die bislang unbekannt waren. Auch diese Namen werden in einem ansonsten variierenden Text von einem anderen Schreiber nicht weit entfernt aufgenommen (vgl. wieder Abb. 7.3). Eine Opferliste mit der Mengenangabe von 1000er Einheiten ist für Ägypten an sich nicht ungewöhnlich, hier erscheint sie allerdings nur zweimal und zwar direkt nebeneinander, während die anderen Opfertexte unter den Dipinti nicht diese hohe Zahl aufweisen. In der rechten Ecke der Westwand findet sich auf mittlerer Höhe zweimal der Beginn der Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine erstaunliche Verehrung der „wirksamen Totengeister“ der Grabbesitzer, die mehr als 600 Jahre früher gelebt haben, wurde mit gleicher Blickrichtung auf die Nord- als auch die Westwand geschrieben, was ebenfalls für eine Kopie oder Inspiration spricht.

43 Die Reihenfolge richtet sich nach der Schreib- und Leserichtung des Hieratischen von rechts nach links, somit hier also gegen den Uhrzeigersinn.

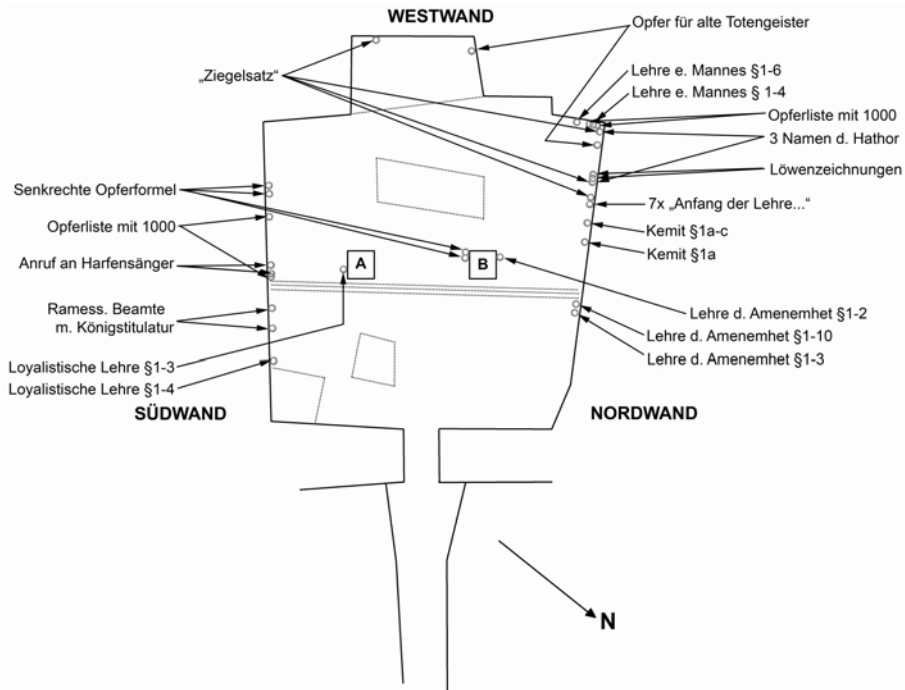


Abb. 7.3: Lageplan der auffälligsten Iterationen im Bestand der Dipinti in Grab N13.1, Assiut/Mittelägypten

Viermal wurde in diesem hinteren Teil des Grabes ein bislang unbekannter Passus, der das Nicht-Ergreifen eines Ziegels als positives Verhalten hervorhebt, wiederholt. Wiederum viermal, in Form zweier Pärchen (auf der Südwan und der Südwan des Pfeilers B), haben verschiedene Schreiber die senkrechte und hieroglyphische Schreibung für Opferformeln gewählt. Auf der Mitte der Südwan finden sich zwei ausgefallene Anrufe an die Besucher des Grabes: Sie adressieren Schreiber, Vorlesepriester, Wab-Priester und – und das ist singulär – „Sänger, die zur Harfe singen und dem Herrn in einem Augenblick Geschichten erzählen“. Beide Texte sind nicht weit von-einander entfernt angebracht, aber ihr Layout unterscheidet sich, ebenso wie die übrigen Bestandteile des Textes, so dass hier nur dieser eine Bestandteil kopiert zu sein scheint. Schließlich sind noch zwei Besuchertexte zu nennen, die von Beamten verfasst sind und eine ausführliche Titulatur unter die Könige Ramses II. bzw. III. beinhalten.

Inspiration, Nacheiferung, Kopie, Plagiat – im altägyptischen Kontext sind die Wiederholungen in den Dipinti von Grab N13.1 eher am Beginn dieser

Bandbreite anzusiedeln: Die gelungenen oder ungewöhnlichen Formulierungen der bereits vorgefundenen Texte haben die nächsten Schreiber inspiriert, sie auch zu verwenden, aber gleichzeitig mit eigenen Formen und Inhalten zu variieren. Das Grab scheint ein Treffpunkt für Gelehrte, Priester und ihre Schüler gewesen zu sein, die möglicherweise im Rahmen von Schulausflügen,⁴⁴ Totenfesten oder dem regelmäßigen Kult der lokalen Tempel hier hinauf kamen und eine Rast in dem hellen, schattigen Grab einlegten, wohl auch mit Bier und Gesang. In dieser Atmosphäre wurden Geschichten oder Weisheiten rezitiert, darunter die großen Lehren, die in der Zeit der 18.–20. Dynastie im ganzen Land im Schulunterricht gelernt und schriftlich geübt wurden.⁴⁵

Außer den bereits genannten gibt es weitere Lehren, aus denen in den Dipinti zitiert wird, darunter viermal Ausschnitte aus der sogenannten *Loyalistischen Lehre*, deren Tradierungsgeschichte besonders interessant und vielschichtig ist. Es existiert eine Kurzfassung, die auf der Stele eines Mannes aus der Zeit um 1850 v. Chr. eingraviert ist, der seinerseits Teile aus einer anderen Stele kopierte,⁴⁶ und eine Langfassung, die erst 300 Jahre später erstmals überliefert ist und dann 200 Jahre lang weitergeführt wurde.⁴⁷ Die Quellenlage stellt sich somit wie folgt dar:

44 Jochem Kahl, „Ein Zeugnis altägyptischer Schulausflüge“, in: *Göttinger Miscellen* 211 (2006), S. 25–29.

45 Vgl. auch Ursula Verhoeven, „Literatur im Grab – Der Sonderfall Assiut“, in: *Dating Egyptian Literary Texts*, hg. von Gerald Moers et al., Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 11), S. 139–158 (mit 6 Farbtf.).

46 Bernd Schipper, „Von der ‚Lehre des Sehetep-jb-Re‘ zur ‚Loyalistischen Lehre‘“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 125 (1998), S. 161–179; Ronald J. Leprohon, „The Stela of Sehetepibre (CG 20538): Borrowings and Innovation“, in: *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, hg. von David P. Silverman, William Kelly Simpson und Josef Wegner, New Haven/Philadelphia 2009, S. 277–293.

47 Textedition: Georges Posener, *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf/Paris 1976 (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études II, Hautes Études Orientales 5); zu den 65 Ostraka, die in Poseners Synopse enthalten sind, kommen derzeit fünf weitere hinzu: oSchweiz Privatslg. Inv. 086 und oTurin Museo Egizio Inv. 57547 (siehe Richard B. Parkinson, „Teachings, Discourses and Tales“, in: *Middle Kingdom Studies*, hg. von Stephen Quirke, New Malden 1991, S. 109). Hans-Werner Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, Wiesbaden 1999 (Ägyptologische Abhandlungen 60), zitiert auf den S. 334–365 noch folgende Quellen: oTurin Museo Egizio Inv. 57357 (a. a. O., Anm. 23); oGardiner 437 (a. a. O., Anm. 41). Peter Dils, „Die Loyalistische Lehre des Kairsu“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 3. Weisheitslehren, mittelägyptische) erwähnt in den Anm. zu pLouvre E 4864 Recto, §12.1.3 (URL: <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=a&f=0&l=0&t=579&db=0&ws=878&mv=4; 22.10.2014>) schließlich die Quelle oFAO 2921.

Kurzfassung:

Stele Kairo CG 20538

Ende 12. Dyn. (Amenemhet III.),
ca. 1850 v. Chr.*Langfassung:*Holztafel Kairo JE 43261^D+56802
(Carnavon II)

Anfang 18. Dyn., ca. 1500 v. Chr.

Papyrus Louvre 4864 (Paris)

Mitte 18. Dyn., ca. 1400 v. Chr.

Papyrus Amherst XII + XIII
(New York)

Ende 18. Dyn., ca. 1300 v. Chr.

4 Dipinti aus Assiut

18.–20. Dyn., 1200–1100 v. Chr.

Papyrus Rifeh, Univ. College London
32781

Anfang 19. Dyn., ca. 1290 v. Chr.

70 Ostraka, meist aus Theben

Mitte 19.–Ende 20. Dyn., 1200–1100
v. Chr.

Auf der Stele wird ausgesagt, dass deren Besitzer, ein gewisser Sehetepibre, die Lehre für seine Kinder gemacht habe, und man den zu seiner Zeit regierenden König Amenemhet III. (12. Dynastie) verehren solle. In der jüngeren Langfassung wird als Autor ein Fürst und Priester sowie „Stadtvorsteher und Wesir Kairsu“ angegeben, eine möglicherweise fiktive Person, die aber auch aus anderen Quellen als weiser Lehrmeister bekannt ist.⁴⁸ Statt eines konkreten Königs heißt es nun allgemein: „Verehrt den König in euren Herzen“. Es gibt darüber hinaus zahlreiche weitere Unterschiede zwischen dem Stelentext und den Manuskripten in Inhalt, Struktur und Sprache. Zuletzt plädierte Stauder dafür, dass die Langfassung eine Erweiterung der Kurzfassung sei, aber eine sehr sorgfältige und kunstvolle „Fortschreibung“ stattgefunden habe und jedes Dokument vor dem Hintergrund seiner eigenen Kontexte und Funktionen betrachtet werden müsse.⁴⁹ Drei der vier Dipinti mit Passagen dieser Lehre im Grab in Assiut sind im Vergleich zu den Ostraka des Neuen Reiches aus Theben sehr umfangreich und überliefern zusammengenommen fast elf Paragraphen der Lehre. Textvarianten finden sich im Vergleich mit den bereits bekannten Quellen nur an wenigen Stellen, wobei die Langfassung der jüngeren Textzeugen die nächsten Parallelen bietet.⁵⁰

48 Diese Titel und der Name des Autors sind erstmals in einem der Dipinti aus Assiut belegt, alle anderen Quellen sind an den entsprechenden Stellen zerstört. Vgl. zur Lesung und Deutung Ursula Verhoeven, „Von der ‚Loyalistischen Lehre‘ zur ‚Lehre des Kairsu‘. Eine neue Textquelle in Assiut und deren Auswirkungen“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 136 (2009), S. 87–98.

49 Stauder, *Linguistic Dating*, S. 301.

50 Besonderheiten sind zwei mögliche Hörfehler: TS42, Z. 3: $R^c pw mw stwt=f$ anstelle von $R^c pw m33 (m) stwt=f$; TW21, Z. 4: $^c k m mdw.t$ anstelle von $^c k m t3$, sowie ein Gedächtnisfehler oder eine *aberratio oculi* in TW21, Z. 5: Sprung von § 7,6 auf § 8,5 (aufgrund von

Das gesamte Spektrum der in Grab N13.1 präsenten Lehren ist beachtlich und es stellt sich die Frage, wie dieser einzigartige Befund von Besuchertexten und Literaturpassagen über mehrere hundert Jahre während des Neuen Reiches zustande kam. Es gibt zur Zeit einige Forscher, die die Entstehung der zitierten Lehren in den Beginn des Neuen Reiches datieren wollen, obwohl die genannten Protagonisten dem Ende des Alten oder dem Mittleren Reich angehören.⁵¹ Dies ist noch in der Diskussion.⁵² Entweder handelt es sich danach um die Texte, die zu Beginn der 18. Dynastie neu und *up to date* waren und sich schnell verbreiteten, oder aber um Zeugnisse für eine Rückbesinnung auf alte Texte, die zu Beginn des Neuen Reiches wiederbelebt und möglicherweise sprachlich oder inhaltlich aktualisiert wurden.

Zusammenfassung

Die Einführung hat den Blick auf die altägyptischen Schreibmaterialien geworfen und exemplarisch die umfängliche Traditionsgeschichte der Totenbuchmanuskripte vorgestellt. Als Institutionen des Wissens neben der Familie und der Schule wurden die monumentalen Gräber und Tempel sowie Bibliotheken und Archive benannt.

Die Aussagen altägyptischer Texte zur Methode des Wiederholens sind zweigleisig: Einerseits streben die Akteure an, sehr vorlagentreu und gewissenhaft zu arbeiten, andererseits wollen sie die Vorgänger übertreffen oder suchen aus bestimmten gesellschaftlichen Situationen heraus verzweifelt nach neuen Worten und Inhalten, die noch nicht wiederholt wurden.

Von außen betrachtet zeigt die Methodik der Textkritik zahlreiche Veränderungen, Auslassungen, Missverständnisse, Mechanik- oder Gedächtnisfehler der altägyptischen Schreiber. Innerhalb von Erzählwerken lässt sich an wiederholten Passagen ablesen, dass nicht immer eine Verbindlichkeit in Bezug auf den Urtext oder die Wahrheit gewollt war oder durchgehalten wurde, was unterschiedliche Gründe hatte.

Das Fallbeispiel eines Grabes aus Assiut demonstriert, dass sich intellektuelle Schreiber sowie vermutlich auch deren Schüler von den alten Monumenten wie von dem Schreiberkollegen zuvor oder nebenan inspirieren ließen. Die einen übten, die anderen ahmten sich gegenseitig nach und man strebte danach, sich selbst und die Texte, auf denen das eigene Selbstverständnis basierte, für die Nachwelt zu dokumentieren und in Erinnerung zu bringen. Dass hier neben der schriftlichen Wiederholung von Formeln und Texten auch die mündliche Rezi-

Wortgleichheit), was eher für eine Vorlage spräche als für eine Niederschrift aus dem Kopf heraus.

51 Besonders ausführlich: Stauder, *Linguistic Dating*. Dort finden sich Verweise auf weitere Literatur.

52 Vgl. die verschiedenen Beiträge im Sammelband *Dating Egyptian Literary Texts*, hg. von Gerald Moers et al. sowie die aktuelle Rezension zu Stauder, *Linguistic Dating*, von Christopher Eyre, in: *Lingua Aegyptia* 22 (2014), S. 321–326.

tation auswendig gekannter Werke eine wichtige Rolle gespielt haben wird, ist für die Thematik des Bandes und in Bezug auf andere Kulturen sicher ein weiterer wichtiger Aspekt der Iteration.

Bibliographie

- Allen, James P., „Old and New in the Middle Kingdom“, in: *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, hg. von David P. Silverman, William Kelly Simpson und Josef Wegner, New Haven/Philadelphia 2009, S. 263–275.
- , *The Heqanakhte Papyri*, New York 2002 (Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition Publications 27).
- Backes, Burkard, Tb 137 A, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Totenbuchprojekt NAW, pLondon BM EA 10477 (pNu); URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=aa&f=0&l=0&tc=22818&db=0&ws=809&mv=4>; 21.10.2014).
- Barbotin, Christophe, „Le dialogue de Khâkheperrêseneb avec son ba. Tablette British Museum EA 5645/ostracon Caire JE 50249 + papyri Amherst III & Berlin 3024“, in: *Revue d'Égyptologie* 63 (2012), S. 1–20.
- Blumenthal, Elke, „Privater Buchbesitz im pharaonischen Ägypten“, in: *Bibliotheken im Altertum*, hg. von Elke Blumenthal und Wolfgang Schmitz, Wiesbaden 2011, S. 51–85.
- Budde, Dagmar, „Kommt und seht das Kind“. Kindgötter im Festgeschehen der griechisch-römischen Geburtshäuser Ägyptens“, in: *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*, hg. von Doris Prechel, Würzburg 2008 (Kulturelle und sprachliche Kontakte 3), S. 13–48.
- Burkard, Günter, *Textkritische Untersuchungen zu den ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches*, Wiesbaden 1977 (Ägyptologische Abhandlungen 34).
- , *Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk*, Wiesbaden 1993 (Ägypten und Altes Testament 22).
- Das altägyptische Totenbuch. Ein digitales Textzeugenarchiv.*
(URL: <http://totenbuch.awk.nrw.de>; 15.10.2014).
- Dating Egyptian Literary Texts*, hg. von Gerald Moers et al., Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 11).
- Dils, Peter, „Die Klagen des Chacheperreseneb (tBM EA 5645)“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 2. Reden und Dialoge; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/>; 21.10.2014).
- , „Die Lehre für Merikare (Petersburg 1116A, Verso)“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 3. Weisheitslehren, mittelägyptische; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/>; 21.10.2014).
- , „Die Loyalistische Lehre des Kairsu“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 3. Weisheitslehren, mittelägyptische; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/>; 22.10.2014).
- , „PCherest Beatty IV, Vso 3.7ff: Die großen Autoren früherer Zeiten“, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Altägyptisches Wörterbuch, SAW, Literarische Texte, 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren, Late-Egyptian Miscellanies; URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/>; 22.10.2014).
- Doxey, Denise M., *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, Leiden 1998 (Probleme der Ägyptologie 12).
- Eyre, Christopher, *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford 2013.

- Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, Wiesbaden 1999 (Ägyptologische Abhandlungen 60).
- Gardiner, Alan H., „The House of Life“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), S. 157–179.
- Gee, John, The Book of the Dead as canon, in: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15 (2010), S. 23–33 (URL: http://www.britishmuseum.org/research/publications/online_journals/bmsaes/issue_15.aspx; 15.10.2014).
- Hagen, Fredrik, *An Ancient Egyptian Literary Text in Context. The Instruction of Ptahhotep*, Leuven/Paris/Walpole, MA 2012 (Orientalia Lovaniensia Analecta 218).
- Jäger, Stephan, *Altägyptische Berufstypologien*, Göttingen 2004 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 4).
- Kahl, Jochem, Ein Zeugnis altägyptischer Schulausflüge, in: *Göttinger Miscellen* 211 (2006), S. 25–29.
- , *Siut – Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Leiden/Boston/Köln 1999 (Probleme der Ägyptologie 13).
- Lenzo Marchese, Giuseppina, „Les colophons dans la littérature égyptienne“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104 (2004), S. 359–376.
- Leprohon, Ronald J., „The Stela of Sehetepibre (CG 20538): Borrowings and Innovation“, in: *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, hg. von David P. Silverman, William Kelly Simpson und Josef Wegner, New Haven/Philadelphia 2009, S. 277–293.
- Les tablettes à écrire de l'antiquité à l'époque moderne: Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, Institut de France. 10-11 octobre 1990)*, hg. von Élisabeth Lalou, Turnhout 1992.
- Musée du Louvre, *Atlas base des oeuvres exposés* (URL: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=23470&langue=fr; 21.10.2014).
- Parkinson, Richard B., „Teachings, Discourses and Tales“, in: *Middle Kingdom Studies*, hg. von Stephen Quirke, New Malden 1991, S. 91–122.
- Posener, Georges, *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf/Paris 1976 (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études II, Hautes Études Orientales 5).
- Quirke, Stephen, *Going Out in Daylight: The Egyptian Book of the Dead – Translation, Sources, Meanings*, London 2013 (Golden House Publications, Egyptology 20).
- Recklinghausen, Daniel von, „Opferbringer und Forscher. Priester in den ägyptischen Tempeln“, in: *KultOrte. Mythen, Wissenschaft und Alltag in den Tempeln Ägyptens*, hg. von Daniel von Recklinghausen und Martin A. Stadler, Berlin 2011, S. 90–115.
- Roeder, Günther, *Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Bd. II, Leipzig 1924.
- Schipper, Bernd, „Von der ‚Lehre des Sehetep-ib-Re‘ zur ‚Loyalistischen Lehre‘“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 125 (1998), S. 161–179.
- Schlott, Adelheid, *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*, München 1989.
- Schweitzer, Simon D., „Zum Lautwert einiger Hieroglyphen“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 138 (2011), S. 132–149.
- Stauder, Andréas, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts*, Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 12).
- Stegbauer, Katharina, pDeM 44, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (Projekt „Digital Heka“, Universität Leipzig, Magische Papyri Neues Reich, Amulett-papyri;

- URL: <http://aaew.bbaw.de/tla/>; 22.10.2014).
- Verhoeven, Ursula, *Das saitische Totenbuch der Iahtesnacht. P. Colon. Aeg. 10207*, 3 Bde., Bonn 1993 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 41,1–3).
- , „Funktionen von Wiederholung und Abweichung in ägyptischen Erzähltexten“, in: *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten*, hg. von Hubert Roeder, München 2009 (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), S. 315–334.
- , „Literatur im Grab – Der Sonderfall Assiut“, in: *Dating Egyptian Literary Texts*, hg. von Gerald Moers et al., Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia Studia Monographica 11), S. 139–158 (mit 6 Farbt.).
- , „The New Kingdom Graffiti in Tomb N13.1: An Overview“, in: *Seven Seasons at Asyut. First Results of the Egyptian-German Cooperation in Archaeological Fieldwork. Proceedings of an International Conference at the University of Sohag (10th-11th of October, 2009)*, hg. von Jochem Kahl et al., Wiesbaden 2012 (The Asyut Project 2), S. 47–58, Tf. 1–4.
- , „Von der ‚Loyalistischen Lehre‘ zur ‚Lehre des Kairsu‘. Eine neue Textquelle in Assiut und deren Auswirkungen“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 136 (2009), S. 87–98.
- Vittmann, Günter, *Der demotische Papyrus Rylands 9. Teil I. Text und Übersetzung*, Wiesbaden 1998 (Ägypten und Altes Testament 38).
- Zinn, Katharina, „Temples, Palaces and Libraries. A Search for an Alliance between Archaeological and Textual Evidence“, in: *Palace and Temple. Architecture – Decoration – Ritual*, hg. von Rolf Gundlach und Kate Spence, Wiesbaden 2011 (Königtum, Staat und Gesellschaft 4/2), S. 181–201.

Aspects of Iteration in the Textual Transmission of Pyramid Texts in the Kushite and Saite Periods

Antonio J. Morales*

Introduction

The study of the transmission of Pyramid Texts over the course of three millennia demonstrates a fluctuating movement in the use of the corpus from the time of the Old Kingdom pyramid collections (2345–2184 BCE), which comprised just under a thousand texts,¹ to the incorporation of four hundred texts in the Middle Kingdom (2055–1650 BCE),² and the New Kingdom decrease of the corpus to approximately forty-six texts (1550–1069 BCE).³ The reduction in the number of Pyramid Texts attested in the Middle and the New Kingdom resulted from two factors: the inception of new texts such as the Book of the Dead, and the transformation of religious ideas and ritual practice, which demanded innovative textual programmes for the expression of new theological concepts and performances.⁴ Such an adaptive process dealt with the iteration and habitus of

* The argument of this essay owes much to my current research on the level of religious knowledge and textual scholarship of Late Period priests and scribes, and intersects well with my publication of “Unraveling the Thread. Transmission and Reception of Pyramid Texts in Late Period Egypt”, in: *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, eds. Susanne Bickel and Lucía Díaz-Iglesias, Leuven (in press). I am grateful to Jochem Kahl and Michaela Engert for their input on relevant aspects of the phenomena of iteration, innovation and change in Late Period Egypt.

- 1 In Harold M. Hays, *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*, Leiden/Boston 2012, p. 123, the author calculates around 910 Pyramid Texts.
- 2 Antonio J. Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom. Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature*, Ann Arbor 2013, p. 34 (list of texts pp. xxxi–xxxii).
- 3 Harold M. Hays, “A New Offering Table for Shepenwepet”, in *Journal of the American Research Center in Egypt* 40 (2003), pp. 89–102, esp. p. 99, n. 66 (46 texts).
- 4 See Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 20–21, pp. 43–47, n. 98; and Harold M. Hays and William Schenk, “Intersection of Ritual Space and Ritual Representation. Pyramid Texts in Eighteenth Dynasty Theban Tombs”, in: *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, eds. Peter Dorman and Betsy M. Bryan, Chicago 2007, pp. 97–115. In general, the adaptation of Pyramid Text sequences or groups after the Old Kingdom agreed with the principle according to which the corpus came to express a particular syntax of ritual in the monument or object in which it was inscribed. Accordingly, it must be inferred that these developments constituted a gradual process of textual recontextualisation to changing ritual settings, although they occurred within the context of habitualisation and iteration in Egyptian mortuary culture.

ancient Egyptian mortuary literature as a traditional institution and generated new compositions in which Pyramid Texts could follow or challenge old conventions.

The revival of the Pyramid Texts in the Late Period (664–332 BCE) – corroborated by an increase of attestations of the corpus up to approximately 232 texts⁵ – must lead us to consider the phenomenon not only as an intellectual move to recuperate, re-adapt and employ old texts but also as an attempt to re-shape and give new context and meaning to old compositions. The level of religious and scribal knowledge that allowed not only the recuperation of each text or group of texts but also their implementation in a traditional or innovative manner reveals the nature of the mechanics of this archaistic movement and the real understanding of old texts by editors of the Late Period.⁶

The process of transmission of the corpus, however, depended on the mechanisms of habitualisation and iteration of the institution of mortuary literature.⁷ The presence of the repertoire of Pyramid Texts in the Late Period demonstrates an active role of the avenues of textual dissemination and a “concealment” of the texts by editorial practice and theological/ritual adjustment to new settings, i.e., to the tombs in the north and south of Egypt during the Kushite and Saite Dynasties (i.e. Twenty-fifth and Twenty-sixth Dynasties).⁸ By concealing old texts in new mortuary contexts, the cultural and religious impact of the *Zeitgeist* on the corpus determined the new forms of religious programmes and the role of the Pyramid Texts. Without a doubt, the transformation of the materials resulted in detachment and recontextualisation, and informs us of institutional practices through iteration, which generated change.⁹

It is evident that ancient editors understood that diverse groups of Pyramid Texts or abridged versions of them could be employed in the construction of new textual programmes in a more or less traditional manner, following the ritual structure of the ceremonies of the Twenty-fifth and Twenty-sixth Dyn-

5 See Morales, “Unraveling the Thread”, fig. 1.

6 Peter der Manuelian, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, New York 1994, pp. 57–58.

7 Peter Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966, pp. 52–53.

8 On the concept of “concealment”, see Eva Cancik-Kirschbaum, “Writing, Language and Textuality. Conditions for the Transmission of Knowledge in the Ancient Near East”, in: *The Globalization of Knowledge in History*, ed. Jürgen Renn, Berlin 2012, pp. 125–151, esp. 125–126.

9 See Antonio J. Morales, “From Voice to Papyrus to Wall. Verschriftung und Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts”, in: *Understanding Material Cultures. A Multi-disciplinary View*, ed. Markus Hilgert, Berlin (in press). A similar process occurred in the early dynasties with the transformation of oral discourse into texts and the transformation of tabular inscriptions into “narrativised” Pyramid Texts in the late Old Kingdom: Antonio J. Morales, “Iteration, Innovation und Dekor in Opferlisten des Alten Reichs. Zur Vorgeschichte der Pyramidentexte”, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 142/1 (2015), pp. 55–69.

asties.¹⁰ A key aspect of the Late Period repertoire is that there are not many examples of traditional uses of the Pyramid Texts in the manner of Middle Kingdom coffins, with complete sequences of groups of Pyramid Texts following Old Kingdom patterns of position, order and function.¹¹ The insufficiency of traditional patterns in the use of Pyramid Texts during the Late Period, with the exception of particular groups and sequences, indicates that most of the texts were decontextualised from previous settings and concealed and recontextualised into new ones,¹² in combination with texts from other corpora (e.g., Coffin Texts, Book of the Dead, Amduat, etc.) to express new religious ideas and structures. It is in this emerging cultural and intellectual frame of the religious recentering of orthodoxy¹³ that the multiple adaptations in mortuary architecture, iconography and texts took place.¹⁴ In the Late Period, with the exception of particular groups and sequences, most of the Pyramid Texts were recontextualised and combined with texts from other compositions to express new religious ideas and, consequently, revised structures of ritual.¹⁵ In a nutshell, it can be said that the move toward “archaism”¹⁶ bolstered creativity in the Late Period.¹⁷

-
- 10 Here we must take into consideration the justified hypothesis that a continuous tradition in mortuary literature must have preserved particular groups of Pyramid Texts that were important in the ceremonies. Basic actions, such as incense and ointment-offering rituals (PT25 PT77) could have been common to several ceremonies, explaining their prolonged transmission. On the use of these two Pyramid Texts, see Jan Assmann, *Altägyptische Totenliturgien II. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*, Heidelberg 2005, pp. 87–95.
- 11 Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 656–661, pp. 664–675, and Appendix 2.
- 12 On the concepts of decontextualisation, concealment and recontextualisation, see nn. 8 and 9 above.
- 13 See Richard Bauman and Charles L. Briggs, “Poetics of Performance as Critical Perspectives of Language and Social Life”, in: *Annual Review of Anthropology* 19 (1990) pp. 58–88, esp. pp. 76–77.
- 14 See Elena Pischikova, “Style and Iconography of the Decoration in the Tombs of Karabasken and Karakhamun. Archaism and Innovation”, in: *Tombs of the South Asasif Necropolis*, ed. Pischikova, pp. 73–91, esp. p. 75 where the author comments that both the southern and northern Late Period traditions demonstrate a tendency to reinterpret features from the past in innovative forms.
- 15 Miguel Ángel Molinero Polo et alii, “Textos de las Pirámides de la Dinastía XXV. Estudio Textual e Histórico Preliminar”, in: *Novos trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, eds. Luís Manuel de Araujo and José das Candeias Sales, Lisboa 2012, vol. II, pp. 739–755, here p. 741.
- 16 For further information on this notion, see Robert G. Morkot, “All in the Detail. Some Further Observations on ‘Archaism’ and Style in Libyan-Kushite-Saite Egypt”, in: *Thebes in the First Millennium BCE*, eds. Elena Pischikova, Julia Budka, and Kenneth Griffin, New Castle 2014, pp. 379–395; S. Neureiter, *Der spätzeitliche Archaismus. Ausdruck sozialen Wandels?*, München 2013; Jochem Kahl, “Archaism”, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2010, pp. 1–9 (URL: <https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf>; 08.10.2014); Květa Smoláriková, “The Phenomenon of Archaism in the Saite

In this paper I examine the behaviour of three major groups of the Pyramid Texts corpus in the northern and southern traditions. For this purpose, I conduct a survey of the most significant attestations of the three groups of Pyramid Texts that appear in the Kushite and Saite monuments, mainly in the cemeteries of the area of Saqqara and Abusir in the north and the necropolis of Asasif in the south.¹⁸ I compare the uses in the northern and southern traditions in order to determine whether these three groups apply similar roles and uses. I also comment on the archetypes these Twenty-fifth and Twenty-sixth Dynasty groups might draw on, and analyse the physical positioning of these texts within the monuments to understand if their location, orientation and relationship to the other texts and the tomb itself reproduce any patterns observed in the Middle and New Kingdom.

Pyramid Texts in the Kushite and Saite Periods

In this section I concentrate on three groups of Pyramid Texts attested in the Late Period in order to identify the particular traditions and the major avenues of transmission from the Old through the New Kingdom until the Late Period, with emphasis on the most relevant aspects of these particular groups and their text members.¹⁹ In doing so, I focus on the relationship of the Late Period

Period Funerary Architecture”, in: *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009*, eds. Ladislav Bareš, Filip Coppens, and Květa Smoláriková, Prague 2010, pp. 431–440; *Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History, Museum of Fine Arts, Budapest, August 8–November 9, 2008*, ed. Francesco Tiradritti, Budapest 2008; S. Neureiter, “Eine neue Interpretation des Archaismus”, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21 (1994), pp. 219–254; Peter der Manuelian, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, New York 1994; István Nagy, “Remarques sur le souci d’archaïsme en Égypte à l’époque Saïte”, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1973), pp. 53–64; and Hellmut Brunner, “Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit”, in: *Saeculum* 21 (1970), pp. 151–161.

17 Robert G. Morkot, “Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty”, in: *‘Never Had the Like Occurred’. Egypt’s View of Its Past*, ed. John Tait, London 2003, pp. 79–99, esp. p. 92: ‘this Theban workshop was “archaizing” in that it used elements from earlier periods, but it was also innovative’.

18 For the inventory of groups identified in the Pyramid Texts, I follow the ‘sacerdotal’ and ‘personal’ categories as identified and discussed in Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, pp. 79–111, 675–689 (charts A–O); and idem, “Old Kingdom Sacerdotal Texts”, in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 41 (2009), pp. 47–94.

19 Only a few studies have focused on the transmission and use of the Pyramid Texts into the Late Period: see, in particular, Miguel Ángel Molinero Polo, “L’identification des Textes des Pyramides des tombes de Haroua (TT 37) et de Pabasa (TT 279)”, in: *Xth International Congress of Egyptologists*, ed. Panagiotis Kousoulis, Leuven (in press); Ramadan B. Hussein, “Recontextualized – the Pyramid Texts ‘Serpent Spells’ in the Saite Contexts”, in: *Études et Travaux* 26 (2013), pp. 273–290; idem, “Notes on the Saite Copies of Pyramid Texts Spells in the Memphite and Heliopolitan Shaft-Tombs”, in: *Scribe of Justice. Egyptological Studies in Honour of Shafik Allam*, eds. Zahi Hawass, Khaled A. Daoud, and Ramadan B. Hussein, Cairo

attestations with particular archetypes, variants that played an important role in the preservation of this continuous tradition in the Egyptian mortuary literature.

In the analysis of the use of Pyramid Texts in the Twenty-fifth and Twenty-sixth Dynasties, it is evident that there are also some intriguing aspects of the use of the corpus that have to do with the very physical nature of the transmission of texts, access to library and repository collections, and the likelihood that direct copying of monument inscriptions and iconography played a key role in the acquisition of materials. For instance, note here the surprising relationship of a particular group of spells attested in first millennium BCE Thebes to Old and Middle Kingdom archetypes, without any other intermediate attestation that bridges the gap for over a millennium and a half between a Middle Kingdom version from Bershah and the same version attested in a Late Period tomb for an official at Thebes and a liturgical papyrus from Ptolemaic times.²⁰

As the whole repertoire of Pyramid Texts from the Late Period has been examined in detail elsewhere,²¹ I shall only list three major groups attested in the main monuments from Abusir, Heliopolis, Saqqara and Thebes, and examine the distinctive accordances and disparities in the northern and southern traditions. The three groups of Pyramid Texts consist of the “aggregation with the gods” texts, the provisioning texts and the “Horus resurrects” texts.

2011, pp. 217–233; idem, *The Saite Pyramid Texts Copies in the Memphite and Heliopolitan Shaft-Tombs. A Study of their Selection and Layout*, Ann Arbor 2009; Mariam F. Ayad, “Some Remarks on the Pyramid Texts Inscribed in the Chapel of Amenirdis I at Medinet Habu”, in: *Egypt and Beyond. Essays presented to Leonard H. Lesko upon his Retirement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University, June 2005*, eds. Stephen E. Thompson and Peter der Manuelian, Providence 2008, pp. 1–13; Hassan Selim, “Spells 72–76 of the Pyramid Texts from the Tomb of R^c-d33 in the Egyptian Museum”, in: *The Realm of the Pharaohs. Essays in Honor of Tohfa Handoussa*, eds. Zahi Hawass, Khaled A. Daoud, and Sawsan Abd el-Fattah, Cairo 2008, pp. 363–375; R. Buongarzone, “Testi religiosi di epoca saitica e testi delle piramidi”, in: *Egitto e Vicino Oriente* 16 (1993), pp. 23–30; Massimo Patané, *Les variantes des Textes des Pyramides à la Basse Époque*, Genève 1992; idem, “Au sujet des Textes des Pyramides le plus fréquents à la Basse Époque”, in: *Bulletin de la Société d’Égyptologie de Genève* 16 (1992), pp. 65–67; and Georges Soukiassian, “Textes des Pyramides et formules apparentées. Remarques à propos des tombes saïtes”, in: *L’Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches. Colloques Internationaux du CNRS*, Paris 1982, vol. 2, pp. 55–61.

20 The coffin of Amenemhat B9C lid cols. 349–373 (PT368–369 PT423 PT370–372), the tomb of Padihorresnet TT 196, staircase T2, N wall, cols. 1–31 (PT368–369 PT423 PT370–372), and pSchmitt 19,15–20,5 (PT366–369 PT423 PT370–372).

21 See Morales, “Unraveling the Thread”.

“Aggregation with the Gods” Texts²²

This group of texts, also known as “transition” texts or “ascension” texts,²³ is attested in the Late Period (Fig. 8.1). The main purpose of the spells of this group was to ensure the transition and integration of the deceased into the community of the gods.²⁴ The group is attested in Abusir, Saqqara, and Thebes, but no trace of it has been found in Heliopolis. The initial form of this series appeared at the end of the Fifth Dynasty in the pyramid of Wenis.²⁵ Later, the sequence was found in the Middle Kingdom tomb of Senwosertankh at Lisht,²⁶ the tomb of Siese,²⁷ and the coffin of Satipi (Da1X)²⁸ from Dahshur. In addition, some texts of the group materialised into new textual programmes of solar resonance in the late Middle Kingdom:²⁹ for example, PT249 and PT251 dealt with the resurrection of the deceased over a lotus plant in the form of the god Nefertem.³⁰

-
- 22 On this group, see Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, pp. 106–107 (chart J in p. 684); idem, *The Typological Structure of the Pyramid Texts and Its Continuities with Middle Kingdom Mortuary Literature*, Ann Arbor 2006, pp. 230–296; and idem, “Old Kingdom Sacerdotal Texts”, in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 41 (2009), p. 87 (chart J).
- 23 Hays, *The Typological Structure of the Pyramid Texts and Its Continuities with Middle Kingdom Mortuary Literature*, p. 279.
- 24 Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, p. 106: ‘they generally deal with transitioning from a mortal state to a world well beyond human experience’.
- 25 PT247–253 (W/A/Wg cols. 1–37) + PT254–260 (W/A/W cols. 1–37) + PT261–272 (W/A/S cols. 1–43).
- 26 Sen/S/S cols. 44–91 (PT247–258 PT260–263 PT267beg) and Sen/S/E cols. 1–14 (PT267cont–272). On these segments of the assemblage in the tomb of Senwosertankh, see Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 270–273, fig. 58.
- 27 Siese, E wall, cols. 1–45 (PT247–254beg); S wall, cols. 1–27 (PT254cont–258beg); W wall, cols. 1–49 (PT258beg–271beg); N wall, cols. 1–21 (PT271cont–272). See A. J. Morales, “Tracing Middle Kingdom Pyramid Texts Traditions at Dahshur”, in: *The World of Middle Kingdom Egypt*, eds. Wolfram Grajetzki and Gianluca Miniaci, London 2015, table 15; and idem, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 253–255, fig. 55.
- 28 Frag. 2/1/8/6, cols. 1–16 (PT247–251) + frag. 5/11, cols. 17–22 (PT252–253) + frags. 5/11+9–10/7/4, cols. 23–42 (PT254) + frag. 9–10/7/4, cols. 42–47 (PT254–255) + frag. 3, cols. 47–55 (PT256–258). See Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 255–256, fig. 56, and nn. 743–744.
- 29 On these new textual programmes of the late Twelfth and early Thirteenth Dynasties, see Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 302–306; and Wolfram Grajetzki, “The Second Intermediate Period Model Coffin of Teti in the British Museum (EA 35016)”, in: *BMSAES* 5 (2006), pp. 1–12.
- 30 Rudolf Anthes, “Atum, Nefertem und die Kosmogonie von Heliopolis. Ein Versuch”, in: idem, *Ägyptische Theologie im dritten Jahrtausend v. Chr.*, Budapest 1983, pp. 55–62. PT249 is attested, for instance, in four Thirteenth Dynasty coffins from Thebes (T5–8NY Fr–side, line A), while PT251 appeared in a canopic box from Meir (Ankhtify’s canopic box: New York MMA 12.183.14: ext N–side, line 1: PT251, Pyr. §269a). For more instances of the Nefertem formula (PT249), see Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, p. 588, n. 1704.

Text	Abusir	Heliopolis	Saqqara	Thebes
PT247	x	x	x	✓
PT249	✓	x	x	✓
PT251	✓	x	x	x
PT252	✓	x	x	x
PT267	x	x	✓	✓
PT268	✓	x	x	✓
PT269	✓	x	✓	✓
PT270	x	x	✓	✓
PT271	x	x	x	✓
PT272	x	x	x	✓
PT468	x	x	x	✓
PT475	x	x	x	✓

Fig. 8.1: “Aggregation with the gods” Pyramid Texts in southern and northern cemeteries (Late Period)

In the New Kingdom, texts of this group were transferred into the tombs of Puyemre (TT 39),³¹ Amenmose (TT 42),³² Menkheperreseneb (TT 79),³³ Min-nakht (TT 87),³⁴ Menkheperreseneb (TT 112)³⁵ and Senenmut (TT 353).³⁶ The copies used in the projection of this group of texts into the Theban necropolis might have functioned as models for the later attestations of texts of the same group in the Late Period tombs of Sheshonq (TT 27),³⁷ Pedamenopet (TT 33),³⁸ Harwa (TT

31 PT249 PT252: N chapel, false door: Norman de Garis Davies, *The Tomb of Puyemre II*, New York 1923, pl. 48; and Emmanuel Louant, *Comment Pouiernêr triompha de la mort. Analyse du programme iconographique de la tombe thébaine no. 39*, Leuven 2000, pp. 88–93, n. 387, pl. 48.

32 PT249: passage, W wall: Norman de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperreseneb, Amenmose, and Another (Nos. 86, 112, 42, 226)*, London 1933, p. 33.

33 PT255: 3 frags: Heike Guksch, *Die Gräber des Nacht-Min und des Men-cheper-Ra-seneb. Theben Nr. 87 und 79*, Mainz 1995, p. 170 (PT255, Pyr. §§295c, 297b–c, 298b–c).

34 PT247–248: burial chamber, N–W walls, cols. 29–42; PT251–253: burial chamber, W wall, cols. 48–62: Guksch, *Die Gräber des Nacht-Min und des Men-cheper-Ra-seneb*, p. 75, pls. 15–17.

35 PT249: Hall, W wall, S side, cols. 1–3: Garis Davies, *The Tombs of Menkheperreseneb, Amenmose, and Another*, p. 22, pl. 27 (cols. 1–3).

36 PT249 + CT788: false door, central lintel, cols. C50–C55 (left, PT249, Pyr. §§266a–b) and C56–C60 (right, CT788, ECT VII, 1r–t): Peter Dorman, *The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353*, New York 1991, pp. 135–137, pls. 70–71, 83a–b.

37 PT247 PT269–272: TT 27, hypostyle room, N wall, cols. 8–9 (PT247) and E wall, cols. 6+10–17, 20–22, 25–26: Irene Vincentelli, “Testi delli Piramidi nella tombs di Šešonq”, in: *Vicino Oriente* 4/1 (1981), pp. 39–56, esp. pp. 42–43.

38 PT267–272: TT 33, chamber III, S wall, cols. 20–32 (PT267–268), and N wall, cols. 1–19 (PT269–272): Johannes Dümichen, *Der Grabpalast des Patuampenap in der thebanischen Nekro-*

37),³⁹ and Pabasa (TT 279).⁴⁰ Other examples that underline this tendency of searching for particular old texts are PT468, attested only in the tombs of Padihorresnet (TT 196),⁴¹ Pabasa (TT 279),⁴² and Ankh-Hor (TT 414)⁴³ as well as in the chapel of Amenirdis I in Medinet Habu at Thebes.⁴⁴ The text can also be attested outside the collections for tomb walls, such as in the preserved shroud and sarcophagus for Tjannehebu in Saqqara,⁴⁵ and the sarcophagus for Psammetichus, son of Patienf, from Tell Nabasha,⁴⁶ although the use of Pyramid Texts in mortuary equipment is beyond the scope of this paper. Another instance of “aggregation with the gods” text used exceptionally in the Late Period is PT475, a text dealing with a ferryman first found in the Old Kingdom pyramid of Pepi I,⁴⁷ and later only attested in the tomb of Pedamenopet (TT 33).⁴⁸

polis, Leipzig 1884–1894, vol. II, pls. 25–28. Two interesting aspects of the distinction of groups here is the use of *dd-mdw* formula with the group PT319–320 PT267, which closes with a *hw.t* marker in S wall, col. 24, and that the second segment (PT269–272) is introduced by its own *dd-mdw* formula in col. 1 on the N wall.

39 For the tomb of Harwa, see the series PT267–268 PT302–304 discussed in Molinero Polo, “L’identification des Textes des Pyramides des tombes de Haroua (TT 37) et de Pabasa (TT 279)”, fig. 3.

40 TT 279: hypostyle hall, N wall, PT267–268 PT320 PT302–304; see Molinero Polo, “L’identification des Textes des Pyramides des tombes de Haroua (TT 37) et de Pabasa (TT 279)”, fig. 5.

41 TT 196: version a) PT468 in staircase, N wall, cols. 34–45: Erhart Graefe, *Das Grab des Padihorresnet, Obervermögensverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanischen Grab Nr. 196)*, Brepols 2003, pp. 16–18 (T41); version b) PT468 variant in solar court, E wall, N side, cols. 1–5: Graefe, *Das Grab des Padihorresnet*, p. 28 (T48); and version c) PT468 in solar court, W wall, N side, ls. 1–3: Graefe, *Das Grab des Padihorresnet*, p. 34 (T66).

42 Molinero Polo, “L’identification des Textes des Pyramides des tombes de Haroua (TT 37) et de Pabasa (TT 279)”, fig. 3.

43 TT 414: solar court, S wall, E side + W wall + N wall, E side, line 3: Manfred Bietak and Elfriede Reiser-Haslauer, *Das Grab des ‘Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris I-II*, Wien 1978–1982, p. 131, fig. 52, pls. 25–26, 71C, 72, 73A.

44 Chapel of Amenirdis I: E wall, cols. E1–E34: Ayad, “Some Remarks on the Pyramid Texts Inscribed in the Chapel of Amenirdis I at Medinet Habu”, p. 1.

45 Outer sarcophagus of Tjannehebu, lid, col. 3 (PT468, Pyr. §§894d–895d): Edda Bresciani, Sergio Pernigotti and Maria Paola Giangeri, *La tomba di Ciennehebu, capo della flotta del re*, Pisa 1977, pp. 45–46; and Alexandre Barsanti, “Tombeau de Zannehibou”, in: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 1 (1900), pp. 262–271, esp. pp. 267–268. On the shroud with PT468, cols. 1–3, see Louise Gestermann, *Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur („Sargtexte“) in spätzeitlichen Grabanlagen*, vol. I, Wiesbaden 2005, p. 77, n. 434; Thomas George Allen, *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of these and Other Egyptian Mortuary Texts*, Chicago 1950, p. 87; and Barsanti, “Tombeau de Zannehibou”, pp. 267–268.

46 BM 1047: PT468 (Pyr. §§901a–903b) on lid, cols. 2–7 [examined in the storage of BM on 02.10.2013].

47 PT475 in P/A/W cols. 24–25; M/A/Wg cols. 36–41; N/A/W cols. 11–12; All/S/E iii cols. 53–56; and the pyramid of the First Intermediate Period king Ibi: Ib/S/S iv col. 21.

48 PT475 (Pyr. §§946b–947a) in TT 33, chamber IV, E wall, reg. 4, cols. 17–19: Dümichen, *Der Grabpalast des Patuampenap in der thebanischen Nekropolis I*, pp. 43–45, pl. 14.

*Provisioning Pyramid Texts*⁴⁹

This group of Pyramid Texts also attested in the Late Period deals with the theme of the provisioning of the deceased with foodstuffs (Fig. 8.2).⁵⁰ Regarding the distribution of attestations of this group in the northern and southern traditions, in the north the group appears only in the tomb of Iufaa at Abusir;⁵¹ in the south the group is attested in the Theban tombs of Ibi (TT 36), Pabasa (TT 279), and Nespakashuty (TT 312).⁵²

A simple look at the sources with attestations of the complete series or a segment of it (Fig. 8.5, below) reveals the significance of New Kingdom sources as witnesses and transmitters of the group into the Twenty-sixth Dynasty. The group of provisioning texts, which originally reached its fully developed form by the Middle Kingdom – following the archetype in Wenis – incorporated CT607 in the Twelfth Dynasty (L-SN1A), and the resulting series emerged again in the mortuary temple of Hatshepsut (at the Southern Hall of Offerings) and the tomb of Puyemre (TT 39). In addition, the series was inscribed in the temple of

49 On this group, see Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, pp. 105–106, table 5 (and chart H in p. 683); Hays, “Old Kingdom Sacerdotal Texts”, p. 86 (and chart H); idem, “Transformation of Context. The Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature”, in: *D’un monde à l’autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, eds. Susanne Bickel and Bernard Mathieu, Caire 2004, pp. 175–200, esp. pp. 191–199; and James P. Allen, “Reading a Pyramid”, in: *Hommages à Jean Leclant I*, eds. Catherine Berger, Gisèle Clerc and Nicolas Grimal, Caire 1994, pp. 5–28, here p. 9 (sequence D). See further details on the Old and Middle Kingdom variants of the group in Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 501–503, 672, n. 1947.

50 Allen, “Reading a Pyramid”, p. 17, interprets the series as a response of the text owner to the offering rituals performed for him in which he presents himself as the addressee of the rites for food supply. Hartwig Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, Wiesbaden, 1972, pp. 89–90 connects this group with the closing rites of the offering ritual, however. Two Middle Kingdom versions of one of the spell members of the group, PT204, include the manifest title *sw3d wdhw n=s jm hr.t-ntr rdt shm=f m pr.t-hrw* ‘making a man’s altar flourish in the necropolis and causing him to have power over the mortuary offerings’ (coffin S1Ba, B-side, col. 112; cf. stela CG20520, cols. 16–19); see Günther Lapp, “Der Sarg der *Jmnj* mit einem Spruchgut am Übergang von Sargtexten zum Totenbuch”, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13 (1986), pp. 135–147. In addition, the version of BD178 – an adaptation of the series into a new spell – found in the Third Intermediate Period papyrus of Gatseshen also deals with the supply of food and drinks for the deceased; see Rita Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century BC*, Leiden 2006, pp. 175–187, esp. p. 185, pl. 61, ls. 20–28.

51 On the S wall of the tomb of Iufaa, the group PT204–205 PT207 PT209–212 is followed by PT591 and a variant of CT607, a remarkable feature considering that the latter text introduces the series in other sources of the New Kingdom and the Late Period (cf. the contemporaneous Theban attestations in TT 36 and TT 279 in Fig. 8.5, below).

52 See CT607 PT204–205 PT207 PT209–212 in TT 36 (solar court R3, W wall, upper register, cols. 13–40, and lower register, cols. 1–35); and TT 279 (first hall, E wall, upper register, cols. 13–40, and lower register, cols. 16–50), as well as the presence of PT212 in the fragmentary reconstruction of the E wall in the tomb of Nespakashuty TT 312 (E wall, col. 1).

Ramses I at Abydos without CT607.⁵³ The texts of the monuments in the nearby area of Asasif might have functioned as models upon which the Late Period copies of Ibi (TT 34), Pabasa (TT 279) and some other textual programs like the assemblages in the tombs of Nespakashuty (TT 312) and Harwa (TT 37) might have relied.⁵⁴

Text	Abusir	Heliopolis	Saqqara	Thebes
PT204	✓	×	×	✓
PT205	✓	×	×	✓
PT207	✓	×	×	✓
PT209	✓	×	×	✓
PT210	✓	×	×	✓
PT211	✓	×	×	✓
PT212	✓	×	×	✓

Fig. 8.2: Provisioning Pyramid Texts in southern and northern cemeteries (Late Period)

Regarding the nature of the relationship of the Late Period sources to the New Kingdom monuments and their inscriptions, Schenkel already suggested that the Late Period versions could depend on library master copies,⁵⁵ though the idea of direct copying should still be considered.⁵⁶ In addition, Kees and Alten-

53 Details of the transmission of this particular group and its meaning are discussed in the following section. In addition, I am currently conducting an exhaustive investigation on the dissemination of this particular series.

54 The composition of BD148 might have also depended on the mediation of the New Kingdom sources and the adapted version of the provisioning Pyramid Texts into the new Book of the Dead spell.

55 See Manuelian, *Living in the Past*, pp. 52–55, fig. 13, where the author postulates the use of master or pattern books but notes the proximity of individual pre-Saite monuments to the Saite ones; and Wolfgang Schenkel, “Zur Frage der Vorlagen spätzeitlicher ‘Kopien’”, in: *Fragen an die altägyptische Literatur*, eds. Jan Assmann, Erika Feucht, and Reinhard. Grieshammer, Wiesbaden 1977, pp. 417–441, here pp. 420–421.

56 On the alternative method of direct copying from the monument, which in any case would involve the production of a master copy to be transferred to the receptor monument, see Morkot, “Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty”, pp. 89–90; Christopher J. Eyre, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002, pp. 22–23; Peter der Manuelian, “Prolegomena zur Untersuchung saitischer ‘Kopien’”, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1983), pp. 221–246; Charles Francis Nims, “Ramesseum Sources of Medinet Habu Reliefs”, in: *Studies in Honor of George R. Hughes. January 12, 1977*, eds. Janet H. Johnson and Edward F. Wente, Chicago 1976, pp. 169–175; and Christopher J. Eyre, “The The Semna Stela. Quotation, Genre, and Functions of Literature”, in: *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim I*, ed. Sarah Israelit-Groll, Jerusalem 1990, pp. 134–165, esp. p. 144, pp. 158–159. In addition, see Leonard H. Lesko, “Nubian Influence on Later Versions of the Book of the Dead”, in: *Egyptology at the Dawn of*

müller argued that spell CT607 could be older than previously thought and might represent an Old Kingdom ritual of provisioning the deceased.⁵⁷ In time, this Coffin Text was combined with the Pyramid Text series in Middle Kingdom settings such as in the cemetery of Lisht or in the chapel model of Amenyseneb (Louvre Museum, Inv. E 25.485).⁵⁸ Later in the New Kingdom, the Coffin Text and the Pyramid Text series were combined and disseminated in that form.

A remarkable inference from the analysis of this series of provisioning Pyramid Texts is the double venue of transmission that the texts of this group could have followed. On the one hand, the Late Period witnesses in the Asasif tombs of Ibi and Pabasa seem to have relied upon the New Kingdom texts of Hatshepsut. A detailed philological analysis of the version of provisioning texts in the tomb of Ibi (TT 34) shows that this version follows predominantly the texts of the southern wall at the Southern Hall of Offerings of Hatshepsut.⁵⁹ On the other hand, the presence of the series in the tomb of Iufaa at Abusir – without CT607 at the opening of the series⁶⁰ – should make us ask whether this specific version proceeded from:

1. the Middle Kingdom versions comprising CT607 and the provisioning Pyramid Texts used for the coffin of Sesenebnef at Lisht and for Amenyseneb's model chapel;
2. the Middle Kingdom versions lacking CT607 such as in the tombs of Senwosertankh and Imhotep from Lisht, Neha from Qatta, Imeny from Asyut, Hor Awibre from Dahshur, and Nehi from Abydos;
3. the New Kingdom or Late Period versions that incorporated CT607, mainly the two versions at Hatshepsut's Southern Hall of Offerings, the version found in the tomb of Puyemre (TT 39), or the materials originated in the Asasif tombs of Ibi, Pabasa and Nespakashuty;⁶¹ or

the Twenty-First Century I. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000, ed. Zahi Hawass and col. Lyla Pinch Brock, Cairo 2003, pp. 314–318, esp. 317, where the author notes for the case of the Book of the Dead in the Late Period that no copies would have existed beyond 'badly-copied versions'.

57 See Hartwig Altenmüller, "Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 23 (1968), pp. 1–8; and Hermann Kees, "Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 57 (1922), pp. 92–120.

58 I am grateful to the *Département des Antiquités égyptiennes* at the Louvre Museum, especially to its director Vincent Rondot, as well as to Elsa Rickal, Catherine Bridonneau and Jan Böttger (Bpk: *Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte*, Berlin) for providing me with photos of Amenyseneb's model chapel for my study.

59 Further details on this analysis in Morales, "Unraveling the Thread", n. 38.

60 See n. 51 above.

61 The antiquity of the Asasif sources in relation to the date stated for the tomb of Iufaa (late Twenty-sixth Dynasty) makes it possible that Theban versions of the group could have been transferred to Abusir during that dynasty.

4. finally, versions without CT607 from the New Kingdom, such as the one in the temple of Ramses I at Abydos and the Third Intermediate Period papyrus of Gatseshen (pCairo JdE 95838), which might have relied on previous or contemporaneous compositions, and could have been used for the transmission of the series into the northern tradition at Abusir and the tomb of Iufaa.

*“Horus Resurrects” Pyramid Texts*⁶²

The third group that shows a profound distinction between the northern and southern traditions in the Late Period is the group of *Horus resurrects* Pyramid Texts (Fig. 8.3). This group, although large in number, is mainly attested at Thebes, with a few examples from Abusir and Saqqara. What is interesting about this group is that those texts that were used during the Middle and New Kingdom at Thebes, such as PT356, later emerged only in the northern tradition in the tombs of Iufaa and Psammetichus.⁶³ On the other hand, it is possible to identify an exceptional episode in the transmission process of the Pyramid Texts in the case of text PT332, only attested in the Old Kingdom pyramids,⁶⁴ two Twelfth Dynasty coffins from Bershad,⁶⁵ and then in the tomb of Padihorresnet in the Late Period.⁶⁶

Text	Abusir	Heliopolis	Saqqara	Thebes
PT364	x	x	✓	✓
PT368	x	x	x	✓
PT369	x	x	x	✓
PT332	x	x	x	✓
PT370	x	x	x	✓
PT371	x	x	x	✓
PT365	✓	x	✓	x
PT366	x	x	✓	✓
PT367	x	x	x	✓
PT422	✓	x	x	✓

62 On this group, see Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, pp. 101–102 (chart D in p. 681); Hays, “Old Kingdom Sacerdotal Texts”, pp. 57–58, n. 63 (chart D in p. 81); and Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, pp. 50–51 (*Spruchfolge E*).

63 Respectively, Iufaa’s tomb, N wall, cols. unknown; and the tomb of Psammetichus, S wall, cols. 113–116.

64 See PT332 in T/S/Wg cols. 37–39; M/S/W cols. 47–48; N/S/W cols. 62–63; and All/S/W col. 46.

65 PT332 in the Middle Kingdom sources B9C lid cols. 373–374; and B10C lid col. 456.

66 PT332 in TT 196, staircase T2, N wall, cols. 31–33: see Graefe, *Das Grab des Padihorresnet*, p. 15, T41.

PT423	x	x	x	✓
PT424	x	x	x	✓
PT372	x	x	x	✓
PT373	x	x	✓	✓
PT374	x	x	x	✓
PT592	✓	x	x	x

Fig. 8.3: "Horus resurrects" Pyramid texts in southern and northern cemeteries (Late Period)

Transmission, Iteration and Change

The previous examination of the disparities of use of these three groups of Pyramid Texts in the Late Period, a consequence of a long process of transmission, adaptation to new contexts and use of innovative programmes, also reveals the complexity of identifying patterns, models and sequences in the Pyramid Texts of the Late Period. Observation of the repertoire of Pyramid Texts in both northern and southern traditions informs us of the application of innovative programmes whose most direct consequence can be seen in the piecemeal use of Pyramid Text groups in the tombs during the Kushite and Saite Dynasties. As a matter of fact, only the textual programmes of particular tombs in the Late Period treat the Pyramid Texts as a separated corpus, without relocating its spells to a larger group of religious miscellanea.⁶⁷ Instances of these unconventional programmes can be observed in the tombs of Iufaa in Abusir, Bakenrenef and Pediniese in Saqqara, as well as in the monuments of Pedamenopet (TT 33) and Montuemhat (TT 34) in Asasif. Although the detachment of Pyramid Text groups in these tombs in respect to the other compositions corroborates the idea that scribes and priests of the Late Period understood these materials as a distinctive corpus, the multiplicity of religious texts found in these monuments makes it more difficult to isolate any Pyramid Text sequencing that could have followed older patterns. The opposite phenomenon – Pyramid Text spells that became disengaged from larger traditional series and appeared in combination with other religious texts – is, consequently, the most common practice. In any case, such a process does not mean that they still exert the same function that they used to play in the larger series of, for instance, the Middle Kingdom. The three sets of groups presented above seem to express – in terms of positioning, repetition, and singularity – their own distinctiveness in the Late Period tombs. In this section I shall examine the transmission and function of the texts of these three groups of Pyramid Texts beyond the contrast observed in their use in the northern and southern traditions.

⁶⁷ In terms of habitualisation of the corpus, the preservation of particular old patterns implies a recurring structure in mortuary ritual that subsists in time beyond the application of innovative programmes.

The first sequence of the repertoire of Pyramid Texts deals with two groups of personal Pyramid Texts that appeared separately from each other in the Old Kingdom but were combined in a Middle Kingdom source in the Delta. The two groups include texts that deal with the integration of the deceased into the world of the gods (i.e., PT267–272), on the one hand, and the transformation of the deceased into a particular deity, mainly Re (PT302–304), on the other. While in the previous section I examined the varying use of “aggregation with the gods” Pyramid Texts in the northern and southern traditions of the Late Period, I now turn to the transmission of such a group and its combination with a group of transformation Pyramid Texts.

Fig. 8.4 shows how these two groups were inscribed in different sections of the pyramids and were thus isolated from each other.⁶⁸ Most of the later witnesses of these Old Kingdom Pyramid Texts followed the same organisation of the two groups and their text members.⁶⁹ However, sometime in the Middle Kingdom two series of these groups appeared together in the tomb of an official called Neha at El-Qatta, in the Delta.⁷⁰

Interestingly, although most of the later attestations followed the organisation in two separate series, three exceptional cases can be identified in the sarcophagus of Iufaa at Abusir, and the tombs of Pedamenopet (TT 33) and Sheshonq (TT 27) at Thebes. In all of these cases, these two series were similarly connected, following what seems to have been the inclination of the scribes working at the Middle Kingdom site of El-Qatta.

In addition to the singularity of this connection between a Middle Kingdom source and three sources of the Late Period, we must take into consideration several other particularities of the resulting series, such as the fact that this combination of aggregation and transformation texts occurs in the Late Period not only in the area of Abusir, obviously better connected to the Delta region, but also in a couple of tombs at Asasif.⁷¹ For instance, notice the emergence of PT320 at the front of the series in both the tomb of Tjannehebu (E wall) in Saqqara and Pedamenopet (N wall) in Asasif. Needless to say, this is only one more example that demonstrates the active dynamics of textual transmission in pharaonic Egypt and the cultural continuities of its mortuary literature for three millennia.

68 See the different location for groups PT267–PT272 and PT302–PT304 in Wenis’ pyramid [W/A/W cols. 27–43, and W/A/N cols. 1–13] and in the associated Middle Kingdom corpus of Senwosertankh [Sen S col. 91 + E cols. 1–14; and Sen N cols. 312–318].

69 See, for instance, the use in isolation of the “aggregation with the gods” group in the case of Siese (W cols. 29–33; and N cols. 1–21: PT267–272) and the tomb of Imhotep at Dahshur (L-JMH1 E cols. 30–55: PT268–272).

70 See Q1Q S–W sides, cols. 1–26: PT270–272 PT302–304. See further details in Morales, “Tracing Middle Kingdom Pyramid Texts Traditions at Dahshur”, p. 232.

71 Tjannehebu E wall, up, cols. 1–46; TT 27, hypostyle hall, E wall, cols. 6, 10–17, 20–51; and TT 33, chamber 3, S wall, cols. 18–32.

Sources and position									
W W/A/S		P1267	P1268	P1269	P1270	P1271	P1272		
W W/A/N								P1302	P1304
Sen S-E		P1267	P1268	P1269	P1270	P1271	P1272		
Sen N								P1302	P1304
Siese W-N		P1267	P1268	P1269	P1270	P1271	P1272		
L-JMHI E			P1268	P1269	P1270	P1271	P1272		
QIQ S-W					P1270	P1271	P1272	P1302	P1304
Sa-Renenutet off. table			P1268	P1269					
Padihor N			P1268	P1269					
Psammetichus E	Anubis form.	P1267		P1269	P1270				
Pedineit E	Anubis form.	P1267		P1269	P1270				
Iufaa sarcoph. S		P1267							
Iufaa sarcoph. N					P1270	P1271	P1272	P1302	P1304
Neferibreemhat N		P1267							
Imentafneket N	Anubis form.	P1267		P1269	P1270				
I'jannehebu E	Anubis form.	P1320		P1269	P1270				
TT 33 (Pedamenopet) S		P1320	P1268						
TT 33 (Pedamenopet) N				P1269	P1270	P1271	P1272	P1302	P1304
TT 27 (Sheshonq) E				P1269	P1270		P1272	P1302	P1304

Fig. 8.4: Distribution of “aggregation with the gods” and transformation Pyramid Texts

The second sequence examined here is the series of provisioning texts, in particular the PT204–212 group of Pyramid Texts, with two gaps in PT206 and PT208. The title – or metatextual information – inscribed in an Asyut coffin (S1Ba)⁷² to define the series explains that these texts “make the altar of a man flourish in the necropolis and have power over the mortuary offerings” (*sw3d wdhw n s jm hr.t-ntr rdt shm=f m pr.t-hrw*).⁷³ Since the Old Kingdom, the detachment of this group from the offering Pyramid Texts manifests a clear distinction between those texts that are inscribed on the N wall of the sarcophagus chambers and the provisioning texts, usually found in the E wall of the same chambers (see Fig. 8.5).⁷⁴

The series emerged first in the pyramid of Wenis,⁷⁵ where it already incorporated seven Pyramid Texts that would be conveniently copied in Middle Kingdom tombs and coffins. In fact, in the Middle Kingdom most of the attestations seem to have followed the organisation established in the very first appearance of the group. Abridged versions of the series are due to the limited inscriptional surface, such as in the case of stela Cairo 20520⁷⁶ and stela Da4C,⁷⁷ both of which present only a segment of the series. An interesting case, however, is the inception of a new spell, CT607, which can be attested in two sources of the Middle Kingdom, in coffin Lisht SN1A, which belonged to the chief lector priest Sesenebnef,⁷⁸ and in the model chapel of the general of the troops, Amenseneb, now in the Louvre Museum (see Fig. 8.6).⁷⁹

72 S1Ba back, col. 112 (see Lapp, “Der Sarg der *Imnj* mit einem Spruchgut am Übergang von Sargtexten zum Totenbuch”, pp. 135–147: W col. 112). Cf. the same text in the stela of Nehi, C 20520, cols. 16–19 (Fig. 8.5 above), with *r3 n sw3d wdhw* ‘recitation for making flourish the provisions’ altar’.

73 See Alfred Grimm, “Zur Tradition des Spruchtitels *3 nj sw3d wdhw*. Ein Fragment aus der Pyramide des Königs Teti mit dem Ritualvermerk eines unbekanntes Opferrituals der Mundöffnungszeremonien”, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1983), pp. 185–203.

74 The attestation of provisioning texts in the N wall of the tomb of Senwosertankh at Lisht does not imply any relationship between the groups as this Middle Kingdom monument was unicameral and the distribution of this (almost exact) copy of Wenis’ assemblage was not the same as its Old Kingdom archetype. For the major differences between Wenis and Senwosertankh’s Pyramid Text assemblages, see Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, p. 270, n. 774, fig. 58; and Allen, “Reading a Pyramid”, p. 8.

75 W/S/Eg cols. 1–40. For the location of part of the group in the other Old Kingdom pyramids, see T/S/Eg cols. 12–27; P/A/E col. 3; M/S/E cols. 27–40; and N/S/Eg cols. 14–29.

76 Stela C 20520, with PT204–205 PT207 PT209–210 in cols. 15–36.

77 Stela Da4C, with PT204–205, in cols. 1–14 (see Morales, “Tracing Middle Kingdom Pyramid Texts Traditions at Dahshur”, table 1).

78 L-SN1A front cols. 19–36. See further comments in relation to the antiquity and function of the text in Jacques Vandier, “Deux textes religieux du Moyen Empire”, in: *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag*, ed. Wolfgang Helck, Wiesbaden 1968, pp. 121–124.

79 Model chapel of Amenseneb, Louvre E 25.485, panel D, cols. 4–14 (ECT VI, 219f–220k). For further details on this particular object, see Jacques Vandier, “Un curieux monument funéraire du Moyen Empire”, in: *Revue du Louvre et des Musées de France* 13 (1963), pp. 1–10, esp. pp. 6–7. See also n. 58 above.

Sources and position								
W	W/S/E	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
T	T/S/E					PT210	PT211	PT212
P	P/A/E							PT212
M	M/S/E					PT210	PT211	PT212
N	N/S/E					PT210	PT211	PT212
Sen	N	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
QIQ	E	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
C	20520 stela	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210		
Da4C	stela	PT204	PT205					
L-JMHI	E	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
L-SNIA	E	CT607						
SIBa	W	PT204	PT205	PT206	PT208	PT210	PT211	PT212
Amenyseneb		CT607						
Hatshepsut	hall S	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
Hatshepsut	hall N	CT607	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
TT 39 (Puyemre)	S	CT607	PT204	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
Ramses I	temple	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
pGatseshen		PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
Iufaa	S+W	PT204	PT205	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
TT 36 (Ibi)	W	CT607	PT204	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
TT 279 (Pabasa)	E	CT607	PT204	PT207	PT209	PT210	PT211	PT212
TT 312 (Nespakashuty)	E	CT607	PT204	PT205	PT209	PT210	PT211	PT212
Horbait	sarcophagus	CT607						

Fig. 8.5: Distribution of provisioning Pyramid Texts

This ritual text, which deals with the renewal, offerings and achievement of the deceased,⁸⁰ appeared later in a double composition that was copied on both the N and S walls of the Southern Hall of Offerings of Hatshepsut.⁸¹ Here at Deir el-Bahari, the text CT607 was associated with the PT204–205 PT207 PT209–212 series of provisioning texts. Furthermore, the sequence was transferred to the tomb of the contemporaneous Puyemre (TT 39).⁸² Just at this point in the history of the dissemination of the series, two different models (in terms of ritual function) of the series were transmitted. On the one hand, the PT204–205 PT207 PT209–212 series of provisioning spells continued its dissemination into later contexts such as the temple of Ramses I at Abydos,⁸³ the Third Intermediate Period papyrus for Gatseshen, a daughter of the High Priest of Amun Menkheperra,⁸⁴ the Late Period tomb at Abusir of Iufaa,⁸⁵ and possibly the tomb of Nespakashuty in Deir el-Bahari (TT 312).⁸⁶ On the other hand, however, the version composed for Hatshepsut and later reused in the tomb of Puyemre – including CT607 – seems to have spread over the centuries until it shows up again in the Asasif tombs of Ibi (TT 36)⁸⁷ and Pabasa (TT 279).⁸⁸ Besides, CT607

80 Winfried Barta, “Bemerkungen zu einem alten Götterhymnus”, in: *Revue d’Égyptologie* 25 (1973), pp. 84–91; and Altenmüller, “Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie”, pp. 1–8. On the relationship of this text with the other texts in the model chapel and the resurrection theme implied by the composition, see Jacobus van Dijk, “A Late Middle Kingdom Parallel for the *Incipit* of Book of the Dead Chapter 22”, in: *Bulletin of the Australian Center for Egyptology* 18 (2007), pp. 53–58.

81 CT607 (ECT VI, 219f–220x) in Hatshepsut’s temple, southern hall of offerings, S wall up, cols. 1–28; and N wall up, cols. 1–28. See Édouard Naville, *The Temple of Deir El Bahari*, vol. IV, London 1901, pls. 109–113. On the archaistic tendencies observed in the temple of Hatshepsut, see Andrzej Ćwiek, “Old and Middle Kingdom Tradition in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari”, in: *Études et Travaux* 27 (2014), pp. 61–93, esp. p. 86, n. 139. I would like to thank Sergio Alarcón Robledo for bringing this work to my attention.

82 TT 39, S wall, N chapel, upper register, cols. 13–40 (CT607: ECT VI, 219f–220x) + lower register, cols. 16–50 (PT204–205 PT207 PT209–212). See Garis Davies, *The Tomb of Puyemrê at Thebes*, pls. 49–50.

83 PT204–205 PT207 PT209–212: see Herbert E. Winlock, *Bas-Relief from the Temple of Ramses I at Abydos*, New York 1921, pl. 9 (cols. 16–49+x).

84 PT204–205 PT207 PT209–212: see Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen*, pp. 175–187, esp. p. 185, pl. 61, ls. 20–28.

85 Tomb of Iufaa, S–W walls (PT204–205 PT207 PT209–212).

86 Elena Pischikova, “Reliefs from the Tomb of the Vizier Nespakashuty. Reconstruction, Iconography, and Style”, in: *Metropolitan Museum Journal* 33 (1998), pp. 57–101, esp. p. 68, fig. 16a (col. 1, PT212, Pyr. §133e).

87 TT 36, solar court, R3, W wall, right section, cols. 13–40 in upper register (CT607) and 1–35 in lower register (PT204–205 PT207 PT209–212). See Wolfgang Schenkel and Klaus P. Kuhlmann, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36)*, Mainz am Rhein 1983, pp. 166–169, pls. 54–56.

88 TT 279, first hall, E wall, upper register, cols. 13–40 (CT607) and lower register, cols. 16–50 (PT204–205 PT207 PT209–212). I thank Catharine Roehrig and the staff of the Department of Egyptian Art at the Metropolitan Museum of Art in New York for providing me with photographs of the eastern wall of Pabasa’s tomb (T756–759/115.32–35) and permission for their

seems to have continued offering a beneficial service to the officiant and the deceased as it appears in unbound form (detached from a larger group) during the Twenty-sixth Dynasty in a stone slab, probably from a sarcophagus, in the area of Horbeit in the eastern Delta.⁸⁹

The third and final sequence examined here is a large number of Pyramid Text spells that deal with the support and services of Horus for his father Osiris, adapting a mythological frame for the ultimate ritual goal of these texts, which was the performance of the particular rites for the resurrection of the deceased. I have selected this instance to complete my analysis of the diverse forms of transmission because it offers the opportunity to compare – in contrast to what we have seen in the previous two examples – the development of a series versus the use of an isolated spell which was taken out of the group and employed in unbound fashion in other contexts.

The series, which in the Old Kingdom incorporated a larger number of texts in two sections,⁹⁰ disseminated first into the Middle Kingdom and then later into the New Kingdom and the Late Period in various forms. Fig. 8.7 suggests that the original form of the series kept its singularity – with some common variations – until Ptolemaic times, when the Schmitt liturgical papyrus was composed with quite a number of the Pyramid Texts of this series still following the original arrangement.⁹¹ Several minor aspects of the organisation of the series can be observed, many of which might indeed help to understand the versions of the Late Period. One of them is the early positioning of spell PT423 after PT370 and how in time this order was modified, probably based on alterations of the rites or the efficiency of one text on a particular segment of the ritual structure.⁹² Here again one observes an iterative mechanism by which the continuous use of these texts in the mortuary ritual culture consented to minor changes on the basis of the local attitudes toward the rites and the textual medium to express their structure. By the Middle Kingdom, as the case of the coffin of Amenemhat B9C shows, the order of the texts had already changed.⁹³

use.

89 See Édouard Naville, “La plante de Horbéit”, in: *Annales du Service des Antiquités de l’Égypte* 10 (1910), pp. 191–192, pl. 2 (CT607, ECT VI, 219f–220x).

90 T/A/W cols. 28–54 (PT364–373); P/S/Wg cols. 1–40 (PT422 PT365–366 PT423 PT371–372); M/S/Wg cols. 1–51 (PT422 PT367–368 PT370 PT365–366 PT371–372); N/S/W cols. 42–60 (PT422 PT365 PT373); Nt/S/N cols. 59–66; AII/S/W cols. 30–45 (PT366–372); Be/S/X cols. unknown (PT422 PT365).

91 The Schmitt papyrus is also known as pBerlin 3057: see Georg Möller, *Über die in einem spät-hieratischen Papyrus des Berliner Museums enthaltenen Pyramidentexte*, Berlin 1900, p. 4 (table) for identified texts (see chapters 154–157 207 158–160) in cols. 19,15–20,5.

92 See, for instance, the positioning of PT370 in the Old Kingdom sources T/A/W, M/S/W and AII/S/W.

93 Cf. the order PT370 PT423 with the position of the same texts in B9C lid, cols. 363–373 (PT423 PT370 + PT371–372) and the position of PT370–372 in B16C F-side, cols. 62–73, without the presence of PT423.

Sources and position												
T T/A/W	PT364	PT365	PT366	PT367	PT368	PT369	PT370	PT371	PT372			
P P/S/W		PT422	PT366				PT423	PT371	PT372			
M M/S/W		PT422	PT367	PT368			PT365-6	PT371	PT372			
N N/S/W		PT422	PT365					PT423	PT372			
Nt Nt/S/N			PT366	PT367	PT368	PT369	PT370	PT371	PT372			
All All/S/W		PT422	PT365					PT371	PT372			
Behenu Be/S/X			PT366					PT371	PT372			
KhIkh S			PT366		PT368							PT373
Sen E	PT364	PT677	PT365									PT373
B6C B		PT677	PT365									PT373
B9C lid	PT364	PT677	PT365									PT373
B9C lid			PT366	PT367	PT368	PT369	PT423	PT370	PT372			
B10C B	PT364	PT677	PT365									PT373
B16C F	PT364						PT370	PT371	PT372			
L3Li B				PT367	PT368							
SqICop Bo				PT367	PT368							
Sq4C Bo	PT364	PT677	PT365									PT373
Sq13C lid	PT364			PT368	PT369							
Sq18X W		PT422	PT366									
TT 82 (Amenemhat) S	PT364	PT677	PT366	PT367								
TT 353 (Senenmut) ceiling												
Psammethichus B S	PT364	PT677	PT365									PT373
Iufaa sarc. Bo	PT364		PT365									PT373
Menekhibnekau sarc. B	PT364		PT365									PT373
TT 196 (Padihorresnet) N				PT368	PT369	PT423		PT370	PT371	PT372		
pBerlin 3057 (Schmitt)			PT366	PT367	PT368	PT369	PT423	PT370	PT371	PT372		

Fig. 8.7: Distribution of “Horus resurreicts” Pyramid Texts

Meticulous observation might indicate that the Late Period attestation at the tomb of Padihorresnet in Asasif (TT 196)⁹⁴ and the Ptolemaic liturgical papyrus Schmitt,⁹⁵ with a miscellanea of texts to glorify the spirit of the deceased, followed the version found in the Middle Kingdom coffin from Bershad B9C. I do not imply a direct association of the sources in this specific link. My aim is rather to draw attention to these traces of editorial practice by the priestly and scribal class, as they can support evidence obtained through archaeological context, textual criticism or further philological affiliation.

Another interesting feature of the transmission of this series is the relative freedom of some texts, such as PT367 and PT368, which can be identified as part of another sequence of Pyramid Texts dealing with the goddess Nut,⁹⁶ and PT422, whose potentiality to be transmitted in an isolated way can only be expressed by bringing some of the most important attestations of the spell during two millennia (see 8.8) to the reader's attention.

Conclusion

The analysis of the reception of three groups of Pyramid Texts into the Kushite and the Saite Dynasties reflects the intricacies of the dissemination of ancient Egyptian mortuary literature and the profusion of its avenues of transmission for over two millennia. A major factor in the transmission of the texts is the adaptive role of the corpus, which through iteration, habitualisation and tradition expanded in time and acquired new contexts, with new textual programmes generated in the process. The adjustment of the corpus to new settings, monuments and programmes is related to the impact of ritual structures, theological notions and innovative religious thinking, which promoted particular sections of the corpus to the detriment of less crucial parts. The perdurability and adaptability of the three examined groups demonstrate that religious and scribal institutions observed tradition but also tailored it to new beliefs and practices. In addition, the examination of these Pyramid Text groups confirms the major role of New Kingdom tombs at Thebes as intermediate transmitters into the Late Period. Instances such as the Southern Hall of Offerings in Hatshepsut's temple at Deir el-Bahari and the tomb of Puyemre (TT 39) bridge the gap between the Middle Kingdom adaptations of the corpus and the later selections in the Kushite and Saite period. Nonetheless, other mechanisms of transmission of the corpus must have also intervened since materials that were not attested in the Middle and New Kingdom reappeared unexpectedly in the Late Period. Itera-

94 TT 196, staircase T2, N wall, cols. 1–31: PT368–369 PT423 PT370–372.

95 See n. 20 above, and Fig. 8.7 here.

96 On this group of Pyramid Texts, see Morales, *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom*, pp. 705–805; Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, pp. 103, and 681 (chart E); idem, "Old Kingdom Sacerdotal Texts", pp. 57–58, and chart in p. 82; and Altmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, pp. 47–49 (*Spruchfolge C*).

tion and habitualisation generated change and recontextualisation of the corpus over two millennia, but there must have been other forms of access to and transfer of the materials that enabled particular members of the elite to search for older (and original) collections of the corpus.

Old Kingdom				
Saqqara	king Pepi I	P/S/Wg 1-21	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Saqqara	king Merenre	M/S/Wg 1-23	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Saqqara	king Pepi II	N/S/W 42-52	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Saqqara	queen Meritites II	Merrl/S/W (?)	[PT422, Pyr. §§? [unpubl. unlocated fragments]	
Saqqara	queen Behenu	B/S/W (?)	[PT422, Pyr. §§752a-764b; unlocated fragments]	
Middle Kingdom				
Abydos	Aby6 (Nemtyemweskhet) lid, hor. line 1		PT422, Pyr. §752b	
Bersihah	B9C (Amenemhat)	lid, cols. 330-339	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Bersihah	B10C (Amenemhat)	lid, cols. 422-429	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Bersihah	B10C (Amenemhat)	back, cols. 281-287	PT422, Pyr. §§752a-764b	
Kom el-Hisn	KhlKh (Khesu)	W wall, cols. 212-214	PT422, Pyr. §§753a-753c	
Saqqara	Sq10C (Inpuemhat)	bottom, cols. 164-168	PT422, Pyr. §§760a-761a	
Saqqara	Sq1 8X (Ihy)	W wall, cols. 10-15	PT422, Pyr. §§752a-755b	
New Kingdom				
Thebes	TT 39 (Puyemre)	N chapel, N wall, false door	PT422, Pyr. §§752a-753b + var. CT1 CT20-21 + Pyr. §764b	
Third Intermediate Period				
Thebes	pPennesutawy	scroll	PT422, Pyr. §§752b-754a	
Late Period				
North				
Saqqara	Padihor	ceiling, band 3	PT422, Pyr. §764b	
Saqqara	sarc. Tjamhebeu	lid, band 1	PT422, Pyr. §§753a-754a	
South				
Thebes	TT 34 (Montuemhat)	first court, chapel G	PT422, Pyr. §§? (Assmann, after his own copy)	
Thebes	TT 196 (Padihorresnet)	court, W wall	PT422, Pyr. §§763a-764b	
Thebes	TT 279 (Pabasa)	(2), (20)?	PT422, Pyr. §§752b+753b (Assmann, after his own copy)	
Thebes	TT 389 (Basa)	antsch. W wall	PT422, Pyr. §§763a-764b	
Thebes	TT 410 (Mutirdis)	staircase, S wall	PT422, Pyr. §§763a-764b	
Thebes	sarc. BM 32 (Ankhneseferibre)	lid	PT422, Pyr. §§762a-764b	
Thebes	sarc. Cairo PsmTk-mnx-jb	unknown	PT422, Pyr. §§?	
unknown	pLouvre 3248	vi, 5-6	PT422, Pyr. §§? (Schott, after his own copy)	

Fig. 8.8: Various attestations of PT422 from the Old Kingdom to the Late Period

Bibliography

- Allen, James P., "Reading a Pyramid", in: *Hommages à Jean Leclant I*, eds. Catherine Berger, Gisèle Clerc and Nicolas Grimal, Caire 1994 (Bibliothèque d'Étude 106/1), pp. 5–28.
- Allen, Thomas George, *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts*, Chicago 1950 (Studies in Ancient Oriental Civilization 27).
- Altenmüller, Hartwig, "Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 23 (1968), pp. 1–8.
- , *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, Wiesbaden 1972 (Ägyptologische Abhandlungen 24).
- Anthes, Rudolf, Atum, "Nefertem und die Kosmogonie von Heliopolis. Ein Versuch", in: idem, *Ägyptische Theologie im dritten Jahrtausend v.Chr.*, Budapest 1983 (Studia Aegyptiaca 9), pp. 55–62.
- Assmann, Jan (with collaboration of Martin Bommas and Andrea Kucharek), *Altägyptische Totenliturgien II. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, Supplemente Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 17, Heidelberg 2005.
- Ayad, Mariam F., "Some Remarks on the Pyramid Texts Inscribed in the Chapel of Amenirdis I at Medinet Habu", in: *Egypt and Beyond. Essays Presented to Leonard H. Lesko upon His Retirement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University, June 2005*, eds. Stephen E. Thompson and Peter der Manuelian, Providence 2008, pp. 1–13.
- Barsanti, Alexandre, "Tombeau de Zannehibou", in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 1 (1900), pp. 262–271.
- Barta, Winfried, "Bemerkungen zu einem alten Götterhymnus", in: *Revue d'Égyptologie* 25 (1973), pp. 84–91.
- Bauman, Richard and Briggs, Charles L., "Poetics of Performance as Critical Perspectives of Language and Social Life", in: *Annual Review of Anthropology* 19 (1990), pp. 58–88.
- Berger, Peter and Luckman, Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966.
- Bietak, Manfred and Reiser-Haslauer, Elfriede, *Das Grab des 'Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris I-II*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 6, Ägyptische Kommission 4, Wien 1978–1982.
- Bresciani, Edda, Pernigotti, Sergio and Giangeri, Maria Paola, *La tomba di Ciennehebu, capo della flotta del re*, Pisa 1977 (Serie Egittologica 1).
- Brunner, Hellmut, "Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit", in: *Saeculum* 21 (1970), pp. 151–161.
- Buongarzone, Roberto, "Testi religiosi di epoca saitica e testi delle piramidi", in: *Egitto e Vicino Oriente* 16 (1993), pp. 23–30.
- Cancik-Kirschbaum, Eva, "Writing, Language and Textuality. Conditions for the Transmission of Knowledge in the Ancient Near East", in: *The Globalization of Knowledge in History*, ed. Jürgen Renn, Berlin 2012, pp. 125–151.
- Ćwiek, Andrzej, "Old and Middle Kingdom Tradition in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari", in: *Études et Travaux* 27 (2014), pp. 61–93.
- Dijk, Jacobus van, "A late Middle Kingdom Parallel for the Incipit of Book of the Dead Chapter 22", in: *Bulletin of the Australian Center for Egyptology* 18 (2007), pp. 53–58.
- Dorman, Peter, *The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353*, New York 1991 (MMA Egyptian Expedition 24).

- Dümichen, Johannes, *Der Grabpalast des Patuampenap in der thebanischen Nekropolis I-III*, Leipzig 1884–1894.
- Eyre, Christopher J., "The Semna Stela. Quotation, Genre, and Functions of Literature", in: *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim I*, ed. Sarah Israelit-Groll, Jerusalem 1990, pp. 134–165.
- , *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002.
- Garis Davies, Norman de, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and Another (Nos. 86, 112, 42, 226)*, *The Theban Tombs Series* 5th Memoir, London 1933.
- Garis Davies, Norman de, *The Tomb of Puyemrê*, New York 1923 (MMA Memorial Series 3).
- Gestermann, Louise, *Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur („Sargtexte“) in spätzeitlichen Grabanlagen I-II*, Wiesbaden 2005 (Ägyptologische Abhandlungen 68).
- Graefe, Erhart, *Das Grab des Padihorresnet, Obervermögensverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanischen Grab Nr. 196)*, Brepols 2003 (Monumenta Aegyptiaca 9).
- Grajetzki, Wolfram, "The Second Intermediate Period Model Coffin of Teti in the British Museum (EA 35016)", in: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 5 (2006), pp. 1–12.
- Grimm, Alfred, "Zur Tradition des Spruchtitels ʿ3 nj sw3d wdhw. Ein Fragment aus der Pyramide des Königs Teti mit dem Ritualvermerk eines unbekanntes Opferrituals der Mundöffnungszeremonien", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1983), pp. 185–203.
- Guksch, Heike, *Die Gräber des Nacht-Min und des Men-cheper-Ra-seneb. Theben Nr. 87 und 79*, Mainz 1995 (AV 34).
- Hays, Harold M., "A New Offering Table for Shepenwepet", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 40 (2003), pp. 89–102.
- , "Transformation of Context. The Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature", in: *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, eds. Susanne Bickel and Bernard Mathieu, Cairo 2004 (Bibliothèque d'Étude 139), pp. 175–200.
- , *The Typological Structure of the Pyramid Texts and Its Continuities with Middle Kingdom Mortuary Literature*, Ann Arbor 2006.
- , "Old Kingdom Sacerdotal Texts", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 41 (2009), pp. 47–94.
- , *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*, Leiden/Boston 2012 (Probleme der Ägyptologie 31).
- Hays, Harold M. and Schenk, William, "Intersection of Ritual Space and Ritual Representation. Pyramid Texts in Eighteenth Dynasty Theban Tombs", in: *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, eds. Peter Dorman and Betsy M. Bryan, Chicago 2007 (Studies in Ancient Oriental Civilization 61), pp. 97–115.
- Hussein, Ramadan B., "Recontextualized – the Pyramid Texts 'Serpent Spells' in the Saite contexts", in: *Études et Travaux* 26 (2013), pp. 273–290.
- , "Notes on the Saite Copies of Pyramid Texts Spells in the Memphite and Heliopolitan Shaft-Tombs", in: *Scribe of Justice. Egyptological Studies in Honour of Shafik Allam*, eds. Zahi Hawass, Khaled A. Daoud and Ramadan B. Hussein, Cairo 2011 (Supplément aus Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 42), pp. 217–233.
- , *The Saite Pyramid Texts Copies in the Memphite and Heliopolitan Shaft-Tombs. A Study of Their Selection and Layout*, Ann Arbor 2009.

- Kahl, Jochem, "Archaism", in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2010, pp. 1–9 (URL: <https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf>; 08.10.2014).
- Kees, Hermann, "Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 57 (1922), pp. 92–120.
- Lapp, Günther, "Der Sarg der *Jmny* mit einem Spruchgut am Übergang von Sargtexten zum Totenbuch", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13 (1986), pp. 135–147.
- Lesko, Leonard H., "Nubian Influence on Later Versions of the Book of the Dead", in: *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century I. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, ed. Zahi Hawass and col. Lyla Pinch Brock, Cairo 2003, pp. 314–318.
- Louant, Emmanuel, *Comment Pouiemrê triompha de la mort. Analyse du programme iconographique de la tombe thébaine no. 39*, Leuven 2000 (Lettres orientales 6).
- Lucarelli, Rita, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century BC*, Leiden 2006 (Egyptologische Uitgaven 21).
- Manuelian, Peter der, "Prolegomena zur Untersuchung saitischer 'Kopien'", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1983), pp. 221–246.
- , *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, New York 1994.
- Molinero Polo, Miguel Ángel, "L'identification des Textes des Pyramides des tombes de Haroua (TT 37) et de Pabasa (TT 279)", in: *Xth International Congress of Egyptologists*, ed. Panagiotis Kousoulis, Leuven (in press).
- Molinero Polo, Miguel Ángel, Sevilla Cueva, Covadonga, Díaz-Iglesias Llanos, Lucía Elena, and Villar Gómez, Alba María, "Textos de las Pirámides de la Dinastía XXV. Estudio Textual e Histórico Preliminar", in: *Novos trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, eds. Luís Manuel de Araujo and José das Candeias Sales, Lisboa 2012, vol. II, pp. 739–755.
- Möller, Georg, *Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums enthaltenen Pyramidentexte*, Berlin 1900.
- Morales, Antonio J., *The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom. Philological Aspects of a Continuous Tradition in Ancient Egyptian Mortuary Literature*, Ann Arbor 2013.
- , "Tracing Middle Kingdom Pyramid Texts Traditions at Dahshur", in: *The World of Middle Kingdom Egypt*, eds. Wolfram Grajetzki and Gianluca Miniaci, London 2015 (Middle Kingdom Studies 1), pp. 221–236.
- , "Iteration, Innovation und Dekor in Opferlisten des Alten Reichs. Zur Vorgeschichte der Pyramidentexte", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 142, 1 (2015), pp. 55–69.
- , "From Voice to Papyrus to Wall. Verschriftung und Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts", in: *Understanding Material Cultures. A Multidisciplinary View*, ed. Markus Hilgert, Berlin (Materiale Textkulturen 9), in press.
- , "Unraveling the Threat. Transmission and Reception of Pyramid Texts in Late Period Egypt", in: *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, eds. Susanne Bickel and Lucía Díaz-Iglesias, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta), in press.
- Morkot, Robert G., "All in the Detail. Some Further Observations on 'archaism' and Style in Libyan-Kushite-Saite Egypt", in: *Thebes in the First Millennium BCE*, eds. Elena Pischikova, Julia Budka and Kenneth Griffin, New Castle 2014, pp. 379–395.

- , “Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty”, in: *‘Never Had the Like Occurred’. Egypt’s View of Its Past*, ed. John Tait, London 2003, pp. 79–99.
- Nagy, István, “Remarques sur le souci d’archaïsme en Égypte à l’époque Saïte”, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1973), pp. 53–64.
- Navelle, Édouard, *The Temple of Deir el Bahari*, 6 vols, London 1895–1908.
- Neureiter, Sabine, “Eine neue Interpretation des Archaismus”, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21 (1994), pp. 219–254.
- , *Der spätzeitliche Archaismus. Ausdruck sozialen Wandels?*, München 2013.
- Nims, Charles Francis, “Ramesseum Sources of Medinet Habu Reliefs”, in: *Studies in Honor of George R. Hughes. January 12, 1977*, eds. Janet H. Johnson and Edward F. Wente, Chicago 1976 (Studies in Ancient Oriental Civilizations 39), pp. 169–175.
- Patané, Massimo, *Les variantes des Textes des Pyramides à la Basse Époque*, Genève 1992.
- , “Au sujet des Textes des Pyramides le plus fréquents à la Basse Époque”, in: *Bulletin de la Société d’Égyptologie de Genève* 16 (1992), pp. 65–67.
- Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History*, Museum of Fine Arts, Budapest, August 8–November 9, 2008, ed. Francesco Tiradritti, Budapest 2008.
- Pischikova, Elena, “Reliefs from the Tomb of the Vizier Nespakashuty: Reconstruction, Iconography, and Style”, in: *Metropolitan Museum Journal* 33 (1998), pp. 57–101.
- , “Style and Iconography of the Decoration in the Tombs of Karabasken and Karakhamun. Archaism and Innovation”, in: *Tombs of the South Asasif Necropolis. Thebes, Karakhamun (TT 223), and Karabasken (TT 391) in the Twenty-Fifth Dynasty*, ed. Elena Pischikova, Cairo/New York 2014, pp. 73–91.
- Schenkel, Wolfgang, “Zur Frage der Vorlagen spätzeitlicher ‘Kopien’”, in: *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, eds. Jan Assmann, Erika Feucht, and Reinhard Grieshammer, Wiesbaden 1977, pp. 417–441.
- Schenkel, Wolfgang and Kuhlmann, Klaus P., *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36)*, Mainz 1983.
- Selim, Hassan, “Spells 72-76 of the Pyramid Texts from the Tomb of R^c-d33 in the Egyptian Museum”, in: *The Realm of the Pharaohs. Essays in Honor of Tohfa Handoussa*, eds. Zahi Hawass, Khaled A. Daoud, and Sawsan Abd el-Fattah, Cairo 2008 (Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l’Égypte 37), pp. 363–375.
- Smoláriková, Květa, “The Phenomenon of Archaism in the Saite Period Funerary Architecture”, in: *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009*, eds. Ladislav Bareš, Filip Coppens and Květa Smoláriková, Prague 2010, pp. 431–440.
- Soukiassian, Georges, “Textes des Pyramides et formules apparentées. Remarques à propos des tombes saïtes”, in: *L’Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches. Colloques Internationaux du CNRS*, Paris 1982, vol. 2, pp. 55–61.
- Vandier, Jacques, “Un curieux monument funéraire du Moyen Empire”, in: *Revue du Louvre et des Musées de France* 13 (1963), pp. 1–10.
- , “Deux textes religieux du Moyen Empire”, in: *Festschrift für Sigfried Schott zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1967*, ed. Wolfgang Helck, Wiesbaden 1968.
- Vincentelli, Irene, “Testi delli Piramidi nella tombs di Šešonq”, in: *Vicino Oriente* 4/1 (1981), pp. 39–56.
- Winlock, Herbert E., *Bas-Relief from the Temple of Ramses I at Abydos*, New York 1921.

Graeco-Roman Imperial Reading Communities as Agents of Epistemic Transfer

First–Second Centuries CE

Katerina Oikonomopoulou

1. Iteration and the Transmission of Graeco-Roman Science

Iteration, the concept that is central to this volume, can yield productive insights into the dynamics of knowledge transformation in imperial Graeco-Roman antiquity. In particular, it can help explore the complex interplay between repetition and change during the first and second centuries CE, a period marked by its powerful impetus to stabilise knowledge. It was during the first two centuries CE that genres concerned with the systematisation of philosophical and scientific learning (commentaries, compendia, florilegia, miscellanistic compositions, technical treatises and encyclopaedias) started occupying an increasingly more influential niche in the literary landscape.¹ What is distinctive about all Greek and Latin texts of this kind is that they often flag their non-original, derivative status – a feature that is partly responsible for their dismissal as second-rate, compilatory literature by Classics scholars. However, originality is incompatible with their *raison d'être*, which is to record and preserve the intellectual achievements of the great philosophers and scientists of the past. On the other hand, it is precisely this function that allows us to study them in relation to processes of institutionalising knowledge, since their ultimate aim is for the learning they seek to impart to acquire authoritative status, and become the valuable intellectual heritage of a wider community.² In this context, iterative methods, practices or concepts serve as tools for asserting the texts' origin in and links with authoritative intellectual traditions of the past, while simultaneously motivating innovative ways of thinking about and integrating these traditions' legacy.

In order to gain a clearer sense of the forms that iteration takes in Graeco-Roman compilatory writings, I here choose to focus on particular testimonies

1 On such texts, see especially the following collections of interpretative essays: *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, eds. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007; also, *Condensing Texts – Condensed Texts*, eds. Marietta Horster and Christiane Reitz, Stuttgart 2013 (Palingenesia 98).

2 Cf. Trevor Murphy, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford 2004, pp. 14–16, on the same aspect in Pliny the Elder.

within such texts that describe the sociocultural conditions of exchanging philosophico-scientific knowledge. These firmly ground iteration in the intellectual activity of imperial Graeco-Roman reading communities, and their variable responses to the pressure to utilise traditional ways of reflecting on or exploring authoritative scientific texts. I have borrowed the term “reading communities” from William Johnson’s recent study of readers and reading culture in the high Roman Empire, adopting his own understanding of the term as follows:

The reading community normally has not only a strictly social component (the conception of the group), but also a cultural component, in that the rules of engagement are in part directed by inherited traditions. A reader’s stance toward course material is informed by scholastic traditions, some peculiar to the institution; more hazily, a reader’s stance toward the sort of material favored by enthusiasts for high poetry is informed by a set of inherited – that is, trained – dispositions (such as attention to intertextual references, or appreciation for certain aesthetic characteristics).³

The testimonies in question come from two imperial Graeco-Roman miscellanistic texts: the first one, entitled *Table Talk* or, more accurately, *Symptotic Problems*, was composed by the celebrated biographer and Platonist philosopher Plutarch of Chaeronea (late first–early second century CE): it comprises nine books, each of which purportedly records conversations held at table. The symposia in question are not staged as entertainment-oriented events, but have a philosophical component, expressed through the practice of issuing causal enquiries, especially on scientific topics, and providing alternative answers to them.⁴ As we will see, the practice is often inspired by, and relies on a close engagement with, the writings of philosopher-scientists of the past. The second text is entitled *Attic Nights*, and was written by Aulus Gellius, a Roman who, during the second half of the second century CE, studied philosophy at Athens and was active in Rome, in the company of renowned intellectual figures and scholars of his time. The *Attic Nights* is presented to the reader as a compilation of the notes its author made from his various readings, as well as from interesting things he heard (Pref. 1–2).⁵ Just like Plutarch’s symptotic scenes, some of

3 William A. Johnson, *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire*, Cambridge 2010, pp. 11–12. On the broader sociopolitical background, see Kendra Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire*, Cambridge 2012, especially pp. 21–90.

4 See interpretative essays on the text, in: *The Philosopher’s Banquet. Plutarch’s Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011; on philosophy in the *Table Talk*, see Eleni Kechagia, “Philosophy in Plutarch’s *Table Talk*. In Jest or in Earnest?”, in: *The Philosopher’s Banquet*, pp. 77–104.

5 On Gellius, see especially Madelaine M. Henry, “On the Aims and Purposes of Aulus Gellius’ *Noctes Atticae*”, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.34.2, Berlin 1994, pp. 1918–1941; Christine Heusch, *Die Macht der ‘Memoria’. Die ‘Noctes Atticae’ des Aulus Gellius im*

these notes foreground the intellectual practices of readers of scientific texts by purporting to narrate the discussions Gellius and his friends held on the content of other scientific writings, in contexts which include not only symposia, but also occasions such as philosophical teaching.

2. Iteration and the Readers of Graeco-Roman Scientific Texts I: Plutarch

A particularly prominent form of iterative practice within Plutarch's *Table Talk* concerns the habit of launching scientific enquiries on the basis of philosophical predecessors' opinions. There is a fixed pattern to the procedure that is followed: usually a character within a sympotic dialogue offers a quotation or summary of a philosopher's scientific explanation or theory, on which his fellow-participants are invited to reflect, or contribute fresh insights (in the form of alternative, or more convincing, scientific explanations).⁶ More often than not, the philosophical predecessor whose scientific opinions are cited is Aristotle (see 1.9, 2.2, 3.3, 3.5, 3.7, 3.8, 6.4, 6.5, 6.8, 8.10), whose legacy of scientific enquiry occupies a special position within the *Table Talk*, not least because of the work's affiliation with the genre of *problemata*.⁷ Beyond Aristotle, scenes of this kind are also concerned with scientific problems or explanations found in Chrysippus (1.9), Epicurus (3.5, 3.6), Plato (7.1, 7.2) and Theophrastus (7.2). My aim here will be to illustrate particularly how the interaction between scientific texts (by Aristotle or others) and their readers, as they are depicted in such scenes, can help us comprehend the terms in which the concern with the authoritative and traditional often generates innovative approaches to scientific questions. To begin, let us consider a characteristic passage from the eighth book of the *Table Talk*:

Once when we were dining at Ammonius' house in Athens, the noise of some disturbance sounded through the house. [...] we discussed the question why those inside hear clearly people shouting outside, while persons outside do not hear those inside so well. Ammonius said that this problem had been solved by Aristotle. The voice of persons indoors, he said, moving out into a large mass of air and spreading out, is at once obscured and dissipated, but a voice from outside coming in is not so

Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n. Chr., Berlin 2011; Leofranc Holford-Strevens, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford 2003 (revised edition); and *The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004. On Gellius' preface, see Wytse Keulen, *Gellius the Satirist. Roman Cultural Authority in 'Attic Nights'*, Leiden/Boston 2009, pp. 17–23.

- 6 On citation in the *Table Talk*, see Jason König, "Self-Promotion and Self-Effacement in Plutarch's *Table Talk*", in: *The Philosopher's Banquet*, pp. 187–190, pp. 195–202; idem, *Saints and Symposiacs. The Literature of Food and the Symposium in Graeco-Roman and Early Christian Culture*, Cambridge 2013, pp. 66–81.
- 7 I have discussed this aspect elsewhere, in particular connection to the dynamics of orality and memory within the work. See Katerina Oikonomopoulou, "Peripatetic Knowledge in Plutarch's *Table Talk*", in: *The Philosopher's Banquet*, pp. 105–130.

affected, but is kept intact and remains intelligible. The fact which needed explanation, continued Ammonius, was rather that voices are more sonorous at night and preserve not only their volume but the precise articulation. 'To me', he said, 'it seems a fine stroke of Providence to have given accuracy to our hearing at the time when we have no use – or at most very little – of our vision. For the air when it is dark (as Empedocles says, 'in the desolate, blind-eyed night') repays us through our ears for whatever it takes away from our eyes of their power to see ahead. But since we must also investigate the causes which operate by the inevitable process of nature, and since the proper task of the physical scientist is to study material and instrumental principles, which of you first', he said, 'will solution us with a convincing solution?'⁸

It is no accident that Ammonius, the Platonist teacher of Plutarch and host of the symposium at Athens,⁹ is the one who cites Aristotle's opinion: his intervention underscores the key role of philosophical teachers as transmitters of authoritative philosophical knowledge.¹⁰ Ammonius is not actually reading Aristotle's text to his fellow symposiasts, but summarising Aristotle's argument from memory. Yet his call to investigate the matter further is modelled on well-known patterns of philosophical teaching in Graeco-Roman antiquity, whereby teachers read philosophical texts with their pupils and discussed their content together.¹¹ In this sense, Ammonius and his group behave like a community of readers, since texts, even as virtual presences, form a key reference point in their intellectual investigations. On a first level, the centrality of scientific texts makes a broader point about their ongoing relevance as repositories of scientific knowledge and their ability to furnish useful insights on various aspects of the natural world. On a second level, they are treated as inspiration allowing participants to pursue new lines of enquiry. As Ammonius observes, there is an additional issue to be considered, which rather more urgently requires explanation, namely, why voices appear to have greater volume and clarity at night. Further, they furnish paradigms for how this enquiry should be conducted: Ammonius calls for a specific methodological approach to the issue, such that will investigate the material and instrumental causes of the phenomenon (concerning the material substances involved, and, more generally, the contingent factors by which it is

8 Plutarch, "Table Talk" (8.3, 720C–E), in: *Plutarch's Moralia. Vol. IX*, trans. and ed. E.L. Jr. Minar, F.H. Sandbach and W.C. Helmbold, Cambridge MA/London 1961.

9 On Ammonius and his representation in the *Table Talk* and other Plutarchan dialogues, see Christopher P. Jones, "The Teacher of Plutarch", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 71 (1967), pp. 205–213.

10 On teachers and their pupils in Plutarch, see Geert Roskam, "From Stick to Reason. Plutarch on the Communication between Teacher and Pupil", in: *Wiener Studien* 117 (2004), pp. 93–114.

11 On this pattern, see Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005, pp. 411–429.

brought about). He himself explains the phenomenon teleologically: by some sort of natural provision, our ears' ability to perceive sounds at night is enhanced, so that they can make up for the weakening of our vision.

The emphasis that Ammonius places on the investigation of material and instrumental causes can be best comprehended if we consider first of all that the Aristotelian explanation of the movement of sound in space which he cites also focuses on material and instrumental causes (the movement of sound in air and its dissipation in space). The exact same type of causation is moreover also encountered in problem 11.37 (903b13–18) of the pseudo-Aristotelian collection of naturalist *Problemata*, which is likely Ammonius' source (alternatively, the problem relies on the same Aristotelian source as Ammonius).¹² Notably, however, the concept of instrumental cause does not exist in Aristotle. We know that it was introduced into the Aristotelian system of causes by Middle Platonist philosophers, a fact which clearly indicates that Ammonius is interpreting Aristotle through a Platonist's eyes.¹³ Effectively then, the Platonist teacher appears to be asserting that, for the solution to the new problem to be authoritative and valid, it has to stick to the same methodology of causation that Aristotle follows in similar problems.¹⁴ However, this methodology has now been integrated into the Middle Platonists' system of causes, which means that the practice of posing and solving naturalist problems which the reading community is invited to implement on its own is now yoked to a new scientific paradigm.

Next, when we examine the remainder of *Table Talk* 8.3, we see that Ammonius' invitation to explore the material and instrumental causes of the phenomenon of sound at night is taken up in terms of comparing and contrasting alternative philosophical explanations. This phenomenon is common in *problemata* literature, which often juxtaposes alternative solutions to the same problem.¹⁵ What is particularly distinctive in the way it is employed in this chapter however is the fact that it provides the opportunity to look at different philosophical theories and schools, examining their explanations on the nature of material reality from a comparative perspective. Thus, the first speaker, Boethus, offers an Epicurean explanation, according to which sounds are louder and

12 On the pseudo-Aristotelian collection of naturalist *Problemata*, see Aristotle. *Problems*, vol. 1: (*Books 1–19*), ed. and trans. Robert Mayhew, vol. 2 (*Books 20–38, and Rhetoric to Alexander*), ed. and trans. Robert Mayhew and David C. Mirhady, Cambridge 2011. On the *Table Talk's* relationship to this collection, see Oikonomopoulou, "Peripatetic Knowledge", pp. 105–130.

13 Robert J. Hankinson, "Hellenistic Biological Sciences", in: *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, ed. David Furley, London/New York 1999, pp. 347–348.

14 On Aristotle's system of causes, see especially Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin 1974, pp. 269–341; Robert J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998, pp. 132–158; James G. Lennox, *Aristotle. On the Parts of Animals i–iv*, Oxford 2001, pp. 124–126.

15 See Jason König, "Fragmentation and Coherence in Plutarch's *Sympotic Questions*", in: *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, eds. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007, pp. 53–55.

clearer at night because they travel unimpeded and unaltered through the void that is created by the contraction of atoms in the air – a phenomenon that is caused by the cold (720E–721D). This view is however rejected as improbable by Plutarch,¹⁶ whose view is that the air has such physical properties (it is cohesive, light, uniform and responsive to impact) that enable it to be a conductor of sound, without us needing to presume the existence of a void for the phenomenon of sounds being louder at night. Plutarch himself explains the phenomenon by siding with the opinion of the philosopher Anaxagoras, according to whom the sun during the daytime stirs the air to motion, and the sound that is generated from this motion masks other sounds (721D–722B). The last three proposed explanations, by Ammonius, Ammonius' son Thrasyllus and Aristodemus of Cyprus further expand the field of possibilities by looking into other factors as well (Aristodemus, for example, suggests that, after all, the air might have nothing to do with the matter, 722E–F).¹⁷ Ultimately, the problem that Ammonius poses prompts the characters to look beyond Aristotle and into their own readings from a wide range of other philosophers, poets and scholars. The original discussion is thus transformed into an occasion for activating and displaying a broad range of scientific *paideia*, as well as an opportunity critically to evaluate this *paideia* through a process of dialogue and debate.

Other variations of this scene shed light onto additional aspects of the interplay between stability and change encoded in the practice of quoting and discussing scientific texts at the symposium. In chapter 7.1, for example, the participants discuss Plato's curious statement in the *Timaeus* (70c and 91a) that the drinks one consumes pass through the lungs. A doctor, Nicias, attacks Plato's statement, arguing that it shows ignorance of anatomy (698A–D), and Plutarch, incited by Mestrius Florus, undertakes to restore the philosopher's slighted authority (698E). What is remarkable in Plutarch's explanation is the ease with which he plots an argumentative course through poetic and medical authorities (Homer and dramatic poetry, the doctors Philistion and Hippocrates, respectively 699C–D), knowledge of anatomical details (the structure of the lung and stomach; the function of the windpipe; the purpose of a bladder, 698E–700B), and a philosophical interpretation of Plato's text. Once more, what is highlighted by the text is the intellectual advantage of achieving a fusion of perspectives and approaches, as this can guarantee that one can respond to philosophical challenges in an informed fashion. In other instances, like 7.2, the discussion begins with a query into two obscure terms that Plato uses in his writings (namely, "horncast" [κερασβόλος], and "obdurate" [ἀτεράμων]), and

16 On Plutarch's self-portrait within the *Table Talk*, see Frieda Klotz, "Imagining the Past. Plutarch's Play with Time", in: *The Philosopher's Banquet*, pp. 161–178; König, "Self-Promotion and Self-Effacement", pp. 179–195.

17 For a prosopography of the different characters who appear within the *Table Talk*, see Bernadette Puech, "Prosopographie des Amis de Plutarque", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.33.6 (1992), pp. 4831–4893.

then proceeds towards an attempt to solve a kind of natural problem that philosophers like Theophrastus consider insoluble (why seeds that touch the horns of cattle become “obdurate”, 700C–D). The answer that is proposed in fact borrows its scientific arguments from Theophrastean texts, a fact that once more highlights the value of wide scientific *paideia* in re-evaluating and furthering a philosopher’s scientific legacy.¹⁸ Finally, chapter 3.5 illustrates how intellectual ambition can encourage new ways of thinking about scientific problems. Here the participants pursue an enquiry into whether wine is a cold substance. They are spurred by their desire to contradict the philosopher Epicurus, according to whom liquids have atoms of both hot and cold and adapt to the constitution of the body into which they are ingested. Mestrius Florus is however not satisfied with Epicurus’ approach. The participants, as he stresses, must attempt to provide an answer to the question of what wine *is* in terms of its nature: to speak about it as a blend of hot and cold atoms simply evades this fundamental problem. Plutarch’s speech, which occupies the remainder of the chapter, attempts to address precisely this issue (651F–653B).¹⁹

We can conclude from these case studies that in the *Table Talk*, the iterative practice of reading and commenting on scientific texts plays a fundamental role in asserting the intellectual value of naturalist enquiry within the community. It is no accident, in this respect, that the characters who engage with naturalist texts are all from different backgrounds: they may be Greek or Roman, young or old, and men of different occupations or social strata (such as doctors and grammarians as well as philosophers).²⁰ Further, the consultation of such texts in the context of the intellectual symposium promotes a fresh consideration of their methodology and observations made under the influence of different scientific paradigms (as in the example of 8.3) or from different philosophical perspectives. But above all, it ensures that the practice of conducting scientific enquiries, in the form of posing new scientific problems, is carried forward. As the various scenes illustrate, new naturalist problems can be constantly generated out of old ones, provided one approaches the old problems critically: that is, one must criticise the solutions of one’s forebears, in terms of how convincing or how satisfactory in their treatment of different aspects of a topic they are. Further, one must be able to pose new problems in such a way that they can be answered by following a specific scientific methodology which focuses primarily on material and instrumental causes. Last but not least, if the alternative solutions that are proposed are to be convincing themselves, they must rely on the authority of different philosophical systems or schools. This approach is

18 701A–D relies on Theophrastus’ *On the Causes of Plants*, and *Enquiry into Plants*. See *Plutarch’s Moralia*. Vol. IX, pp. 24–25, nn. a–d. Cf. chapters 1.9, 3.3.

19 On 3.5, see *Plutarch’s Moralia*. Vol. VIII, ed. and trans. Peter A. Clement and Herbert B. Hoffleit, Cambridge MA/London 1969.

20 On this aspect, see also Oikonomopoulou, “Peripatetic Knowledge”, pp. 122–123; König, *Saints and Symposiasts*, pp. 64–66.

typical of the *Table Talk's* philosophical mindset, which valorises the exercise of productive reflection on the scientific tradition in a way that can ensure its preservation as well as promote its creative advancement. Accordingly, the model of the naturalist philosopher that the work promotes is that of the philosopher-scholar, whose solid command of a broad range of philosophical texts is a key prerequisite to his ability to practice philosophy.

3. Iteration and the Readers of Graeco-Roman Scientific Texts II: Aulus Gellius

It is worth comparing Plutarch's descriptions of Graeco-Roman readers' engagement with scientific texts with similar scenes in Aulus Gellius.²¹ Even though Gellius is averse to excessive theoretical pursuits, and the interest he takes in Greek philosophy is predominantly moral in character,²² on the whole, naturalist philosophy and medicine do occupy a visible niche within the *Attic Nights*.²³ In addition, Gellius offers vignettes involving the consultation of scientific writings (mostly by Aristotle) by a community of readers, all of which display a similar pattern: a text is read by the group, and its content is either summarised in Latin or rendered in the original Greek; as in Plutarch, the group is then invited to reflect on the content. The scenes in question are likely inspired by Plutarch's *Table Talk*, which was a model for the *Attic Nights*.²⁴ Yet they are by no means slavish adaptations of Plutarchan material, not least because within them texts are physically present.

Chapter 19.5 is a characteristic example that can help us gain a sense of the similarities and differences involved. The chapter narrates how Gellius and his friends (all students of rhetoric or philosophy, as he informs us) spent some leisure time one summer at a rich Roman friend's villa in Tibur, outside Rome. Among them was a follower of the Peripatetic school, devoted to the teachings of Aristotle. When the company drank water made of melted snow, the Peripatetic criticised them for doing so, along the following lines:

21 On other scenes involving reading before a community in Gellius, see William A. Johnson, "Constructing Elite Reading Communities in the High Empire", in: *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, eds. William A. Johnson and Holt N. Parker, Oxford 2009, pp. 324–329; Johnson, *Readers and Reading Culture*, pp. 118–136.

22 See Amiel Vardi, "Genre, Conventions, and Cultural Programme in Gellius' *Noctes Atticae*", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, pp. 159–186; Stephen Beall, "Gellian Humanism Revisited", in: *ibid.*, pp. 206–222; Teresa Morgan, "Educational Values in Gellius", in: *ibid.*, pp. 187–205; Keulen, *Gellius the Satirist*, pp. 24–27; Heusch, *Die Macht der 'Memoria'*, pp. 370–395.

23 See eg. 2.30, 3.10, 3.16, 6.6, 8.4, 17.11, 17.15, 18.10.

24 See Wytse Keulen, "Gellius, Apuleius, and Satire on the Intellectual", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, pp. 225–226; Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, "Conclusion. Reading (from) the *Table Talk* in Aulus Gellius' *Attic Nights*", in: *The Philosopher's Banquet*, pp. 233–237.

When we drank a good deal of water made of melted snow, he tried to restrain us and rather severely scolded us. He cited us the authority of famous physicians and in particular of the philosopher Aristotle, a man skilled in all human knowledge, who declared that snow-water was indeed helpful to grain and trees, but was a very unwholesome drink for human beings, and that it gradually produced wasting diseases in the body, which made their appearance only after a long time ([...] *sed hominibus potu nimio insalubrem esse tabemque et morbos sensim atque in diem longam visceribus inseminare*).²⁵

When the group refused to heed this advice, the Peripatetic visited the library at Tibur and read the relevant Aristotelian passage to them, issuing the following injunction: 'At least believe the words of the wisest of men and cease to ruin your health' ('*Huius autem*', inquit, '*sapientissimi viri verbis credite ac desinite valitudinem vestram profligare*', 19.5.4). By way of proof, Aristotle's argument against the consumption of snow-water is then rendered in Latin (19.5-8); and, at the end of the chapter, Gellius adds a quotation from the original Greek (19.5.9, fr. 760 Gigon²⁶), whose recommendation, as he says, he and his friends decided to follow in the end. There is an overlap in content between the Latin and the Greek version of Aristotle's text: both cite essentially the same explanation, namely, that when water congeals due to the cold, this causes its lightest and healthiest part to evaporate. The part that remains is the heaviest and least healthy. The Latin version however is not a translation but an interpretative attribution of the (much more succinct) Greek version's meaning, with additional explanations and detail. In particular, the Latin version offers a more precise description of the physical processes involved: thus, the water's congealment is glossed as a hardening effected by the cold air ('*cum aqua frigore aeris duratur et coit*', 19.5.6); evaporation is glossed as a forceful release of very thin vapour from the water ('*necessum est fieri evaporationem et quandam quasi auram tenuissimam exprimi ex ea et emanare*', *ibid.*); and the unhealthy part of the water that remains is described as being heavier, less clean, and the colour of white foam, as a result of being pounded by the air ('*manet autem quod est gravius et sordidius et insalubrius atque id, pulsu aeris verberatum, in modum coloremque spumae candidae oritur*', 19.5.7).

The scene of 19.5 is staged in such a way that it foregrounds the social dynamics of authoritative access to scientific texts. The Peripatetics' original injunction based on the authority of Aristotle and medical authors is not enough to convince the group to abandon the unhealthy habit. The book itself has to be brought out and read from the original Greek in order to make Gellius and his

25 *The Attic Nights of Aulus Gellius*, ed. and trans. John C. Rolfe, vol. 3, Loeb Classical Library, Cambridge MA/London 1927, 19.5.3.

26 *Aristotelis Opera, Volumen Tertium. Librorum Deperditorum Fragmenta*, ed. Olof Gigon, Berlin 1987.

friends abandon their unhealthy practice. For Gellius' Latin-speaking readers however, the text's scientific concepts have to be made intelligible by putting the emphasis, in the Latin version, on explicating specific key concepts of naturalist philosophy. We may compare this approach to two similar chapters in the sixth book of the *Table Talk*, which discuss methods of cooling water (6.4–6.5). In 6.4, a guest recalls an Aristotelian passage according to which water can become very cold if one tries to cool it after boiling it first. The characters wonder how Aristotle's explanation for this phenomenon may apply to a practice of cooling water that is followed at their rich host's household (where servants have hung a vessel of water outside all night in order to cool it) (690B–E). Further, in 6.5, they attempt an independent investigation of why pebbles thrown in water actually cool it, since Aristotle, the philosopher who is credited with the observation of the phenomenon, never explains the cause (690F–691B).²⁷ In the *Attic Nights* we see no analogous attempt to critically engage with the scientific explanations of the cited Aristotelian text. Instead, the reading community appears to approach the text as a storehouse of practical advice: consultations in the library, rendering its contents in Latin, and citation of the original in Greek all serve to affirm the text's correctness, rather than prompt further reflection on its arguments.

There is a similar scene in the immediately following chapter (19.6) of the *Attic Nights*, in which Gellius and his Platonist teacher Calvenus Taurus read together, in Athens, a passage from the *Problems* of Aristotle.²⁸ The passage attempts to explain the physiology of a person blushing as a result of feeling shame, or a person turning pale because of fear, and the *Attic Nights* once more cites its content in Greek (fr. 761 Gigon).²⁹ The problem is formulated as a kind of paradox: it is presumed that fear and shame are in essence similar emotions, therefore their opposite physiological manifestations (blushing and paleness) is a fact that requires explanation. The explanation that is offered describes the physiological mechanism that causes each phenomenon: the blood of those who feel shame flows from the heart to all parts of the body, and thus comes to the surface, manifesting itself as blushing, while the blood of those who feel fear rushes to the heart and abandons all the other parts of the body. As Gellius informs us, when he and his teacher finished reading the passage, he asked Taurus' opinion on the explanation that was offered. And Taurus responded in the following terms:

He has told us properly and truly what happens when the blood is diffused or concentrated, but he has not told us why this takes place. For the

²⁷ See *Plutarch's Moralia*. Vol. IX.

²⁸ On this passage, see also Katerina Oikonomopoulou, "Plutarch's Corpus of *Quaestiones* in the Tradition of Imperial Greek Encyclopaedism", in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, eds. Jason König and Greg Woolf, Cambridge 2013, p. 137.

²⁹ *Aristotelis Opera, Volumen Tertium*.

question may still be asked why it is that shame diffuses the blood and fear contracts it, when shame is a kind of fear and is defined by the philosophers as ‘the fear of just censure’. For they say: ‘αἰσχύνῃ ἐστὶν φόβος δικαίου ψόγου.’³⁰

Taurus’ approach mirrors that of Ammonius in *Table Talk* 8.3, as he too instigates philosophical reflection on a scientific text. Here however we are witnessing a scene of philosophical teaching, in which the philosophical text is physically present (it is referred to as a written document: ‘scriptum est’, 19.6.1). Moreover, the verbatim quotation of the Aristotelian passage from the Greek serves to stress Gellius’ familiarity with Greek literary culture and his ability to access its wisdom first-hand. Gellius, unlike his readers in 19.5, requires no explanation of philosophical terms or naturalist concepts not simply because he knows Greek, but also because he has been taught Greek philosophy by Taurus. On the other hand, as a Roman pupil of philosophy, Gellius has much less intellectual autonomy than the young pupils and Romans who feature in the *Table Talk*. Unlike them, he defers to his teacher on the question of issuing judgement on the Aristotelian text’s explanation. Taurus himself does not go beyond the point of identifying the flaw in the causation, however, nor does he make even tentative steps towards articulating what in his view might have been a satisfactory way of answering the question. This is puzzling, given that elsewhere Taurus does engage in independent naturalist enquiry: in 17.8, which narrates a scene of dining at his house in Athens, Taurus and Gellius jointly attempt to explain why oil congeals in the cold, displaying a wide background of knowledge on the properties of different liquids and other physical substances.

These divergences suggest that we should think in different terms about the meaning and cultural import of iteration in the case of Gellius and his own reading community. Gellius’ manner of consulting Greek scientific texts, and manner of citing from them, on the one hand signal his and his friends’ exclusive first-hand access to Greek philosophical knowledge, while at the same time betraying their status as outsiders in the philosophical game: unlike the readers of scientific texts depicted by Plutarch, these men are recipients and consumers of Greek scientific knowledge, but not scientists themselves, nor men who have an active role to play in Greek science as an ongoing, lively practice. Their own role in the larger field of knowledge transmission and transformation is rather different, and concerns science’s cross-cultural dynamic in the form of Greek knowledge that is assimilated into the Roman cultural universe. This, as the passages indicate, can be achieved because science can enrich a Roman’s understanding of concerns central to his culture, and thus enhance their validity. It is noteworthy, in this respect, that luxury is a key theme that runs through chapter 19.5: the

30 *The Attic Nights*, vol. 3, 19.6.2–3. Cf. Diogenes Laertius 7, on Stoic moral theory; Alexander of Aphrodisias *In Top.* 347, 6.

discussion of Aristotle's text thus puts the reading community before the question (which is moral as much as scientific) of how healthy this lifestyle and the sympotic habits associated with it (such as drinking melted snow) are.³¹ Similarly, chapter 19.6's concern with the physiology of shame and honour also has ramifications for how one perceives their political and moral dimension.³²

4. Conclusion: Iteration and Epistemic Transfer in the First and Second Centuries CE

We will never know to what extent Plutarch, Gellius and their friends truly read and discussed scientific texts in the way their writings depict. Even if we cannot deny a historical basis to their narratives (as the styles of reading that they encode are attested in other types of Graeco-Roman writings as well), there is little doubt that they are also idealised, both because they seek to serve as examples, and because they want to promote the self-image of their writers. The question of the extent to which we can treat them as historical documents is in many ways irrelevant, however. This is because, even as constructions, these scenes yield rich insights into models of knowledge transfer that carried cultural value among elite Graeco-Roman circles during the first and second centuries CE. I would argue, in conclusion, that the iterations I discussed within Plutarch's and Gellius' texts serve precisely the aim of highlighting the cultural import of these models. In this understanding, iterations serve first and foremost as educational tools pointing to different ways in which scientific texts could become the means of knowledge transmission as much as starting points for change. Second, iterations help paint a nuanced picture of knowledge transmission and transformation in Graeco-Roman antiquity as processes that relied on the complex interplay between the close reading of texts, the practice of criticism and evaluation, the comparative examination of scientific arguments and individual responses to their content. Paradigm shifts and cross-cultural interactions also had a role to play in this process, effected through interpersonal dynamics between teachers and pupils, Greeks and Romans, specialists and generalists and philosophers and other professionals.

31 Cf. Plut., *Table Talk*, 6.4, 690B (where the habit of drinking cold water is explicitly associated with luxury).

32 See Marie-Luise Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden/New York/Cologne 1995, pp. 196–198; Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, p. 69. On Roman shame (*pudor*) as a cultural value, see Carlin A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the Bones*, Berkeley/Los Angeles 2001, pp. 199–243.

Bibliography

- Aristotelis Opera, Volumen Tertium. Librorum Deperditorum Fragmenta*, ed. Olof Gigon, Berlin 1987.
- The Attic Nights of Aulus Gellius*, ed. and trans. John C. Rolfe, 3 vols, Cambridge MA/London 1927.
- Barton, Carlin A., *Roman Honor. The Fire in the Bones*, Berkeley/Los Angeles, 2001.
- Beall, Stephen, "Gellian Humanism Revisited", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004, pp. 206–222.
- Condensing Texts – Condensed Texts*, eds. Marietta Horster and Christiane Reitz, Stuttgart 2013 (Palingenesia 98).
- Eshleman, Kendra, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire*. Cambridge 2012.
- Hadot, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005.
- Hankinson, Robert J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998.
- , "Hellenistic Biological Sciences", in: *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, ed. David Furley, London/New York 1999, pp. 320–356.
- Henry, Madelaine M., "On the Aims and Purposes of Aulus Gellius' *Noctes Atticae*", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.34.2 (1994), pp. 1918–1941.
- Heusch, Christine, *Die Macht der 'Memoria'. Die 'Noctes Atticae' des Aulus Gellius im Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin 2011.
- Holford-Strevens, Leofranc, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford 2003 (revised edition).
- Johnson, William A., "Constructing Elite Reading Communities in the High Empire", in: *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, eds. William A. Johnson and Holt N. Parker, Oxford 2009, pp. 320–330.
- , *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire*, Oxford 2010.
- Jones, Christopher P., "The Teacher of Plutarch", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 71 (1967), pp. 205–213.
- Kechagia, Eleni, "Philosophy in Plutarch's *Table Talk*. In Jest or in Earnest?", in: *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011, pp. 77–104.
- Keulen, Wytse, "Gellius, Apuleius, and Satire on the Intellectual", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004, pp. 223–245.
- , *Gellius the Satirist. Roman Cultural Authority in 'Attic Nights'*, Leiden/Boston 2009.
- Klotz, Frieda, "Imagining the Past. Plutarch's Play with Time", in: *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011, pp. 161–178.
- Klotz, Frieda and Oikonomopoulou, Katerina, "Conclusion. Reading (from) the *Table Talk* in Aulus Gellius' *Attic Nights*", in: *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011, pp. 233–237.
- König, Jason, "Fragmentation and Coherence in Plutarch's *Sympotic Questions*", in: *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, eds. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007, pp. 43–68.
- , "Self-Promotion and Self-Effacement in Plutarch's *Table Talk*", in: *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011, pp. 179–203.

- König, Jason, *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Graeco-Roman and Early Christian Culture*, Cambridge 2013.
- Kullmann, Wolfgang, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin 1974.
- Lakmann, Marie-Luise, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden/New York/Cologne 1995.
- Lennox, James G., *Aristotle. On the Parts of Animals i–iv*, Oxford 2001.
- Mayhew, Robert. *Aristotle. Problems*, vol. 1 (Books 1-19), vol. 2 (Books 20-38, with D. Mirhady, [Arist.] *Rhet. to Alex.*), Cambridge 2011.
- Morgan, Teresa, "Educational Values in Gellius", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004, pp. 187–205.
- Murphy, Trevor, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford 2004.
- Oikonomopoulou, Katerina, "Peripatetic Knowledge in Plutarch's Table Talk", in: *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011, pp. 105–130.
- , "Plutarch's Corpus of *Quaestiones* in the Tradition of Imperial Greek Encyclopaedism", in: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, eds. Jason König and Greg Woolf, Cambridge 2013, pp. 129–153.
- Ordering Knowledge in the Roman Empire*, eds. Jason König and Tim Whitmarsh, Cambridge 2007.
- The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, eds. Frieda Klotz and Katerina Oikonomopoulou, Oxford 2011.
- Plutarch's Moralia. Vol. IX*, eds. and trans. Edwin L. Minar Jr., Francis H. Sandbach, and William C. Helmbold, Cambridge MA/London 1961.
- Plutarch's Moralia. Vol. VIII*, eds. and trans. Peter A. Clement and Herbert B. Hoffleit, Cambridge MA/London 1969.
- Puech, Bernadette, "Prosopographie des Amis de Plutarque", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.33.6 (1992), pp. 4831–4893.
- Roskam, Geert, "From Stick to Reason. Plutarch on the Communication Between Teacher and Pupil", in: *Wiener Studien* 117 (2004), pp. 93–114.
- Vardi, Amiel, "Genre, Conventions, and Cultural Programme in Gellius' *Noctes Atticae*", in: *The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004, pp. 159–186.
- The Worlds of Aulus Gellius*, eds. Leofranc Holford-Strevens and Amiel Vardi, Oxford 2004.

Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud

Philip van der Eijk, Mark Geller, Lennart Lehmhaus,
Matteo Martelli, Christine Salazar

Summary

The medical “encyclopaedias” of late antiquity present illuminating examples of *iteration*, the repetition and multiple reproduction of specific texts and ideas in ever-changing contexts, thus generating ever-changing shades of meaning and scope for practical application. On the Greek side, medical compilers such as Oribasius, Aetius of Amida and Paul of Aegina copied material from earlier medical writers, cutting and pasting passages from Galen and other authorities and re-arranging them to form new texts; and later compilers copied material from earlier ones, often with slight adaptations or abbreviations, thus constituting a chain of medical knowledge transfer over many generations. In the medical sections of the Talmud, we observe similar patterns of transfer, repetition and re-elaboration of earlier material, usually the sayings of authoritative rabbis on specific medical questions or issues of ritual purity. This chapter examines the phenomenon of “iteration” of medical material in these compilations of late antiquity, with particular reference to the principles and purposes underlying the selection and arrangement of authorities and texts. We argue that, from what we know about the canons of Hippocratic and Galenic medical writings that were adhered to in the medical curriculum in late antique Alexandria, the Greek medical encyclopaedists made very different decisions about which authors and texts they considered canonical. The guiding principle in their selection was practical usefulness and applicability rather than medical theory and epistemology.

The nature of Talmudic literature as meta-text is of vital importance for the transition of knowledge through iteration. All layers of Talmudic texts are based on, discuss and re-interpret earlier teachings. Thus, during this engagement with older, authoritative traditions, the knowledge they contain travels not only in time but also between different localities and cultures (Palestine/Mesopotamia). Our analysis begins with a discussion of models of authority and “canon” with regard to the different layers of Talmudic tradition. Based on this the chapter addresses the hermeneutic and compilational strategies of re-arranging, para-

phrasing or eschewing particular authorities and teachings utilized by Talmudic authors in order to integrate medical knowledge into the wider discourse of Jewish tradition.

Introduction: The Greek Medical “Encyclopaedias” of Late Antiquity

(Philip van der Eijk)

Medicine in late antiquity is a promising area for the study of *iteration*, the repetition and multiple reproduction of specific texts and ideas in ever-changing contexts, thus generating ever-changing shades of meaning and an ever-changing scope for practical application. The medical “encyclopaedists”¹ of late antiquity and the early Byzantine period were, essentially, compilers: Oribasius (mid-fourth century CE), Aetius of Amida (sixth century CE) and Paul of Aegina (late sixth, early seventh century CE) selected and copied material from earlier medical writers, cutting and pasting passages from Galen and other authorities and re-arranging them to form new texts; and later compilers copied material from earlier ones – Aetius from Oribasius, Paul from Aetius and/or Oribasius (and possibly other sources) – often with slight adaptations or abbreviations, thus constituting a chain of medical knowledge transfer over many generations.

Scholarship used to frown upon these compilers and to regard their works (referred to in Greek as *sunagôgai*, or in Latin as *collectiones*, or in German as *Sammelwerke*) only as passive containers or “refrigerators” of earlier thought devoid of any originality. Yet, more recently, it has been argued that there is a clear dynamic in these processes of knowledge transfer.² Increasingly, we are coming to appreciate the creative work of these compilers behind the scenes, their tacit but skilful selection, transfer, effective adaptation and elegant re-arrangement of earlier material. The importance of their achievements becomes all the greater when we realise that their work set the agenda for many centuries to come and had a powerful influence on later medical reading, teaching, thought and practice. Their decisions about the selective and manipulative use of the preceding medical literary tradition determined to a large extent which medical texts

1 The term “encyclopaedia” needs to be used with caution, as the works discussed here are rather different in format both from what we find in earlier writers such as Celsus, Pliny and Varro, and from the encyclopaedias of the early modern period. Essentially, the works of Oribasius, Aetius and Paul are anthologies: they provide quotations, often abbreviated, from earlier authors, arranged thematically, with a number of different authors quoted on the same topic. See the discussion by Roberto De Lucia, “Doxographical Hints in Oribasius’ *Collectiones medicae*” in: *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, ed. Philip van der Eijk, Leiden 1999, pp. 473–489; Philip van der Eijk, “Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‘Encyclopaedias’ of Late Antiquity”, in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, eds. Marietta Horster and Christiane Reitz, Stuttgart 2010 (Palingenesia 98), pp. 519–554.

2 See Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, London 2004, pp. 292–309; Van der Eijk, “Principles and Practices of Compilation”.

subsequent generations of readers during the Byzantine period took as authoritative and canonical.

How did these compilers work, and what were the principles and aims motivating their selection and re-arrangement of material? In what kind of institutional setting did they work, for what sort of audiences and for what purposes? These are important but still understudied questions, and we are only at the beginning of answering them. Yet a preliminary investigation points in a certain direction and suggests a working hypothesis. One thing that strikes the reader of these encyclopaedic works is that their attitude to the medical tradition differs significantly from the more familiar picture we have of the medical curriculum of late antique Alexandria. There, Hippocrates and Galen were believed to be the dominant, authoritative medical authors; and from these large *corpora*, themselves the products of centuries of selective transmission,³ the Alexandrians selected canons of sixteen Hippocratic and sixteen Galenic writings that all medical students had to read.⁴ Yet Oribasius, Aetius and Paul by no means restricted themselves only to these two authors. In fact, Hippocrates is just one among many medical writers in Oribasius, and he figures only rarely in Aetius and Paul.⁵ Furthermore, the encyclopaedists included several medical authors who were heavily criticised by Galen (such as Archigenes or Athenaeus) or who lived and worked after Galen. Thus the widespread idea that medicine in late antiquity was just Galenism – and Hippocratism only through the lens of Galenism – is not borne out by the practices of the late antique medical compilers: for them, the medical tradition offered far more that was of interest to them and their readers.

What motivated these compilers in their selection and arrangement of material? Oribasius' and Paul's prefaces provide a clear answer: usefulness for medical practice, practical applicability. This is borne out by their actual practices. Medical theory, methodology and epistemology – areas prominently represented in the Alexandrian canons, where the relationship between medicine

3 On the history of the formation of what is usually referred to as “the Hippocratic Corpus”, see Philip van der Eijk, “On ‘Hippocratic’ and ‘non-Hippocratic’ Medical Writings”, in: *Ancient Concepts of the Hippocratic*, eds. Lesley Dean-Jones and Ralph M. Rosen, Leiden 2015, pp. 17–47.

4 See Albert Z. Iskandar, “An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum”, in: *Medical History* 20 (1976), pp. 235–258; Oliver Overwien, “Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria”, in: *Les études classiques* 80 (2012), pp. 157–186.

5 On Aetius' sources see Sokrates Bravos, *Das Werk des Aetios von Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen* (Dissertation aus dem Institut für Geschichte der Medizin), Hamburg 1974; on the role of Hippocrates in Byzantine medical encyclopaedias see Brigitte Mondrain, “La place de la *Collection Hippocratique* à Byzance d'après les manuscrits”, in: *Hippocrate et les hippocratismes: Médecine, religion, société*, eds. Jacques Jouanna and Michel Zink, Paris 2015, pp. 385–399; John Scarborough, “Teaching Surgery in Late Byzantine Alexandria”, in: *Hippocrates and Medical Education*, ed. Herman F.J. Horstmanshoff, Leiden 2010, pp. 235–260.

and philosophy was very close, as witnessed by the prominent place of Galen's *De sectis* – move to the background, as do anatomy and physiology and the causal explanation of diseases; by contrast, diagnosis, prognosis, symptomatology and therapeutics take centre stage. And within the field of therapeutics, pharmacology acquires a major role. Large collections of recipes, and detailed instructions for the use and application of drugs, fill many of the books of Oribasius, Aetius and Paul. These recipes were taken from earlier pharmacological literature, such as Dioscorides' *De materia medica*⁶ and Galen's monumental works on drugs, but also from other sources, including Christian literature and non-Greek magical texts from Egypt and elsewhere.

Aetius of Amida's Pharmacology

(Christine Salazar)

One of the most influential medical encyclopaedists of late antiquity was Aetius. Yet, despite his importance, his work is not well known to modern scholars because it is difficult to access: sizeable parts are still not available in a critical edition, and there is no comprehensive modern translation, let alone a commentary. This state is now in the process of being addressed as part of our project within the SFB 980. We here present preliminary results of this work in progress.

Aetius' work shows a strong focus throughout on the practical application of medical knowledge, and this is even more pronounced in the chapters on *materia medica*, in particular in books 1 and 2 of his *Medical Books*, which deal with the medicinal use of plants (book 1) and minerals and animal products (book 2). Much of Aetius' pharmacology is based on Galen, to a large extent on his *The Capacities and Mixtures of Simple Drugs* (SMT), especially on book 9 for the minerals, but often via Oribasius rather than directly, with Dioscorides also featuring prominently. It may be relevant that Galen's works on *materia medica* and compound drugs were not included in the sixteen treatises of the ninth-century Alexandrian medical curriculum proper as listed by Hunayn in the *Summaria Alexandrinorum*;⁷ they were meant to be consulted as preliminary readings.

The task of tracking the transfer of medical ideas in Aetius is rendered difficult by the fact that late antiquity had no citation rules, and cited texts often lack attribution. It looks as though this practice was even more frequent in the case of very well-known authors, like Galen or Oribasius, but of course it may only appear like that because in these cases we are able to check.⁸ On many occasions,

6 Pedanius Dioscorides, the first-century CE authority on *materia medica*. His work is the oldest surviving illustrated herbal from the Greek world.

7 See Iskandar, "An attempted reconstruction", pp. 238–239; on the *Summaria Alexandrinorum*, see Oliver Overwien, "Zur Funktion der *Summaria Alexandrinorum* und der *Tabulae Vindobonenses*", in: *Enzyklopädie der Philologie. Themen und Methoden der Klassischen Philologie heute*, ed. Ulrich Schmitzer, Göttingen 2013, pp. 187–207.

8 Given that a source author's first-person statements are routinely reproduced *verbatim*, it is

though, the encyclopaedists preserved fragments of otherwise lost medical writers, either earlier (for example Hellenistic) authors not included by Galen, contemporaries whom he does not mention, or those who lived between Galen's time and that of the encyclopaedist in question. Some of these doctors may have been considered authorities in their own lifetime, but their works somehow failed to survive. (Skilful excerpting and summarising by later authors may in fact have been contributing factors in making the original work redundant.)

It was common usage in Graeco-Roman pharmacological writings to list remedies under the name of their putative inventor, or maybe someone who propagated their use, so these references are often the only records of once-famous names. To take two examples of Aetius' book 2, Straton (on different medical uses of earth, in Book II, Chapter 3⁹) and Diogenes (on the 'falcon stone', II.30/I.166,6 f. Olivieri) are not mentioned by Galen in this context. Both of the names are relatively common, so it is difficult to identify them with doctors of the same name. In the apparatus *ad loc.*, Olivieri suggests a third-century BCE disciple of Erasistratus¹⁰ for the former, but Straton of Berytion (first century CE),¹¹ whose composite remedies Galen¹² mentions, is another possibility. External remedies by a certain Diogenes are referred to by Galen¹³ and Celsus,¹⁴ although this particular Diogenes appears to have written about stones, and may be a different author altogether. Since Aetius cites both Straton and Diogenes without any further explanation, they cannot have been that obscure at the time – a reminder that the status of an "authority" is often unstable.

In some cases where names are cited there may never have been any written work in the first place, since *materia medica* and recipes are areas particularly susceptible to input of what may have been folk medicine. Every culture has a large store, usually as part of an oral tradition, of plant or mineral remedies (empirically known or based on magical concepts). At least some of these usually come to be subsumed into a mainstream form of medicine.¹⁵ Even Galen,

impossible to know who the 'I' of the sentence is when the source is no longer available. See Armelle Debru, "La suffocation hystérique chez Galien et Aetius. Réécriture et emprunt du 'je'", in: *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, ed. Antonio Garzya, Napoli 1992, pp. 217–238.

9 *Aetii Amideni libri medicinales*, ed. Alessandro Olivieri, vol. I (CMG VIII 1), Leipzig/Berlin 1935, p. 154,17.

10 See Kind's entry, "Straton (16)", in: Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, vol. IV.1 (2. R.), pp. 315–317.

11 *Ibid.* p. 317.

12 For example in Book 9 of *The Composition of Drugs According to Places*; XIII.290,13 K. (References to Galenic texts are usually by volume, page and line number in: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. Karl G. Kühn, 22 vols., Leipzig 1821–1833, abbreviated as "K.".)

13 Book 3 of *The Composition of Drugs According to Places*; XII.686,7 K.

14 *De Medicina* V.19.20.

15 This process resembles Nonaka and Takeuchi's theories about organisational knowledge creation (Ikujiro Nonaka and Hirotaka Takeuchi, *The Knowledge Creating Company. How*

who tends to be so scathing even about other doctors, will record recipes given to him by lay people (for example the rustic who teaches him a remedy against snakebite: *On Antidotes*, XIV.184,13 K.), and it is likely that not all the “authorities” named in the medical encyclopaedias were physicians in the conventional sense.

When it comes to remedies, of plant, mineral or animal origin, a further important aspect was that the Mediterranean was a unifying rather than a dividing factor, and many of the substances described in the texts (Armenian soil, Syrian, Phrygian and Alabandian stone, bitumen, etc.) are found on its eastern and southern shores. An association of drug lore with Egypt goes back as far as Homer,¹⁶ and Aetius’ references to the ‘Egyptian king’ Nechepso (e.g. II.18/I.162,22.27 O.) or the ‘king of the Persians’ (III.224/I.233,3 O.) suggest that this connection was still alive (and applicable to the East in general). Given centuries of trade connections, it is quite likely that, together with the medical substances, recommendations for their use and recipes were also exchanged.

It is worth looking at a few textual examples in order to see the transmission or iteration of *episteme* in action in different authors. The entries in Aetius’ list of earths with medicinal properties (I.1-12/I. 152-160,17 O.) can all be found in book 9 of Galen’s *SMT*, but not always in the same words and not necessarily in the same order, with Aetius moving up and down Galen’s text. Oribasius, too, covers this topic in his *Medical Collections* (XV.1,25/II.282,11-285,26 Raeder), but in a much shorter chapter than Aetius, so in this case Aetius appears to have gone straight to Galen to make his own selection. When Paul of Aegina discusses medicinal earths in his encyclopaedia, he does so within an alphabetical list of substances, mixing plants, minerals and animals. His is a very loose paraphrase of Galen’s text, again not even mentioning different earths in the same order. The encyclopaedists clearly did not feel bound by a received order in which information was to be presented, and practical usefulness trumps tradition in their work. As far as one can speak of a “canon” at all, one can note the importance of individual authorities up to a point, but very little concern with anything resembling schools. As noted above, pharmacology may have encouraged a different approach than other fields, but for this area at least it seems that the canon was infinitely changeable, and that, with the exception of names such as Hippocrates, Galen or Dioscorides, authorities came and went.

Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation, New York/Oxford 1995.) Although their theories are focused on modern Japanese companies, their hypothesis on how subjective, experience-based know-how, or “tacit” knowledge, can be turned into the kind of objective, “explicit” knowledge that can be shared with others in manuals also works as a useful explanatory model here.

16 *Odyssey* 4.227-32, about the abundance of drugs there and the precise knowledge of these held by all Egyptians.

Stomach Diseases and Their Therapies. Aetius' Book 9

(Matteo Martelli)

A plurality of authorial voices is taken into account by Aetius in book 9 of his *Medical Books*. As one can infer from its general title *On Affections at the Pit of the Stomach, in the Stomach Itself and in the Intestines*, diseases affecting the digestive system represent the overarching topic of the forty-three chapters that compose the book (according to Zervos' edition).¹⁷ Each chapter is introduced by a heading that sometimes records the name of an earlier author, whose work was presumably used by Aetius (in some cases through an intermediary source) for compiling his own chapter. Thirty titles are accompanied by a reference to five earlier physicians:

1. Archigenes: IX 6, 28, 35, 39, 40, 42;¹⁸
2. Galen: IX 5, 9, 10, 14, 15, 17, 19, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 34;¹⁹
3. Herodotus: IX 2, 13, 37;
4. Philagrius: IX 21;²⁰
5. Philumenus IX 3; 7; 12; 20; 25; 33.²¹

Galen certainly constitutes a fundamental source for Aetius, as clearly emerges from the frequent mentions of his name (which figures in fourteen chapter titles). Among the Galenic treatises so far identified as Aetius' sources, it is

17 *Aetius aus Amida über die Leiden am Magenmund, des Magens selbst und der Gedärme, Buch IX der Sammlung zum ersten Mal nach den Handschriften veröffentlicht*, ed. Skevos Zervos, Athens 1912. Zervos' edition is based on three MSS: *Par. gr.* 2191 (fourteenth century), *Berol. gr.* 130 (fifteenth c.), and *Vind. med. gr.* 6 (fourteenth–fifteenth c.). Although the number of chapters varies in the earliest MSS, for the sake of clarity I shall refer to the numbering adopted by Zervos. However, I have based my analysis on the data collected by collating the earliest testimonies of the book: *Par. gr.* 2196 (tenth century), *Laur. Plut.* 75.18 (twelfth c.), *Laur. Plut.* 75.2 (earliest section containing Aet. IX 23–43; twelfth–thirteenth c.), *Laur. Plut.* 75.21 (earlier section containing Aet. IX 1–24; twelfth–thirteenth c.), and *Par. suppl. gr.* 631 (fourteenth c.). This work was carried out in close collaboration with Dr. Irene Calà.

18 In chap. 39, the name of Archigenes (p. 371,26 Zervos) is not attested in the earliest MSS. Chap. 42 bears the title Θεραπεία δυσεντερικῶν Ἀρχιγένους, 'Therapy of people affected by dysentery, from Archigenes' (name not recorded in Zervos' edition) in the earliest MSS (except *Par. suppl. gr.* 631).

19 The name of Galen is omitted in Zervos' edition, yet preserved by the earliest MSS in the titles of chap. 19, 22, 27, 29, 30.

20 In Zervos' edition (p. 313,11), chap. 21 is ascribed to Philumenus. However, all the earliest MSS have Φιλάγριου ('from Philagrius') rather than Φιλουμένου ('from Philoumenus'). This chapter appears in Filagrino, *Frammenti*, ed. Rita Masullo, Napoli 1999, pp. 147–150 (F 59).

21 Moreover, in a few cases the name of the possible source is mentioned not in the heading, but in the chapter itself, where it introduces a second section probably derived from the work of the quoted author: see, e.g., IX 19 and 23 (Philumenus); IX 27 (Archigenes).

worth mentioning *On the Causes of Symptoms*²² and *On the Preservation of Health*,²³ both included in the so-called Alexandrian canon. On the other hand, non-canonical treatises surely also belonged to Aetius' library, such as Galen's pharmacological works, which left their mark in book 9 as well. For instance, the recipe that Aetius introduces under the title 'Asclepiades, (medicine) against the up-setting of the stomach' (p. 288,1–5 Zervos) corresponds to one of the remedies described in Galen's *The Composition of Drugs According to Places* (XIII.142,4–9 K.), in a section collecting several recipes explicitly attributed to Asclepiades Pharmakion (first–second century CE).²⁴ Moreover, a passage of Galen's *The Capacities and Mixtures of Simple Drugs* (XII.207,1–16 K.) is epitomized in chap. 18, 'On the utility of green jasper, from Galen' (p. 310,16–20 Zervos), where Aetius omits the Galenic reference to the Egyptian king Nechepso and his therapeutic uses of the gemstone.

However, many chapters of book 9 are attributed to lesser-known physicians, whose works did not survive, except for the sections quoted by later authors. Along with Archigenes (first–second century CE), an important figure of the Pneumatist school, often mentioned (and criticised) in Galen's works, we find the names of three other physicians whose chronology is still debated. Herodotus (perhaps belonging to the Pneumatist school as well) probably practiced medicine in Rome between the first and second centuries CE and was particularly interested in therapeutics.²⁵ Philumenus is likely to have worked in the second–third century CE: a certain compilatory tendency emerges from the only treatise that has been preserved under his name, *On Poisonous Animals*,²⁶ perhaps part of a more extensive therapeutic handbook.²⁷ Finally, Philagrius was a

22 For instance, in MS *Laur. Plut.* 75.21 chap. 19 is introduced by the title Περί όρεξίως και άνορεξίας Γαληνού, 'On appetite and lack of appetite, from Galen' (not mentioned at p. 310,216 Zervos). Indeed, the first section of the chapter (pp. 310,237–311,20 Zervos) is based on Galen's *De symptomatum causis* I 7,2–4 (VII.129,17–131,11 K.). Moreover, the first section of chap. 22 (p. 316,16–31 Zervos; in the title all the earliest MSS mention 'from Galen', omitted by Zervos) is an epitomized version of Galen's *De symptomatum causis* I 7,4–5 (VII.132,18–134,10 K.).

23 For instance, the first part of Aet. IX 15 (pp. 300,1–303,11 Zervos) is an epitomized version of Galen's *De sanitate tuenda* VI 9–10 (= VI.419–429 K.).

24 See Cajus Fabricius, *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin/New York 1972, pp. 192–197. Also Aet. IX 15 (pp. 304–305 Zervos) is based on Galen's *The Composition of Drugs According to Places* (XIII.117–120 K.): see Roberto De Lucia, "Esempi di tecnica compositiva e utilizzazione delle fonti nei *Libri medicinales* di Aezio Amideno", in: *Byzantina Mediolanensia*, ed. Fabrizio Conca, Catanzaro 1996, pp. 143–153.

25 See Alain Touwaide, "Herodotus" [3], in: *Brill's New Pauly. Antiquity*, ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider (Brill Online, 2015).

26 *Philumeni de venenatis animalibus eorumque remediis*, ed. Max Wellmann (CMG X 1.1), Leipzig/Berlin 1908.

27 See *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, ed. Heinrich von Staden, Cambridge 1989, p. 65; Touwaide, "Philumenus", in: *Brill's New Pauly*. See also Rita Masullo, "Problemi relativi alle fonti di Aezio Amideno nei libri IX–XVI: Filumeno, Areteo e altri medici minori",

physician from Epirus, active in the third–fourth centuries CE: the titles of eighteen of his treatises are mentioned by later sources.²⁸

Some of these authors belong to a rather obscure time frame in the history of ancient medicine, namely the period between Galen's death and the rise of so-called Galenism. In the process of the transfer and reorganization of medicine that reduced the pluralism of earlier medical theories and schools into a near-monolithic system,²⁹ Byzantine encyclopaedias seem to have played a significant role, since they collected heterogeneous material from a plurality of earlier (sometimes divergent) sources and made it uniform as part of the same comprehensive compendia. With a strong focus on therapeutics, Aetius adopted this strategy to condense a complex set of therapies and medical instructions into a summary that could be both manageable and as complete as possible. This practical usefulness was already praised by the Byzantine scholar Photius (810–893), according to whom Aetius' *Medical Books* were particularly suitable for 'those whose aim is not to go into great depth of theoretical medical study [...], but whose aim is solely the treatment of the body and not to neglect anything that is of practical benefit to this' (*Bibl. cod.* 331).³⁰ Although Aetius provides short accounts of the physiology and causes of the described diseases, the largest part of each chapter is devoted to therapeutics (diet, pharmacology, etc.). In Book 9, the names of earlier physicians are usually linked to long sections describing a variety of medical treatments. The above-quoted authors are usually presented not as advocates of specific medical theories, yet as authorities guaranteeing the effectiveness of the collected remedies.

The preparation of these remedies is usually summarized in recipes, which are either listed at the end of the individual chapters or collected under general rubrics, such as 'remedies promoting digestion, from Galen' (chap. 24) and 'remedies for colic' (chap. 31). Although often anonymous, the different *skeuasiai* ('preparations') are also ascribed to a wide array of authorities: along with the above-mentioned physicians,³¹ we find, for instance, Andromachus the younger (mid-first century CE)³² and Andreas *comes* (fourth–fifth century CE).³³ More-

in: *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, ed. Antonio Garzya, Napoli 1992, pp. 237–256.

28 *Filagrìo*, pp. 17–23.

29 Nutton, *Ancient Medicine*, p. 292.

30 Translation (and commentary) in Van der Eijk, "Principles and Practices of Compilation", pp. 532–534.

31 For instance, a recipe is ascribed to Philagrius in Aet. IX 15 (p. 305,9–12 Zervos) = F176b *Filagrìo*, p. 287. The second recipe ascribed to Philagrius in Zervos' edition (p. 306,25–30) is not preserved in the earliest MSS.

32 In chap. 10 (p. 292,17–20 Zervos) a recipe against the upsetting of the stomach is ascribed to Andromachus (the recipe is omitted in the MSS *Par. gr.* 2196 and *Par. suppl. gr.* 631). A similar recipe by Andromachus is already attested in Galen's *The Composition of Drugs According to Places* (XIII.138,3–6 K.). The famous *theriaka* invented by Andromachus' father is quoted in chap. 28 (p. 336,3 Zervos) and 31 (p. 347,21f. Zervos). It is likely that Aetius

over, since this kind of material is quite fluid in the Byzantine tradition, the number of recorded names varies from one manuscript to another: for instance, at the end of chap. 24, some early codices (e.g. *Par. suppl. gr.* 631 and *Laur. Plut.* 75.2) preserve several recipes mainly of *alattia*, i.e. salt-based medicines, attributed to the encyclopaedist Oribasius (4th c. AD), the Egyptian king Manetho, a certain Iamblichus, the apostle Luke, the prophet Elijah, and the bishop Cyril. In these sections the authorial voice (in other chapters somehow corresponding to the name recorded in the headings) is fragmented into a pluralistic chorus of heterogeneous voices (physicians, Egyptian kings, Jewish prophets, Christian apostles and bishops), which does not seem in compliance with any kind of established canon. This variety seems rather to testify to the vitality of a practical knowledge that was constantly updated over the centuries and that entered Byzantine medical encyclopaedias alongside more extensive sections drawn from the works of canonical authors such as Galen.

Canon and Authorities in Talmudic Culture – A Question of Dissent

(Lennart Lehmhaus)

The question of canonicity in Talmudic sources is a complex one, since it involves the issue of “authority” in regard to either an authoritative text or the personal authority of a sage whose opinion is recorded as part of an academic discussion or debate. There are established hierarchies of canonised texts which were essential parts of the academic curriculum, and discussion and debates within the institutional framework of rabbinic learned circles or schools (which ultimately produced the Talmuds) were based upon the various collections of canonised traditions, later to become authoritative literature. The authority of those rabbinic traditions was emphasised by their being referred to as “Oral Torah”.³⁴

collected Andromachus’ recipes from Galen’s pharmacological works, Archigenes’ and Philumenus’ writings, and other (lost) medical textbooks: see Maria Capone Ciollaro and Irene G. Galli Calderini, “Medici minori nella tradizione di Aezio Amideno”, in: *Storia e ecdotica dei medici greci*, ed. Antonio Garzya, Napoli 1996, pp. 67–96; Rita Masullo, “Per l’edizione di Andromaco”, in: *Trasmissione ed ecdotica dei testi medici greci*, ed. Antonio Garzya and Jacques Jouanna, Napoli 2003, pp. 349–360.

33 Aet. IX 15 (p. 305,13–17 Zervos): see Irene Calà, “Il medico Andreas nei *Libri medicinales* di Aezio Amideno”, in: *Galenos* 6 (2012), pp. 53–64.

34 For a general structure and hierarchies of rabbinic traditions (Mishnah/Tosefta/Talmud and Midrash) see Günter Stemberger, *Einführung in Talmud und Midrasch*, Munich 2011. On the question of the “canonicity” and authority of rabbinic texts, see Jacob Neusner, “The Canon of Rabbinic Judaism”, in: *The Blackwell Companion to Judaism*, eds. J. Neusner and A.J. Avery-Peck, Oxford 2004, pp. 93–111; David Kraemer, “The Formation of Rabbinic Canon. Authority and Boundaries”, in: *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), pp. 613–630. On the nexus between the Oral and the Written Torah with respect to their “canonicity”, see Moshe Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, MA 1997.

The ultimate canon, of course, was the “Written Torah”, or the Bible, since all rules and regulations attributed to the Bible (especially to the Mosaic Law of the Pentateuch =Torah) were considered to be primary.³⁵ The next most important authoritative text, also relevant for medicine, was the Mishnah. This collection of discussions of legal and social laws and customs was redacted in the early third century CE and became a standard text in both Palestinian and Babylonian academies, from which the Palestinian (or Jerusalem) and Babylonian Talmuds emerged. Yet, another collection of opinions and sayings of Palestinian scholars which were not included within the Mishnah were edited separately into the Tosephta (or ‘Addendum’).³⁶ A third group of anonymous scholarly opinions, originating in pre-third century Palestine, became known as ‘Beraitot’ (literally: ‘outside/external [traditions]’, i.e. ‘extracanonical’). Those teachings were never collected into a body of text but were quoted in later strata of the Talmud from the fourth century onward.³⁷ Finally, the Talmud itself consisted of another layer of text, the *Gemara* (lit. the ‘finish’), which is the most lengthy and comprehensive (and encyclopaedic) section of both Talmuds compiled between the fifth and the seventh centuries. This last stage draws upon all of the authoritative

35 The study of processes and strategies of canonisation of the Hebrew Bible constitutes a special field in itself. For a good overview see *Exploring the Origins of the Bible*, eds. Craig A. Evans and Emmanuel Tov, Grand Rapids 2008; James P. Sanders, “The Canonical Process”, in: *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, eds. Steven T. Katz et. al., Cambridge 2006, pp. 230–243. On the rabbinic attempts at canonising Scripture and giving preference to particular earlier traditions, see David Stern, “On Canonization in Rabbinic Judaism”, in: *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, eds. Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa, Leiden 2003, pp. 227–252; Jack N. Lightstone, “The Early Rabbinic Refashioning of Biblical ‘Heilsgeschichte’, the Fashioning of the Rabbinic Canon of Scriptures, and the Formation of the Early Rabbinic Movement”, in: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, eds. Lorenzo DiTomasso and Lucian Turcescu, Leiden 2008, pp. 317–335.

36 The redaction of the Mishnah itself was attributed to a single compiler, the Patriarch Judah, and while most of the sayings and viewpoints remained anonymous, the Mishnah itself acquired authority as a textual canon. The Tosephta also acquired authority based on the fact that its statements were associated with rabbinic school discussions from first and second-century Palestine, even though most were anonymous. Cf. Ishay Rosen-Zvi, “Orality, Narrative, Rhetoric. New Directions in Mishnah Research”, in: *AJS Review* 32,2 (2008), pp. 235–249; Günter Stemberger, “Mündliche Tora in schriftlicher Form. Zur Redaktion und Weitergabe früher rabbinischer Texte”, in: *Die Textualisierung der Religion*, ed. Joachim Schaper, Tübingen 2009, pp. 222–237. A general overview of recent research is given also in *The Mishnah in Contemporary Perspective*, eds. Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, 2 vols, Leiden 2002–2006.

37 On these traditions see Simcha Goldsmith, “The role of the ‘tanya nami hakhi baraita’”, in: *Hebrew Union College Annual* 73 (2002), pp. 133–156; Herbert W. Basser, “How Unified Were Baraita, Tosefta, Mishnah and Midrash Halacha in the Amoraic Period”, in: *Approaches to Ancient Judaism, New Series. Vol. IX*, ed. Jacob Neusner, Atlanta 1996, pp. 127–136; Louis Jacobs, “Are There Fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud?”, in: *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 185–196.

texts mentioned above, but with a much more precise and extensive system of attribution of sources. Within the *Gemara*, sayings and opinions known to be attributed to an individual scholar are quoted in his name, often through the intermediary of a student or disciple.³⁸ However, the *Gemara* also contains anonymous comments and remarks of the anonymous redactors who felt no compulsion to mention themselves by name.³⁹ The standard format of the Talmudic *Gemara* is a direct or indirect quotation of a single scholar's opinion who was affiliated with one or more of the rabbinic academies or "schools" known from Palestine and Babylonia.⁴⁰

While the history of the rabbinic movement and its institutions is rather complex and still much debated, several studies have pointed to the salient characteristics of rabbinic hermeneutics and discourses that are important for our discussion of iteration, canonisation and authority.⁴¹ Only from the first

38 The difficulties and caveats regarding those attributions are discussed in David C. Kraemer, "On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud", in: *Hebrew Union College Annual* 60 (1989), pp. 175–190; Jacob Neusner, "Evaluating the Attributions of Sayings to Named Sages in the Rabbinic Literature", in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 26,1 (1995), pp. 93–111.

39 On the different layers in Talmudic texts and the compilational and editorial techniques used by later rabbinic authorities, see David Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud. Introduced, Translated and Annotated by Jeffrey L. Rubenstein*, New York 2013; Shamma Friedman, *Talmudic Studies. Investigating the Sugya, Variant Readings, and Aggada*, New York/Jerusalem 2010; Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton 2014.

40 The most famous centres of learning were in Sephoris, Bet Shearin, Tiberias, Caesarea and Lod/Lyadda in Palestine and in Sura, Pumbeditha and Nehardea in Babylonia. The parallels to Christian institutions of learning in the same or nearby localities is pointed out by Adam H. Becker, "The Comparative Study of 'Scholasticism' in Late Antique Mesopotamia. Rabbis and East Syrians", in: *AJS Review* 34,1 (2010), pp. 91–113. On the Talmudic depictions of a history of the rabbinic academies, see Jeffrey Rubenstein, "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy. A Reexamination of the Talmudic Evidence", in: *Jewish Studies Internet Journal* 1 (2002), pp. 55–68; David M. Goodblatt, "The History of the Babylonian Academies", in: *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, eds. Steven T. Katz et. al., Cambridge 2006, pp. 821–839; Sacha Stern, "Rabbinic Academies in Late Antiquity. State of Current Research", in: *L'Enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux – aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, ed. Henri Hugonnard-Roche, Paris 2008, pp. 221–238. On the contrasting sociocultural settings of rabbinic 'institutions of learning' in Palestine, see Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997; Alexei M. Sivertsev, *Households, Sects, and the Origins of Rabbinic Judaism*, Leiden/Boston 2005. On the institutional background of the Patriarchate in Palestine, see David M. Goodblatt, *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994; Seth Schwartz, "Big-Men or Chiefs? Against an Institutional History of the Palestinian Patriarchate", in: *Jewish Religious Leadership. Image and Reality*, vol. 1, ed. Jack Wertheimer, New York 2004, pp. 155–173.

41 Whereas some scholars assumed an ad-hoc institutionalisation of the rabbinic branch that exercised religious, political and cultural power over most Jews after 70 CE, current studies are much more circumspect and assume a slow and gradual rise of rabbinic influence in Palestine and Babylonia. The first mentioned school of historiography based solely on

century CE onwards were teachings in Jewish tradition ascribed to a rabbinic school (i.e., the famous opposing schools of Hillel and Shammai or R. Akiba and R. Ishmael) or to members of such a group.⁴² The normal pattern was for opinions to be cited in the name of a rabbi, either as head of a school or prominent member of a school, but nevertheless in his name rather than in the name of the school. This practice strengthens the observations made by scholars of rabbinic literature about the general nature of the dominant discourse and its claims to authority. Rabbinic discussions as found in Talmudic traditions and in Midrashic (exegetical or homiletical) texts tend to be very open and pluralistic. Even those traditions that are by nature more concerned with laws or normative rules do not restrict themselves to presenting a final decision. In fact, the texts, especially the Talmuds, display the whole process of dialectic discussion and decision making. Thus, varying opinions of the sages regarding earlier (Mishnaic) teachings or even newly invented positions are presented side-by-side, as if on an equal footing. They were arranged as such by the later editors who engaged in discussions about the rationale of certain arguments. Most rabbinic texts are an amalgam of different views quoted in the name of individual authorities and opinions transmitted anonymously or “in the name of the sages”, thus representing most likely a *communis opinio*. In many cases, but not always, the law follows the view of the majority, while individual opinions are brought forth to enhance the discussion or to question certain issues.

Talmud and Midrash, thus, hand down the whole picture made up of a mosaic of dissenting teachings. This complex structure with its built-in interplay of contrastive/contrasting views is not easy to grasp, but constitutes the core feature of rabbinic authoritative traditions. Daniel Boyarin sees the “tolerated dissent” as the backbone of rabbinic culture:

Note that the point is not that there was more or less dissent and controversy within the rabbinic culture than in the cultures of other forms of Judaism or Christianity but that in this culture, as in none of the others, it is precisely dissent that was canonized. The cultural model is one in which “these and these are the words of the Living God”, in which even God is not allowed to decide whose interpretation is correct. This parti-

rabbinic sources is greatly indebted to Gedalyahu Alon, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, Cambridge, MA 1989. Isaiah Gafni, “Rethinking Talmudic History. The Challenge of Literary and Redaction Criticism”, in: *Jewish History* 25 (2011), pp. 355–375, revised some of his earlier findings in light of new scholarship. For a critical discussion of earlier Talmudic historiography, see Seth Schwartz, “The Political Geography of Rabbinic Texts”, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Charlotte E. Fonrobert and Martin Jaffe, Cambridge 2007, pp. 75–96.

42 On the rabbinic “schools” or “houses” see Azzan Yadin, “The Hammer on the Rock. Polysemy and the School of Rabbi Ishmael”, in: *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), pp. 1–17; Haim Shapira, “The Schools of Hillel and Shammai”, in: *Jewish Law Annual* 17 (2007), pp. 159–208.

cular structure must be taken very seriously in any attempt to describe rabbinic culture or any sub-system of it. We must be able to recognize not only that there were different views at any given time but also that the very fact of the existence of contradictory views all being asserted at the authoritative level would have fundamental effects on the nature of social practice and ideology within the formation.⁴³

Those polyphonic or multi-vocal discourses that form the key elements of Talmudic hermeneutics are of crucial importance also in passages discussing medical issues, often from different angles and using diverse approaches.

Strategies of “Canonising” Medical Knowledge in Talmudic Discourse

(Lennart Lehmhaus and Mark Geller)

As is to be expected, the same pattern of authoritative sources and discourses applies to Talmudic medicine. Medical information might either be anonymous and unattributed to any scholar, or attributed as a general opinion to a standard text such as the Mishnah (‘The Sages of the Mishnah taught [...]’). Discussions of customs, laws and practices relevant to public and private health appear throughout the *Gemara* (the most recent/latest layer of text redacted), with citations from earlier “canonical” traditions like the Bible, Mishnah, and Tosefta. References to an external, but early (and mostly anonymous) *Beraita* tradition or to an individual authority can also be found.

Most medical data is scattered throughout the Talmuds in other contexts, such as gynaecological observations being discussed in reference to purity laws of menstruation, or anatomical information being derived from observations of sacrificial animals.⁴⁴ The numerous dispersed passages exhibit fairly different ways of authorizing medical knowledge. A systematic collection and thorough analysis of the relevant material still remains a desideratum. At this point we can only provide a preliminary survey of some strategies of legitimation used for the integration or “canonisation” of such knowledge and for strengthening the rabbis’ claims to validity.

Harmonization of Two Opposing Approaches (Empiricism vs. Torah)

A brief Talmudic episode might serve as example for how two different, even opposing attitudes or strategies are made congruent:

43 Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993, p. 29. The importance of “tolerated dissent” was stressed by Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile. ‘Voice of a Fool’, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford 1997, pp. 15 and 185, n. 68.

44 Julius Preuss, *Biblich-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1911–1913.

R. Judah related in the name of Samuel: The disciples of R. Ishmael once dissected the body of a prostitute who had been condemned to be burnt/boiled by the king. They examined and found 252 joints and limbs. [They came and inquired of R. Ishmael: 'How many joints has the human body?' He replied to them: '248.'] Thereupon they said to him: 'But we have examined and found 252?' He replied to them: 'Perhaps you made the examination on a woman, in whose case Scripture adds two hinges [in her sexual organ] and two doors of the womb'. It was taught: R. Eleazar said: As a house has hinges, so a woman's body has hinges [in her sexual organ], as it is written in the Scriptures: *She bowed herself and brought forth, for her pains [zireha] came suddenly upon her (1. Samuel 4,19)*. R. Joshua says: As a house has doors, so a woman's womb has doors, as it is said in the Scriptures: *Because it shut not up the doors of my mother's womb (Iob 3,10)*. R. Akiba says: As a house has a key, so a woman has a key, [the womb], as it is written in the Scriptures: *And opened her womb (Gen 30,22)*. According to the opinion of R. Akiba, is there not a difficulty in connection with what R. Ishmael's disciples discovered? – It may be that since it is small, it was dissolved in the course of dissecting. (Bab. Talmud, *Bekhorot-Firstlings 45a*)

The Talmudic passage tells us (Bech. 45a) that students of R. Ishmael examined the body of a prostitute who was to be burned by the king, and found 252 bones (rather than the assumed 248 bones of the male body), with the difference explained by extra bones forming 2 "hinges" and 2 "doors" in a woman's anatomy; it is not clear to what these hinges and doors refer. Another Talmudic reference to human dissection occurs in Tractate Niddah (30b) and refers to Queen Cleopatra in Egypt dissecting the bodies of her female servants who had been condemned to death, to confirm from empirical evidence whether male and female embryos require the same number of days after conception to develop; this story is attributed to the same R. Ishmael. Although we do not know how and why such reports were recorded in the Talmud, we can be certain that both accounts are fictitious, since human dissections were not performed anywhere in the region. The only exception to this rule occurred in third-century BCE Alexandria, in a brief period when two Greek scholars, Herophilus and Erasistratos, managed to circumvent the strict social taboos and studied internal human anatomy. It is therefore highly doubtful that either R. Ishmael's students or Cleopatra were dissecting handmaidens or prostitutes, but both these stories certainly indicate an interest in the study of human anatomy within the wider reaches of Graeco-Roman rule.

Moreover, both accounts reflect the exploratory attitudes of Greek science towards the human body, even in Graeco-Roman Palestine, as well as the academic curiosity of the students and their readiness to apply empirical techniques. However, the evidence presented does not improve medical knowledge, but

rather confuses the researchers. The findings clearly contradict the number of limbs in the human body as listed and named in an earlier “canonised” tradition (Mishnah Ohalot 1:8). Only their teacher, R. Ishmael, with his masterly knowledge of Scripture and rabbinic exegesis is able to solve the puzzle. He demonstrates that the four additional limbs to be found only in women are pointed out already in the Bible, if one applies the right exegesis. The narrative constructs a balanced hierarchy between different kinds of “canonised” knowledge – one from within Talmudic tradition and one from without.

The Role of Talmudic Sages as Religious and Secular Experts

The rabbinic sage had a key role as transmitter or carrier of (medical) knowledge (*Wissensträger*) in Talmudic culture. In many discussions on medical issues the rabbis projected an image of themselves not only as Torah scholars but also as experts on all relevant matters. Thus, as a matter of course they explained anatomical details or disease patterns in order to clarify religious-normative (*halakhic*) issues. This appropriation and adaptation entailed a twofold expertise of the rabbis grounded in their own tradition (the Bible and oral lore) and in secular knowledge (the ‘sciences’) and informed by their immediate practical involvement.

[Gemara/ Talmud:] Our sages taught (*tanu rabbanan/ ת"ר*): One may prepare Enomlin (’nwmln/ אנומלין) on Shabbat, but one may not prepare Aluntit/ Eluntit (’lwnty/ אלוניטית) on Shabbat. What is Enomlin and what is Eluntit/ Aluntit?

Enomlin –is [a mixture made of] wine, honey and pepper [i.e. spiced wine commonly consumed].

Aluntit/ Eluntit –is [a mixture made of] old wine, clear/ pristine water and balm/ balsam (*apharsemon/ אפרסמון*) which is prepared as a cooling in the bath house (by *mswt’ / בי מסותא*).

R. Yoseph said: ‘Once, I entered the bathhouse (by b’ny/ בי באני) after Mar ‘Ukba. On leaving I was offered a cup of [such] wine, and I experienced [a cooling sensation] from the hair of my head [right] down to the nails of my toes. And had I drunk another glass I would have been afraid, lest it be deducted from my merits in the future world.’ But Mar ‘Ukba drank it every day? Mar ‘Ukba was different, because he was accustomed to it. (Bab. Talmud Shabbat 140a)⁴⁵

Rabbis are depicted as being familiar with the course of particular diseases or fevers as well as with certain pharmacological or other therapies via personal experience. Statements in which the rabbi figures not only as a discussant of medical topics but also as practitioner and even recipient of cures serve as “final proofs” for the validity and appropriateness of such knowledge. This strategy can be illustrated by the following passage:

⁴⁵ The italicised sentences are in Aramaic, whereas the first part is rendered in Hebrew.

Said R. Nahman b. Isaac: Scurvy is different, because though starting in the mouth it extends to the intestines. What is its symptom? If he places anything between his teeth, blood comes from the gums. What brings it on? The chill of cold wheat-food and the heat of hot barley-food, also the remnant of fish-hash and flour. What did she apply to it? Said R. Aha the son of Raba: Leaven-water with olive oil and salt. Mar son of R. Ashi said: Geese-fat smeared with a goose-quill. Said Abaye: I did all this but was not cured, until a certain Arab told me to get seeds of an olive not one third ripe and burn them on a new spade and spread [the ashes] on the gums; which I did and was cured. (Bab. Talmud, Avodah Zarah 28a)

Moreover, as we can see in the sample text, there is a tendency to attribute those observations and teachings to particular sages (Mar Samuel/Abbaye/R. Chisda) who figure prominently in Talmudic tradition as experts of secular knowledge (medicine, astronomy, biology, etc.). This association holds especially for those rabbis who are known as important *halakhic* luminaries and served as heads of renowned schools or academies, as is the case with Mar Samuel and Abbaye. In precisely those institutions earlier traditions were iterated, transmitted and transferred by later sages commenting and elaborating upon those “bodies of knowledge”.

Interaction with Non-Rabbinic or Non-Jewish Medical Experts

The great sages mentioned above are also depicted in many Talmudic traditions as interacting closely, mostly on an individual basis, with various non-rabbinic or even non-Jewish medical experts and practitioners (*asi*; *ummanu*; summoner; ‘expert physician’; ‘a Roman woman’; ‘an Arab peasant/ merchant’ etc.). Such an exchange is reported in a story which appears in two different contexts in the Palestinian Talmud and has a parallel in the Babylonian Talmud:

R. Abahu [said] in the name of R. Yohanan: ‘Therefore, Tzifduna/Tzof-dina-disease (šphdynh-syphdwnh/ צִפְדוֹנָה-צִפְדוֹנָה) [scurvy?/ stomatitis?/ gum disease?] is a danger [to life].’ [Once] R. Yohanan suffered from this [illness] and he went to the daughter of Dadmitinus of Tiberia to get healed by her. (yShab 14,4 /6–7 [14d])

This transfer of knowledge comprises dialogue, teaching, observation/monitoring by experts as well as the personal experience of being the patient of and healed by a foreigner. The sociocultural and spatial context of these exchanges ranged from private houses, encounters on roads or in fields to public institutions like the marketplace or the bath house. This information is quite important, since it contextualises the medical traditions and helps determine whether the diagnoses and treatments described were either Western (Palestine) or Eastern (Babylonia), since bath houses and marketplaces (e.g., an agora or forum) were not features of Eastern cities, while treatments involving river bathing were

typically Babylonian. One can even find some accounts of knowledge transfer taking place in more institutionalised frameworks. Talmudic traditions inform us about particular groups, like the ‘family or school of Benjamin the physician’:

[Mishnah] WE PLACE A COMPRESS UPON IT. [Gemara] Abaye said: Mother told me: A salve [compress] for all pains [is made of] seven parts of fat and one of wax. Raba said: Wax and resin. Raba taught this publicly at Mahoza, [whereupon] the family of Benjamin the doctor tore up their [bandage] cloths. He said to them: Yet, I have left you one [cure unrevealed]. For Samuel said: He who washes his face and does not dry it well, scabs will break out on him. (BT Shabbat 99b/133b)

Other passages mention specific places, like the *be avidan* and *be nitzrife* (BT Shabbat 116a/152a), connected equally to medical and secular knowledge as well as to religious traditions transmitted as secret lore.⁴⁶

Covert Integration of “Foreign” Knowledge – The Gittin ‘Book of Remedies’ as an Example

In addition to medical data attributed to certain traditions (like the Mishnah, Tosefta etc.) or to individuals, the Babylonian Talmud also includes an anonymous ‘medical handbook’ or ‘vademecum’ (Gittin 68b–70a). It starts abruptly and without any introduction or explanation after a narrative about King Solomon’s role as a summoner of demons.

In a standard head-to-foot format, typical of such works in Mesopotamian and Graeco-Roman medicine, this dense cluster provides collections of recipes and magical rituals intended to treat a variety of diseases. Most of the information is not attributed to any sage and the recipes exhibit proximity to ancient Mesopotamian medicine in structure and wording. However, the integration of this foreign complex of medical knowledge into the Talmudic “canon” is realised through covert appropriation. Although the sections form a single building block with an abrupt beginning, the entire chapter seven of the Talmudic tractate *Gittin* (‘writ of divorce’) commences with elaborate medical discussions (on the *Qordiaqos* disease and fevers) and it also concludes with teachings on diet and regimen attributed to rabbinic sages.⁴⁷

46 Cf. Markham J. Geller, *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud*, Berlin 2004, esp. pp. 5–9. On the different interpretations given for *be avidan* and *be nitzrife*, see Barak S. Cohen, “In Nehardea There Are No Heretics’. The Purported Jewish Response to Christianity in Nehardea (A Re-Examination of the Talmudic Evidence)”, in: *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ed. Dan Jaffe, Leiden 2010, pp. 29–44, here: p. 31, n. 2.

47 Markham J. Geller, “An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud”, in: *From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, eds. Samuel Kottek and Manfred Horstmannshoff, Rotterdam 2000, pp. 13–32. Cf. also David Freeman, “The Gittin ‘Book of Remedies’”, in: *Korot* 13 (1998–1999), pp. 151–164. On the structure of the seventh chapter of *Gittin* see Lennart Lehmhaus, “Listenwissenschaft and the Encyclo-

Here is a sample passage, which also reflects the influence of Graeco-Roman medicine as concerns diet and regimen:

Elijah the Prophet said to R. Nathan [of Caesarea]: ‘eat a third, drink a third, and leave a third [of all nourishment]; [thus] if you stand up angry, you will [still] be full’ [i.e., anger fills the stomach]. R. Chiya taught: ‘one who wishes not to undergo abdominal illness should regularly indulge in dipping [bread in wine/vinegar], summer and winter, and if your meal affords you pleasure, withdraw your hand from it, and do not restrain yourself at a time when you need to defecate.’ (Bab. Talm. Gittin 70a)

Later in the same passage we find a list of medical aphorisms:

Eight things are troublesome in abundance and pleasant in moderation, and these are: travel, sexual intercourse, wealth and work, wine and sleep, warm [bathing] and bloodletting. Eight things diminish semen, and these are: salt, hunger, itching, sleeping on [open] ground, *gdgdnywt*, hops not in season, but bloodletting from below is twice [as troublesome]. (Bab. Talm. Gittin 70a)

These four examples give a first impression of the manifold ways in which the Talmudic authors reiterated, appropriated and adjusted earlier Jewish traditions and external knowledge while creating their own “canon”.

Comparative Conclusion

The study of the relations between Graeco-Roman medical thought and the Talmud still requires a lot of work and a thorough analysis of the complex and often indirect processes of knowledge transfer. This research must look at three interrelated features in both traditions: 1) content and concepts; 2) literary structures and rhetorical strategies; 3) hermeneutic and discursive character. The present study was concerned with the two last features, which reveal some interesting points of contact between these contemporary encyclopaedic endeavours.

The Byzantine encyclopaedias and the Talmud show similar strategies in selecting and recombining earlier material in new sets of medical explanations or instructions, which the addressed readership had to recognize as reliable and authoritative. A comparable praxis of excerpting, rearranging and condensing earlier canonical texts guided the compilers of the corpora of texts under examination, where specific sections and teachings are attributed to well-known physicians, heads of Palestinian or Babylonian academies, and other luminaries, identified as bishops, apostles or kings. For Byzantine encyclopaedists, Galen surely represented a key source. Oribasius, for instance, composed a proper

pedic Hermeneutics of Knowledge in Talmud and Midrash”, in: *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, ed. J. Cale Johnson, Berlin/New York 2015 (in press).

summary of Galen's treatises (which perhaps anticipated the tradition of the so-called *Summaria alexandrinorum*) along with his other compilatory works.⁴⁸ However, Galen's teaching was completed and expanded with excerpts taken from earlier, contemporary or later authors, no matter to what extent they disagreed with each other in their own medical theory and practice. Likewise in the Talmud, dissenting views were often smoothed out, and the Bible or the rabbinic tradition as canonised, for instance, in the Mishnah, was often harmonised with pieces of information taken from secular knowledge or non-Jewish traditions. Despite Galen's severe criticism of Archigenes, texts excerpted from the two authors are juxtaposed in book 9 of Aetius, who does not comment on their divergent views. A kind of silent or hidden hermeneutics of the selected texts is detectable only in Aetius' choice of rephrasing or shortening specific parts in order to make the passages conform. The Talmud, on the other hand, sometimes presents a dialogue between pupils and their master, who clarifies the nature of a problem, such as when the number of bones in a woman as accounted by the Mishnah does not correspond with the number detected by people performing an autopsy. This reading and exegesis of divergent information or bodies of knowledge – sometimes portrayed in the Talmud as a lively discussion between rabbis and their disciples – were clearly fixed by the compilers, who, although working in different cultural milieus, were able to recombine earlier material into new uniform texts whose different strata and layers are hardly detectable. Thus the form of representation of knowledge in our corpora is important not only as the literary garb but also as the key medium of comprehension. With regard to the ancient Jewish sciences, Annette Y. Reed has stressed the important function of language, hermeneutics and literary and discursive strategies, both as a medium and a method of knowledge acquisition:

Attention to choices of literary form and framing, as possible clues as to the different settings of "scientific" training and transmission; not just to consider the content of the extant records of "ancient Jewish sciences," but to ask what their literary context might reveal about the "context of transmission of scholarly knowledge" – what textual formats or genres of scientific writings are attested? And what sort of authorial strategies did ancient Jewish scholars pursue?⁴⁹

48 See Van der Eijk, "Principles and Practices of Compilation", pp. 526–528.

49 Annette Y. Reed, "'Ancient Jewish Sciences' and the Historiography of Judaism", in: *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, eds. Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders, New York 2014, pp. 195–254, here p. 25. On the importance of literary and rhetorical features in Greek scientific writing, see Markus Asper, *Griechische Wissenschaftstexte. Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*, Stuttgart 2007; and *Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece*, ed. Markus Asper, Berlin/New York 2013.

Regarding the encyclopaedic and compilational strategies, the wide array of quoted authorities in the Byzantine compilations is in contrast with the much more restricted canon of sixteen treatises by Hippocrates and Galen which constituted the Alexandrian curriculum. While Galen's canonical works (such as *On the Causes of Symptoms* and *On the Preservation of Health*) were surely excerpted and reused by Oribasius, Aetius, and Paul of Aegina, their compendia draw also on extracanonical treatises, among which Galen's pharmacological works represent a relevant example. Moreover, a variety of authorities are quoted with reference to recipes, which are collected in great number in Aetius' *Medical Books*. This points to the existence of a complex and large set of medical remedies which were probably exchanged among professional physicians (and laymen interested in basic medicine) both in everyday practice and in recipe books or practical textbooks circulating in late antiquity. Authorities belonging to different traditions (Egyptians, Persians, Jews) were credited with the invention of specific remedies: Aetius' book 9, for instance, preserves a recipe ascribed to the prophet Elijah, and the name of the prophet Esdras (the Greek form of Ezra) is quoted in the other books as an authority on pharmacological remedies.⁵⁰ It is however uncertain whether this material was drawn from a non-Greek tradition, such as the tradition encapsulated in the Talmudic pharmacological sections (see, for instance, the above-mentioned *Gittin* 'Book of Remedies'). Such a connection would be supported by the organisation of medical knowledge, especially about pharmacotherapy, in dense lists and clusters that seems to have been a common pattern in Graeco-Roman, Byzantine, ancient Babylonian or Egyptian and contemporary Jewish traditions.

Conversely, the question of the possible Greek origin of the medical information preserved in the Talmud is equally problematic. Although Greek philosophical, scientific or literary texts are never directly quoted in the Talmuds, there is considerable circumstantial evidence that rabbis in ancient Palestine were to some extent familiar with Greek writings, as has been extensively argued in the works of Martin Hengel and Saul Lieberman. Not only do rabbinic traditions exhibit a relatively high degree of acquaintance with almost all features of Graeco-Roman culture, but an abundance of Greek and Latin loanwords and calques are to be found within those texts as well.⁵¹ What we lack in

50 See Bravos, *Das Werk des Aetios*, pp. 87–88.

51 Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, Philadelphia 1974. Beside these two classic studies, these issues continue to be debated in *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, eds. James K. Aitken and James Carleton Paget, New York 2014; *Greek Scripture and the Rabbis*, eds. Timothy Michael Law and Alison Salvesen, Leuven 2012; *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, ed. Peter Schäfer, 3 vols., Tübingen 1998–2002. There is no doubt about Philo's use of Greek philosophy in his writings on Judaism, and there is every reason to believe that scholars (not necessarily rabbis) in Palestine were reading Greek philosophy and scientific works. Still,

rabbinic texts, however, are direct references to any Greek medical corpus, such as Hippocratic or Galenic texts, which would prove reliance on Greek medical compendia, but even in this area there is supporting circumstantial evidence.

Having established that Jewish, Talmudic and rabbinic writings continuously and systematically developed and integrated knowledge from internal discussions as well as from outside sources, we can assume a familiarity on the part of the rabbis with the medical knowledge selected and organized in the Byzantine medical encyclopaedias. Hippocratic and Galenic writings – along with the treatises (now lost) of many other Hellenistic and late ancient physicians – were combined in defined and widely disseminated corpora. This suggests that these medical compendia were probably known throughout the Greek-speaking Mediterranean, including ancient Palestine. On the other hand, there is little reason to assume that editors of the Talmud would quote Hippocratic or Galenic texts directly, since rabbis were not trained as physicians and would not have studied such texts; their knowledge of medicine would rather have been second- or third-hand. Nevertheless, medicine was often relevant to areas of Jewish law and custom and rabbis had to have some basic awareness of it. This was probably derived from consultations with practicing physicians, who would probably have read Hippocratic and other treatises, since there is no competing collection of medical writings in Hebrew or Aramaic known from ancient Palestine.⁵²

Due to limits of space and the general scope of this volume, this chapter did not compare medical content in terms of important approaches, central ideas and conceptual framing. Such an approach would explore structural similarities and differences between the Talmudic and early Byzantine compilations regarding their medical concepts (e.g., the theory of the four humours), while keeping an eye on ancient Egyptian or Babylonian medicine. It is of particular interest in which area resemblances occur in general and how each collection (i.e., the Talmuds, Oribasius, Aetius, Paul) weighs different medical topics. Is there conceptual proximity rather in anatomy and physiology or in etiological explan-

we have no non-rabbinic texts from Palestine that survived except for Josephus, whose knowledge of Greek is clear. See also Abraham Wasserstein, "Greek Language and Philosophy in the Early Rabbinic Academies", in: *Jewish Education and Learning. Published in Honour of Dr. David Patterson*, eds. Glenda Abramson and Tudor Parfitt, Chur 1994, pp. 221–231.

52 Cf. Samuel Kottak, "Selected Elements of Talmudic Medical Terminology, with Special Consideration to Graeco-Latin Influences and Sources", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Teil II: Principat; Band 37.3 (1996), pp. 2912–2932; Stephen T. Newmyer, "Talmudic Medicine and Graeco-Roman Science. Cross-Currents and Resistance", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Teil II: Principat; Band 37.3 (1996), pp. 2895–2911. The first medical text in Hebrew is the so-called *Sefer Assaf* (Book of Assaf) or *Sefer Refu'ot* (Book of Healing). See the forthcoming translation by Ronit Yoeli-Tlalim.

ations of illness, diseases and infections or forms of therapy (drug-based/surgery/dietetic/external application like warmth, cold, anointing, etc.)?⁵³

The previous examples from early Byzantine *collectiones* and Talmudic sources show a common focus on practical or applied medicine. All texts tend to appropriate and adjust earlier or external knowledge according to their usefulness in practice and/or their applicability to the surrounding discourse (Talmudic law). Or, put differently, the iteration of a certain medical topic in our texts appears to be contingent on the iteration factor of the subject in everyday life. Moreover, there are two specific areas requiring further investigation which may reflect awareness of Greek medicine in Talmudic sources. First, the subject of diet and regimen occurs frequently in the Talmud. However, the Palestinian Talmud features only a few occurrences of such advice, while an abundance can be found in the Babylonian Talmud – quoted mostly as anonymous traditions in Hebrew. Whereas the choice of language together with an absence of ideas about diet and regimen in Babylonian medicine points to a Western (Palestinian) origin, the exact routes of the transfer of Graeco-Roman medical thought between those regions still require clarification. Second, the frequent appearance of bloodletting in the Babylonian Talmud is surprising, since there is no evidence of bloodletting figuring in Babylonian medicine, and the practice is treated rather with great caution by the Talmudic authors. This might suggest the adaptation of “foreign” practices prevalent in ancient Palestine, possibly influenced by Galen’s advocacy of bloodletting.⁵⁴

It is clear, in conclusion, that there is considerably more work to be done in this area in order to understand and reconstruct the interplay between Greek medicine and the two Talmudic traditions in Palestine and Babylonia.

53 Historians of medicine (Stannard/Nutton) and classics scholars have pointed out that it is highly difficult to provide an accurate or exact identification of many ailments described in ancient Graeco-Roman texts. One should avoid ‘retrospective diagnoses’ and straightforward but misleading equations with modern nosology. They rather recommend a structural treatment according to place and nature of the disease (i.e., skin diseases, gynaecological ailments, inflammation, diseases of the head, the heart, the lungs etc.). This is especially useful for Talmudic texts where the passages are brief and identification of the disease is hardly possible.

54 We have only mentioned two possible areas to illustrate the point. This leaves many other areas as yet unstudied, such as gynaecology, the general concept of disease (as either an internal imbalance of bodily humours or as caused by external phenomena), the use of drugs and medical procedures and the knowledge of anatomy.

Bibliography

Sources

- Aetii Amideni libri medicinales*, ed. Alessandro Olivieri, 2 vols. (CMG VIII 1–2), Leipzig/Berlin 1935–1950.
- Aetius aus Amida über die Leiden am Magenmund, des Magens selbst und der Gedärme, Buch IX der Sammlung zum ersten Mal nach den Handschriften veröffentlicht*, ed. Skevos Zervos, Athens 1912.
- Claudii Galeni opera omnia*, ed. Karl G. Kühn, 22 vols, Leipzig 1821–1833.
- Filagrìo, *Frammenti*, ed. Rita Masullo, Napoli 1999.
- Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, ed. Heinrich von Staden, Cambridge 1989.
- Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, ed. Iohannes Raeder, 4 vols (CMG VI 1.1–2.2) Leipzig/Berlin 1928–1933.
- Philumeni de venenatis animalibus eorumque remediis*, ed. Max Wellmann (CMG X 1.1), Leipzig/Berlin 1908.

Literature

- Alon, Gedalyahu, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, Cambridge, MA 1989.
- Asper, Markus, *Griechische Wissenschaftstexte. Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*, Stuttgart 2007.
- Basser, Herbert W., “How Unified Were Baraita, Tosefta, Mishnah and Midrash Halacha in the Amoraic Period”, in *Approaches to Ancient Judaism, New Series. Vol. IX.*, ed. Jacob Neusner, Atlanta 1996, pp. 127–136.
- Becker, Adam H., “The Comparative Study of ‘Scholasticism’ in Late Antique Mesopotamia. Rabbis and East Syrians”, in: *AJS Review* 34,1 (2010), pp. 91–113.
- Boyarin, Daniel, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993.
- Bravos, Sokrates, *Das Werk des Aetios von Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen* (Dissertation aus dem Institut für Geschichte der Medizin), Hamburg 1974.
- Calà, Irene, “Il medico Andreas nei *Libri medicinales* di Aezio Amideno”, in: *Galenos* 6 (2012), pp. 53–64.
- Capone Ciollaro, Maria and Galli Calderini, Irene G., “Medici minori nella tradizione di Aezio Amideno”, in: *Storia e ecdotica dei medici greci*, ed. Antonio Garzia, Napoli 1996, pp. 67–96.
- Cohen, Barak S., “‘In Nehardea There are No Heretics’. The Purported Jewish Response to Christianity in Nehardea (A Re-Examination of the Talmudic Evidence)”, in: *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ed. Dan Jaffe, Leiden 2010, pp. 29–44.
- De Lucia, Roberto, “Esempi di tecnica compositiva e utilizzazione delle fonti nei *Libri medicinales* di Aezio Amideno”, in: *Byzantina Mediolanensia*, ed. Fabrizio Conca, Catanzaro 1996, pp. 143–153.
- , “Doxographical Hints in Oribasius’ *Collectiones medicae*”, in: *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, ed. Philip van der Eijk, Leiden 1999, pp. 473–489.
- Debru, Armelle, “La suffocation hystérique chez Galien et Aetius. Réécriture et emprunt du ‘je’”, in: *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, ed. Antonio Garzya, Napoli 1992, pp. 217–238.

- Exploring the Origins of the Bible*, eds. Craig A. Evans and Emmanuel Tov, Grand Rapids 2008.
- Fabricius, Cajus, *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin/New York 1972.
- Fishman, Talya, *Shaking the Pillars of Exile. 'Voice of a Fool', an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford 1997.
- Freeman, David, "The Gittin 'Book of Remedies'", in: *Korot* 13 (1998–1999), pp. 151–164.
- Friedman, Shamma, *Talmudic Studies. Investigating the Sugya, Variant Readings, and Aggada*, New York/Jerusalem 2010.
- Gafni, Isaiah, "Rethinking Talmudic History. The Challenge of Literary and Redaction Criticism", in: *Jewish History* 25 (2011), pp. 355–375.
- Geller, Markham J., "An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud", in *From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, eds. Samuel Kottek and Manfred Horstmannshoff, Rotterdam 2000, pp. 13–32.
- , *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud*, Berlin 2004.
- Goldsmith, Simcha, "The role of the 'tanya nami hakhi baraita'", in: *Hebrew Union College Annual* 73 (2002), pp. 133–156.
- Goodblatt, David M., *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994.
- , "The History of the Babylonian Academies", in: *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, eds. Steven T. Katz et. al., Cambridge 2006, pp. 821–839.
- Greek Scripture and the Rabbis*, eds. Timothy M. Law and Alison Salvesen, Leuven 2012.
- Halbertal, Moshe, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, MA 1997.
- Halivni, David, *The Formation of the Babylonian Talmud. Introduced, Translated and Annotated by Jeffrey L. Rubenstein*, New York 2013.
- Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, Philadelphia 1974.
- Hezser, Catherine, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997.
- Iskandar, Albert Z., "An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum", in: *Medical History* 20 (1976), pp. 235–258.
- Jacobs, Louis, "Are There Fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud?", in: *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 185–196.
- The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, eds. James K. Aitken and James Carleton Paget, New York 2014.
- Kottek, Samuel, "Selected Elements of Talmudic Medical Terminology, with Special Consideration to Graeco-Latin Influences and Sources", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Teil II: Principat; Band 37.3 (1996), pp. 2912–2932.
- Kraemer, David C., "On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud", in: *Hebrew Union College Annual* 60 (1989), pp. 175–190.
- , "The Formation of Rabbinic Canon. Authority and Boundaries", in: *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), pp. 613–630.
- Lehmhaus, Lennart, "Listenwissenschaft and the Encyclopedic Hermeneutics of Knowledge in Talmud and Midrash", in: *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, ed. John C. Johnson, Berlin/New York 2015 (in press).
- Lieberman, Saul, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.

- Lightstone, Jack N., "The Early Rabbinic Refashioning of Biblical 'Heilsgeschichte', the Fashioning of the Rabbinic Canon of Scriptures, and the Formation of the Early Rabbinic Movement", in: *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, eds. Lorenzo DiTomasso and Lucian Turcescu, Leiden 2008, pp. 317–335.
- Masullo, Rita, "Problemi relativi alle fonti di Aezio Amideno nei libri IX–XVI: Filumeno, Areteo e altri medici minori", in: *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, ed. Antonio Garzya, Napoli 1992, pp. 237–256.
- , "Per l'edizione di Andromaco", in: *Trasmissione ed ecdotica dei testi medici greci*, ed. Antonio Garzya and Jacques Jouanna, Napoli 2003, pp. 349–360.
- The Mishnah in Contemporary Perspective*, 2 vols, eds. Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, Brill 2002–2006.
- Neusner, Jacob, "Evaluating the Attributions of Sayings to Named Sages in the Rabbinic Literature", in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 26,1 (1995), pp. 93–111.
- , "The Canon of Rabbinic Judaism", in: *The Blackwell Companion to Judaism*, eds. J. Neusner and A.J. Avery-Peck, Oxford 2004, pp. 93–111.
- Newmyer, Stephen T., "Talmudic Medicine and Graeco-Roman Science. Cross-Currents and Resistance", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Teil II: Principat; Band 37.3 (1996), pp. 2895–2911.
- Nonaka, Ikujiro, and Takeuchi, Hirotaka, *The Knowledge Creating Company. How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*, New York/Oxford 1995.
- Nutton, Vivian, *Ancient Medicine*, London 2004.
- Overwien, Oliver, "Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria", in: *Les études classiques* 80 (2012), pp. 157–186.
- , "Zur Funktion der *Summaria Alexandrinorum* und der *Tabulae Vindobonenses*", in: *Enzyklopädie der Philologie. Themen und Methoden der Klassischen Philologie heute*, ed. Ulrich Schmitzer, Göttingen 2013, pp. 187–207.
- Preuss, Julius, *Biblich-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1911–1913.
- Reed, Annette Y., "'Ancient Jewish Sciences' and the Historiography of Judaism", in: *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, eds. Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders, New York 2014, pp. 195–254.
- Rosen-Zvi, Ishay, "Orality, Narrative, Rhetoric. New Directions in Mishnah Research", in: *AJS Review* 32,2 (2008), pp. 235–249.
- Rubenstein, Jeffrey, "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy. A Reexamination of the Talmudic Evidence", in: *Jewish Studies Internet Journal* 1 (2002), pp. 55–68.
- Sanders, James P., "The Canonical Process", in: *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, eds. Steven T. Katz et. al., Cambridge 2006, pp. 230–243.
- Schwartz, Seth, "Big-Men or Chiefs? Against an Institutional History of the Palestinian Patriarchate", in: *Jewish Religious Leadership. Image and Reality*, vol. 1, ed. Jack Wertheimer, New York 2004, pp. 155–173.
- , "The Political Geography of Rabbinic Texts", in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Charlotte E. Fonrobert and Martin Jaffe, Cambridge 2007, pp. 75–96.
- Shapira, Haim, "The Schools of Hillel and Shammai", in: *Jewish Law Annual* 17 (2007), pp. 159–208.

- Sivertsev, Alexei M., *Households, Sects, and the Origins of Rabbinic Judaism*, Leiden/Boston 2005.
- Stemberger, Günter, "Mündliche Tora in schriftlicher Form. Zur Redaktion und Weitergabe früher rabbinischer Texte", in: *Die Textualisierung der Religion*, ed. Joachim Schaper, Tübingen 2009, pp. 222–237.
- , *Einführung in Talmud und Midrasch*, Munich 2011.
- Stern, David, "On Canonization in Rabbinic Judaism", in: *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, eds. Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa, Leiden 2003, pp. 227–252.
- Stern, Sacha, "Rabbinic Academies in Late Antiquity. State of Current Research", in: *L'Enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux – aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, ed. Henri Hugonnard-Roche, Paris 2008, pp. 221–238.
- The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3 vols., ed. Peter Schäfer, Tübingen 1998–2002.
- Van der Eijk, Philip, "Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical 'Encyclopaedias' of Late Antiquity", in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, eds. Marietta Horster and Christiane Reitz, Stuttgart 2010 (Palingenesia, Bd 98), pp. 519–554.
- , "On 'Hippocratic' and 'non-Hippocratic' Medical Writings", in: *Ancient Concepts of the Hippocratic*, eds. Lesley Dean-Jones and Ralph M. Rosen, Leiden 2015, pp. 17–47.
- Vidas, Moulie, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton 2014.
- Wasserstein, Abraham, "Greek Language and Philosophy in the Early Rabbinic Academies", in: *Jewish Education and Learning. Published in Honour of Dr. David Patterson*, eds. Glenda Abramson and Tudor Parfitt, Chur 1994, pp. 221–231.
- Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece*, ed. Markus Asper, Berlin/New York 2013.
- Yadin, Azzan, "The Hammer on the Rock. Polysemy and the School of Rabbi Ishmael", in: *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), pp. 1–17.

Iteration im zoroastrischen Recht

Rechtsfindung zwischen kanonischer Norm und Rechtspraxis

Iris Colditz

Das innerhalb von Rechtssystemen überlieferte und angewandte normative Wissen ist auf Dauer und Allgemeingültigkeit angelegt und mit einem klaren Geltungsanspruch versehen. In religiös begründeten Rechtssystemen erhebt dieses Wissen seine Geltung aus dem als unabänderlich und abgeschlossen geltenden göttlichen Recht, das sich in Offenbarungstexten und der darauf beruhenden Tradition konstituiert. Dabei werden in der Innenperspektive religiöser Rechtssysteme Entwicklungen und Veränderungen der normativen Wissensbestände prinzipiell nicht akzeptiert. Dennoch sind auch hier in diachroner und intrakultureller als auch in synchroner und transkultureller Perspektive Prozesse von Wissenswandel und epistemischem Transfer feststellbar. Insbesondere stehen solche Praktiken im Fokus, die zwar auf Stabilität und Kontinuität von Episteme ausgerichtet sind, tatsächlich jedoch in einem Wechselspiel zwischen Wiederholung und Veränderung Transferprozesse generieren. So erfordert die Rechtspraxis in der ständigen Anwendung von Rechtsnormen auf den konkreten Rechtsfall nicht nur das Wissen der autoritativen kanonischen Rechtslehre, sondern darüber hinaus auch deren hermeneutische, fallbezogene Deutung. In diesem Sinne kann Rechtsprechung als eine Form von iterativer Praxis aufgefasst werden.¹

Der folgende Beitrag untersucht das Verhältnis von religiös legitimierter Rechtstheorie und Rechtspraxis exemplarisch am zoroastrischen Recht, das sich im sasanidischen Iran (3.–7. Jh.) zu einem komplexen und effizienten System mit zahlreichen differenzierten Institutionen und einer präzisen Rechtssprache entwickelte. Diese Rechtsordnung blieb auch nach der arabischen Eroberung und Islamisierung des Iran (7.–10. Jh.) innerhalb der zoroastrischen Gemeinden gültig, auch wenn Rechtsstrukturen und -institutionen stark vereinfacht wurden und normatives Wissen zum Teil verloren ging. In einigen Gebieten Irans waren jedoch noch bis in das 8. Jahrhundert hinein Amtsträger und Gerichte nach dem zoroastrischen Recht juristisch tätig, wie neue Funde juristischer Originaldokumente in mittelpersischer Sprache aus Tabarestān belegen.²

1 Zum Problem des Rechtsprechungs- bzw. Rechtswandels vgl. Dieter Simon, „Launische Natur, ständige Rechtsprechung und Sicherheit der Bürger“ im vorliegenden Band.

2 Ed. Philippe Gignoux, „Une archive post-sassanide du Tabaristān (1)“, in: *Objets et docu-*

Die Rekonstruktion der Rechtsgeschichte Irans ist äußerst schwierig. Kodizes mit einer systematischen Darstellung von Rechtslehre und -praxis sind nicht erhalten. Das einzige erhaltene Rechtsbuch aus sasanidischer Zeit (*Mādayān ī Hazār dādīstān*, „(Buch der) Tausend Rechtsentscheidungen“ (Anfang 7. Jh.), ist eine Kompilation von Fallbeispielen, Lehrmeinungen und Richtersprüchen durch den Rechtsgelehrten Farroxmard ī Wahrāmān, die sich an Juristen mit entsprechendem Fachwissen richtete (Teil I: MHD, Teil II: MHDA).³ Erörtert werden besonders schwierige und strittige Fälle. Der Kompilator zieht neben der Offenbarungsliteratur als wichtigster Rechtsquelle (s. dazu 1.1) vielfältige juristische Literatur heran, wie Rechtsbücher (*dādestān-nāmag*), Gerichtsakten, Fallerörterungen, offizielle Amtsentscheidungen, Entscheidungen juristischer Autoritäten, Memoranden, Urkunden, Testamente, Anordnungen, Edikte. Das Rechtsbuch *Hazār dādīstān* (im folgenden: *Rechtsbuch*) bildet die Grundlage für die vorliegende Untersuchung zum Verhältnis von kanonischer Norm und Iteration in der Rechtspraxis. Rechtsfragen, besonders aus dem Ehe-, Familien- und Erbrecht, sind darüber hinaus auch Gegenstand von Diskussionen in religiösen Texten, die hier nicht ausführlich dargestellt werden können,⁴ die jedoch bei Verweisen darauf kurz charakterisiert werden sollen.

1. Grundlagen der Rechtsprechung im zoroastrischen Recht

1.1 Quellen der Rechtsfindung

Die Rechtsprechung im zoroastrischen Recht wird von drei wesentlichen Elementen bestimmt: den Quellen der Rechtsfindung, den beteiligten Amtsträgern und Institutionen sowie den Bestimmungen des Prozessrechts. Die wichtigste Grundlage sind die Quellen der Rechtsfindung. Buch VIII des *Dēnkard* „Akten der Religion“ (DkM) einer unter dem Kalifen al-Ma'mūn (813–833) von Ādur-

ments inscrits en pārsīg, hg. von R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 2012 (Res Orientales XXI), S. 29–96; ders., „Une archive post-sassanide du Tabaristān (II)“, in: *Documents, argenterie et monnaies de tradition sassanide*, hg. von R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 2014 (Res Orientales XXII), S. 29–72.

3 Jivanji J. Modi, *Mādigān-ī Hazār Dādīstān. A Photozincographed Facsimile of a MS. Belonging to the Mānackji Limji Hoshang Hātariā Library in the Zarthoshti Anjuman Ātashbehārām*, Poona 1901; Tahmuras D. Anklesaria, *The Social Code of the Parsees in Sasanian Times or the Mādigān-ī Hazār Dādīstān. Part II*, Bombay 1912; hg. von Anait G. Perikhanian, *Sasanidskij Sudebnik (Sasanian Law Book)*, Erevan 1973; dies., *Farraxvmart ī Vahrāmān. The Book of a Thousand Judgments (A Sasanian Law-book)*, aus dem Russischen übers. von Nina Garsoïan, Costa Mesa/New York 1997 (Persian Heritage Series 39); Maria Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch „Mātākān ī hazār dādīstān“ (Teil II)*, Wiesbaden 1981 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45/1); dies., *Rechtsskizzen und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farrohmard ī Wahrāmān*, Wiesbaden 1993 (Iranica 1).

4 Zu einem Überblick über die juristische Pahlavi-Literatur vgl. Maria Macuch, „Pahlavi Literature“, in: *Pre-Islamic Iranian Literature. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, hg. von ders. und Ronald E. Emmerick, London 2009 (A History of Persian Literature XVII), S. 116–190.

farrbay ī Farroxzādān begonnenen und nach 900 von Ādurbād ī Ēmēdān vervollständigten mittelpersischen Enzyklopädie religiösen Wissens, die an die religiöse Elite der schrumpfenden zoroastrischen Gemeinden unter islamischer Herrschaft gerichtet war, enthält die Inhaltsangabe der 21 „Abteilungen“ (av. *nask*, wörtl. „Bündel“) des sasanidischen Avesta-Kanon, basierend auf der mittelpersischen (Pahlavi-)Version, mit wichtigen Informationen über die größtenteils verlorene Gesetzesliteratur.⁵ Die Mittel der Rechtsfindung werden dort wie folgt beschrieben (DkM 712.20–21): *dādwar wizīr az abestāg ud zand kunišn ayāb az ham-dādestānīh ī wehān*. „Der Richter soll das Urteil auf der Grundlage des Avesta und Zand fällen oder aufgrund des Konsensus der Rechtsschaffenen.“⁶ Der Text referiert zuerst auf den Offenbarungstext als autoritative religiöse Geltungsgrundlage für richterliche Entscheidungen. Dieser umfasste zum einen das in einer altiranischen Sprache verfasste, über Jahrhunderte mündlich tradierte und in sasanidischer Zeit kanonisierte Avesta (*abestāg*), in dem Texte mit Rechtsbezug (*dādīg*) eine der drei Haupttextgruppen bildeten.⁷ Zum anderen schließt er auch dessen eng an der Vorlage orientierte und mit Glossen versehene mittelpersische Übersetzung ein, ebenso wie die dazu von Priestern, Theologen und Juristen verfassten Kommentare, den *Zand* „Auslegung, Erklärung, Verständnis; Kommentar“, av. *zainti*-. Beide Textgruppen zusammen bilden in der zoroastrischen Jurisprudenz das kanonische Recht (*čāštag* „Lehre“), d.h. die durch die überlieferte Lehre des kanonischen Rechts vorgeschriebenen Bestimmungen und Förmlichkeiten, als eine Quelle der Rechtsfindung.⁸ Urteile können so durch den Satz begründet werden: *pad čāštag gōwēnd / guft ēstēd ...* „gemäß der Lehre wird erklärt / ist erklärt worden ...“. Darüber hinaus bezeichnet *čāštag* auch Lehrmeinungen bzw. Rechtsschulen einzelner Rechtsgelehrter und Avesta-Kommentatoren, wie des Mēdōmāh (*čāštag ī Mēdōmāh*) und des Abarag (*čāštag ī Abarag*) sowie ihrer Anhänger (*mēdōmāhīg, abaragīg* „die zu Mēdōmāh/Abarag Gehörigen“), deren Rechtsauffassungen zum Teil stark voneinander abweichen.⁹

Als zweite Quelle der Rechtsfindung nennt der *Dēnkard* den Konsensus der Rechtsschaffenen (*ham-dādestānīh ī wehān*), d.h. das Vorliegen übereinstimmender Ansichten (*ham-dādestānīh* „Einverständnis, Einvernehmen, Zustimmung“) der

5 Darab P. Sanjana, *The Dīnkard*, Bd. I–XIX, Bombay 1874–1928; Dhanjishah M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dīnkard. Part I (Books III–V), Part II (Books VI–IX)*, Bombay 1911; Mark J. Dresden, *Dēnkard. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay*, Wiesbaden 1966. Zu einer Übersetzung von Buch VIII vgl. Edward W. West, *Pahlavi texts, Part 4: Contents of the Nasks*, Oxford 1892 (Sacred Books of the East 37) (Reprint Delhi 1965–1977).

6 Macuch, *Rechtsskasuistik*, S. 11f. mit Anm. 34; West, *Contents of the Nasks*, S. 63.

7 Zu einem Überblick über die Avesta-Literatur vgl. Almut Hintze, „Avestan Literature“, in: *Pre-Islamic Iranian Literature*, S. 46–62; Macuch, „Pahlavi Literature“, S. 124–130.

8 Vgl. Macuch, *Rechtsskasuistik*, S. 146–149, Anm. 1; Macuch, *Rechtsskasuistik*, S. 12, 62.

9 Vgl. ebd., S. 13.

Rechtsgelahrten zu juristischen Fragen. Dabei werden in der Rechtsliteratur sowohl Fälle mit allgemeinem Konsensus (*ham-dādestān būd hēnd* „sie [= die Rechtsgelahrten] waren sich einig“)¹⁰ als auch solche mit dem Konsensus einer Mehrheit (*pad ēn wāzag was kas ham-dādestān* „mit dieser Aussage [sind] viele Personen einverstanden“)¹¹ oder auch nur einiger Gelehrter (*ud Pusānweh ud Wehohrmazd ud Siyāwaxš ham-dādestān* „und sowohl Pusānweh als auch Wehohrmazd und Siyāwaxš [sind] der gleichen Auffassung“)¹² beschrieben. Ebenso wird auf abweichende Entscheidungen (*jud-dādestānīh*) einzelner Rechtsgelahrter oder Rechtsschulen verwiesen (*bē-š Juwānjam az-iz Wahrāmšād be padīš juddādestān būd* „Aber darin hatte Juwānjam eine von der des Wahrāmšād abweichende Auffassung.“; *jud-dādestānīh padīš* „Diesbezüglich (gibt es jedoch) Meinungsverschiedenheiten.“)¹³ Des weiteren werden häufig Lehrmeinungen angeführt, ohne sie näher zuzuordnen (*būd kē guft ...* „es gab einen [Rechtsgelahrten], der sagte ...“). Mit der Wiedergabe einer Vielzahl (auch widersprüchlicher) juristischer Entscheidungen und Meinungen anerkannter Rechtsgelahrter wurden dem Richter Entscheidungsmöglichkeiten an die Hand gegeben, die durch die kanonische Lehre autoritativ gesichert waren.

Als ein drittes Mittel der Rechtsfindung kommt in den Rechtstexten der Analogieschluss hinzu. Das heißt, der Geltungsbereich einer Rechtsnorm wird auf ähnliche, bisher unregelte Fälle angewendet. Voraussetzung ist, dass die Sachverhalte beider Fälle in den wesentlichen Merkmalen vergleichbar sind. Analogien werden mit der Wendung *ōwōn čiyōn* „ebenso wie“ gekennzeichnet, dem Ausdruck für die qualitative und quantitative Gleichartigkeit (vgl. *ōwōn bawēd čiyōn ...* „es gilt so, wie wenn ...“, *ōwōn dārišn čiyōn ...* „es ist so aufzufassen, als ob ...“, *ōwōn kunišn čiyōn* „es soll so durchgeführt werden wie ...“).¹⁴

1.2 Juristische Amtsträger und Institutionen

Sowohl die Rechtsgelahrten als auch die juristischen Amtsträger gehörten dem Priesterstand an. Ihre umfangreiche Kenntnis der kanonischen Texte befähigte sie, diese in ständigen hermeneutischen Aushandlungsprozessen für die Konkretisierung von Rechtsnormen auszulegen, und bildete die Basis ihrer Autorität und Kompetenz in Rechtsentscheidungen.¹⁵ Im Kontext theoretischer Diskus-

10 MHD 48.10. s. ebd., S. 308, 324, 356–358 Anm. 42.

11 MHDA 11.15–16, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 33, 125, 139 Anm. 27.

12 MHD 41.5, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 299, 314, 330 Anm. 1.

13 MHDA 11.16–17, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 33, 125, 139 Anm. 27; MHD 48.9, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 308, 324, 356–358 Anm. 42.

14 Zu diesem Rechtsterminus vgl. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 5, 182 Anm. 36–43 zu MHDA 20.15–22.1.

15 Im *Dēnkard* wird Rechtsprechung als eine der Aufgaben der Priester genannt: *andar āsrōnīh pēšagān abardom yazīšn ī yazdān čāšīšn [ī] ud ošmurišn ī dēn wizīrīh ud dādwarīh kardan*. „Zum Priesterstand, dem obersten Stand, gehören (folgende Tätigkeitsbereiche:) Gottesanbetung, Unterrichtung und Rezitation der Religion, das Fällen von Urteilen und das Ausüben des Richteramtes.“ DkM 59.18, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 59, Anm. 2.

sionen von fiktiven oder konkreten Fällen in Priesterschulen und Gelehrtenzirkeln vollzog sich die Herausbildung des Rechts als eigenständige Disziplin. Neben der Rechtslehre entwickelten sich verschiedene Rechtsinstanzen, die Geltungsansprüche institutioneller Art verkörperten, sowie eine spezifische juristische Fachsprache, die sich zunehmend von der technischen Sprache der Theologie entfernte. Die erhaltenen Rechtstexte geben leider keinen systematischen Überblick über die juristischen Ämter und Institutionen und deren Aufgaben. Das *Rechtsbuch* enthält ein Kapitel über Kompetenzen (wörtl. *ēwārīh* „Sicherheit“) der dort tätigen Amtsträger (*kārdārān*) im Rahmen des Prozessrechts, die jedoch nur zum Teil und durch Heranziehen weiterer Pahlavi-Texte rekonstruiert werden können.¹⁶ Von der Vielzahl der dort genannten Ämter mit juristischen Funktionen sollen im Folgenden nur die wichtigsten kurz dargestellt werden.

Der „Richter“ (*dādwar*) war für die Vorbereitung, Betreibung und Protokollierung von Gerichtsverfahren, einschließlich der Urteilsfindung und -verkündung, verantwortlich. Es wird zwischen verschiedenen Arten von Richtern unterschieden, deren spezifische Aufgabenbereiche nicht näher erläutert werden.¹⁷ Die Termini „Richter des Klägers“ (*dādwar ī pasēmār*) und „Richter des Beklagten“ (*dādwar ī pēšēmārān*) bezeichnen vermutlich von den Parteien ernannte Schiedsrichter in Zivilprozessen. Der „Großrichter“ (*dādwar ī meh*) war eine dem „Kleinrichter“ (*dādwar ī keh*) übergeordnete Instanz, da er Urteile des letzteren bei Wiederaufnahme des Verfahrens aufheben konnte. Die sasanidische Gerichtsbarkeit kannte einen mehrstufigen Instanzenweg zur Überprüfung von Entscheidungen durch eine jeweils höhere Instanz.¹⁸ Die mit Mobed (*mowbed*) bzw. *rad* bezeichneten Amtsträger hatten vergleichbare Kompetenzen wie der *dādwar*, waren diesem aber übergeordnet. Die höchste Instanz hatte der oberste zoroastrische Priester, der Obermobed (*mowbedān mowbed*, *mowbed ī mowbedān* „Mobed der Mobeds“) inne, der zugleich der oberste Richter war. Seine Entscheidungen galten als unfehlbar (*ēwar* „sicher“) und seine Zeugenschaft als zuverlässig (*wābar*), ohne überprüft werden zu müssen. Er bekleidete eine exponierte Stellung am Königshof und wird in einigen Texten zusammen mit dem König, dem obersten Heerführer und anderen Vertretern des Hochadels genannt.¹⁹ Den ihm unter-

16 Vgl. zum folgenden MHDA 25.15–30.5, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 13, 49–55, 188–208.

17 Vgl. MHD 3.6–8, s. Macuch, *Rechtsskizzen*, S. 55–57, 60f. Anm. 3; MHDA 13.15–16, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 35, 142, 152 Anm. 20. Zur Kompetenz des *dādwar* vgl. MHD 86.15–16, s. Macuch, *Rechtsskizzen*, S. 550, 553f.

18 Vgl. MHD 3.6–8, 78.2–11, 93.9–11, 110.13–15, s. ebd., S. 55–57, 60f. Anm. 3, 517, 520, 524–526 Anm. 7, 593, 596, 601 Anm. 4, 645, 653, 660 Anm. 32; MHDA 12.12–13, 28.5–7, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 34, 52f., 141, 191.

19 Vgl. MHDA 10.13, 27.4–5; 28.5–7, DkM 705.12–16, 711.18–20, s. ebd., S. 32, 51f., 124, 137 Anm. 21, 190f., 201 Anm. 43. Zu seiner Stellung bei Hofe vgl. auch Iris Colditz, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Wiesbaden 2000 (Iranica 5), S. 68, 259, 261, 343f., 347.

stellten Groß-Mobeds (*wuzurg-mowbed) oblag vermutlich die religiöse Unterweisung und Rechtsprechung auf Provinzebene.²⁰

Den Richtern aller Instanzen oblag die Sorgfaltspflicht, das Richteramt rechtschaffen auszuüben (*rāst dādwarīh*) und keine vorsätzlich falschen Urteile (*drōg wizīrīh*) zu fällen. Letzteres konnte auch die Amtsentbindung (*az kār guharīg kard*) zur Folge haben.²¹ Die Rechtschaffenheit des Richters wird wiederum in den Kontext der Religion gestellt, wenn der Kompilator des *Rechtsbuches*, Farroxmard ī Wahrāmān, in seinem Prolog die „Kenntnis der Religion“ (*āgāhīh az dēn*), das „Suchen und Fragen nach Erkenntnis“ (*xwāyīšn ud pursīšn ī pad āgāhīh*), das „(gute) Denken, Sprechen und Handeln“ (*mēnišn ud gōwišn ud kunišn*), das „Sich-Freimachen von Sünde“ (*xwēš-tan a-wināh kardan*), die „Reinhaltung durch Rechtschaffenheit“ (*pad rāstīh abēz dāštan*) und das „Erkennen des eigenen Aufgabenbereichs“ (*xwēškārīh šnāxtan*) als Weg zur Erfüllung der „Willensbekundung der Götter“ (*kām framān ī yazdān*) und des „Gesetzes“ (*dād*) und zur „Zerstörung des Lügenhaften“ (*abesīhēnīdan ī drōzan*) darstellt.²² Hierzu finden sich Parallelen in der religiösen Pahlavi-Literatur. Im Weisheitstext *Dadestān ī mēnōg ī xrad* „Urteile des Geistes der Weisheit“ (MX) wird der Seele des Richters, „der das Richteramt rechtschaffen ausübt und keine Geschenke annimmt“ (*kē dādwarīh ī rāst kunēd ud pārag nē stānēd*), der Platz bei Gott Ohrmazd und den Amahraspandān (den „Heiligen Unsterblichen“) zugeschrieben, während die des Richters, „der Lügenurteile fällt“ (*kē dādwarīh ī drōg kunēd*), zu Ahreman (dämonischer Gegenspieler Gottes) und den Dämonen gelangt.²³ Ein anderer Weisheitstext, *Handarz ī Husraw ī Kawādān* „Ratschläge des (Königs) Husraw, Sohn des Kawād“ (HandHK), vergleicht den gerechten Richter mit den Göttern Mihr und Rašn, die über die Seele Gericht halten.²⁴

20 Vgl. den in den syrischen Märtyrerakten genannten „Groß-Mobed“ (*mwhpt' rb'*) bzw. „Groß-Magier“ (*mgwš' rb'*), s. Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*, Leipzig 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7,3) (Reprint Nendeln, Liechtenstein 1966), S. 62, 81, 87–89. Vgl. auch Colditz, *Sozialterminologie*, S. 262.

21 Vgl. MHD 3.3–5, DkM 715.18–19, 723.17–19, 741.8–9, 17–18, s. Macuch, *Rechtsskizistik*, S. 54, 56, 61–63 Anm. 4; MHDA 12.13–17, 29.7–9, 30.2–3, s. Macuch, *Rechtssbuch*, S. 34, 54f., 141, 192f., 207 Anm. 69.

22 MHD 79.1–80.17, s. Macuch, *Rechtsskizistik*, S. 10f., 16–21.

23 MX 39.45–46, s. Tahmurās D. Anklesaria, *Dānāk-u Mainyō-i Khard. Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts. With an Appendix: Awar čimī i kustī e nigēz i vēhdīn*, Bombay 1913, S. 116; Darab P. Sanjana, *The Dīnā ī Mainū ī Khrat, or The Religious Decisions of the Spirit of Wisdom*, Bombay 1895, S. 59; übers. Edward W. West, *The Book of the Mainyō-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts as Arranged in the Fifteenth Century by Neriōsengh Dhaval*, Stuttgart 1871 (Reprint Amsterdam 1979), S. 79; Edward W. West, *Pahlavi Texts*, Part 3: *Dīnā-ī Māinōg-ī Khīrad, Sikand-gūmānik Vigār*, Oxford 1885 (Sacred Books of the East 24), S. 79. Zur hierarchischen Gliederung des Paradieses vgl. auch Iris Colditz, „Eine vergessene zoroastriische Märtyrerin?“, in: *Lex Zoroastriana. Festschrift in honour of Maria Macuch*, hg. von Almut Hintze und Desmond Durkin-Meisterernst, Wiesbaden (im Erscheinen).

24 HandHK 7, s. Jamaspji M. Jamasp-Asana, *Pahlavi Texts*, Bd. 1 (1897); Bd. 2 (1913): *Contained*

1.3 Prozessrecht

Das Gerichtsverfahren selbst bestand im wesentlichen, nach Erscheinen der Parteien vor dem Richter, aus Klageerhebung, -erwiderung, Beweisführung und Urteil.²⁵ Die einzelnen Schritte wurden protokolliert. Für seinen Urteilspruch standen dem Richter neben der kanonischen Lehre (*čāštag*) eine Reihe von Beweismitteln zur Verfügung. Die Beweispflicht lag meist beim Beklagten, auch wenn der Richter darüber entscheiden konnte. Zugelassen war der Urkundenbeweis (*wizīr* „Urteil, Entscheidung“, *nāmag* „Dokument, Schriftstück, Protokoll“, *pašt* „Vertrag“, *dib* „Schriftstück“), wobei zwischen der „gültigen, einwandfreien Urkunde“ (*wizīr i ēwar*) mit „einwandfreiem, gültigem, rechtmäßigem, sicherem Siegel“ (*muhr ī ēwar*), in der Regel eines Amtsträgers (*muhr ī wāwarīgān*), und der „unsicheren, anzweifelbaren Urkunde“ (*wizīr ī warōmand*) mit Siegeln von Privatpersonen als Zeugen unterschieden wurde.²⁶ Solche Urkunden spielten z.B. in Ehe-, Besitz- und Eigentumsprozessen eine Rolle. Besonders wichtig war der Zeugenbeweis. Dabei galt die Aussage von Amtsträgern als sicher, ansonsten waren drei Zeugen notwendig. Frauen und Sklaven waren nicht oder nur eingeschränkt als Zeugen zulässig. Der Richter hatte die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen. Falsches Zeugnis (*zūr-gugāy*) galt als Kapitalverbrechen (*margarzān* „todeswürdig“).²⁷ Ein weiteres zulässiges Beweismittel war der Eid bzw. das Ordal (*war*). Er wurde unter Aufsicht eines dafür zuständigen Beamten (*war-sālār* „Eidesaufseher“) an einem speziellen Ort (*xwarastān* „Schwurort“, *war-gāh* „Eidesort“) zu einem festgelegtem Termin geleistet, z.B. auf „nicht wissen“ (*nē dānom* „ich weiß nicht“) von den Forderungen des Klägers, auf „Unrichtigkeit“ (*nē ēdōnīh* „Nicht-so-sein“) der gegnerischen Behauptung oder darauf, dass die Streitsache nicht Eigentum der Gegenpartei ist (*nē tō xwēš* „ist dir nicht zu eigen“). Der Eid bzw. das darüber angefer-

in the Codex MK., Copied in 1322 A. D. by the Scribe Mehr-Āwān Kai-khūsru, Bombay 1898–1913 (Reprint Teheran 1969), S. 56; Darab P. Sanjana, Ganjeshāyagān. Andarze Atrepāt Mārāspandān, Mādīgāne Chatrang and Andarze Khusroe Kavātān, Bombay 1885, S. 2, 6; Jamshed C. Tarapore, Pahlavi Andarz-Nāmāk, Containing Chītak Andarz ī Pōryōtkaēshān or the Selected Admonitions of the Pōryōtkaēshān and Five Other Andarz Texts, Bombay 1933, S. 19.

²⁵ Vgl. zum folgenden Macuch, *Rechtsbuch*, S. 16–20.

²⁶ Vgl. MHD 15.12–16.1, 32.4–10, 83.17–84.5, 84.10–15, 93.11–14, 99.1–3, 106.9–11, 108.6–8, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 140, 143, 148 Anm. 7, 223, 227, 238f. Anm. 23, 539f., 542f., 547 Anm. 6, 548 Anm. 8, 593f., 596f., 601f. Anm. 5, 612, 620, 628f. Anm. 1–2, 641, 643, 649f., 655 Anm. 10, 657f. Anm. 19; MHDA 19.16–20.1, 30.17–31.3, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 42f., 56, 166, 180 Anm. 26, 209, 213 Anm. 9.

²⁷ Vgl. MHD 7.6–8, 32.4–10, 73.2–7, 92.6–10, 10–16, 16–97.3, 98.1–3, 4–5, 107.12–14, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 89, 93f., 99f. Anm. 15, 223, 227, 238f. Anm. 23, 489, 492, 496 Anm. 2, 580–582, 585–587, 588–592 Anm. 3–5, 11, 643, 650, 657 Anm. 18; MHDA 10.12–13, 14.13–15, 26.1–2, 38.12–16, DkM 711.18–20, 723.17–19, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 32, 36, 50, 65, 123f., 137 Anm. 21, 143f., 188, 222. Vgl. auch die *Pahlavi-Rivāyats zum Dādestān ī dēnīg*, PRDd 41.1, s. Alan V. Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī dēnīg*, Part I: *Transliteration, Transcription and Glossary*, S. 157, S. 254; Part II: *Translation, Commentary and Pahlavi Text*, S. 69, 200 Anm. 9, Copenhagen 1990 (Historisk-filosofiske Meddelelser 60).

tigte Protokoll (*yazišn-nāmag* „Aufsage-, Schwurprotokoll“) diente dem Richter als Mittel, um Rechtsverbindlichkeit (*ēwarīh* „Sicherheit“) für das Urteil zu gewinnen, z.B. bei widersprüchlichen Aussagen bzw. vorgelegten Urkunden oder bei Änderung der Aussage (*waštaḡīh*, *waštaḡ saxwanīh*).²⁸ Als Indizienbeweise galten bestimmte Umstände, wie verdächtige Äußerungen und Verhalten der Parteien vor Gericht, die Lebensführung des Straftäters (Vorstrafen, Wiederholungstaten, *dusrawīh* „Verruf“, *āšnāḡīh ī šahr* „Berüchtigtsein im Land“). Diese musste der Richter jedoch sorgfältig erwägen, um nicht aufgrund falscher Anschuldigungen ein Urteil zu fällen.²⁹

2. Rechtsprechung gemäß der „Norm“ (*kardag*) in der Rechtspraxis

Mit dem Urteil des Richters als performativer Akt erfolgte die eigentliche Rechtsprechung. Dessen Niederschrift und die Gerichtsprotokolle wurden im Archiv (*dīwān*) aufbewahrt. Grundlage für den Urteilsspruch waren, wie oben dargestellt, die aus der kanonischen Rechtstheorie und der darauf beruhenden Kommentartradition der Rechtsgelehrten (*čāštaḡ*) abgeleiteten Normen, welche im Rahmen der juristischen Institutionen stetig reproduziert wurden. Dieser Vorgang kann als Iteration verstanden werden, da mit der kontinuierlichen Bezugnahme auf die „Lehre“ zugleich deren Stabilität und Kontinuität als auch die der damit befassten Institutionen generiert wurde. In der Anwendung der Rechtsnormen in der täglichen Praxis sahen sich die Richter jedoch vor konkrete Einzelfälle gestellt, die nicht unmittelbar und mit Gewissheit aus der „Lehre“ entschieden werden konnten, zumal die Rechtsgelehrten mitunter abweichende oder widersprüchliche Auffassungen vertraten. Um entsprechend flexibel Recht sprechen zu können, mussten Ermessensspielräume über das kanonische Recht hinaus für Entscheidungen vor Gericht möglich sein. Tatsächlich bot das zoroastrische Recht die Option, in der Praxis Fälle kasuistisch zu entscheiden, wenn es keine einheitlichen Richtlinien dafür gab. Dieses Vorgehen wurde bezeichnet als *kardag* (wörtl. „Aktion, Handlung“), auf das ein Kapitel im *Rechtbuch* eingeht.³⁰ Dabei handelt es sich um ein administratives Verfahren (*via administrationis*) nach freiem Vorgehen des Gerichts, das sich aus Richtersprüchen entwickelte und gegebenenfalls auch von der kanonischen Rechtslehre und der darauf beruhenden Kommentartradition anerkannter Rechtsgelehrter (*čāštaḡ*) abweichen konnte. Macuch arbeitet zwei Bedeutungen des Terminus heraus. Zum einen bezeichnete *kardag* „die nach freiem Ermessen des Gerichts getroffene Entscheidung“. Zum anderen stellte diese zugleich eine neue Norm auf, aus

28 Vgl. MHD 6.2–6, 8.15–16, 13.1–15.1, 78.15–17; DkM 644,14ff., 708.2, s. Macuch, *Rechtsskasuistik*, S. 88, 92, 98 Anm. 6, 102, 105, 108f. Anm. 2, 127–138 mit Anm. 1–10, 518, 521, 527 Anm. 10; MHDA 27.7–9, 28.5–7, s. Macuch, *Rechtssbuch*, S. 51, 53, 190f., 202 Anm. 46–47.

29 Vgl. MHD 78.2–11, 91.1–15, s. Macuch, *Rechtsskasuistik*, S. 517, 520, 524–526 Anm. 7, 579f., 584f., 588 Anm. 1; MHDA 13.13–15, 14.17–15.1, 15.15–17; 34.13–35.5, s. Macuch, *Rechtssbuch*, S. 35–38, 59–61, 142, 144, 152 Anm. 20, 159 Anm. 48, 218, 230 Anm. 23–26.

30 MHDA 12.10–16.6, s. ebd., S. 34–38, 141–162; zum *kardag* vgl. ebd. S. 146–149 Anm. 1.

der sich „das übliche Vorgehen, die Richtschnur, Regel“ für zukünftige Entscheidungen ergab, die daran „nach dem *kardag*“ (*pad kardag*) anknüpfen konnten. Solche Urteilsprüche sind durch Formulierungen gekennzeichnet wie *pad kardag mad (ēstēd)* „(es ist) zum Verfahren nach freiem Ermessen des Gerichts gekommen“, *pad kardag (kardan)* „gemäß der Norm, in der Regel, gewöhnlich (wird so verfahren)“, *ō kardag kard (ēstēd)* „dem Verfahren (nach freiem Ermessen des Gerichts) unterstellt“, *pad kardag dāštan* „in der Regel hält man [...]“, *kardag ōwōn abāg* „das übliche Vorgehen (hier)mit (= in dieser Sache) (ist) so ...“. Überliefert sind Entscheidungen nach dem *kardag*-Verfahren in verschiedenen Rechtsbereichen, vor allem im Familien-, Erb-, Vermögens-, Prozess- und Strafrecht. Dabei geht es u.a. um Fragen der Gewalthaberschaft (Munt), der Erbfolge, der Verfügungsgewalt über Vermögen, von Schenkungen und der Rechtsverbindlichkeit von Verfügungen. Einige Beispiele sollen dieses Vorgehen „gemäß der Norm“ bzw. „nach freiem Ermessen des Gerichts“ näher erläutern.

MHD 17.9–16: ... ud ka šōy xwāstag ī rasēd *be dahēd pas zan ī xwēš pad *windišn pādixšāy kunēd ud ka-iz-iš xwāstag dahēnd gōwēd kū-m nē abāyēd būd kē ēdōn guft kū zan pad windišn pādixšāy nē pādixšāy kardan bē xwāstag ī-š dahēnd pādixšāy ka padīrēd ud ka nē padīrēd az bun be nē āyēd. Wahrām guft kū zan pad windišn (pādixšāy) pādixšāy kardan čē windišn pad zan be ēstēd ō šōy nē rasēd mēdōmāhīg ēn wāzag pad uskārīšn gōwēnd ud būd kē guft kū ka-š zan pad windišn pādixšāy *kard-š padīrīšn paydāgēnīd bawēd.

Und wenn der Ehemann die Sache, „die an ihn gelangen wird“ (*xwāstag ī rasēd*), weggibt, dann seine eigene Frau über den Verdienst verfügungsberechtigt macht und, sofern ihr (= der Frau) eine Sache geschenkt wird, erklärt: „Ich habe daran keinen Bedarf“: es gab einen (Rechtsgelehrten), der folgendes sagte: „Er ist nicht befugt, die Frau über den Verdienst verfügungsberechtigt zu machen, aber er ist befugt, die Sache, die man ihr (= der Frau) schenkt(/vermacht) anzunehmen, und wenn er sie nicht annimmt, gelangt sie (= die Sache) nicht aus dem Grundbesitz (des Donators/Testators).“ Wahrām erklärte: „Er (= der Ehemann) ist befugt, die Frau über den Verdienst verfügungsberechtigt zu machen, denn der Verdienst steht der Frau zu (und) gelangt nicht an den Ehemann.“ Die Anhänger des Mēdōmāh stellen diese Meinung zur Diskussion. Und es gab einen (Rechtsgelehrten), der erklärte: „Wenn die Frau über den Verdienst verfügungsberechtigt gemacht ist (und) dann die Annahme (der geschenkten Sache) kundtut, (so) gilt es.“³¹

Es geht hier um die Erteilung der Verfügungsbefugnis über den Verdienst der Frau durch den Mann in der *pādixšāy*-Ehe, der regulären Form der arrangierten

31 Macuch, *Rechtshandbuch*, S. 152, 157f., 163 Anm. 5.

Ehe, in der die Frau unter der Gewalthaberschaft (Munt) des Mannes stand,³² und damit um seine Zustimmung zur Annahme einer Schenkung Dritter durch die Frau. Er selbst hat diese Schenkung abgelehnt (*kū-m nē abāyēd* „ich habe daran keinen Bedarf“). Auch wenn hier die Lehre (*čāštag*) und das „übliche Vorgehen“ (*kardag*) nicht explizit erwähnt werden, spiegelt die Stelle das Ringen der Juristen um die richtige Auslegung des kanonischen Rechts wider. Verschiedene Lehrmeinungen werden angeführt. Der zuerst zitierte anonyme Rechtsgelehrte (*būd kē ēdōn guft* „es gab einen [Rechtsgelehrten], der folgendes sagte“) spricht sich gegen die Erteilung der Verfügungsbefugnis seitens des Mannes aus. Stattdessen kann der Mann selbst die Schenkung annehmen, wenn er sie ablehnt, wird sie nicht gültig. Wahrām sowie ein anderer Rechtsgelehrter sprechen sich jedoch für die Erteilung der Verfügungsbefugnis der Frau über den Verdienst aus. Die Vertreter der auf Mēdōmāh gründenden Rechtsschule halten diese Meinung für diskussionsfähig (*pad uskārišn* „es ist zu erwägen, auszulegen“).

MHDA 35.11–14: *ud ān ī guft kū andar dūdāg zād ud ān-iz ī čagar frazand bawēd. abāg ān ī pad was gyāg pad nibišt ud āwišt ī dastwarān padīrift frazand ī čagarīhā nibišt ēštād. ud abār ān ī was awestwārān guft kū pad kardag andar dūdāgzād pad frazand dāšt.*

Und jener (Satz), der gesprochen wurde: Die in der Familie geborenen (Kinder) – auch diejenigen aus der *čagar* (-Ehe) – gelten als Kinder der Familie. (Zusammen) mit jenem (Satz), der an vielen Stellen in der Aufzeichnung und mit dem Siegel der *dastwarān* (versehen), geschrieben steht: „Er adoptiert ein *čagar*-Kind“. Und (zusammen) mit jenem (Satz), den viele zuverlässige (Rechtsgelehrte) sprachen: *pad kardag* (= in der Regel) werden die (aus der *čagar*-Ehe) in der Familie geborenen (Kinder) für Kinder (der Familie) gehalten.³³

32 Das zoroastrische Eherechtssystem kannte drei Eheformen: die Munt-Ehe (*pādixšāy*) als „vollberechtigte“ Ehe *cum manu mariti*, die Hilfehe (*čagar*) der Witwe, Tochter oder Schwester des ohne Erben verstorbenen *pādixšāy*-Mannes mit einem anderen Mann mit dem Zweck der stellvertretenden Zeugung erbberechtigter Nachkommen für den Erblasser *sine manu mariti* und die Konsensehe (*xwasrāyūn*, *gādār kardan*) auf eigenen Wunsch der Frau ohne Einverständnis des Gewalthabers zur Legalisierung sexueller Beziehungen. Vgl. Macuch, *Rechtbuch*, S. 100–113 Anm. 2; dies., „The Function of Temporary Marriage in the Context of Sasanian Family Law“, in: *Proceedings of the Fifth Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, October 6–11, 2003*, Bd. 1: *Ancient and Middle Iranian Studies*, hg. von Antonio Panaino und Andrea Piras, Milano 2006, S. 585–597; dies., „The Pahlavi Marriage Contract in the Light of Sasanian Family Law“, in: *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, hg. von Maria Macuch, Mauro Maggi und Werner Sundermann, Wiesbaden 2007 (*Iranica* 13), S. 183–204, hier S. 194f.

33 Macuch, *Rechtbuch*, S. 61, 219, 231 Anm. 33–34.

Das hier diskutierte Problem ergibt sich aus dem komplizierten zoroastrischen Eherecht und der patriarchalischen Erbfolge. Die *čagar*-Kinder gehörten normalerweise zum juristischen *pādixšāy*-Vater, für den die *čagar*-Ehe geschlossen wurde. Der *čagar*-Vater konnte aber seine natürlichen Kinder adoptieren und sie so zu seinen eigenen erbberechtigten Kindern machen. Dafür wird auf von Amtspersonen (*dastwarān* „Richter“) gesiegelte Dokumente verwiesen. Der Status der *čagar*-Kinder scheint aber umstritten gewesen zu sein. Dem hier vorgestellten Regel-Verfahren (*pad kardag*) nach zählen die *čagar*-Kinder juristisch zu der Familie, in der sie geboren wurden, d.h. zu der ihres natürlichen *čagar*-Vaters. Begründet wird diese Entscheidung durch die Meinungen „viele(r) zuverlässige(r) (Rechtsgelehrter)“ (*was awestwārān guft*). Es ist aber zu vermuten, dass sich die *kardag*-Regelung nur auf einen Teil der Kinder aus der *čagar*-Ehe erstreckte, weil sonst der Zweck dieser Eheform, Erben für den verstorbenen *paterfamilias* zu zeugen, hinfällig wäre.

MHD 51.16–52.4: ka kadag-bānūg ud pus ud duxt ī purnāy ud aburnāy {...} hambāg hēnd ud pus-ēw ī purnāy ayāb pus-ēw pad baxt rawēd xwāstag bahr ī ōy abāz ēn agar pad {(ka purnāyīg pad baxt)} rawēd pad stūrīh ayāb pad xwēšīh ō ān ī sazāgtar rasēd aburnāyīg {...} pad baxt rawēd pad čāštag ī Mēdōmāh pad kadag-bānūg ēštēd ud pad ān ī {(Abarag)} hamēwēn u-š kardag ān ī Mēdōmāh.

Wenn die Hausherrin und die volljährigen und minderjährigen Söhne und Töchter Gesellschafter sind und ein volljähriger Sohn oder ein (anderer) Sohn vercheidet, (dann) geht sein Vermögensanteil zurück {... ...} {(wenn ein volljähriges Kind?)} vercheidet, (dann) gelangt (sein Anteil) in das *stūrīh* oder in das Eigentum des Geeignetsten. (Wenn) ein minderjähriges (Kind) {... ...} vercheidet, (dann) steht (sein Anteil) gemäß der Lehre (*čāštag*) des Mēdōmāh der Hausherrin zu. Und gemäß der Lehre (*čāštag*) des Abarag (steht sein Anteil allen) zu gleichen Teilen (zu). Und *kardag* (= in der Praxis) (gilt) die (Lehre) von Mēdōmāh.³⁴

Die Stelle bezieht sich auf den Fall, dass die Erben des verstorbenen *paterfamilias* (die *pādixšāy*-Frau als Hausherrin und die Kinder) eine Erbengemeinschaft mit ideellen Anteilen bilden. Es geht um die Frage, was mit dem Erbteil von Kindern geschehen soll, wenn diese ebenfalls sterben. Der Nachlassanteil von volljährigen Kindern wird im *stūrīh* (bei Söhnen) oder an das geeignetste Kind (bei Töchtern) vererbt.³⁵ Ist das verstorbene Kind jedoch minderjährig, soll sein

³⁴ Macuch, *Rechtsskizzen*, S. 312, 328, 365f. Anm. 60.

³⁵ Der Terminus *stūrīh* bezeichnet die „Erbfolge durch Vertreter“. Dafür wird ein bestimmter Teil der Erbmasse in einer Art Stiftung gewinnbringend eingesetzt, um aus deren Ertrag den Unterhalt der Person zu finanzieren, die stellvertretend (*stūr*) für den Erblasser Nachfolger zeugt. Dies sind die Zwischenerbinnen (*ayōgēn*, Witwe, Tochter oder Schwester des Erblassers), testamentarisch bestimmte bzw. durch Behörden eingesetzte Personen. Vgl. Macuch,

Erbteil gemäß der Rechtsschule des Abarag zu gleichen Teilen den anderen Erben zuteil werden. Dem steht die Rechtsschule des Mēdōmāh gegenüber, nach deren Auffassung die Hausherrin diesen Erbteil erhält. Beide Rechtsauffassungen werden als „Lehre“ (*čāštag*) bezeichnet, da sie auf Kommentatoren des kanonischen Rechts (ebenfalls *čāštag*) zurückgehen, weichen aber voneinander ab. Da die Lehrmeinung des Mēdōmāh in der Praxis (*kardag*) Anwendung findet, steht die des Abarag wohl für das kanonische Recht.

MHD 36.2–5: abar dādestān-nāmag ōwōn nibišt ēštēd kū xwah ud duxt ka jud az hunsandih ī sālār tan pad zanīh be dahēd zanīh *nē xūb. ud ka-š jud az hunsandih ī sālārān frēbēnd ud nayēnd būd kē guft kū-š dādestān bawišn bē pad kardag nē dārēnd.

Im *Dādestān-nāmag* steht folgendes geschrieben: Wenn Schwester und Tochter ohne Einverständnis des Gewalthabers eine Ehe eingehen, (dann) ist die Ehe nicht gut. Und wenn sie ohne Einverständnis des Gewalthabers betrogen und entführt werden, (dann) gab es einen Rechtsgelehrten, der sagte, dass diesbezüglich ein Urteil abzugeben sei; aber in der Praxis (*pad kardag*) hält man sich nicht daran.³⁶

Der Satz, der eine schriftliche Quelle (das *Dādestān-nāmag* „Buch der Rechtsentscheidungen“) zitiert, thematisiert die *pādxšāy*-Ehe, die nur mit Einverständnis des Gewalthabers der Frau geschlossen werden konnte, um als ordnungsgemäß, rechtsgültig (*xūb* „gut“) zu gelten. Die Diskussion betrifft die Frage, ob im Falle einer Entführung der Frau ohne Konsens des Gewalthabers und vermutlich anschließender Heirat der Entführer verurteilt werden soll oder nicht. Die Meinung eines anonymen Rechtsgelehrten, der sich dafür ausspricht (es geht um den Tatbestand der Unbotmäßigkeit) und vermutlich die kanonische Lehre (*čāštag*) vertritt, steht im Widerspruch zur Rechtspraxis (*kardag*), wo kein Urteil gefällt wird.

Diese Beispiele illustrieren den Ermessensspielraum des Richters, auf einem weiten Feld von Rechtsfällen nach dem „üblichen Verfahren, der Norm“ (*kardag*) zu entscheiden und dabei vom überlieferten kanonischen Recht (*čāštag*) abzuweichen. In vielen Fällen wird die „Norm“ durch die zitierte Meinung von Rechtsgelehrten autorisiert. Andere Rechtsmeinungen stehen für die kanonische Rechtslehre. Häufig stehen beide Auffassungen sogar in Widerspruch zueinander. So werden in zahlreichen Sätzen die Rechtsgelehrten Abarag und Mēdōmāh angeführt, die für zwei verschiedene Traditionslinien bzw. Rechtsschulen und deren Anhänger stehen. Dabei scheint der Erstgenannte eine striktere Auslegung der Lehre vertreten zu haben, der Letztgenannte eher zum

„The Function of Temporary Marriage“, S. 590f.

³⁶ Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 267, 269, 271 Anm. 1.

kardag-Verfahren zu tendieren, oft zugunsten von Frauen.³⁷ Auch der Jurist Wahrām wird im *Rechtsbuch* häufig mit Verweisen auf das *kardag* zitiert.

Bei allem Ermessensfreiraum der Gerichte war das *kardag*-Verfahren nicht beliebig anwendbar. Insbesondere im Strafrecht war es nur für Bagatellsachen (*čiš ī keh*) zulässig, zum Beispiel für geringfügigen Diebstahl (*duzdih*). Andernfalls wurde der Fall dem Verfahren nach freiem Ermessen des Gerichts entzogen (*az kardag hišt ēštēd*).³⁸ Die Durchführung des Gerichtsverfahrens nach kanonischem Recht war dagegen immer dann bindend, wenn keine Bagatellsache vorlag, was z.B. für einen Raub (*appārih*) bezeugt ist.³⁹ Für eine Reihe von Delikten waren nach dem kanonischen Recht bestimmte Strafen festgeschrieben, die nicht in einem *kardag*-Verfahren verhandelbar waren.⁴⁰ Ebenso konnte ein Verfahren dem freiem Ermessen des Gerichts bzw. der „Norm“ entzogen werden, wenn der Kläger ein „sicheres“ Urteil (*ēwar, pad ēwarīh*) forderte, denn das Verfahren nach der kanonischen Lehre galt als „sicher“, d.h. zulässig, rechtskräftig, während das *kardag*-Verfahren anzweifelbar (*warōmand*) und in der nächst höheren Instanz revidierbar war.⁴¹

37 Zu den Rechtsschulen dieser beiden Rechtsgelehrten vgl. das *Šāyist-nē-šāyist* „Zulässig – nicht zulässig“, eine Kompilation aus spätsasanidischer Zeit zu Fragen von Sünde und ritueller Reinigung, ŠnŠ 1.3–4: *pad dād ī pōryōtkēših, ast kē padīš jud-dādestān būd hēnd. čē Gōgušnasp az čāštag ī Ādurohrmazd ud Sōšāns az čāštag ī Ādurfarbay-Narseh ud Mēdōmāh az čāštag ī Gōgušnasp ud Abarag az čāštag ī Sōšāns be guft. ud hamāg pōryōtkēšān pad ēn sē čāštag ēštēnd. ud az-iš ast ī susttar, ud ast ī saxttar ēštēnd.* „(But) in the laws of the first teachers, there are some who have been of different opinions about it. Further, Gōgušnasp has declared from the commentary of Ādurohrmazd, and Sōšāns from the commentary of Ādurfarbay-Narseh, and Mēdōmāh from the commentary of Gōgušnasp, and Abarag from the commentary of Sōšāns; and all (other) first teachers abide these *two/six(?) (Hs.: three) commentaries; and out of them there are some who (abide) very lenient, and there are some who abide very strict.“ Jehangir C. Tavadia, *Šāyast nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hamburg 1930, S. 28f. Vgl. auch Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 13; Philippe Gignoux, „La controverse dans le mazdéisme tardif“, in: *La controverse religieuse et ses formes*, hg. von Alain Le Boulluec, Paris 1995, S. 127–149. Zu den verschiedenen Priesterschulen in der religiösen Literatur vgl. den Beitrag von Philip Kreyenbroek im vorliegenden Band.

38 MHDA 13.2–3, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 35, 141, 150f. Anm. 11–12.

39 MHD 102.12–13, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 616, 624, 635 Anm. 19.

40 So z.B. Geldstrafe bei Ehebruch (MHD 73.7, s. ebd., S. 489, 492, 496f. Anm. 3; MHDA 15.4–5, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 37, 144, 160 Anm. 53), Verstümmelung/Brandmarkung (*drōš*) bei Diebstahl (MHDA 35.6–9, s. ebd., S. 61, 218, 230 Anm. 29–30), Konfiszierung des Vermögens bei Zauberei und Ketzerei (MHDA 38.12–16–39.1, s. ebd., S. 65f., 222). Zu Delikten und entsprechenden Strafen vgl. auch Iris Colditz, „Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism“, in: *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Part 1, hg. von Nicholas Sims-Williams, Wiesbaden 1998 (Beiträge zur Iranistik 17), S. 27–37, bes. S. 34f.

41 Vgl. MHDA 13.8–9, s. Macuch, *Rechtsbuch*, S. 35, 142, 150 Anm. 9, 151f. Anm. 17. Zur „Sicherheit“ (*ēwarīh*), auch „Zulässigkeit, Rechtskraft, Kompetenz (von Amtsträgern)“, vgl. MHD 2.17–3.8, s. Macuch, *Rechtskasuistik*, S. 56–67 mit Anm. 1–7.

Es wird somit deutlich, dass das Verfahren nach freiem Ermessen des Gerichts bzw. „der Norm“ mehrere Funktionen im zoroastrischen Recht erfüllte. Zum einen eröffnete es die Möglichkeit, juristische Entscheidungen für solche Sachverhalte zu finden, die nicht allein aus der kanonischen Lehre (*čāštag*) beurteilt werden konnten. Das trifft z.B. auf besondere Umstände des Falles oder unklare Formulierungen in Verträgen zu. Das *kardag*-Verfahren trug zur Findung von praktischen Lösungen bei, um die Verhandlung nicht unnötig zu verlängern, auch wenn das Gericht ein „sicheres“ Urteil (*ēwar, pad ēwarīh*) anstreben sollte. Zum anderen war dieses Verfahren auch Ausdruck von Meinungsverschiedenheiten unter den Rechtsgelehrten, die durch unterschiedliche Auslegungen der Lehre entstanden und sich zum Teil zu verschiedenen Rechtsschulen mit eigenen Anhängern entwickelten (z.B. *abaraḡīg, mēdōmāhīg*). Einige der Rechtsgelehrten bzw. -schulen scheinen dem *kardag*-Verfahren eine stärkere Relevanz eingeräumt zu haben. Dabei spielte ein wichtiges Prinzip eine Rolle, das in einigen Rechtssätzen des *Rechtssbuches* auch genannt wird: die Vermeidung von Härten durch das Urteil, insbesondere für Gewaltunterworfenen (Frau und minderjährige Kinder).⁴² So heißt es im Anschluss an einige Rechtssätze über die Gültigkeit von Schenkungen an Gewaltunterworfenen trotz Ablehnung seitens des Gewalthabers:

MHD 19.15–16: ud abāg-iz ān ī Mardag nibišť kū harw ān ī pad nīrmad ēstēd pad ēn dārišn kū aburnāyīg andar abāyēd.

Und zusammen mit dem (Satz), den Mardag niederschrieb: (Bei) allem was (materiellen) Nutzen bringt, ist davon auszugehen, dass das minderjährige (Kind) daran Bedarf hat (*andar abāyēd*).⁴³

An anderer Stelle wird bezüglich einer letztwilligen Schenkung an jemanden der Jurist Wayayār zitiert, dass der Unterhalt von Frau und minderjährigen Kindern dabei gesichert sein muss:

MHD 31.4–6: Wayayār guft [...] pad kardag ōwōn kunēnd kū parwarišn ī zan (ud) aburnāyīg abāz āwarišn ud abārīg hamgōnag čiyōn dād ī frāyrāst.

Wayayār hat gesagt: „[...] (dann) verfährt man *pad kardag* („via administrationis“) so: (etwas) ist zur Ernährung der Frau (und) der minderjährigen (Kinder) zurückzuerstatten, und das übrige (gelangt) entsprechend der Schenkung (an N.N.) – was gerechter (*frāy rāst*) ist.“⁴⁴

42 Vgl. ebd., S. 166 Anm. 15: „Unverkennbar ist hier die Tendenz, Gewaltunterworfenen vor Schädigungen willkürlicher Natur zu schützen.“

43 Ebd., S. 154, 160, 167 Anm. 17.

44 Ebd., S. 222, 226, 233 Anm. 16.

Dieser Gerechtigkeitsanspruch des Verfahrens nach dem Ermessen des Gerichts bzw. der „Norm“ (*kardag*) entspricht dem Rechtsbegriff der Billigkeit, es wird also *ex aequo et bono* „nach Gleichem und Gutem“ bzw. „nach Recht und Billigkeit“ entschieden. Dem gegenüber stehen die Rechtsentscheidungen *ex lege* „nach dem Gesetz“, d.h. dem zoroastrischen kanonischen Recht (*čāštag*).⁴⁵

3. Fazit

Das zoroastrische Recht kann als kasuistisch charakterisiert werden, da es am Einzelfall orientiert ist, der dann normbildend wird. Zugleich ist es – gerade deswegen – auch normorientiert, indem Sachverhalte den Voraussetzungen bestehender Normen, die auf dem kanonischen Recht (*čāštag*), dessen Auslegung durch Rechtsgelehrte oder dem Verfahren nach freiem Ermessen des Gerichts beruhen, untergeordnet werden (Subsumtion).⁴⁶ Die über lange Zeiträume überlieferten Wissensbestände an kanonischen Rechtsnormen erhoben absolute Geltungs- und Wahrheitsansprüche. Die sich darauf gründende Rechtstradition, getragen von auf Jurisprudenz spezialisierten Priestern, zielte auf deren Stabilität und Kontinuität ab. Die Anwendung dieses normativen Wissens in der iterativen Praxis führte dabei zu Varianten, Abweichungen, sogar Widersprüchen von Normen, die dennoch alle ihre Geltungsansprüche aus der kanonischen Lehre generieren. Diese Änderungen der normativen Wissensbestände lassen sich als Formen von Wissenstransfer beschreiben.

Eine besondere Rolle kam dabei den mit der Tradierung und Anwendung der Rechtsnormen befassten Institutionen der Rechtspraxis (Rechtsgelehrte, Rechtsschulen, Gerichte, Schulen zur Juristenausbildung) und der Rechtstheorie (Rechtsinstitute und die damit verbundenen Normen) zu. Einerseits generierten diese Institutionen in der Rechtsfindung und Rechtsprechung Praktiken, die in Hinblick auf die Begründung, Anerkennung und Geltung von Normen wissensstabilisierend wirkten. Zugleich begründeten sie damit ihren eigenen institutionellen Status, da das normative Wissen durch die auf der Kenntnis des Offenbarungstextes basierende Autorität der Institutionen legitimiert wurde. Auf der anderen Seite wurde durch diese iterative Praxis gerade auch neues normatives Wissen generiert. Dies führte zwar nicht zu einer unmittelbaren Rückwirkung auf die epistemischen Bestände des kanonischen Rechts, aber zu einer größeren Flexibilität der Rechtsprechung.

45 Das Verfahren *via administrationis* (syr. *bmfr nsnwt'* bzw. *mfr nsn'yt*) hat sein Äquivalent in dem stark vom zoroastrischen Recht beeinflussten und ursprünglich in Mittelpersisch verfassten Gesetzbuch des christlichen Erzbischofs der Persis, Jesubōxt (Īšō bōxt) (8. Jh.), das vor allem im Obligationsrecht Anwendung fand. Siehe Eduard Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Bd. 3: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mār Abhā*, Berlin 1914, S. xiv.

46 Vgl. dazu Simon, „Launische Natur“, im vorliegenden Band, bes. S. 7.

Bibliographie

Quellen

- Anklesaria, Tahmuras D., *The Social Code of the Parsees in Sasanian Times or the Mādigān-ī Hazār Dādīstān. Part II*, Bombay 1912.
- , *Dānāk-u Mainyō-i Khard. Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts. With an Appendix: Awar čimī i kustī e nigēz i vēhdīn*, Bombay 1913.
- Dresden, Mark J., *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay*, Wiesbaden 1966.
- Gignoux, Philippe, „Une archive post-sassanide du Tabaristān (I)“, in: *Objets et documents inscrits en pārsīg*, hg. von R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 2012 (Res Orientales XXI), S. 29–96.
- , „Une archive post-sassanide du Tabaristān (II)“, in: *Documents, argenterie et monnaies de tradition sassanide*, hg. von R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 2014 (Res Orientales XXII), S. 29–72.
- Hoffmann, Georg, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*, Leipzig 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7,3) (Reprint Nendeln, Liechtenstein 1966).
- Jamasp-Asana, Jamaspji M., *Pahlavi Texts*, Bd. 1 (1897); Bd. 2 (1913): *Contained in the Codex MK., Copied in 1322 A. D. by the Scribe Mehr-Āwān Kai-khūs-rū*, Bombay 1898–1913 (Reprint Teheran 1969).
- Macuch, Maria, *Das sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān ī hazār dātīstān“ (Teil II)*, Wiesbaden 1981 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 45/1).
- , *Rechtsskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farrohmard ī Wahrāmān*, Wiesbaden 1993 (Iranica 1).
- Madan, Dhanjishah M., *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Part I (Books III–V), Part II (Books VI–IX)*, Bombay 1911.
- Modi, Jivanji J., *Mādigān-ī Hazār Dādīstān. A Photozincographed Facsimile of a MS. Belonging to the Mānockji Limji Hoshang Hātariā Library in the Zarthoshti Anjuman Ātashbehārām*, Poona 1901.
- Perikhanian, Anait G., *Sasanidskij Sudebnik (Sasanian Law Book)*, Erevan 1973.
- , *Farraxomart ī Vahrāmān. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-book)*, aus dem Russischen übers. von Nina Garsoian, Costa Mesa/New York 1997 (Persian Heritage Series 39).
- Sachau, Eduard, *Syrische Rechtsbücher*, Bd. 3: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mār Abhā*, Berlin 1914.
- Sanjana, Darab P., *The Dīnkard*, Bd. 1–9, Bombay 1874–1928.
- , *Ganjesháyagán. Andarze Atrepát Māráspondán, Mādigáne Chatrang and Andarze Khusro Kavátán*, Bombay 1885.
- Sanjana, Darab P., *The Dīnā ī Mainū ī Khrat, or The Religious Decisions of the Spirit of Wisdom*, Bombay 1895.
- Tarapore, Jamshed C., *Pahlavi Andarz-Nāmak, Containing Chítak Andarz ī Pôryôtkāêshân or The Selected Admonitions of the Pôryôtkāêshân and Five Other Andarz Texts*, Bombay 1933.
- Tavadia, Jehangir C., *Šāyast nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hamburg 1930.

- West, Edward W., *The Book of the Mainyō-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts as Arranged in the Fifteenth Century by Neriosengh Dhaval*, Stuttgart 1871 (Reprint Amsterdam 1979).
- , *Pahlavi texts*, Part 3: *Dīnā-ī Maīnōg-ī Khirad, Sikand-gūmānik Vigār*, Oxford 1885 (Sacred Books of the East 24).
- , *Pahlavi Texts*, Part 4: *Contents of the Nasks*, Oxford 1892 (Sacred Books of the East 37) (Reprint Delhi 1965–1977).
- Williams, Alan V., *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, Part I: *Transliteration, Transcription and Glossary*, Part II: *Translation, Commentary and Pahlavi Text*, Copenhagen 1990 (Historisk-filosofiske Meddelelser 60).

Sekundärliteratur

- Colditz, Iris, „Notes on the Problem of Punishment and Conversion in Manichaeism“, in: *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Part 1*, hg. von Nicholas Sims-Williams, Wiesbaden 1998 (Beiträge zur Iranistik 17), S. 27–37.
- , *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Wiesbaden 2000 (Iranica 5).
- , „Eine vergessene zoroastrische Märtyrerin?“, in: *Lex Zoroastriana. Festschrift in honour of Maria Macuch*, hg. von Almut Hintze und Desmond Durkin-Meisterernst, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Gignoux, Philippe, „La controverse dans le mazdéisme tardif“, in: *La controverse religieuse et ses formes*, hg. von Alain Le Boulluec, Paris 1995, S. 127–149.
- Hintze, Almut, „Avestan Literature“, in: *Pre-Islamic Iranian Literature*, S. 46–62.
- Macuch, Maria, „The Function of Temporary Marriage in the Context of Sasanian Family Law“, in: *Proceedings of the Fifth Conference of the Societas Iranologica Europaea Held in Ravenna, October 6–11, 2003*, Bd. 1: *Ancient and Middle Iranian Studies*, hg. von Antonio Panaino und Andrea Piras, Milano 2006, S. 585–597.
- , „The Pahlavi Marriage Contract in the Light of Sasanian Family Law“, in: *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, hg. von Maria Macuch, Mauro Maggi und Werner Sundermann, Wiesbaden 2007 (Iranica 13), S. 183–204.
- , „Pahlavi Literature“, in: *Pre-Islamic Iranian Literature*, S. 116–190.
- Pre-Islamic Iranian Literature. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, hg. von Maria Macuch und Ronald Eric Emmerick, London 2009 (A History of Persian Literature XVII).

Recht und Rechtsschule

Institutionalisierung und Dynamisierung normativen Wissens im klassischen Islam

Benjamin Jokisch

1. Einleitung

Ausgehend von den Forschungen des namhaften Scharia-Experten Joseph Schacht¹ hatte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Auffassung durchgesetzt, dass das islamische Recht nach einer rasanten Entwicklung in den ersten drei islamischen Jahrhunderten² in eine dauerhafte Phase der Stagnation trat. Ein wesentliches Kriterium der Stagnation sei die Herausbildung und Etablierung von Rechtsschulen, in denen die Juristen das positive Recht im Detail ausgearbeitet und in dieser durch Konsensus verfestigten Form für die folgenden Generationen mehr oder weniger festgelegt hätten. Begleitet sei dieser Prozess der Verkrustung³ durch die Doktrin vom Schließen des Tores des *ig̃tihād* (*sadd bāb al-ig̃tihād*), d.h. den Juristen sei die freie Rechtsfindung nicht mehr erlaubt. Mit dem Übergang des Regimes des *ig̃tihād* zum Regime des *taqlīd* (blinde Nachahmung) wären die Juristen nunmehr auf die (unkritische) Übernahme früher entwickelter Rechtspositionen beschränkt.

Mittlerweile gilt diese Auffassung in weiten Teilen der Scharia-Forschung als überholt.⁴ Zum einen erachteten nicht wenige Juristen die Ausübung des *ig̃tihād* auch nach der formativen Phase des islamischen Rechts als notwendig, zum anderen sind die beträchtlichen Entwicklungsspielräume im Rahmen des sogenannten *taqlīd* unterschätzt worden. Dies bedeutet aber nicht, dass die Argumente von Schacht gänzlich zu verwerfen sind. Mit der Etablierung der Rechtsschulen hat das islamische Recht in der Tat eine strukturelle Verfestigung erfah-

1 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, S. 69–72.

2 Zeitangaben erfolgen durchgehend nach christlicher Zeitrechnung.

3 Schacht spricht hier von „rigidity“, s. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, S. 75.

4 Wael Hallaq, „Was the Gate of *ijtihād* Closed?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), S. 3–41, hier S. 33; Benjamin Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī 'd-Dīn Ahmad b. Taymiyya*, Berlin/New York 1996, S. 210ff. In der islamischen Welt ist die Frage umstritten. Insbesondere salafistische Gruppierungen wenden sich gegen den *taqlīd*, siehe Benjamin Jokisch, „Salafistische Strömungen im vormodernen Islam“, in: *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, hg. von Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch, Frankfurt a.M. 2014, S. 15–36, hier S. 24.

ren, die nicht ohne Wirkung auf die Inhalte des Rechts bleiben konnte. Auch wenn die Beschreibung der islamischen Rechtsschulen als ‚Institutionen‘ umstritten ist, so weisen diese doch Merkmale auf, die einer Institutionalisierung des Rechts zumindest nahe kommen. Rekuriert man auf den von Rehberg vorgestellten Ansatz der Institutionenanalyse,⁵ der in Umgehung der unentscheidbaren Frage der Ontologie von Institution auf die Untersuchung „institutioneller Mechanismen der Stabilisierung sozialer Beziehungen“ abhebt, lassen sich die islamischen Rechtsschulen durchaus mit Parametern der Institution beschreiben. Dies vorausgesetzt stellt sich die weitere Frage, wie die durch Institutionalisierung bedingte Iteration und Verfestigung von Rechtsauffassungen mit einer gleichzeitigen – von Schacht prinzipiell bestrittenen – Dynamisierung des Rechts vereinbar ist. So ist zwar nicht zu leugnen, dass bestimmte, regelmäßig replizierte Rechtspositionen zum Erkennungsmerkmal oder gar Markenzeichen der Rechtsschulen geworden sind, doch gerade im Zuge dieses die Rechtsschulen konstituierenden Iterationsprozesses vollzog sich ein Transfer normativen Wissens, der – äußerlich kaum sichtbar und als solcher von den Rechtsschulen auch nicht intendiert – faktisch einer Rechtsfortbildung gleichkommt.

Einzelne Aspekte der Methoden und Techniken zur (unscheinbaren) Veränderung und Fortentwicklung des islamischen Rechts sind bereits untersucht worden.⁶ Diese und weitere sollen hier aufgegriffen und insbesondere im institutionellen Kontext der Rechtsschule beleuchtet werden.

2. Rechtsschule (*madhhab*) als Institution

In seiner ursprünglichen Bedeutung zielt der Terminus *al-madhhab* allgemein auf den „Weg, den man geht“. Erst später, etwa seit dem 10. Jahrhundert, erhält er die engere Konnotation von „Rechtsschule“, wobei auch hier Bedeutungsnuancen auftreten können. So kann er sich auf eine theologische Lehre, die allgemeine Doktrin der Rechtsschule oder die Schultradition beziehen.⁷ Zu spekulieren wäre, ob der Terminus im Sinne von „Rechtsschule“ durch die zeitgleich

5 Karl-Siegbert Rehberg, „Institutionelle Analyse und historische Komparatistik. Zusammenfassung der theoretischen und methodischen Grundlagen und Hauptergebnisse des Sonderforschungsbereiches 537 ‚Institutionalität und Geschichtlichkeit‘“, in: *Dimensionen institutioneller Macht. Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Gerhart Melville und Karl-Siegbert Rehberg, Wien 2012, S. 417–443, hier S. 422; siehe auch Karl-Siegbert Rehberg, „Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht“, in: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. von Gerhart Melville, Köln 2001, S. 3–49, hier S. 3.

6 Siehe z.B. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London 1988; Sherman Jackson, *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden 1996, S. 96–112.

7 Robert Gleave, „Intra-*madhhab* *ikhtilāf* and the Late Classical Imami Shiite Conception of the *madhhab*“, in: *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, hg. von Peri Bearman, Cambridge MA 2005, S. 126f.

entstehende Philosophenschule in Bagdad inspiriert ist. Letztere sah sich als legitime Vertreterin des *Peripatos* – ein Terminus, der im Arabischen mit *madhab* zu übersetzen wäre – und hatte einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*).⁸

Die Entstehung und frühe Entwicklung der Rechtsschulen ist umstritten. Während Schacht die Entwicklung als eine Transformation weitgehend amorph, regionaler „ancient schools of law“ in komplexer strukturierte „personal schools of law“ beschreibt,⁹ geht Hallaq davon aus, dass weder regionale noch personale Rechtsschulen existierten, es vielmehr eine Entwicklung von der Lehre einzelner Autoritäten hin zu einem Konglomerat von Lehren ähnlich gesinnter Autoritäten gab.¹⁰ Makdisi wiederum übernimmt die Klassifizierung von Schacht, fügt den beiden Entwicklungsstufen mit der „guild of law“ aber noch eine dritte hinzu.¹¹ Einigkeit besteht aber darüber, dass sich die zunächst losen Gelehrtenzirkel im 10. und 11. Jahrhundert zu professionellen Juristengruppen verdichteten. Auch ist klar, dass sich aus einer Vielzahl von einzelnen Rechtsschulen in der formativen Phase – die Rede ist von bis zu fünfhundert – am Ende nur einige wenige fest etablieren konnten. Im sunnitischen Islam sind dies die *Ḥanafīyya*, *Šāfi‘īyya*, *Mālikīyya* und *Ḥanbalīyya*.¹² Auch im schiitischen Islam kann man mit der *Imāmiyya* (oder *Ġa‘fariyya*) von einer dauerhaften, bis heute bestehenden Rechtsschule sprechen. Die Entstehungsursachen der einzelnen, fortbestehenden Rechtsschulen sind höchst unterschiedlich. Während die *Ḥanafīyya* ganz offensichtlich in der Nähe zum politischen Machtzentrum entstanden ist und von den frühen abbasidischen Kalifen in besonderer Weise begünstigt wurde, entwickelte sich die *Mālikīyya* fernab von der Hauptstadt in Medina, das um die Wende zum 9. Jahrhundert längst seine politische Bedeutung verloren hatte und vielmehr in Opposition zum Kalifat in Bagdad stand. Die *Ḥanbalīyya* hingegen, zunächst gar nicht juristisch ausgerichtet, rekrutiert sich ganz wesentlich aus der Traditionsbewegung, die im Laufe des 8. Jahrhunderts in allen Teilen des Kalifats aufgekommen war und in deutlich höherem Maße als die beiden anderen Rechtsschulen daran interessiert war, Traditionen des Propheten und früher muslimischer Autoritäten zu sammeln und weiter zu überliefern. Die vierte der überlebenden sunnitischen Rechtsschulen, die *Šāfi‘īyya*, ist wohl zwischen der *Ḥanafīyya* und *Mālikīyya* einerseits und der *Ḥanbalīyya* andererseits anzusiedeln, zumal ihr Begründer, aš-Šāfi‘ī (st. 820), die

8 Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law. Hārūn al-Rashīd’s Codification Project*, Berlin/New York 2007, S. 575.

9 Schacht, *Introduction to Islamic Law*, S. 28, 57ff.

10 Wael Hallaq, „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation“, in: *Islamic Law and Society* 8 (2001), S. 1–16, hier S. 3.

11 George Makdisi, *Ibn ‘Aqil. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh 1997, S. 60.

12 Ibn Hubayra, Abū’l-Muzaffar Yahyā b. Muḥammad, *Kitāb al-iṣṣāḥ ‘an mā‘ānī ṣ-ṣiḥāḥ*, 2 Bde., Riad 1980, Bd. 1, S. 56.

Bedeutung der Tradition stark hervorhob und zugleich eng mit den Rechtsauffassungen der *Ḥanafīyya* und *Mālikīyya* vertraut war.

Ungeachtet der Kontroverse über die frühe Entwicklung der Rechtsschulen erlauben die Quellen einen klareren Blick in den Zustand der professionalisierten Rechtsschulen seit dem 10. Jahrhundert. Wie dargelegt, besteht Uneinigkeit über die Qualifizierung der Rechtsschulen als Institutionen oder Körperschaften im Sinne juristischer Personen, zumal sich die Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen nicht durch eine formale Mitgliedschaft bestimmt und auch die Kategorie der juristischen Person dem islamischen Recht fremd ist. Zugunsten eines körperschaftlichen Status ließe sich aber argumentieren, dass unterschiedliche Auffassungen der Rechtsschulen zu einer bestimmten Rechtsfrage geschützt sind, da die Rechtsschulen im Zuge eines Konsensus¹³ die jeweils gegensätzlichen Positionen anerkennen.¹⁴ Makdisi hingegen charakterisiert die Rechtsschulen eher als Gilden, d.h. als Verband qualifizierter Personen, die sich zusammentun, um ihren Beruf zu reglementieren und ihre Interessen zu verteidigen. Insbesondere sieht er die dafür notwendigen Kriterien der Professionalität (besondere Qualifikation der Juristen), Abdeckung eines spezifischen ökonomischen Segments (hier Recht), Etablierung eines Monopols (bei der Vergabe von Lehrlicenzen), Autonomie (Unabhängigkeit vom Staat), Personalstruktur (Professor, stellvertretender Professor, Repetitor etc.) und Leitung durch ein Oberhaupt erfüllt. Ob nun die islamischen Rechtsschulen als Institutionen mit körperschaftlichem Status oder nur als Gilden eingestuft werden können, kann nach dem oben beschriebenen Ansatz der Institutionsanalyse dahin gestellt bleiben. Auf jeden Fall bilden die Rechtsschulen Einrichtungen, deren Wirkungskreis über denjenigen einzelner Personen hinausgeht und die eine Vielzahl für Institutionen typische Merkmale aufweisen. Insbesondere aber wirken sie in dieser Form auf die Inhalte normativen Wissens, das ja den Hauptgegenstand der Rechtsschulen bildet. Im Folgenden soll zunächst der institutionelle und damit stabilisierende Charakter der Rechtsschulen anhand der Kriterien Leitidee, Gründungsmythos, Kanonisierung und Organisation beschrieben werden.¹⁵

13 Nach diesem Konsens gilt, dass im Falle, dass sich während eines Meinungsstreites zwei Positionen herauskristallisieren, die Gelehrten der nachfolgenden Generationen nicht auf eine abweichende, dritte Position in dem betreffenden Fall einigen dürfen, d.h. die ersteren beiden Positionen werden gleichermaßen anerkannt; s. al-Ġazzālī, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, 2 Bde., Būlāq 1904–1906, Bd. 1, S. 199; as-Saraḥsī, *Kitāb al-uṣūl*, 2 Bde., Kairo 1953, Bd. 1, S. 310; aš-Širāzī, *al-Lumā' fī uṣūl al-fiqh*, Kairo 1957, S. 52.

14 Jackson, *Islamic Law and the State*, S. 106.

15 Zu einigen dieser Kriterien siehe Rehberg, „Institutionelle Analyse und historische Komparatistik“, S. 430ff.

3. Institutionelle Merkmale islamischer Rechtsschulen

Die islamischen Rechtsschulen weisen je nach Ort und Zeit unterschiedliche Ausprägungen auf. Der Fokus in diesem Beitrag liegt auf den Rechtsschulen im 10.–11. Jahrhundert, teilweise auch später, da die imamitische Rechtsschule sich erst in Reaktion auf die sunnitischen Rechtsschulen im 12.–13. Jahrhundert formierte. Aber auch in dieser sogenannten klassischen Phase des Islam sind deutliche regionale Unterschiede zu verzeichnen. Angesichts der Heterogenität und zahlreichen Sonderformen sind allgemeine Aussagen nur eingeschränkt möglich. Dennoch erscheint es sinnvoll und möglich, anhand der genannten Kriterien eine Kategorisierung als spezifische Form der Institution zu versuchen.

3.1 Leitidee

Die islamischen Rechtsschulen besitzen keine Verfassung oder Gründungsakte, in der Ziel und Zweck der Einrichtung näher beschrieben werden. Diese ergeben sich vielmehr implizit oder beiläufig aus den Schriften einzelner Juristen und aus dem historischen Kontext. Makdisi geht davon aus, dass die *Ḥanbaliyya* die erste der islamischen Rechtsschulen im Sinne einer Gilde repräsentiert. Als Traditionalisten waren sie in erster Linie bemüht, das Erbe des Propheten zu bewahren und so erklärt sich auch, dass die Autoren der sechs kanonischen *Ḥadīṭ*-Sammlungen (*Ḥadīṭ* = die überlieferten Aussprüche, Taten und Anerkenntnisse des Propheten) aus dem Milieu dieser Traditionalisten stammen. Während der Inquisition (*miḥna*) in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts standen sie als Verfolgte in Opposition zum Kalifat und den von diesem gestützten rationalistischen Strömungen. Um sich im Kampf um die Bestimmung der Orthodoxie behaupten zu können, formierten sie sich zu einer geschlossenen Gruppe von Gelehrten,¹⁶ die gemeinsame Vorstellungen zu Tradition, Theologie und Recht vertraten und diese im Zuge der Sukzession in den folgenden Generationen perpetuierten. Die übrigen sunnitischen Rechtsschulen wie auch die *Imāmiyya*, die zunächst in anderen historischen Kontexten entstanden, folgten dem Modell, indem sie analoge Leitideen für sich festschrieben. In den Einleitungen vieler späterer Rechtswerke wird die Leitidee dann etwas expliziter formuliert, wobei zunächst allgemein von der Klasse der Gelehrten und Juristen die Rede ist, die als Erben der Propheten zur Wissenssuche (*talab al-ʿilm*) und zur Weitergabe und Erklärung der Tradition verpflichtet sind. In einem zweiten Schritt werden die Vorzüge der Begründer und späteren Vertreter der jeweiligen Rechtsschule als einer abgrenzbaren Teilgruppe innerhalb der Gelehrtenklasse hervorgehoben.¹⁷ Hier wird deutlich, dass die Juristen neben der Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule immer auch die Verbundenheit mit der allgemeineren Klasse der Gelehrten betonen.

16 Makdisi, *Ibn ʿAqil*, S. 60.

17 as-Saraḥsī *Kitāb al-mabsūṭ*, 30 Bde., Istanbul 1982, Bd. 1, S. 2f. ; Ibn Qudāma, *Muwaffaq ad-Dīn al-Muḥnī*, 9 Bde., Riad 1981, Bd. 1, S. 2f.

3.2 Gründungsmythos

Alle Rechtsschulen führen sich auf einen Begründer zurück, der in besonderer Weise idealisiert wird und der Rechtsschule ihren Namen verleiht. Während die *Ḥanafīyya* angibt, auf Abū Hanīfa (st. 767) zurückzugehen, verweisen die *Ṣāfi'īyya*, *Mālikīyya* und *Ḥanbalīyya* jeweils auf aš-Ṣāfi'ī (st. 820), Mālik b. Anas (st. 797) und Aḥmad b. Ḥanbal (st. 854) als Begründer. Die imamitische Rechtsschule, auch *Ġāfariyya* genannt, beruft sich auf den sechsten Imam Ġa'far aš-Ṣādiq (st. 765). Die Rückführungen auf einen Begründer und die damit verbundenen Bezeichnungen der Rechtsschulen sind allerdings frühestens seit dem 10. Jahrhundert zu beobachten, was zusammen mit den z.T. wundersamen Ausschmückungen der jeweiligen Gründerbiographien auf den fiktionalen Charakter der Rückführungen schließen lässt. Sie machen aber zugleich deutlich, dass die Rechtsschulen in dieser Zeit versuchen, sich durch frühere Autoritäten zu legitimieren und den Gruppenzusammenhalt zu verstärken. Die Lehre des Begründers als einer herausragenden Autorität mit außergewöhnlichen Fähigkeiten (z.B. Memorierung von zehntausenden Überlieferungen, Produktion von überdurchschnittlich vielen Schriften, Lehrer zahlreicher Schüler, die später selbst zu Autoritäten wurden etc.) wird authentisch von Generation zu Generation weitergetragen und bewahrt. Die Rechtsauffassungen und Entscheidungen späterer Anhänger erhalten ihre Legitimität durch den Anspruch, auf der Lehre des Begründers zu basieren. Die stetige Referenz auf den Begründer und frühe Autoritäten seiner Anhängerschaft wird zu einem charakteristischen Merkmal der juristischen Argumentation. Äußerlich bzw. symbolisch schlägt sich die Personalisierung der Rechtsschulen und die damit verbundene, generationsübergreifende Perpetuierung der Lehre des Begründers in einem spezifischen Genre der biographischen Literatur, den *ṭabaqāt*-Werken, nieder.¹⁸ In diesen Werken, soweit sie sich auf juristische Persönlichkeiten beziehen, werden die Anhänger der Rechtsschule nach Generationen aufgelistet und biographisch dargestellt. Sie beginnen mit der Vita des Begründers, nennen dann dessen Schüler und fahren in dieser Weise fort, um eine durchgehende Kette der Lehrtradition bis zum Zeitpunkt der Entstehung des betreffenden Werkes zu gewährleisten.

Der auf diese Weise nach außen manifestierte Anspruch auf Homogenität des *madhabs* spiegelt allerdings nur teilweise den realen Zusammenhalt der Rechtsschule wider. So lassen sich z.B. innerhalb der hanafitischen Rechtsschule des 10. Jahrhunderts verschiedene Netzwerke ausmachen, die zwar alle auf den Begründer hin orientiert sind, auf horizontaler Ebene aber nur eingeschränkt interagieren.¹⁹ Auch scheint die Anhängerschaft immer wieder mal zu wechseln,

¹⁸ Makdisi, *Ibn 'Aqil*, S. 61.

¹⁹ Eyyup Kaya, „Continuity and Change in Islamic Law. The Concept of *madhhab* and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century“, in: *The Islamic School of Law*, S. 26–40, hier S. 27.

indem etwa ein Schüler erst bei einer hanafitischen und dann bei einer hanbalitischen Autorität lernt.²⁰ Die Autorität des einzelnen Lehrers hat in diesen Fällen offenbar Vorrang vor der Loyalität zu einer bestimmten Rechtsschule. Ob dies auch für Laien gilt, die sich in einer Rechtsfrage an einen *madhhab* wenden, ist unter den muslimischen Rechtstheoretikern (*uṣūliyyūn*) umstritten.²¹ Nach einer der Auffassungen darf sich der Fragende kein zweites Gutachten in derselben Frage bei einer anderen Rechtsschule einholen, d.h. ihm obliegt in der Angelegenheit die Loyalität zur Rechtsschule, wenn er sie einmal gewählt hat.

3.3 Kanonisierung

In inhaltlicher wie formaler Hinsicht lässt sich im Kontext der Rechtsschulen von einer Kanonisierung der Rechtsschuldoktrin sprechen. Formal erheben die Anhänger des *madhabs* den Anspruch, die Lehre des Schulgründers authentisch umzusetzen. Dies bedeutet aber nicht, dass deren zentrale Werke zur einzigen oder hauptsächlichen Grundlage juristischer Reflexion wurden. In Bezug auf Abū Ḥanīfa und Aḥmad b. Ḥanbal ist dies gar nicht möglich, da sie keine Rechtswerke verfasst haben oder ihre Werke nicht erhalten sind. Stattdessen haben sich Schriften späterer Autoritäten als Standardwerke herauskristallisiert, die beanspruchen, die Essenz der Rechtsschuldoktrin zu beinhalten, und im Lehrbetrieb weit verbreitet waren.²²

Neben der Fixierung auf bestimmte Texte, von denen sich einige erst in postklassischer Zeit als Standardwerke etablierten, zeigt sich die für Institutionen typische Selbstreferentialität in Form von Zusammenfassungen und Kommentierungen früherer *madhhab*-Werke. Interessanterweise korreliert die Entstehung der Rechtsschulen mit dem Aufkommen von Kommentaren im 10. Jahrhundert. Ein Austausch von kasuistischem Material über die Grenzen der Rechtsschulen hinweg findet nur noch in eingeschränktem Maße statt. Das in den Rechtsschulen angesammelte Fallmaterial stabilisiert sich zu einem mehr oder weniger festen Korpus, bildet aber den Ausgangspunkt für weitere Falldifferenzierungen.

Auffällig ist, dass die Herausbildung der Rechtsschulen mit der Etablierung der Jurisprudenz als einer ‚Wissenschaft‘ zusammenfällt. *Fiqh* (wörtlich: Einsicht, Verstehen) wird nun häufiger in Verbindung mit *‘ilm* (Wissen, Wissenschaft) verwendet und somit im engeren Sinne von „Rechtswissenschaft“ verstanden. In Bezug auf eine Reihe von Kriterien erweisen sich Institutionalisierung und Verwissenschaftlichung von Recht als deckungsgleich. Dazu gehören insbesondere die Umschreibung von Sinn und Zweck der Disziplin, Ab-

20 Daphna Ephrat, „*Madhhab* and *madrassa* in Eleventh-Century Baghdad“, in: *The Islamic School of Law*, S. 77–93, hier S. 86.

21 Bernard Weiss, „The *madhhab* in Islamic Legal Theory“, in: *The Islamic School of Law*, S. 1–9, hier S. 7.

22 Benjamin Jokisch, „Socio-political Factors of *qaḍāʾ* in Eight/Fourteenth Century Syria“, in: *Al-Qanṭara* 20 (1999), S. 503–530, hier S. 509.

grenzung von anderen Disziplinen, Verwendung von axiomatisch-autoritativen Grundlagentexten, Kommentierungspraxis und die Standardisierung der Terminologie. Während die Verwissenschaftlichung des Rechts, nicht zuletzt bedingt durch die Aktivitäten der Philosophenschule in Bagdad und ihre öffentlichkeitswirksame Auseinandersetzung mit dem Organon,²³ als solches zweifellos eine Neuerung im 10. Jahrhundert darstellte, trug sie doch zur Scholastisierung der Jurisprudenz bei. Juristisches Denken wird in festere Bahnen gelenkt und zeigt sich in dem Versuch, das Fallmaterial zu strukturieren und zu harmonisieren. Ein besonderes Indiz für diese Tendenz ist die Entwicklung einer weiteren, die Rechtswissenschaft ergänzenden Disziplin, der Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*). Diese an die aristotelische Logik angelehnte Disziplin beschreibt die Methoden und Verfahren der Rechtsfindung und erhält in den Rechtsschulen eine jeweils spezifische Ausprägung. Somit wird in den Rechtsschulen nicht nur das materielle Recht, sondern auch die zugrundeliegende Methodik strukturiert, formalisiert und in einzelnen Punkten festgelegt.

3.4 Organisation

Sehr bald nach der Herausbildung der Rechtsschulen kommt es zur Gründung von Medresen.²⁴ Eine der ersten islamischen Universitäten ist die von dem seldschukischen Wezir Nizām al-Mulk (st. 1092) im Jahre 1065 gestiftete, als *Nizāmiyya* bezeichnete Medrese. Als konkrete Gebäude mit einem strukturierten Lehrbetrieb bilden die Medresen seither in der Regel – wenn auch nicht ausschließlich – die äußerlich wahrnehmbare Form der Rechtsschulen. Zumeist sind sie einem bestimmten *madhhab* zugeordnet, es kann aber auch vorkommen, dass sich Anhänger mehrerer Rechtsschulen eine Medrese teilen. Während die früheren, oftmals privat veranstalteten Lehrzirkel keine feste Organisationsstruktur aufweisen, zeichnen sich die Medresen durch einen komplexen Aufbau von Ämtern und Funktionen aus. Sie stehen unter der Leitung eines Oberhauptes (*raʿīs*), gefolgt von einem oder mehreren Professoren des Rechts (*mudarris*) und deren Stellvertreter (*nāʾib mudarris*). Weiterhin zählen Repetitoren (*muʾīd* oder *mufīd*) und Bibliothekare (*ḥāzindār*) zum Personal. Zusätzlich können Vertreter angrenzender Disziplinen wie Grammatik, *Hadīṭ* (hier: Wissenschaft von den Überlieferungen des Propheten) oder Rezitation hinzukommen. Da die verschiedenen Posten mit einem geregelten Gehalt versehen sind,²⁵ werden Vollzeitbeschäftigungen möglich.²⁶ Die frühere Notwendigkeit, nebenher zur Sicherung des Lebensunterhaltes andere Tätigkeiten auszuüben, besteht nun nicht mehr.²⁷

23 Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law*, S. 583ff, 611ff.

24 Jan Pedersen [George Makdisi], Art. „Madrasa“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. V, S. 1126.

25 George Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, S. 163ff.

26 Ephrat, „*Madhhab* and *madrasa* in Eleventh-Century Baghdad“, S. 88.

27 Zu den lebensunterhaltenden Tätigkeiten früherer Juristen siehe Hayyim Cohen, „The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists

Die Ausbildung erfährt eine wesentliche Formalisierung durch die Erteilung von Diplomen (*iğāza*), die die Schüler dazu autorisieren, den jeweiligen Lehrstoff weiterzuvermitteln.

Die Finanzierung der Medresen erfolgt ausschließlich durch Stiftungen.²⁸ Grundsätzlich können die Medresen damit als finanziell unabhängig gelten, auch wenn es nicht selten Persönlichkeiten des politischen Lebens sind, die als Stifter in Erscheinung treten. Der Wille des Stifters ist entscheidend und bestimmt über dessen Tod hinaus alle Details der Einrichtung wie insbesondere die Ausrichtung des *madhabs*, personelle Besetzung, Gehälter und Stipendien.

4. Formen der Dynamisierung in den Rechtsschulen

Trotz der stabilisierenden Elemente, die das islamische Recht im Zuge der Institutionalisierung seit dem 10. Jahrhundert erfahren hat, lassen sich durchaus dynamisierende Elemente beobachten. Institutionalisierung und Dynamisierung schließen sich nicht aus, auch wenn in der Scharia-Forschung lange Zeit der Fokus auf die Tendenzen der mit der Herausbildung der Rechtsschulen einhergehenden Erstarrung und Verkrustung des Rechts gelegt wurde. Zwar wurde das Recht als ein komplexes abgrenzbares Regelsystem in die Hände qualifizierter Juristen gelegt, die es in einer von den muslimischen Gemeinschaften generell akzeptierten und im Ergebnis erwartbaren, routinierten Weise reflektierten und praktizierten, doch kann dies nicht über den Fortbestand verschiedener Mechanismen des Wandels innerhalb des institutionalisierten Rahmens hinwegtäuschen. Dies gilt nicht nur für die rein praktische Seite des Rechts an den Gerichten und im Gutachterwesen, wo auf den Einzelfall bezogene Rechtsanpassungen in beträchtlichem Maße stets möglich waren, sondern auch für die theoretische Ebene, und zwar sowohl die Methodologie als auch insbesondere das materielle Recht in Form der kasuistischen Ableitungen (*furūʿ*). Welche Faktoren im Einzelnen den Wandel innerhalb der Institutionen ermöglichten, soll im Folgenden exemplarisch anhand der *tağdīd*-, *targīh*- und *tahrīg*-Konzepte²⁹ untersucht werden.

4.1 *Tağdīd* (Erneuerung)

Geschichte und Gegenwart zeigen, dass charismatische Persönlichkeiten den Institutionalisierungsprozess verstärken, zugleich aber auch innovativ auf Institutionen einwirken können.³⁰ Dies gilt gleichermaßen für einzelne Vertreter der islamischen Rechtsschulen.

in the Classical Period of Islam“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1979) S. 16–61.

28 Ephrat, „*Madhhab* and *madrasa* in Eleventh-Century Baghdad“, S. 88.

29 *tağdīd* = Erneuerung; *targīh* = Methodik des Abwägens; *tahrīg* = Lösung eines neuen Rechtsfalles nach den allgemeinen Prinzipien der jeweiligen Rechtsschule.

30 Werner Patzelt, „Charisma und die Evolution von Institutionen“, in: *Institution und Charisma*, hg. von Franz Felten, Annette Kehnel und Stefan Weinfurter, Köln/Weimar/Wien 2009,

Grundsätzlich – und dies ergibt sich schon aus der Leitidee – beanspruchen alle islamischen Rechtsschulen, der Tradition zu folgen und dementsprechend Kontinuität der traditionsbasierten Lehre zu gewährleisten. Ungeachtet dessen hat sich jedoch die Vorstellung durchgesetzt, dass in regelmäßigen Abständen (etwa alle hundert Jahre) herausragende, charismatische Autoritäten in Erscheinung treten, die die Lehre erneuern.³¹ Zu diesen als *muğaddidūn* (Erneuerer) bezeichneten Autoritäten gehören der umayyadische Kalif ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz (st. 720), der Begründer der schafiitischen Rechtsschule aš-Šāfi‘ī (st. 820), Ibn Surayğ (st. 918),³² Abū Hāmid al-Isfarā‘īnī (st.1016), al-Ġazzālī (st. 1111), al-Ḥāfiẓ ‘Abdalḡanī (st. 1204)³³ und Ibn Daqīq al-‘Īd (st. 1303). Während die hier genannten Persönlichkeiten abgesehen von ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz ausschließlich Schafaiten sind, gibt es weitere Listen, die Angehörige auch anderer Rechtsschulen, z.B. den Hanbaliten Ibn Taymiyya (st. 1328), nennen. Inwieweit die früheren aufgelisteten Autoritäten tatsächlich Neuerungen einführten, ist aufgrund der Quellenlage schwer zu beurteilen. Von einigen späteren aber wie Ibn Taymiyya, lässt sich eindeutig sagen, dass sie trotz ihrer Verbundenheit mit der Rechtsschule in zahlreichen rechtstheoretischen und materiellrechtlichen Fragen von der *madhhab*-Tradition abwichen.³⁴ Sie werden nicht nur als Erneuerer deklariert, sondern haben der Schultradition tatsächlich neue Impulse verliehen. Dabei scheint die Akzeptanz der abweichenden Positionen durch die Vertrautheit der betreffenden Gelehrten mit den bekannten scholastischen Methoden der juristischen Argumentation bedingt zu sein, wenn es auch in Einzelfällen harsche Reaktionen aus den Rechtsschulen gab.

4.2 *Tarğīḥ* (Abwägen) und *Tahrīğ* (Extrapolation)

Folgt man der Logik der *uṣūl*-Werke (Werke zur Rechtsmethodologie) stellt der *ig̡tihād* (wörtlich: das größtmögliche Bemühen um die Lösung eines Rechtsfalles) ein notwendiges Desiderat jeglicher Form von Rechtsfindung dar. Nur der unqualifizierte Laie darf die Meinung eines anderen qualifizierten Juristen übernehmen, ein Vorgang, der als *taqlīd* bezeichnet wird. Obwohl in den *uṣūl*-Werken nicht ausdrücklich von Rechtsschulen die Rede ist, ist aber klar, dass das dort behandelte *ig̡tihād*- und *taqlīd*-Konzept einen impliziten Bezug zur juristischen Praxis in den Rechtsschulen hat.³⁵ *Iğ̡tihād*, wie er innerhalb der Rechts-

S. 607–616, hier S. 607.

31 Šafadī, aš- Ḥalīl b. Aybak, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, 30 Bde., Beirut 2008, Bd. 7, S. 260–261 (Nr. 3223); siehe auch Ella Landau-Tasseran, „The ‚Cyclical Reform‘. A Study of the Mujaddid Tradition“, in: *Studia Islamica* 70 (1989), S. 79–117.

32 Šafadī, aš- Ḥalīl b. Aybak, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, Bd. 7, S. 260f. (Nr. 3223); siehe auch Christopher Melchert, *The Formation of the Sunnī Schools of Law, 9th–10th Centuries*, Leiden 1997, S. 88–92.

33 Šafadī, aš- Ḥalīl b. Aybak, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, Bd. 19, S. 29–31 (Nr. 21).

34 Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 253.

35 Weiss, „The *madhhab* in Islamic Legal Theory“, S. 1.

schulen praktiziert wird, ist im Verhältnis zum absoluten *ig̃tihād* eingeschränkt und trägt notwendigerweise Züge des *taqlīd*, wobei die Übergänge zwischen den beiden Formen der Rechtsfindung fließend sind. Terminologisch drückt sich die Entwicklung in der aufkommenden Differenzierung von *ig̃tihād muṭlaq* (absoluter *ig̃tihād*) und *ig̃tihād fi'l-madhab* (*ig̃tihād* in der Rechtsschule) aus.³⁶ Ausgangspunkt der juristischen Überlegungen innerhalb des *madhabs* sind nicht mehr unmittelbar die *nuṣūṣ* (Qur'ān und Sunna), sondern die auf den Schulgründer zurückgeführte Lehre.³⁷ In welcher Form sich der noch als *ig̃tihād* bzw. schon als *taqlīd* zu bezeichnende Prozess der Rechtsfindung vollzieht, lässt sich u.a. mit den Verfahren des *tarǧīḥ* und des *tahrīǧ* umschreiben.

4.2.1 *Tarǧīḥ*

In nicht wenigen Fällen werden vom Schulgründer oder anderen früheren Autoritäten der Rechtsschule mehrere, widersprüchliche Positionen überliefert. Den späteren Vertretern der Rechtsschule obliegt dann die Aufgabe, die tatsächlich vom Schulgründer intendierte Position zu erschließen und auszuwählen. Die Auswahl kann eingeschränkt sein, wenn sich in der Rechtsschule bereits eine Mehrheitsmeinung für die eine oder andere Position gebildet hat, die dann als *rāǧīḥ* oder *mašhūr* bezeichnet wird. Oftmals aber kommt es nicht zu endgültigen Festlegungen, sodass Spielräume für individuelle Entscheidungen des späteren Schulanhängers bleiben.³⁸

4.2.2 *Tahrīǧ*

Eine höhere und abstraktere Form der Rechtsfindung bildet das *tahrīǧ*-Verfahren. Grundlage der Rechtssuche sind wiederum die Einzelentscheidungen des Schulgründers, doch in diesem Falle geht es darum, aus der Masse der Kasuistik die zugrundeliegenden methodischen Ansätze zu erschließen, um diese dann auf den konkret zu lösenden Fall anzuwenden. Das Verfahren wird besonders dort relevant, wo der Schulgründer keine konkreten Regelungen formuliert hat und somit Regelungslücken ausgefüllt werden müssen. Andererseits gibt das Verfahren öfter Anlass zu Kontroversen, da die methodischen Grundlagen nicht immer eindeutig erfasst werden können. Die wiederholte Anwendung dieses Verfahrens hat dazu geführt, dass neben der Lösung von Einzelfällen auch allgemeinere *madhab*-spezifische Rechtsmaximen (*qawā'id*) entwickelt wurden, die die in den *uṣūl*-Werken beschriebenen Methoden ergänzen, aber auch mit ihnen konkurrieren können.

36 Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 209f.

37 aṭ-Ṭawfī, Naǧm ad-Dīn, *Šarḥ muḥtaṣar ar-rawḍa*, 3 Bde., Beirut 1987–1989, Bd. 3, S. 625f.

38 Jackson, *Islamic Law and the State*, S. 84–89.

4.3 Weitere Verfahren

Neben den genannten Verfahren des *tarǧīh* und *tahrīǧ* kommen weitere zur Anwendung, die hier nur kurz erwähnt werden sollen. Dazu gehört zunächst die in den Kommentaren üblicherweise vorgenommene Neuordnung (*taqsīm*) des kasuistischen Materials, d.h. spezielle Einzelfälle werden im Kontext neuer übergeordneter Fragestellungen behandelt. Ein weiterer interpretatorischer Eingriff ist die Formulierung von Ausnahmen (*istiḥnā*). Die Regelung des Schulgründers wird grundsätzlich beibehalten, jedoch in Bezug auf einzelne Aspekte eingeschränkt. Sehr ähnlich, aber weitergehend ist das Verfahren des *taḥsīs*, bei dem die allgemein formulierte Bestimmung des Schulgründers auf einen bestimmten Aspekt eingeschränkt wird. Dies kann aber auch umgekehrt geschehen, indem eine speziellere Regelung verallgemeinert und auf zusätzliche Aspekte ausgedehnt wird (*taʿmīm*). Ein besonderes Verfahren bildet schließlich die Falldifferenzierung (*tafrī*). Dabei dient die vom Schulgründer formulierte Regelung als Ausgangspunkt für weitere hypothetische oder reale Fallvarianten. In ihrer Gesamtheit erlauben die Verfahren ein hohes Maß an Rechtsfortbildung, während zugleich der Eindruck entsteht, dass die Entscheidungen voll und ganz in der Schultradition stehen.

5. Konklusion

Lange Zeit herrschte in der Scharia-Forschung die Auffassung, dass das islamische Recht im 10./11. Jahrhundert in eine Phase der Stagnation trat, in der Rechtswandel nicht länger möglich war. In der Tat lassen sich Faktoren feststellen, die zu einer Institutionalisierung und Stabilisierung des Rechts geführt haben, wobei die Etablierung von allgemein anerkannten Rechtsschulen und die Gründung von Hochschulen (Medresen) besonders ausschlaggebend gewesen sein dürften. Charakterisiert durch Leitidee, Gründungsmythos, Kanonisierung und Organisationsstruktur verkörpern sie Institutionen, in denen normatives Wissen gespeichert, überliefert und perpetuiert wurde. Begleitet war dieser Prozess durch die Verwissenschaftlichung des Rechts, d.h. die Jurisprudenz wurde zu einer eigenständigen, abgrenzbaren Disziplin, die mit der ebenfalls eigenständigen Disziplin der Rechtstheorie ein methodisches Fundament erhielt. Ungeachtet der genannten stabilisierenden Elemente zeigen sich in dieser Entwicklung aber auch dynamisierende Tendenzen, die einen stetigen Rechtswandel ermöglichten. Zu diesen Tendenzen gehören insbesondere das *tagdīd*-Konzept, demzufolge immer wieder einflussreiche Erneuerer auf die Rechtsentwicklung einwirken konnten, sowie spezielle, textbasierte Formen der Fortentwicklung wie *tarǧīh* (Abwägen zwischen verschiedenen möglichen Rechtspositionen) oder *tahrīǧ* (Extrapolation).

Bibliographie

Quellen

- Ibn Ḥaldūn, ʿAbdarrahmān b. Muḥammad, *al-Muqaddima*, Beirut 1984.
 Ibn Hubayra, Abū'l-Muzaffar Yaḥyā b. Muḥammad, *Kitāb al-iḥṣāḥ ʿan maʿānī ṣ-ṣiḥāh*, 4 Bde.,
 Riad 1980.
 Ibn Qudāma, Muwaffaq ad-Dīn, *al-Muḡnī*, 9 Bde., Riad 1981.
 Šafadī, aṣ- Ḥalīl b. Aybak, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, 30 Bde., Beirut 2008.
 as-Saraḥsī, *Kitāb al-uṣūl*, 2 Bde., Kairo 1953.
 as-Saraḥsī, *Kitāb al-mabsūt*, 30 Bde., Istanbul 1982.
 aš-Širāzī, *al-Lumaʿ fi uṣūl al-fiqh*, Kairo 1957.
 aṭ-Tawfi, Naḡm ad-Dīn, *Šarḥ muḥtaṣar ar-rawḍa*, 3 Bde., Beirut 1987–1989.

Sekundärliteratur

- Cohen, Hayyim, „The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1979) S. 16–61.
 Ephrat, Daphna, „Madhhab and madrasa in Eleventh-Century Baghdad“, in: *The Islamic School of Law*, S. 77–93.
 al-Ġazzālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, 2 Bde., Būlāq 1904–1906.
 Gleave, Robert, „Intra-madhhab ikhtilāf and the Late Classical Imami Shiite Conception of the madhhab“, in: *The Islamic School of Law*, S. 126–146.
 Hallaq, Wael, „Was the Gate of ijtihād Closed?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), S. 3–41.
 —, „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation“, in: *Islamic Law and Society* 8 (2001), S. 1–16.
The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress, hg. von Peri Bearman, Cambridge, MA 2005.
 Jackson, Sherman, *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden 1996.
 Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London 1988.
 Jokisch, Benjamin, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī ʿd-Dīn Aḥmad b. Taymiyya*, Berlin/New York 1996.
 —, *Islamic Imperial Law. Hārūn al-Rashīd's Codification Project*, Berlin/New York 2007.
 —, „Salafistische' Strömungen im vormodernen Islam“, in: *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, hg. von Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch, Frankfurt a.M. 2014, S. 15–36.
 —, „Socio-political Factors of qadāʿ in Eight/Fourteenth Century Syria“, in: *Al-Qanṭara* 20 (1999), S. 503–530.
 Kaya, Eyyup, „Continuity and Change in Islamic Law. The Concept of madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century“, in: *The Islamic School of Law*, S. 26–40.
 Landau-Tasserone, Ella, „The ‚Cyclical Reform‘. A Study of the Mujaddid Tradition“, in: *Studia Islamica* 70 (1989), S. 79–117.
 Makdisi, George, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981.
 —, *Ibn ʿAqil. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh 1997.

- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunnī Schools of Law, 9th–10th Centuries*, Leiden 1997.
- Patzelt, Werner, „Charisma und die Evolution von Institutionen“, in: *Institution und Charisma*, hg. von Franz Felten, Annette Kehnel und Stefan Weinfurter, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 607–616.
- Rehberg, Karl-Siegbert, „Institutionelle Analyse und historische Komparatistik. Zusammenfassung der theoretischen und methodischen Grundlagen und Hauptergebnisse des Sonderforschungsbereiches 537 ‚Institutionalität und Geschichtlichkeit‘“, in: *Dimensionen institutioneller Macht. Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Gert Melville und Karl-Siegbert Rehberg, Wien 2012, S. 417–443.
- , „Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht“, in: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. von Gert Melville, Köln 2001, S. 3–49.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Weiss, Bernard, „The *madhhab* in Islamic Legal Theory“, in: *The Islamic School of Law*, Cambridge MA 2005, S. 1–9.

Ratio und consuetudo

Sprachnorm und Sprachvarianz in der grammatikologischen Kontroverse der Fruchtbringenden Gesellschaft

Andreas Herz

Ihr Vater sei Gott gewesen, ihre Mutter die Natur und ihr Geburtsort Babylon, die „Babelstadt“. So ließ Justus Georg Schottelius die deutsche Sprache sich selbst und ihre Herkunft einführen.¹ Einer solchen Auffassung erschien Sprache als eine übermenschliche Schöpfung, als Substanz und Subjekt in sich selbst, den Kontingenzen menschlichen Dafürhaltens und Handelns übergeordnet. Nach dem göttlichen Ursprung der adamitischen Sprache des Paradieses und ihrer ungetrübten Korrespondenz von Zeichen und Sache, Signifikant und Signifikat, ihrer vollständigen „Transparenz“ auf die Dingwelt hin,² kam es mit dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies zur ersten Korruption der Sprache, mit der babylonischen Sprachverwirrung zur zweiten, größeren Beschädigung und Zersplitterung in mehrere Einzelsprachen. Auch die deutsche Sprache ging aus der „Babelstadt“ hervor und wurde, so die biblisch begründete Sprachgenealogie, vom Noah-Urenkel Ascenas nach Europa gebracht. Dort behauptete sie für die deutschen Grammatiker im Umkreis der Fruchtbringenden Gesellschaft (FG, 1617–1680), der ersten und mit 890 Mitgliedern auch größten deutschen Sprachakademie, aufgrund ihres angenommenen Alters, ihrer vermeintlich privilegierten Reinheit (d.h. ihrer Autonomie oder Unvermischtheit mit anderen Sprachen), ihres Wort- und Kombinationsreichtums und ihrer besonderen lautlichen und morphologischen Naturmotiviertheit den Status einer „Hauptsprache“, ebenbürtig den heiligen Sprachen Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, und im zeittypischen *agon* oder *paragone* der Volkssprachen allen anderen Sprachen der europäischen Nachbarn sogar überlegen. Da das Hebräische und Lateinische keine lebendigen, gesprochenen Volkssprachen mehr

-
- 1 Justus Georg Schottelius, *Der Teutschen Sprache Einleitung/ Zu richtiger gewisheit und grundmeßigem vermügen der Teutschen Hauptsprache/ samt beygefüigten Erklärungen*, Lübeck/Lüneburg 1643, S. 3. Schottelius wurde 1642 als 397. Mitglied in die Fruchtbringende Gesellschaft aufgenommen. Nachweise der Mitgliedschaft künftig bei erster Nennung hinter dem Personennamen (Sigle FG mit Mitgliedsnummer und Aufnahmejahr). Lebensdaten und andere Informationen in der Mitglieder-Datenbank auf www.die-fruchtbringende-gesellschaft.de. Claudine Moulin (Trier) danke ich für wertvolle Hinweise.
 - 2 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974, S. 67.

waren und das gegenwärtige Griechisch als enorm entstellt galt, konnte der deutschen Sprache sogar der Rang der „vornehmste[n] und erste[n]“³ der aus den Trümmern des babylonischen Turms hervorgegangenen und übriggebliebenen Sprachen zugebilligt werden.

Das sprachtheologische Fundament und die biblisch begründete Sprachgenese des Deutschen waren im Prinzip *opinio communis* unter den Grammatikern der FG, mochten sich die zurückhaltenderen Diskutanten (wie Augustus Buchner [FG 362. 1641] und Christian Gueintz [FG 361. 1641]) bei der Exzellenzbehauptung der deutschen Sprache auch merklich von den entschiedener argumentierenden Justus Georg Schottelius, Georg Philipp Harsdörffer (FG 368. 1642) oder Philipp von Zesen (FG 521. 1648) unterscheiden.

Auf der anderen Seite war die Konventionalität des sprachlichen Zeichens schon aufgrund der Unterschiedlichkeit der Denotation in den Einzelsprachen, waren die Varianzen in den Dialekten und historischen Sprachstufen ein nicht zu verneinender Ausweis für den kommunikativ-instrumentellen Charakter der Sprache als sozialer und kultureller Realität. Und diese bot durchaus Anlass, die Sprache als universales Medium des gesellschaftlichen Zusammenhangs, als „das einzige Band Menschlicher Einigkeit/ das Mittel zum Guten/ zur Tugend und zur Seligkeit/ und die höchste Zier deß Vernünftlichen Menschen“ zu feiern.⁴

Unübersehbar traten die beiden Pole als unterschiedliche Ausrichtungen in der Diskussion um den von Christian Gueintz Ende 1638 im Auftrag Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen (FG 2. 1617) vorgelegten Entwurf einer deutschen Grammatik zutage, als Schottelius ein schon im Grundsatz äußerst kritisches Gutachten vorlegte und Gueintz getroffen und gereizt darauf reagierte.⁵ Die

3 Philipp von Zesen, „Hooch-Deutsche Sprach-übung“ (Hamburg 1643), in: ders., *Sämtliche Werke*, unter Mitwirkung von Ulrich Maché und Volker Meid hg. von Ferdinand van Ingen, 18 Bde., Berlin u.a. 1970–2011, Bd. 11 (1974), S. 1–77, hier S. 13f. Vgl. auch „Filip Zesens Rosen-mând: das ist in ein und dreissig gesprächen Eröfnete Wunderschacht zum unerschätzlichen Steine der Weisen“ (Hamburg 1651), in: ebd., S. 79–273, hier S. 103, 127, 146, 201f. und 205.

4 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst/ Darinn die [...] Uralte Hauptsprache der Teutschen auß ihren Gründen erhoben/ dero Eigenschafften und Kunststücke völliglich entdeckt/ und also in eine richtige Form der Kunst zum ersten mahle gebracht worden*, Braunschweig 1641, S. 348. Überarbeitete und erweiterte Ausgaben erschienen 1651 und 1663: *Teutsche SprachKunst/ Vielfaltig vermehret und verbessert/ darin von allen Eigenschafften der so wortreichen und prächtigen Teutschen Haubtsprache ausführlich und gründlich gehandelt wird. Zum anderen mahle heraus gegeben*, Braunschweig 1651; *Ausführliche Arbeit Von der Teutschen Haubtsprache*, Braunschweig 1663, Ndr. hg. von Wolfgang Hecht, Tübingen 1967.

5 Schottelius' Gutachten und Gueintz' Antwort darauf in: *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen. Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650. 5. Bd.: 1639–1640*, unter Mitarbeit von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann, Leipzig 2010, S. 507–512 bzw. 512–517 (*Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft. Kritische Ausgabe der Briefe, Beilagen und Akademiearbeiten [Reihe 1]; Dokumente und Darstellungen [Reihe II]. Abt. A: Köthen, Abt. B: Weimar, Abt. C: Halle. Begr.*

beiden 1641 dann im Druck vorgelegten deutschen Grammatiken, Gueintz' *Deutscher Sprachlehre Entwurf*⁶ und Schottelius' *Teutsche Sprachkunst*,⁷ blieben Manifeste unterschiedlicher sprachtheoretischer, speziell grammatikologischer Ausrichtungen. Dass die fruchtbringerische Sprachdebatte dennoch nicht konfliktuös auseinander fiel, ist vor allem das Verdienst der Diskursregie Fürst Ludwigs, des Oberhaupts der FG bis zu seinem Tod 1650. Im dialogischen Abwägen der Argumente, „durch mancherley unterschiedenes vernünftiges erwegen wird endlich die warheit desto klarer erhellen.“⁸ Das gemeinsame Ziel der fruchtbringerischen „Spracharbeit“ blieb die Konsolidierung eines überland-schaftlichen hochsprachlichen Standards in allen Bereichen des notorisch uneinheitlichen Sprachsystems. In diesem Sprachausbau wurden alle Sprachbereiche behandelt, von der Grammatik und Orthographie zur Lexikographie, von der Prosodie und Poetik bis zur Beschäftigung mit älteren deutschen Literaturzeugnissen⁹ – ein wahres Laboratorium der entstehenden deutschen Philologie.

Die Aufgabe einer solchen sprachlichen Abstraktions-, Generalisierungs- und Kultivierungsarbeit bettete sich in die frühneuzeitlichen Tendenzen zu einer Aufwertung und Grammatikalisierung der Vernakularsprachen Europas ein, die in Deutschland im 16. Jahrhundert mit Valentin Ickelsamer, Albert Ölinger, Johann Klaj, Stephan Ritter u.a. begann, aber erst jetzt Distanz zur Vormacht der Lateingrammatik gewann. In der Frage nach den Regulierungs- und Normierungsparametern schärfen sich die beiden Pole der Sprachreflexion: Jene Position, die die Sprache als eigene Entität über der Sprachgemeinschaft und ihrer Sprachpraxis stehend auffasste und sich am Ideal durchgängiger metasprachlich-präskriptiver Regel- und Normgerechtigkeit orientierte, erblickte die maßgebliche Normierungsinstanz in der inneren *ratio* der Sprache selbst. Jene Position, die sich pragmatisch-deskriptiv an der Realisierung der Sprache im Sprachgebrauch ausrichtete und den gesuchten Standard nicht über, sondern in der kommunikativen Praxis der gesprochenen und geschriebenen Sprache suchte,

-
- von Martin Birchert und Klaus Conermann. Im Auftrag der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, in Koop. mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel hg. von K. C. In Kommission: de Gruyter. Reihe I, Abt. A: Köthen, Bd. 5). Ausgabe künftig zit. als DA mit Angabe der Abteilung, der Reihe und des Bandes. Eine Übersicht über die bereits erschienenen Bände, kumulierte Register u.a.m. im Portal www.die-fruchtbringende-gesellschaft.de.
- 6 Christian Gueintz, *Deutscher Sprachlehre Entwurf*, Köthen 1641 (Ndr. Hildesheim/New York 1978).
- 7 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641).
- 8 Fürst Ludwig an Harsdörffer, 14. 10. 1643, in: *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650*. 6. Bd.: 1641–1643, unter Mitarbeit von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann, Leipzig 2013, S. 737 (DA Köthen I.6).
- 9 Vgl. Claudine Moulin, „Althochdeutsch in der älteren Grammatiktheorie des Deutschen“, in: *Grammatica Ianua Artium. Festschrift für Rolf Bergmann zum 60. Geburtstag*, hg. von Elvira Glaser und Michael Schlaefter unter Mitwirkung von Ludwig Rübekeil, Heidelberg 1997, S. 301–327.

verteidigte die Sprachgewohnheit, den *usus*, die *consuetudo*, auch dort, wo sie als Regelverstoß aufstieß. Begegnet dieser als ‚normal‘, so stellt er seinerseits nämlich eine nichtkodifizierte (implizite) Norm richtigen Sprechens, d.h. eine anerkannte Ausnahme von der Regel dar.¹⁰

Durchgängige Systematizität und Varianz, welch letztere den Fruchtbringern vor allem in den „Mundarten“, also den landschaftlichen Varietäten und Dialekten als misslich aufstieß, bildeten die Pole, innerhalb derer sich die angestrebte Stabilitätsgenerierung durch Regulierung und Kodifizierung eines hochsprachlichen Standards bewegte. Solange freilich diese Polarität nicht als inhärentes Charakteristikum der Institution „Sprache“ und ihrer Entwicklung, solange Wandel und Varianz von den Analogisten als Nachlässigkeit und Fehler der Sprachgemeinschaft wahrgenommen wurde, war die Spannung nur als verbaler Kompromiss auszugleichen. Die Diskussionen, die zu einem solchen Kompromiss und jedenfalls anspruchsvoller Sprachreflexion führten, bedienten sich antiker und renaissancehumanistischer Konzepte, deren Iteration in der modifizierenden Anwendung auf die deutsche Sprache ein interessantes Kapitel der europäischen Kulturgeschichte bildet.

Ratio und consuetudo – zur Normierungsdebatte in der Fruchtbringenden Gesellschaft

Es war vor allem Justus Georg Schottelius – und mit ihm Georg Philipp Harsdörffer –, der die Sprach-*ratio* in den Vordergrund seiner grammatischen Normierung stellte, die innere morphologische Systematik des Deutschen, die er scharf vom uneinheitlichen, in Varianzen und Abweichungen gegen die inhärente Regelmäßigkeit verstoßenden Sprachgebrauch („Pöbelgebrauche“¹¹) abgrenzte.

Solcher massen hat Cicero sich wenig gekehret daran/ was man in den Badstuben und Kohlmärckten zu Rom geplaudert: auch wird Virgilius nicht groß geachtet haben/ was ein Bawerhans hinter dem Viehe/ wann er seinem FeldGotte ein Stücklein gesungen/ für Worte gebrauchet haben möchte. [...] Eine Bawrdirn kan wol etwas dahersingen/ aber ein künstlich Capellenstück nicht meisteren.¹²

Und Schottelius weiter:

10 Vgl. Gerda Haßler, „Normierung“, in: Gerda Haßler und Cordula Neis, *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, Berlin/New York 2009, S. 674–718, hier S. 698 und 712.

11 Schottelius, *Einleitung*, Bl. B iij^v und B iij^r.

12 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 4f., vgl. S. 97f. und die ähnliche Polemik gegen den rohen, unverständigen Bauern, der die hohe „Singekunst“ nicht versteht und dem „die Sackpfeiff“ angemessen ist, in Schottelius, *Einleitung*, S. 4.

Die Teutsche Sprache hat bishero nur solche Ausübungsart gehabt/ daß ein jeder nach aller beliebter Freiheit die Wörter darin geendet/ gestaltet/ misgeschrieben/ misgeredt etc. auch daß deroselben Redarten und natürliches Vermögen guten theils oft verdrungen und verzungen durch ausländische Flickereien nach allen misbräuchlichen einfällen/ welches ja warlich kein richtiges Mittel ist/ unsere Muttersprache zu ihrer angebornen Zier und rechter Gewisheit völlig zubringen. Es [...] muß nicht verboten sein/ unsere so hochherliche/ reiche/ reine Teutsche Sprache aus den Qwellen und Grunden der Teutschen Sprache/ wie die Griechen die Grichsche Sprache aus der Grichschen/ die Lateiner die Lateinische Sprache aus der Lateinischen erhoben und ausgeübt/ auch zuerheben und auszüben. [...] Die gemeine altages Rede/ welche nicht allein nach jedes Landes Mundart verendert und verzogen wird/ sondern die auch nur allein ein kleines Stück oder Theil unpolirter Wörter ist/ [...] dieselbige kann und soll auch ja nicht hinderen oder misgönnen/ [...] ein wenig weiter zugehen.¹³

Weder fremde Sprachen noch der Alltagsgebrauch sind als Richtschnur für den Sprachausbau des Deutschen tauglich. Die gewünschte überlandtschaftliche Hochsprache, die *lingua ipsa germanica*, könne vielmehr nur aus den „natürlichsten Gründe[n] und Kunstquellen“ der Sprache selbst gewonnen werden.¹⁴ Nur auf diese Weise könne der „gemein-bekante Gebrauch überstiegen“ werden, um „den eigenen/ aus sich redenden und in jeder Sprache sich finden[den] Geist durch deßen eigenen Odem erst recht lebendig“ zu machen.“¹⁵ Schottelius begriff die Grammatik demnach nicht als ein aus dem Sprachgebrauch heraus zu extrahierendes Regelwerk, sondern als idealsprachliche Norm, die die Sprache aus ihren ‚natürlichen‘ unverbrüchlichen und unveränderlichen Fundamenten (re-)konstruiert und den unregelmäßigen Gebrauch korrigiert. Nicht der Alltagsgebrauch, sozial immer krass abgewertet, sondern die „Sprache selbst“ setze die Maßstäbe eines richtigen und guten Deutsch.¹⁶ Mit seinem zentralen Begriff der „Grundrichtigkeit“ übersetzte Schottelius die lateinische „*analogia fundamentalis*“¹⁷ als Instrument, das die Sprachrichtigkeit bei irregulären oder zweifelhaften Formen sichern helfen und die normative Kraft des Sprachgebrauchs depotenzieren sollte. Was, so fragt er, „ist aber fester/ was ist reiner/ was ist sicherer/ als ein festes/ reines/ sicheres **eines**?“¹⁸ Bis hin zu

13 Ebd., S. 116f. u. 118.

14 Ebd., S. 118f.

15 Ebd., S. 127.

16 Ebd., S. 116. Vgl. Schottelius in der Vorrede zu seiner *Teutschen Vers- oder Reimkunst darin Vnsere Teutsche MutterSprache/ So viel dero süßeste Poesis betrift/ in eine richtige Form der Kunst zum ersten mahle gebracht worden*, Frankfurt a. M. 1656 (Wolfenbüttel 1645), Ndr. Hildesheim/New York 1976, Bl. [Bvii]f.

17 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1651), S. [903]; Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 1466.

18 Schottelius, *Einleitung*, S. 69.

seinem späten Sprachwerk des *Horrendum Bellum Grammaticale* (1673) erschienen ihm Sprachusus und Sprachwandel als Gefährdung der ursprünglichen, aufs vollkommenste ausgebildeten Matrix des Deutschen.¹⁹ „Die Teutsche Sprache“, so heißt es schon in seinem Gutachten zur Gueintzschens Sprachlehre, „ruhet fest und unbeweglich in ihren, von Gott eingepflanzten haubtgründen“.²⁰ Diese Gründe „und richtigen Hauptregulen“ zu erfassen, hieß „dem blinden Gebrauche augen zu geben“.²¹ Richteten wir uns nach der vielstimmigen Gewohnheit, würden wir nur ein „ungewisses zerrüttetes Wesen“ in unserer Sprache entdecken, „die doch auff den gewissesten Gründen festiglich beruhet/ und in die Würtzelen der Natur gepflantz ist“. Ein „Mißbrauch“ aber dürfe „nimmermehr die Warheit wegweisen“.²²

Was dieser Analogismus in der Regulierungspraxis bedeutete, mögen drei konkrete Beispiele aufzeigen. Erstens seine Forderung, den männlichen Substantiven auf -er und -el (z. B. der Meister, der Engel), durch das Suffix -e die fehlende Pluralmarkierung zu geben, denn die Meister, die Engel seien, „wan man wil eigentlich und grammaticè reden, [...] gar nicht recht“. Der endungslose Plural stelle einen „algemeinen misbrauch“ dar. In alten Schriften tauche zuweilen die korrekte Form auf – damit gebe es so kräftige „authoritates“, dass sie „seine misbräuchere [!] selbst“ überzeugen müssten.²³ Zweites Beispiel: In seiner *Teutschen Sprachkunst* (1641) verteidigt Schottelius die ungebräuchliche starke Flexion der Adjektive in der Substantivgruppe nach bestimmten Artikeln und Pronomen (Polyflexion): statt der gute Mann, die gute Frau, das gute Kind u. dgl. müsse es heißen: der guter Mann, der „trefflicher Plutarchus“, dieses gutes Kind usw. – „ob es aber also überall von jedem zu gebrauchen und aufzubringen sey/ müchte man billich zweiffeln“.²⁴ Dieser Zusatz und damit die

19 Vgl. ebd., Bl. [Avj]rff., S. 7 und 12ff.; Justus Georg Schottelius, *Horrendum Bellum Grammaticale Teutonum antiquissimorum. Wunderbarer Ausführlicher Bericht/ Welcher gestalt Vor länger als Zwey Tausend Jahren in dem alten Teutschlande das Sprach-Regiment gründlich verfasst gewesen: Hernach aber/ Wie [...] ein grausamer Krieg [...] entstanden/ daher [...] rühren Die/ in unser Teutschen MutterSprache verhandene Mundarten/ Unarten/ Wortmängel*, Braunschweig 1673. Ndr. *Der schreckliche Sprachkrieg. Horrendum Bellum Grammaticale Teutonum antiquissimorum*, hg. von Friedrich Kittler und Stefan Rieger, Leipzig 1991. Vgl. dazu Andreas Herz, „Aufrichtigkeit, Vertrauen, Frieden. Eine historische Spurensuche im Umkreis der Fruchtbringenden Gesellschaft“, in: *Euphorion* 105 (2011), S. 317–359, hier S. 349ff.; ferner Markus Hundt, „Die Instrumentalisierung der ‚Wortforschung‘ im Sprachpatriotismus des 17. Jahrhunderts“, in: *Historische Wortbildung des Deutschen*, hg. von Mechthild Habermann, Peter O. Müller und Horst Haider Munske, Tübingen 2002, S. 289–313, hier S. 295 und 299. Schottelius konnte dem Sprachwandel aber auch positive Züge abgewinnen, v.a. hinsichtlich der Sprachverbesserung der eigenen Sprachperiode. Siehe Anm. 94.

20 *DA Köthen* I.5, S. 508. Fast wörtlich auch in Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 71 und 74ff. und Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 49ff. und 1269ff.

21 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 12 und 13.

22 Ebd., S. 194.

23 *DA Köthen* I.5, S. 509.

24 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 226.

Konzession an den Sprachgebrauch fehlen in der 2. Auflage von 1651. Ein drittes und letztes Beispiel für Schottelius' grammatische Hyperkorrekturen, die im Alltagsgebrauch keine Stütze fanden: Es werde zwischen s und l, m, n, w ein ch eingefügt. „Solches nun ist durch den Gebrauch allerdings bestetiget“, sei aber eigentlich unnötig und in den „alten Teutschen Schrifften und Gesängen“ nicht üblich.²⁵ Hier verraten sich niederdeutsche Spracheinflüsse bei dem aus Einbeck stammenden Schottelius, da das Niederdeutsche die im Spätmittelhochdeutschen vollzogene Verschiebung von s zu sch in den Lautverbindungen sl, sm, sn, sw nicht mitvollzogen hatte. In den Lautverbindungen sp und st jedoch hat das Hochdeutsche die alte Schreibung beibehalten, entgegen der Aussprache. In Schottelius' *Sprachkunst* von 1641 finden wir noch die Schreibweise *schlagen*, *schleichen*, *schmelzen*, *schneiden* und *schweigen*, während in der *Sprachkunst* von 1651 *slagen*, *sleichen*, *smelzen*, *sneiden* und *sweigen* geschrieben wird.²⁶ Die *Ausführliche Arbeit* (1663) wird dann zur gebräuchlichen Schreibung zurückkehren.²⁷

In seinem Gutachten zu Gueintz' *Sprachlehre* machte Schottelius deutlich, dass nur ein genaues, die Natur und Eigenschaft der deutschen Sprache ausschöpfendes Regelwerk sicherstellen könne, dass der Sprecher auch wirklich „der Teutschen sprache mechtig sei“.²⁸ Grundsätzlich gab die sprachimmanente *ratio* bei Schottelius den Ausschlag bei der Regulierung, Standardisierung und Kultivierung der deutschen Sprache, wobei von einem konsequenten Analogismus bei ihm erst seit 1643 und besonders in der *Sprachkunst* von 1651 gesprochen werden kann.²⁹ Vom Sprachgebrauch als Richtlinie konnte freilich auch Schottelius nicht ganz absehen. Am 14. September 1641 übersandte er dem Helmstedter Theologen Georg Calixt ein Exemplar seiner *Sprachkunst*. In seinem Begleitbrief versicherte er, dass er niemals vom rechten Gebrauch habe abweichen wollen. Deshalb habe er sich nach dem Vorbild insbesondere Luthers, des größten Meisters der deutschen Sprache, und der öffentlichen und anderen Dokumente gerichtet, wie er auch überall der natürlichen Sprache gefolgt sei. Der gemeine Gebrauch im Schreiben sei aber oft unsicher, Flexion und Wortbildung folgen nicht der innersprachlichen Gesetzmäßigkeit, sondern individueller Vorliebe. Missbrauch sei daher aus der Analogie kenntlich zu machen,

25 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 188. Vgl. *DA Köthen* I.5, S. 522f.

26 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 462f.; Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1651), S. 761f., vgl. S. 7.

27 Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 594f., vgl. aber S. 196ff. Vgl. ferner Helmut de Boor und Roswitha Wisniewski, *Mittelhochdeutsche Grammatik*, Berlin/New York 1973, S. 19; Hiroyuki Takada, *Grammatik und Sprachwirklichkeit von 1640–1700. Zur Rolle deutscher Grammatiker im schriftsprachlichen Ausgleichsprozess*, Tübingen 1998, S. 84ff.

28 *DA Köthen* I.5, S. 510.

29 Vgl. Dieter Cherubim, „Sprachdenken im Zeitalter des volkssprachlichen Humanismus: Justus Georg Schottelius“, in: *Sprachdenker*, hg. von Iris Forster, Tobias Heinz, Martin Nef, Frankfurt a.M. u.a. 2012, S. 115–143, hier S. 130; Hiroyuki Takada, „J. G. Schottelius, die Analogie und der Sprachgebrauch“, in *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 13 (1985), S. 129–153.

d. h. mithilfe einer generalisierenden Übertragung von Regeln und Formen auf unsichere ähnliche Fälle.³⁰

Fürst Ludwig gegenüber ging er sogar noch weiter, wenn er eine „nach grundrichtiger gewonheit eingerichte, und mit allgemeiner beliebung angenommene Sprachkunst“ wünschte,³¹ oder wenn er in der zweiten Auflage seiner *Teutschen Sprachkunst* (1651) auf dem Frontispiz die personifizierte *consuetudo* neben der *ratio* das Spruchband des Buchtitels halten ließ (Abb. 13.1 und 13.2). Für ein dringend notwendiges deutsches Wörterbuch sollte „der Teutsche rechte Gebrauch“ die Richtschnur abgeben. In ihm fand Schottelius offenbar ein Zugeständnis der grammatischen Systemkonstanz an den Sprachgebrauch. Quintilian lieferte dazu das gewünschte Argument, wonach die Römer sehr wohl zu unterscheiden gewusst hätten zwischen der gewöhnlichen Alltagsrede und einem kunstvoll ausgebildeten Latein.³²

Wenngleich auf Ausgleich bedacht und in der Korrespondenz mit Fürst Ludwig bewusst konzilient, wurde Schottelius von Georg Philipp Harsdörffer im analogistischen Grundsatz sekundiert. „Die Gewonheit“, heißt es in der Widmung seiner *Schutzschrift/ für Die Teutsche Spracharbeit/ und Derselben Beflissene*,³³ „ist ein Tyrannisches Gesetz/ welches nicht deswegen gut/ weil es uns von langen Jahren her aufgedrungen/ sondern dieweil es fälschlich für gut gehalten worden. Das Althum des Fehlers läst sich durch die Verjährung nicht rechtfertigen. Eine böse Gewonheit kan kein gutes Gesetz seyn/ dessen Seele ist die rechtmessige Vrsach“.³⁴

30 Vgl. *DA Köthen* I.6, S. 313.

31 Brief von Schottelius an Fürst Ludwig, 7. 10. 1645. Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 545, Bl. 254r–255v, hier 254r. Demnächst in *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen. Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650*. 7. Bd.: 1644–1646, unter Mitarbeit von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann (in Vorbereitung) (*DA Köthen* I.7).

32 Schottelius, *Einleitung*, S. 113 und 115f. Quintilian hatte den Sprachgebrauch, „quod plures faciunt“, für ein untaugliches „praeceptum“ gehalten: man solle wie im Leben der Übereinstimmung der Guten, so auch in der Sprache der Übereinkunft der Gelehrten und nicht den Fehlern folgen, die sich allgemein verbreitet und festgesetzt haben: „sic in loquendo, non si quid vitiose multis insederit, pro regula sermonis accipiendum erit. [...] ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum bonorum.“ Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher [Institutionis Oratoriae Libri XII]*, lateinisch und deutsch, hg. und übers. von Helmut Rahn, Darmstadt 2011, S. 104.

33 Georg Philipp Harsdörffer, „Schutzschrift/ für Die Teutsche Spracharbeit/ und Derselben Beflissene: zu Einer Zugabe/ den Gesprächspielen angefüget“, in: ders., *FRAUENZIMMER GESPRECHSPJELE/ [...] Erster Theil [...] jetzund ausführlicher [...] und mit einer neuen Zugabe gemehret/ Durch Einen Mitgenossen der Hochlöblichen FRUCHTBRINGENDEN, GESELLSCHAFT*, Nürnberg 1644, eig. Pag. Die endgültige Neufassung der *Frauenzimmer Gesprächspiele* in 8 Queroktavbänden [Bd. 1 (1641) und 2 (1642) in 2. Ausgabe 1644 und 1657], Nürnberg 1643–1657, Ndr. hg. von Irmgard Böttcher, Tübingen 1968/69. Künftig zit. als FZGS. Hier also FZGS I²1644, Ndr. S. 339–396.

34 Ebd., S. 346.



Abb. 13.1: Justus Georg Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (?1651), Kupfertitel



Abb. 13.2: Johann Bellin, *Hochdeutsche Rechtschreibung* (1657), Kupfertitel

Im 70. Gesprächspiel (über „Die Fremden Wörter“) lässt Harsdörffer für gewiss festhalten, „daß der Gebrauch vielmals verständige Ursachen zu boden drucket: oder deutlicher zu sagen/ daß der Mißbrauch durch Verlauff der Zeit sich allen guten Gewohnheiten einflicht und selbe unterbricht.“³⁵ Ohne Umschweife wird der Sprachgebrauch in Harsdörffers *Specimen Philologiae Germanicae* (1646) abgewertet: „Consuetudo verborum est Domina – apud vulgum non apud eruditos“.³⁶ Harsdörffer verweist darauf, dass die Rechtsgelehrten bei der Auslegung der Gesetze auf die Gewohnheit angewiesen seien, aber sehr wohl zwischen „consuetudinem & corruptelam“, Gewohnheit und Verderbnis, unterschieden. Eine schlechte Gewohnheit könne nicht legitim *consuetudo* genannt werden, denn diese sei verpflichtet, den plausiblen wissenschaftlichen Gründen, nicht dem Irrtum zu folgen.³⁷ Deshalb sei von der schlechten Gewohnheit zum wahren Grund überzugehen, wie beim juristischen Unterschied zwischen Sein und Sollen, wenn das Recht gebietet, was sein soll, nicht feststellt, was ist.³⁸

Die *Frauenzimmer-Gesprächspiele* boten Harsdörffer eine geeignete Plattform, unterschiedliche Meinungen zwanglos zusammenzuführen und zu erörtern. So trägt im 144. Gesprächspiel der Gesprächsteilnehmer Degenwert von Ruhmeck („ein verständiger und gelehrter Soldat“) den Standpunkt der praxisnahen Erfahrung vor: „Die Gewohnheit/ sage ich/ ist die anständigste Sprachmeisterin/ gleichwie sie auch sonst eine Erklärerin des Gesetzes ist/ ja das Gesetz selbst/ welches die Kraft der Wahrheit mit sich führet. An der Müntz wird nicht das Schrot und Korn von jedem erforschet/ sondern für Landgültig erachtet/ wann selbe gang und gäbe ist: So ist es auch mit den Worten bewandt“. Dieser Vergleich der Sprache mit der Münze als Universaläquivalent des Austauschs und Verkehrs begegnet bereits in Quintilians *Institutio Oratoria*: „consuetudo vero certissima loquendi magistra, utendumque plane sermone ut nummo, cui publica forma est“ – der Gebrauch ist der sicherste Lehrmeister der Sprache, und wie bei einer Münze gilt nur jene, die sich öffentlicher Approbation erfreut.³⁹ Jedoch wird Degenwert von Raymund Discretin („ein gereist- und belesener Student“) belehrt: „Nicht alle Müntzen so gang und geb seyn/ sind richtigen Halts/ sondern gehet dem/ der es nicht versteht/ oder nicht beobachtet/ der Betrug in die Hände. Wie nun ein falscher Groschen/ dem guten nicht vernach-

35 FZGS II 21657, Ndr. S. 192, vgl. S. 197.

36 „Die Gewohnheit ist die Herrin der Wörter – beim gewöhnlichen Volk, nicht bei den Gelehrten.“ Georg Philipp Harsdörffer, *SPECIMEN PHILOLOGIAE GERMANICAE, Continens Disquisitiones XII. De Linguae nostrae vernaculae Historia, Methodo, & Dignitate*, Nürnberg 1646, S. 310 Anm.

37 Vgl. ebd., S. 15.

38 Vgl. ebd., S. 16f.

39 Quintilian, *Ausbildung*, S. 88; vgl. Volkhard Wels, *Triviale Künste. Die humanistische Reform der grammatischen, dialektischen und rhetorischen Ausbildung an der Wende zum 16. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 52; Harald Weinrich, „Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld“, in ders., *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, S. 276–290.

theilen kan; so mag auch die böse Gewonheit keine gültige Regul geben/ oder das Böse für das Gute aufdringen. Der unbegründte Gebrauch unter dem gemeinen Volk/ ist eine mißbräuchliche Verfälschung“.⁴⁰

Am 31. Januar 1646 schrieb Harsdörffer an Christian Gueintz, in der FG „der Ordnende“:

Wan man aber Von kunstgründiger Verfaßung unserer sprache handeln wil, und man sich erstlich vergleichen, woher? wie? und mit was absehen die lehrsätze, oder regeln, sollen gestellet werden? Wan wir zu einen grund setzen die ausrede, so können wir der sachen nimmermehr eines werden; maßen eine iede mund art etwas besonders füret. D. Luthers Schriften können gleichsals für keinen grund der rechsreibung stehen, den er dem gebrauch derselben zeiten nachgehen müßen, und es bey seiner urschrift (dem Original) nicht geblieben, sondern durch die Drucksetzer (Mecænates jgnorantiæ) nach und nach geendert worden. [...] Die gewonh[eit] welche der Herr Ordnende mit sondern schein Vorschützet, sagt zwar [was] zugesehen pfeget, darvon die frage nicht ist, sondern was geschehen [sol.]

Diese Frage ist nur „aus gründlicher warheit zubeantworten“.⁴¹ Woher nun aber diese gewinnen? Die Antwort Fürst Ludwigs an Christian Gueintz zu Harsdörffers Brief lautete unter positivem Bezug auf „Varro und andere Grammatici“, dass die Vernunftgründe unserer Sprache aus deren heutigem Gebrauch bezogen werden müssen:

Neue Regeln in der deutschen sprache zumachen, als von dem Suchenden [d. i. Schottelius' Gesellschaftsname in der FG], in seiner sprachkunst theils geschehen wollen, stehet nicht in eigener erfindung und meinung, sondern es mus entweder vom alten herkommen oder durch die erfahrung und gewonheit beyfal haben, dan eines oder zweyer Menschen einbildung es nicht thun können. [...] Rationem nostræ lingvæ müßen wir ex hodierna nostra Consuetudine et pronunciatione nemen[,] wie sie heute zu tage insgemein geschrieben, und am besten ausgesprochen wird, [...] und daraus die regeln gegenwertig zu machen.⁴²

Damit sind wir bei der anomalistischen Gegenposition, also jener, die Anomalien des Sprachgebrauchs akzeptierte, sie aber durch Regeln gleichwohl

40 FZGS III (1643), Ndr. S. 324 und 329. Der Sprache-Münze-Vergleich unter Verweis auf Horaz schon in Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 2.

41 Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 545, Bl. 338^{r-v} (Köthener Abschrift). Demnächst in *DA Köthen* I.7. Vgl. Rolf Bergmann, „Der rechte Teutsche Cicero oder Varro. Luther als Vorbild in den Grammatiken des 16. bis 18. Jahrhunderts“, in: *Sprachwissenschaft* 8 (1983), S. 265–276.

42 HM Köthen: VS 545, Bl. 340^r–341^v; eigenh. Entwurf von Fürst Ludwig, ebd., Bl. 339^{r-v}; demnächst in *DA Köthen* I.7.

begrenzen wollte. Der Einklang sprachlicher Normierung mit der *consuetudo* wurde in der FG vornehmlich von Fürst Ludwig und Christian Gueintz vertreten,⁴³ der gegen Schottelius behauptete:

Es ist nun von Anfang der Welt biß anhero mitt gewissen gründen erhärtet, daß die Sprachen, zumahl die, so von den Müttern vnndt durch tägliche vbung gefaßet worden, auß den Büchern anfangs nicht erlernt; Sondern daß die gewonheit sie gelehret, getrieben, erhalten. [...] Alles nach einer Regell machen, ist alles eines haben wollen, das doch auch in der Seel der Menschen nicht ist; Alles so wollen wie man es sich einbildet, ist eine Einbildung; Sprachen können wir auch nicht machen, Sie sindt schon; Aber wie man andere[,] so sie nicht können, lehren wolle, darumb sind Regeln erdacht. [...] Der gebrauch aber doch mu[ß] den anschlag geben, vnndt nicht die Regel dem gebr[auch], wieder aller Sprachen art, vorgezogen, weil [die] Regeln aus dem gebrauch.⁴⁴

Die Regeln sind demzufolge „hernacher zuzusetzen, alß eine fernere erklerung“ der Praxis der Sprachgemeinschaft.⁴⁵ In seiner *Deutschen Rechtschreibung* von 1645 spricht Gueintz dem Menschen von Natur aus nur die Sprachfähigkeit, nicht aber eine „gewisse sprache“ zu. Deren Erwerb (als Erst- oder Muttersprache) erfolge „durch gewonheit und übung“. Keine Sprache sei „von Natur/ sondern alle nach der übung/ und durch die gewonheit/ aufkommen/ geredet/ und geschrieben.“⁴⁶ Erfolgt der Spracherwerb nach der begegnenden Sprachpraxis, so steuert die Gewohnheit auch den historischen Sprachwandel, indem Sprachen „sich nach dem gebrauche endern“. Wäre dies nicht so, „würde es keine sprache bleiben, würde von Natur sein, stünde nicht in der Menschen beliebe[n].“⁴⁷

In seinem Antwortbrief an Fürst Ludwig vom 28. Mai 1640 auf Schottelius' Gutachten zu seiner *Sprachlehre* hielt Gueintz Schottelius vor: „Meine wenigheit hat nicht ursach jemand was anderß vorzuschreiben, alß was der Gebrauch der in Sprachen alles vermag (es müsten dan alle von Anfang der welt hierin geirret haben) und mehr alß alle regeln; ja bißweilen auch wie ein tyran die regeln zwinget und übertrifft.“⁴⁸ Schottelius müsse sich fragen, so Gueintz in seiner

43 Vgl. *DA Köthen* I.5, S. 471 Anm. 27.

44 Gueintz in der Rechtfertigung seiner Sprachlehre auf das oben zitierte kritische Gutachten Schottelius' vom Frühjahr 1640 hin; *DA Köthen* I.5, S. 512f. Vgl. auch die Vorrede „An den Leser“ in Gueintz, *Deutsche Sprachlehre*, Bl.)(iijjv.

45 Gueintz' Rechtfertigung (s. Anm. 44), S. 516.

46 Christian Gueintz, *Die Deutsche Rechtschreibung Auf sonderbares gut befinden Durch den Ordnenden verfasst/ Von der Fruchtbringenden Gesellschaft übersehen/ und zur nachricht an den tag gegeben*, Halle a.d.S. 1645, Ndr. hg. von Claudine Moulin, Hildesheim u.a. 2008, S. 1 und 3. Vgl. Takada, *Grammatik und Sprachwirklichkeit*, S. 64ff.

47 Gueintz, *Deutsche Rechtschreibung*, S. 4; vgl. *DA Köthen* I.5, S. 516.

48 Ebd., S. 507.

Rechtfertigung zu besagtem Gutachten, „ob er dem gebrauch will folgen, oder ob der gebrauch seinen Regelln, das nimmermehr geschehen wird, folgen soll!“⁴⁹ Man könne verdienstvoll in alten Sprachdenkmälern forschen, etwa im Sachsenrecht, aber deren Sprache ist bis zur Unverständlichkeit veraltet. Dort kann nicht die Richtschnur zur Regulierung der Sprache für uns „ietzige zierliche hoch-Deutsche“ liegen, sondern auf der Höhe der Gegenwartssprache.⁵⁰ Konsequenterweise weist er in seiner Stellungnahme zu Schottelius' Gutachten dessen grammatische Hyperkorrektur der Pluralbildung bei männlichen Substantiven auf -er zurück:

Ob die in Er in plurali ere haben, muß der wollaut vnndt der gebrauch geben. Eß hatt niemandt so geredet, niemand iemals so geschrieben: warumb solte man es nun auffbringen? [...] Warümb [...] soll man waß newes machen, das die Zierligkeit nicht zulest, daß die gewonheit verwirfft, die doch eine richtschnure der Redart ist?⁵¹

Diese Position teilte auch Fürst Ludwig. Über eine richtige Wortbildung entscheide im Zweifelsfalle „der tägliche gebrauch und die rede“; sie müssen „die Regell machen“. Analogistische Korrekturen in der Grammatik sollten zumindest auf den üblichen Gebrauch verweisen.⁵² Im Falle der Konjugation der Verben „backen“ und „mahlen“ schien ihm die schwache Beugung mit -t-Erweiterung im Präteritum an sich angemessener: „Jch backete, ich mahlte solte nach der ähnligeit besser stehen, aber man muß sich nach dem gebrauche richten.“⁵³ Das bekräftigte Gueintz in seiner *Antwort auff die Erinnerungen*⁵⁴ und blieb daher im Druck seiner *Deutschen Sprachlehre* bei der für ihn gebräuchlichen Flexion: „mahlen“ erscheint unter den starken Verben der 2. Konjugation (mit Ablaut a > u im Präteritum): „Jch [...] mahle/ [...] Jch muhl“.⁵⁵ Die Wortansetzung „Selbter“ und „Selbte“ beispielsweise widersprach ebenfalls der Gewohnheit und wurde von Fürst Ludwig als „Barbarismus“ zurückgewiesen.⁵⁶

49 Ebd., S. 515.

50 Gueintz, *Deutsche Rechtschreibung*, S. 1ff. Eine Handschrift mit zahllosen Korrektüreinträgen hat sich im Historischen Museum f. Mittelanhalt, Köthen erhalten, s. Anm. 76. Vgl. *DA Köthen* I.6, S. 631.

51 *DA Köthen* I.5, S. 514f.

52 Fürst Ludwig in einer Stellungnahme zu Gueintz' Sprachlehre-Entwurf „Was anderweit bey der Sprachlehre erinnert wirdt zum nachdencken“, siehe *DA Köthen* I.5, S. 450–454, hier S. 452.

53 Ebd., S. 454. Vgl. auch Fürst Ludwigs „Erinnerung bey der deutschen Sprachlehre“, in: *DA Köthen* I.6, S. 170–175, hier S. 173.

54 In *DA Köthen* I.5, S. 465–468, hier S. 467.

55 Gueintz, *Deutsche Sprachlehre*, S. 70f. Vgl. *DA Köthen* I.5, S. 459 Anm. 26.

56 Ebd., S. 453. Fürst Ludwig folgte in diesem Kritikpunkt Augustus Buchner, der einen handschriftlichen Entwurf der Sprachlehre von Gueintz zuvor kritisch durchgesehen hatte. Buchners Gutachten in *DA Köthen* I.5, S. 418–425, hier S. 423. Darin waren sich übrigens alle Beteiligten einig, diese Ansetzung sei ein Barbarismus und also ein Fehler. Vgl. ebd., S. 438

Je verstendli[cher] man redet, schreibet, und reimet, ie mehr ehre thutt man unserer sprache und uns selbst an. Figuren kan man einführen, wan sie gebräuchlich, wo aber nicht, und sie wieder der sprache eigenschafft lauffen, so brauchet man sie falsch: Und seind sie eben so woll aus dem gebrauch[e] erst aufgezeichnet und in ordnung gebracht worden: D[er] ursprung der Regeln kommet aus dem gebrauche und der gewonheit, und [nicht] der erste gebrauch aus den regeln her. Do [d. h. sofern] unsere sprache nun n[och] lebett und nicht abgestorben ist, weil man sie nicht aus bü[chern,] wie nunmehr die Hebraische[,] Lateinische und Griechische lernen muß, sond[ern] vom gehöre begreiffet, kan man ietzo, und gebuhret uns die Regeln desto richtiger nach ihrer art und ausrede zu machen, also wird sie gebührlich ausgeubett, und bleibett man nicht bey der alten ungegründeten gewonheit.⁵⁷

Damit konnten auch Zesens eigenwillige Schreibweisen vor Fürst Ludwig nicht bestehen:

Mehrere verwirrung in deutscher sprache, wie schon von seiner also vorgehabten genößenschaft [Zesens „Deutschgesinnte Genossenschaft“, 1643 in Hamburg gegründet] in der übelbeschreibung und andern überflüssigen klügeleyen, die mehr in selbsterfundenen einbildungen und sonstiglichen meinungen, nach fremden sprachen gerichtet, als auf dem rechten grund der natur und eingeführten guten gewonheit bestehen, helt der Nehrende gantz undienlich.⁵⁸

Wir haben beide Paradigmen, die Betonung der Sprach-*ratio* und die der sprachlichen *consuetudo*, aus Quellen der fruchtbringerischen Sprachdebatte herausgearbeitet. Dabei zeigt sich, dass beide Positionen die jeweils andere brauchten, nicht nur um sich dagegen zu profilieren, sondern weil das jeweils andere Normierungskriterium berechtigt und mitnichten zu ignorieren war, in Einklang gebracht als ‚gute‘ oder ‚grundrichtige Gewohnheit‘ (Harsdörffer, Schottelius) oder als ‚Gewohnheit mit Vernunft‘ (Fürst Ludwig): „Waß im gebrauch, wirdt billich nach der vernunft erhalten.“⁵⁹ Hinsichtlich des Gebrauchs-Parameters stellte sich freilich die Frage, welcher Gebrauch denn als vorbildlich oder ‚gut‘ zu qualifizieren sei. Auch wenn bei Fürst Ludwig und Gueintz immer wieder unspezifisch von Gewohnheit und Gebrauch die Rede ist,⁶⁰ so werden von ihnen und den Zeitgenossen auch Instanzen ins Spiel

Anm. 28.

57 Ebd., S. 453.

58 Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 545, Bl. 455r. Zesen verteidigte sich in seinem *Rosen-mând*, S. 89.

59 Christian Gueintz in seiner Stellungnahme zu Buchners und Fürst Ludwigs Gutachten zu seiner deutschen Sprachlehre. Siehe *DA Köthen* I.5, S. 467.

60 Augustus Buchner verwies den Dichter in seiner Poetik auf das, „was die natürliche

gebracht, die für einen guten Sprachgebrauch in Anspruch genommen werden konnten. Dirk Josten hat solche Repräsentationen von Autorität (*auctoritas*) zusammengestellt und mit zahllosen Quellenzitaten belegt: Sprach- und schreiblandschaftliche Prioritäten wie im 17. Jahrhundert vor allem das „Meißnische“ (Ostmitteldeutsche) als ‚reinste‘ deutsche Mundart; personale Autoritäten, wie Martin Luther, zunehmend auch Martin Opitz (FG 200. 1629) und andere, meist kursorisch genannte „bewährte Scribenten“, die das Deutsche zu einer anspruchsvollen Literatur- und Wissenschaftssprache indes erst auszubilden begannen; institutionelle Autoritäten wie die Kanzleien; milieugebundene Vorbilder konnten die Höfe oder Personen von Verdienst, Ansehen und Gelehrsamkeit sein.⁶¹ Auch in der fruchtbringerischen Sprachdebatte traten diese Argumente und Instanzen eines vorbildlichen Sprachgebrauchs auf.

Die sich der Grammatik-Diskussion seit 1641 anschließende Debatte um die Orthographie lässt noch deutlicher Übereinstimmungen und Annäherungen innerhalb der unterschiedlichen Gewichtungen erkennen. Während Fürst Ludwig und auch Christian Gueintz immer wieder den Standpunkt des Sprachgebrauchs in Aussprache (Phonetik) und Verschriftlichungspraxis anführten,⁶² ließen sie doch keinen Zweifel aufkommen, dass weitere Rechtschreibrichtlinien hinzuzutreten hätten: das grammatische Kriterium, das vor allem die Morphologie zur Richtschnur einer regelgerechten Konstantanschreibung der Wörter nahm, aber auch etymologische, lexematische und semantische.⁶³ Auch hier wurde die gute Schreibpraxis von der schlechten, fehlerhaften abgesetzt. Während Fürst Ludwig, Gueintz und Zesen in der „meißnischen Mundart“ die vorbildliche Leitvarietät erblickten, verortete Harsdörffer den guten Gebrauch standeskulturell: wie er nämlich „von verständigen Leuten/ mit kunstgründigen Ursachen gehandhabt und bekräftiget wird/ und dieser Gebrauch ist der rechte Sprachmeister/ dem man in Schreiben und Reden sicherlich folgen soll.“ Harsdörffers Meinung nach „ist der gute Gebrauch die Art zu reden unter verständ-

Ordnung und der gemeine Brauch [der Sprache] mit sich bringt“, auf „den gemeinen Gebrauch und Ausrede“. Augustus Buchner, *Anleitung Zur Deutschen Poeterey. Poet* [Wittenberg 1665], hg. von Marian Szyrocki, Tübingen 1966, S. 22 und 70, vgl. S. 98.

61 Dirk Josten, *Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, sprachimmanente Argumentation*, Frankfurt a.M. 1976. Vgl. auch Haßler, „Normierung“; Klaus J. Mattheier, „Wege und Umwege zur neuhochdeutschen Schriftsprache“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 9 (1981), S. 274–307.

62 Dies trifft v.a. auf Fürst Ludwig zu. Als Gueintz eine ungewöhnliche Silbentrennung als Usus der Gelehrten verteidigte, reagierte er ungehalten bis hin zur Gelehrtenschelte: „mit disputiren und zäncken kömmt man aus dem handel nicht und können die gelehrten wol verkehrt schreiben, man findet auch selten einen gelehrten der eine gute schrift hat, und weil sie mit gar hohen sinreichen sachen wollen zu thun haben, so können sie in den niedrigen, die der natur am nächsten kommen gar leicht irre gehen.“ Brief an Gueintz vom 29. 1. 1644 (demnächst in *DA Köthen* I.7).

63 Vgl. Andreas Herz, „Die Rechtschreibdebatte in der Fruchtbringenden Gesellschaft. Probleme und Parameter der Normierung“ (im Druck).

digen Leuten bey Hofe/ und die Art zu schreiben/ wie solche in den teutschen Cantzleyen heunt zu Tag gewonlich ist.“⁶⁴

Harsdörffer brachte in seiner Zugabe zur deutschen Rechtschreibung in der zweiten Ausgabe seines *Teutschen Secretarius* (1655) folgende orthographische Regulierungs-Grundsätze auf, die auch den Normen in seinem *Specimen Philologiae Germanicae* von 1646 in etwa entsprechen.⁶⁵ Demnach beruhe die Rechtschreibung

1. „auf richtigen Ursachen“ oder
2. auf der „Gewonheit/ so die Gelehrten an- und eingeführet“ – auf der ‚guten‘, regelgeleiteten Gewonheit also.

Im *Specimen* erscheinen dafür nicht etwa die Begriffe *ratio vel consuetudo*, sondern *ratio vel autoritas*.⁶⁶ Die „blinde Gewonheit deß unverständigen Pövelvolcks“ blieb unerheblich. Wo die „richtigen Ursachen“ nicht greifen, muss der gute, regelgeleitete Sprachgebrauch den Mangel ersetzen.⁶⁷ Die „richtigen Ursachen“ der Rechtschreibung bestehen a) in der korrekten Wiedergabe der Laute durch die Buchstaben (*Specimen*: „Ratio ducitur à natura literarum“⁶⁸), b) in der Flexionsmorphologie (*Specimen*: „Ratio ducitur à derivatione: vel Compositione“ bzw. „A modo flectendi“⁶⁹), c) in der „Bedeutung“ (*Specimen*: „A natura rei“⁷⁰), wenn etwa das Harte hart, das Weiche weich ausgedrückt wird. Ferner müsse d) unterschiedliche Bedeutung gleichlautender Worte durch das Schriftbild angezeigt werden (*Specimen*: „Ratio ducitur à differentia significari“⁷¹): sehen / säen, bis und Biß usw.⁷² Schließlich gebiete e) das Prinzip der Einheitlichkeit (*Specimen*: „Ratio procedit ab Analogia Linguae, quam rationem saepius usus limitat“⁷³) gewisse Wortansetzungen und -schreibungen: Analog zur „Kauffmannschafft“ müsse es dann auch „Genoßschafft“ und nicht „genossenschaft“

64 Georg Philipp Harsdörffer, *Der Teutsche SECRETARIUS: Das ist: Allen Cantzley- Studir- und Schreibstuben nützlich und fast nohtwendiges Formular- und Titularbuch*, [1. Ausg.] Nürnberg 1655, S. 258. Im selben Jahr erschien die um einen „kunstgründigen Bericht von der Rechtschreibung und Schriftscheidung“ vermehrte zweite Ausgabe in Nürnberg. Das höfische Milieu als Träger eines guten Sprachgebrauchs auch in der zeitgenössischen französischen Sprachdiskussion. Vgl. die zahlreichen Belege, wie *le bon usage* am Hof oder doch zumindest beim „plus saine partie de la cour“ als „autorité prépondérante“, bei den „honnêtes gens“, den „personnes illustres“ oder den „personnes de merite & d’érudition“ verortet wurde, in Haßler, „Normierung“, passim.

65 Harsdörffer, *Specimen*, S. 199–212.

66 Ebd., S. 206.

67 Harsdörffer, *Teutscher Secretarius* (?1655), S. 724.

68 Harsdörffer, *Specimen*, S. 207.

69 Ebd., S. 208.

70 Ebd., S. 209.

71 Ebd.

72 Harsdörffer, *Teutscher Secretarius* (?1655), S. 727.

73 Harsdörffer, *Specimen*, S. 210.

heißen usw. Diese notwendige „Gleichstimmung der Sprache“ nennt Harsdörffer „Analogia“;⁷⁴ und die war seit je das Hauptinstrument der sprachlichen *ratio*, die also auch für Rechtschreibung und Lexik Anwendung finden sollte. Wenn nun die fünf genannten „richtigen Ursachen“ bei einer Wortschreibung keine Sicherheit geben, dann sollte „auf die gewöhnliche Schreibung“ zurückgegangen werden.⁷⁵

Sowohl bereits in der Köthener Handschrift *Die Rechtschreibung angeordnet und der fruchtbringenden hochlöblichen Gesellschaft übergeben von Dem Ordnenden*⁷⁶ als auch im Druck der *Deutschen Rechtschreibung* (1645) führte Gueintz drei kritische Parameter für die Konstitution der Rechtschreibung an:

1. Der „ursprung und Stamm des Wortes/ woher dasselbe der Vermutung nach entstanden“, also die Wortfamilie einschließlich der Wortmorphologie (Grammatik);
2. „die Aussprechung“, also die Phonetik;
3. „die Gewonheit“, also hier der schriftsprachliche Gebrauch, sofern darin „sich nicht gegen jene beyde Wiedrigkeit/ oder etwas ungerichtetes findet. Und weil nach diesen dreyen (dan die gewonheit/ wo sie vernünftig/ nicht auszulassen;) auch alle andere Sprachen gerichtet werden: deswegen so kann und sol die Deutsche sich nit absondern“.⁷⁷

Der Analogie-Anomalie-Streit in der antiken *téchne grammatiké*

Die fruchtbringerische Streitfrage um die Gewichtung von *ratio* und *consuetudo* hatte in der Antike mit der Kontroverse zwischen der alexandrinischen Philologie und der pergamenischen einen Vorläufer. Vor allem Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) hat diesen Streit zwischen Alexandria und Pergamon, speziell zwischen den Antipoden Aristarch von Samothrake (ca. 216–144 v. Chr.) und Krates von Mallos (ca. 200–150 v. Chr.) in seiner Arbeit *De lingua latina* (47–45 v. Chr.; Bücher 8–10) überliefert und darin das Analogieprinzip zum zentralen Differenzpunkt dieses Disputs gemacht.⁷⁸ Er bemerkte, dass sich einst

74 Harsdörffer, *Teutscher Secretarius* (1655), S. 727f.

75 Ebd., S. 726–728. Die ganze Passage übereinstimmend schon in Harsdörffer, *Poetischer Trichter*, 1. Teil (zuerst 1647; 2. erw. Aufl. Nürnberg 1650, Ndr. Darmstadt 1969), S. 125–130. Das *Specimen*, S. 211f. wick hier signifikant ab.

76 (Christian Gueintz, Manuskript:) *Die Deutsche Rechtschreibung angeordnet und der fruchtbringenden hochlöblichen Gesellschaft übergeben von Dem Ordnenden*, Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 670, S. 5/ Bl. 9^r.

77 Gueintz, *Deutsche Rechtschreibung*, S. 6f. Zu den orthographischen Normierungsprinzipien vgl. Gerhard Augst, „Die linguistischen Grundlagen der Rechtschreibung“, in: *Deutsche Rechtschreibung mangelhaft? Materialien und Meinungen zur Rechtschreibreform*, hg. von Gerhard Augst, Heidelberg 1974, S. 9–47.

78 Ich stütze mich hier und im Folgenden auf die gesammelten Arbeiten von Wolfram Ax in: *Lexis und Logos. Studien zur antiken Grammatik und Rhetorik*, hg. von Farouk Grewing, Stuttgart 2000, vgl. hier S. 95; ferner Dieter Cherubim, „Varro Teutonicus. Zur Rezeption der antiken Sprachwissenschaft in der frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik*

zwei Parteien gebildet hätten: die Analogisten mit ihrem Anliegen einer durchgehenden Regelmäßigkeit und die Anomalisten, die den Sprachgebrauch zur Norm und die Verständigung zum primären Ziel der Sprache erhoben. Erstere Position sei von Aristarch vertreten worden, der sich nicht nur bei orthographischen, prosodischen und morphologischen Problemfällen der Analogie bediente, sondern diese auch theoretisch behandelt haben sollte. Sein Ziel war die Sicherung eines richtigen und guten Griechisch (Ἑλληνισμός/*hellenismós*). Die zweite Position in diesem Streit verfocht der Anomalist Krates. Varro betrachtete diesen Widerspruch als eigentlich überflüssig, da beide Ansichten berechtigt seien.⁷⁹

Die Frage nach den Normierungsparametern bei der Festsetzung des *hellenismós* bzw. der *latinitas* blieb nicht abstrakt, sondern zielte darauf ab, was als *sermo purus* oder Sprach-*puritas* Geltung beanspruchen durfte. Sie zielte auf die Sprachidiomatik, welche über rein grammatische Regelrichtigkeit hinausging und die Bereiche der Lexik (reicher Wortschatz), der Phraseologie, der rhetorischen Stilistik, der treffenden Ausdrucksfähigkeit bis hin zu ihrer poetischen Sublimierung und der Semantik einschloss. Das Analogieprinzip als Hauptinstrument der Durchsetzung der Sprach-*ratio* und Garant der Sprach-*puritas* „entstand“, so Ax, „in Alexandria und Pergamon aus dem Ringen um den richtigen Text der Klassiker und um das angesichts einer Vielfalt von Sprachstufen und Dialekten immer dringlicher gewordene Problem einer Normierung der Sprache“.⁸⁰ Und diese wiederum betraf nicht nur die wissenschaftliche Philologie, sondern auch den Literaturunterricht in der Schule und die rhetorische Lehre und Praxis. So behauptete sich die Analogie oder Sprach-*ratio* als kritisch-normatives Sprachkorrektiv die ganze Antike hindurch, wenn etwa Quintilians Rhetorik vier Parameter oder Richtlinien zur Konstitution bzw. Prüfung von Sprachrichtigkeit vorsah: *ratio*, *vetustas*, *auctoritas* und *consuetudo*.⁸¹ Kehren wir zu Varro und seinen im 9. Buch *De Lingua Latina* aufgeführten Argumenten zugunsten der Analogie zurück. Die *analogia* erscheint als „ratio similitudinum“, „similium verborum ratio“ oder meist einfach nur als „ratio“. Als formales Normprinzip operiert sie mit Verhältnisgleichungen, Proportionen, in der Heranziehung ähnlicher Wort- oder Flexionsformen und zielt auf die

23 (1995), S. 125–152, S. 132ff. (zur Varro-Rezeption); Gerda Haßler, „Analogie“ in: *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe*, Bd. I, S. 658–674; Max Hermann Jellinek, *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik. Von den Anfängen bis auf Adelung*, 2 Halbbde., Heidelberg 1913/14, Hbd. I, 134f.; Pieter A. M. Seuren, *Sprachwissenschaft des Abendlandes. Eine Ideengeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Hohengehren 2001, S. 33ff.

79 Ax, *Lexis und Logos*, S. 101–110.

80 Ebd., S. 113f.

81 Quintilianus, *Ausbildung*, S. 86. Vgl. Ax, *Lexis und Logos*, S. 113f; Elmar Siebenborn, *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik*, Amsterdam 1976, bes. S. 56ff.; Heymann Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 Tle., Berlin 21890, Ndr. Hildesheim/New York 1970, Bd. I, S. 357ff. und Bd. II, S. 71–161.

„Regularität des Sprachbaus und die daraus resultierenden Möglichkeiten, unsichere Formen durch einen [...] Vergleich mit sicheren Formen zu verfestigen.“⁸² Analogie und Sprachgebrauch sind dabei nicht als konkurrierende, einander aufhebende Sprachnormen gefasst, sondern der Sprachgebrauch ruht bereits als solcher auf dem „System analog flektierter Wörter“, durch das er kontrolliert wird. Die *analogia* ist für Varro also in der *consuetudo* enthalten, aber nur in der „recta consuetudo“ im Gegensatz zur „mala“ oder „depravata consuetudo“.⁸³ Auch Quintilian vertrat eine solche Auffassung: Die Analogie sei ja nicht vom Himmel herabgestiegen und habe den Menschen ihre Sprachmuster geschenkt, sie sei vielmehr der Beobachtung des Sprachgebrauchs entwachsen und wurde nicht aus Vernunftschlüssen, sondern aus Beispielen abgeleitet.⁸⁴ Im *Orator* (§§ 155–162) erhob Cicero Einwände gegen Maßregelungen eines strikten Analogismus gegenüber den vielfältigen Varianten der *consuetudo*. Erlaubt sei, was dem Redner nützt und was der Gebrauch zulässt.⁸⁵ Der „sermo purus [...] et Latinus“ hing für Cicero nicht nur von der Regelkonformität ab.⁸⁶ Normbrüche, wie Kontraktionen oder Verschleifungen von Buchstaben, Silben, selbst Wörtern zugunsten der Kürze oder des Wohlklangs habe selbst der gewählte lateinische Sprachgebrauch („consuetudo elegans Latini sermonis“⁸⁷) als Freiheit zugelassen und verwendet, so dass Cicero eine Fülle von legitimen Verstößen gegen Grammatik und Analogieprinzip aufzählen⁸⁸ und verteidigen konnte: Was richtig ist, wisse er, aber andererseits spreche er, wie es zulässig ist.⁸⁹ Warum sollte man nicht *nosse* und *judicasse* sagen statt *novisse* und *judicavisse*? – als wüssten wir nicht, dass die volle Form die richtige und die verkürzte die gebräuchliche ist!⁹⁰ Solche Abweichungen seien nicht von Natur aus, sondern durch eine Art Konvention gerechtfertigt: die „consuetudo varia“ „non fit natura, sed quodam instituto“.⁹¹ Daher vermochte er, *consuetudo* und *ratio* getrennt zu ihrem Recht

82 Ax, *Lexis und Logos*, S. 129, vgl. S. 101 und 120. Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 9: „*Analogia est similitudo similis declinatio, quam quidam latinè proportionem vocant.*“

83 Ax, *Lexis und Logos*, S. 116.

84 Vgl. Quintilianus, *Ausbildung*, S. 92.

85 Vgl. Marcus Tullius Cicero, *Orator*, lateinisch – deutsch, hg. von Bernhard Kytzler, München 1975, S. 58 (§ 70) und S. 102 (§ 123); ferner Ax, *Lexis und Logos*, S. 120, vgl. S. 124; Siebenborn, *Sprachrichtigkeit*, S. 116.

86 Cicero, *Orator*, S. 64 (§ 79); vgl. ebd., S. 148 (§ 164).

87 Ebd., S. 132 (§ 153).

88 Vgl. ebd., S. 134ff. (§ 155ff.). Dazu Gueintz: „Wer weiß nicht die sonderlichen Arten außer den Regeln in der Hebräischen, Griechischen, vndt Lateinischen [Sprache], so doch meist in gewisse Regeln gefasset sindt? Alles nach einer Regell machen, ist alles eins haben wollen“ usw., s. Anm. 44.

89 „Quid verum sit intellego; sed alias ita loquor, ut concessum est“, siehe Cicero, *Orator*, S. 136 (§ 156).

90 Ebd., S. 138 (§ 157).

91 Ebd., S. 138 (§ 157) und S. 142 (§ 159).

kommen zulassen, die eine als legitime Praxis, die andere als theoretisches Wissen „usum loquendi populo concessi, scientiam mihi reservari“.⁹²

Wenden wir uns wieder der fruchtbringerischen Sprachdebatte zu, dann bleibt kein Zweifel daran, dass die Leitbegriffe der antiken Sprachdiskussion um *hellenismós* bzw. *latinitas*, um *ratio* und *consuetudo* als Normierungsprinzipien die angestrebte Regulierung des Hochdeutschen grundierten. Die Ausgangslage war hier aber eine andere, indem die beiden Quintilianischen Sprachnormen *vetustas* und *auctoritas* einen unsichereren Status hatten: Die *auctoritas* literarischer Klassiker, d.h. das Vorbild einer elaborierten literarischen Hochsprache fehlte in Deutschland noch, anders als in den Rekursen der antiken oder renaissancehumanistischen Philologen auf Cicero, Tacitus, Sallust usw., anders auch als etwa im Falle der *Accademia della Crusca* mit ihrem kanonischen Dreigestirn der florentinischen Dichter Dante, Boccaccio und Petrarca. Als mustergültige Vorbilder boten sich dem deutschen Sprachausbau im Umkreis der FG zunächst Martin Luther, dessen Sprachausgleich aber bereits als veraltet galt, und die vergleichsweise gut regulierte Schriftpraxis der Kanzleien an. Vorbilder einer formal und inhaltlich anspruchsvollen volkssprachigen Literatur, die den Anforderungen einer ausgebildeten *ars poetica* entsprochen hätten, waren erst im Entstehen begriffen, und ich darf das Epochenbewusstsein, das die deutsche Literaturreform mit und nach Martin Opitz von sich selbst entwickelte, hier voraussetzen. Zwar war mit der Entdeckung und kritischen Edierung der älteren deutschen literarischen Überlieferung schon seit den Humanisten begonnen worden (Beatus Rhenanus, Joachim Vadianus, Marquard Freher, Melchior Goldast von Haiminsfeld, Opitz' Edition des Annoliedes usw.), jedoch überwog hinsichtlich des Sprachausbaus die Skepsis, in älteren Sprachstufen Normierungsgrundlagen zu finden. Augustus Buchner stellte in seinem Gutachten zu Gueintz' *Entwurf einer Deutschen Sprachlehre* klar:

Es wird alles mit der zeit außgearbeitet; und hatt nichts zugleich seinen anfang, und ist vollkommen. Darumb muß mann nicht nach den ältesten exempeln regeln machen, Sondern nach denen, die am besten geredet, und solches nun in schwanck gebracht. Bey denen alten Lateinern, so wol Poëten allß Redenern, ist viel zu finden, waß nach der zeit alles uffgehoben, weill mann waß beßers haben können. Vnd eben auß diesem sindt nachmals regeln gemacht, ienes aber alleine nur angemerkct worden, zur wißenschafft, doch nicht zur folge.⁹³

92 Ebd., S. 142f, (§ 160). Fürst Ludwig, als er Buchstabendoppelungen zulasten der Morphemkonstanz und mit dem Argument, sie würden nicht gesprochen, vermeiden wollte: „Also das die Stambuchstaben geduppelt in der mitten sollen ausgelassen werden, hat eine beßere erhelligkeit, als sie drinnen zu laß[en,] den sie seind mußig und uberflußig[,] man weis doch wol woher sie kommen“. Fürst Ludwig, „Erinnerungen von der Rechtschreibung“, HM Köthen: VS 545, Bl. 219^r–220^v, hier 219^v.

93 *DA Köthen* I.5, S. 423. Der aktuelle Sprachgebrauch wird als sprachregulierender Maßstab

Die Distanz zur *vetustas* betraf neben der als mangelhaft empfundenen Morphologie auch den Wortschatz, dessen ältere, aus dem Sprachgebrauch schwindende Prägungen allenfalls selten und mit Bedacht verwendet werden sollten, sowie die Stilistik, denn es „bestehet die Reinligkeit und Zierde einer hochdeutschen Rede zu foderst darauf/ daß man sich guter Meißnischer/ und itziger Zeit gebräuchlichen Wörter/ und Arten im Reden gebrauche“. So bleibe die Sprachpuritas gewahrt, welche *obscuritas*, Solözismen und Barbarismen zu vermeiden habe.⁹⁴ Wenn also Fürst Ludwig Gueintz in seinem Widmungsgedicht für dessen *Deutsche Rechtschreibung* (1645) zuschrieb: „Lasst euch das alzu neu' und alte ia nicht irren/ | Vermeidet überfluß/ und schreibet wie euch lehrt | Gewonheit mit vernunft [...]“,⁹⁵ so ist auch dies ein Plädoyer für eine *consuetudo*, die in ihrer Vermeidung von Fehlern weder in sprachgebrauchsfernen Neuerungen, noch in der Heranziehung veralteter Formen, wohl aber in der Berücksichtigung der Sprachrealität und der grammatischen *ratio* eine tragfähige Stütze zu finden hoffte. Auch darin war man sich einig, wenn Schottelius, der bei seinen Regulierungsbemühungen noch am ehesten auf das *vetustas*-Argument zurückgriff, der 5. und letzten Epoche oder „Denckzeit“ der deutschen Sprache die höchste Stufe einräumte, als nach Luther die deutsche Sprache „ausgeschliffen und bereichet“ worden sei und und „man gemächlich die Künste und Wißenschaften in der Muttersprache lesen/ verstehen und hören möchte.“⁹⁶

„Die Deutschheit“ – zur Reflexion der Idiomatik des Deutschen

Man muss die fruchtbringerischen Quellen genau lesen, um des deutschen Äquivalents zu *hellenismós* und *latinitas* gewahr zu werden. Schon die handschriftliche Köthener *Deutsche Sprach-lehr zur Lehr-art*, um 1620 im Zusammenhang der neuen muttersprachlichen Didaktik („Lehrart“) Wolfgang Ratkes und der

von Buchner und Fürst Ludwig gegen die Irrtümer der „alten ungegründeten gewonheit“ (ebd.), z. B. die in den Druckersprachen des 16. Jahrhunderts eingerissenen Konsonantenhäufungen oder die noch bei Luther häufigen Apo- und Synkopierungen, verteidigt und auch für Gueintz blieb in seiner „Andwort auff die Erinnerungen“ Buchners und Fürst Ludwigs der „gemeine brauch“ das entscheidende Kriterium für die Ansetzung allgemeinverbindlicher Formen. Ebd., S. 466. In der Vorrede „An den Leser“ im Druck der *Deutschen Sprachlehre* (1641) machte Gueintz deutlich, „daß der anfang nicht sey die vollkommenheit“ (Bl.)(v^v). Das gelte auch für die Sprachen (ausgenommen die adamitische des Paradieses).

94 Buchner, *Anleitung*, S. 42, vgl. S. 42ff. Auch Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 175 bemängelte, dass in den ältesten (althoch)deutschen Schriftzeugnissen wenig „Regulmessiges oder grundrichtiges“ zu verspüren. Sein Verlaufsmodell der bisherigen Sprachentwicklung war ein verfallsgeschichtliches.

95 Gueintz, *Deutsche Rechtschreibung*, Bl.)(iv.

96 Schottelius, *Einleitung*, S. 146 und 147, vgl. S. 6 und 60f.; Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 49. Zum historischen Sprachbewusstsein in der frühen Neuzeit vgl. Moulin, „Althochdeutsch“; Stefan Sonderegger, „Die Vielschichtigkeit des Sprachbewußtseins in frühneuhochdeutscher Zeit“, in: *Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche*. Werner Besch zum 70. Geburtstag, hg. von Walter Hoffmann u.a., Frankfurt a.M. u.a. 1999, S. 175–208, hier S. 186f. und 192ff.

Köthen-Weimarer Schulreform seit 1618 unter Mitarbeit von Christian Gueintz und Fürst Ludwig entstanden, hatte eingangs formuliert: „Das Deutsche ist eine rechtmäßige übereinstimmung der Rede nach der Kunst, mit den bewerten Deutschen Scribenten.“⁹⁷ „Das Deutsche“ ist in der Handschrift verbessert worden für „Die Deutschheit“, und eben diese meint als Äquivalent zur *latinitas* das reine und richtige Deutsch. Die „Deutschheit“⁹⁸ ist hier kein Ethnonym, meint auch nicht das Territorium der deutschen Nation oder „Zung“, geschweige eine qualitative Abstraktbildung nach Art der unheilvollen Prägung ‚Deutschtum‘. Das selten gebliebene Wort ist hier das Äquivalent zu *hellenismós* und *latinitas* als Ausdruck für ein grammatisch richtiges und idiomatisch gutes Deutsch – der „Geist“ der deutschen Sprache bei Schottelius⁹⁹ –, der sich kontrastiv vom Latein und den romanischen Sprachen abhebt und besonders ausgeprägt in der Phraseologie enthüllt, Einsichten, die auch schon deutsche Humanisten und frühere Grammatiker wie Johannes Turmair, gen. Aventinus, und Valentin Ickelsamer geteilt hatten.¹⁰⁰ Um diese Idiomatik zu bestimmen, hatte Augustus Buchner in seinem bereits genannten Gutachten zu einem Entwurf der Sprachlehre von Gueintz zwischen richtigem und reinen Deutsch unterschieden: „Dann die reinigkeit der Sprache kann nicht durch und durch auß der Grammatica oder Sprachlehre erlernet werden, allß wie derselben richtigkeit. Dann diese bestehet uff gewissen regeln und sazungen, iene aber nicht. Und ist ein anders den regeln und der sprachlehre nachreden, ein anders,

97 Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt/Dessau: Z 70 Abt. Köthen C 18 Nr. 55 (1), Bl. 11v. Wird zur Edition in der Reihe *Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts. Fruchtbringende Gesellschaft* vorbereitet.

98 Auch in Gueintz, *Deutsche Sprachlehre*, S. 1. Vgl. Wolfram Ax, „Lorenzo Valla (1407–1457), *Elegantiarum linguae Latinae libri sex* (1449)“, in: *Von Eleganz und Barbarei. Lateinische Grammatik und Stilistik in Renaissance und Barock*, hg. von Wolfram Ax, Wiesbaden 2001, S. 29–57, hier S. 42f. und 46f.; Wels, *Triviale Künste*, S. 56, 58f., 66 u.ö. Man muss entschieden betonen, dass „Reinheit“ in der Terminologie der Fruchtbringer auf die *puritas* zurückgeht und nicht auf einen Fremdwort-Purismus zu verkürzen ist. Vgl. dazu Klaus Conermann, „Purismus in der Spracharbeit der Fruchtbringenden Gesellschaft? Zur Bedeutung der Richtigkeit und Reinheit in der Puritas- und Decorum-Rhetorik der deutschen Sprachreform im 17. Jahrhundert“, in: *Muttersprache* 123 (2013), S. 181–205; Andreas Herz, „Der edle Palmenbaum und die kritische Mühle. Die Fruchtbringende Gesellschaft als Netzwerk höfisch-adeliger Wissenskultur der frühen Neuzeit“, in: *Denkströme* 2 (2009), S. 152–191, hier S. 177.

99 Siehe Anm. 15.

100 Vgl. Wolfgang Haubrichs, „*Theodiscus*, Deutsch und Germanisch – drei Ethnonyme, drei Forschungsbegriffe. Zur Frage der Instrumentalisierung und Wertbesetzung deutscher Sprach- und Volksbezeichnungen“, in: *Zur Geschichte der Gleichung „germanisch – deutsch“. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, hg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich [u.a.], Berlin/New York 2004, S. 199–227, hier S. 205, 210f. und 213ff.; Stefan Sonderegger, *Grundzüge deutscher Sprachgeschichte. Diachronie des Sprachsystems. Bd. 1: Einführung, Genealogie, Konstanten*, Berlin/New York 1979, S. 42ff.; Sonderegger, „Vielschichtigkeit“, S. 190f.

wie es die reinlichkeit und eigene art der Sprache erfordert“,¹⁰¹ also deren *puritas* und *proprietas*. Dieser Hinweis Buchners fand allgemein Zustimmung und Eingang in den allerdings verunglückten ersten definitorischen Satz in Gueintz' *Deutscher Sprachlehre*, wonach diese dazu anzuleiten habe, „recht rein Deutsch zu reden“,¹⁰² also richtiges und reines Deutsch. In einer Stellungnahme zu Buchners und Fürst Ludwigs Gutachten zu seiner Sprachlehre merkte Gueintz etwas verklausuliert an:

Vnd ist zwar war, daß oft ein Ding recht nach der sprachlehr, aber nicht rein nach der art der sprachen, aber auch nicht recht, denn die sprachlehr weiset nur die gemeine Art vndt ist nur ein mittel, aber nicht alleine. Eß ist auch in allen sprachen nun von den gelahrten erwiesen, daß Puritas sey das Ende der sprachlehr, doch das Letzte.¹⁰³

„Reines Deutsch“ meint hier das hochsprachliche Ideal gewandter Ausdrucks- und Stilsicherheit. Auch Schottelius definierte die deutsche Sprachkunst oder Grammatik als „kunstmessige Fertigkeit/ recht und rein Teutsch zureden oder zuschreiben“, nahm also die Differenz von Grammatik und Idiomatik in seine Grammatik auf.¹⁰⁴ Das meinte wohl auch Zesen mit seiner „beschaffenheit und ahrt“ der deutschen Sprache.¹⁰⁵

Es spiegeln sich hier Sprachauffassungen der Renaissance-Humanisten (Lorenzo Valla, Juan Luis Vives, Niccolò Perotti, Heinrich Bebel, Philipp Melancthon, Erasmus von Rotterdam u.a.), wie sie Volkhard Wels in ihrer scharfen Abkehr von der „barbaries“ des scholastischen Triviums äußerst umsichtig nachgezeichnet hat.¹⁰⁶ Der Aufwertung *der consuetudo* kam dabei eine Schlüsselrolle zu und es waren, wie gezeigt, vor allem die Anomalisten Gueintz und Fürst Ludwig, die diese teilten. Die Grammatik nämlich sollte nach Meinung der Humanisten den Sprachgebrauch beobachten und dann regelhaft aufzeichnen. Primär sei die Sprachverwendung, die Grammatik sekundär. Niemand könne einen Grammatiker ernst nehmen, der neue Regeln erfinde und nach ihnen spreche.¹⁰⁷ Wer aber die grammatischen Regeln befolge, beherrsche deshalb noch lange nicht die Sprache, die in ihrer jeweiligen *consuetudo loquendi* immer und überall Ungleichförmigkeiten, Unregelmäßigkeiten, idiomatische Prägungen und figürliche Redeweisen zeigt, die in der Grammatik weder aufgehen, noch von dieser erklärt werden können.¹⁰⁸ Ziel der Grammatik sei nicht die Gram-

101 DA Köthen I.5, S. 420.

102 Gueintz, *Deutsche Sprachlehre*, S. 1.

103 DA Köthen I.5, S. 465.

104 Schottelius, *Teutsche Sprachkunst* (1641), S. 180.

105 Johann Bellin, *Etlicher der hoch-löblichen Deutsch-gesinneten Genossenschaft Mitglieder [...] Sende-schreiben Ehrster teil*, Hamburg 1647, Bl. [Evij]^v.

106 Wels, *Triviale Künste*, S. 56, 58f., 66 u.ö. Vgl. auch Ax, „Lorenzo Valla“, S. 42f. und 46f.

107 Wels, *Triviale Künste*, S. 32f., 35f., 54 und 91f.

108 Ebd., S. 39f., 46f., 68f. und 226.

matik selbst, sondern die *eloquentia*, die nicht nachträglichen Redeschmuck, sondern Ausdrucksfähigkeit meint, d.h. die Kompetenz, „einen Sachverhalt klar und mit eigentlichen Worten“ in der ihm und der Situation angemessenen Form darzustellen. Dies ist nur möglich, wenn nicht eine künstliche Sprache benutzt oder geschaffen werde, sondern die „allgemein üblichen Worte und Wendungen“ aufgegriffen werden.¹⁰⁹ Für die Humanisten war Sprache zwischenmenschliche, soziale Tätigkeit und „als solche durch Gebrauch und Gewohnheit (*consuetudo*) festgelegt. Sie ist die Voraussetzung und Bedingung jeder Gemeinschaft“ und funktioniert nur, „weil Gebrauch und Gewohnheit die Bedeutung der Wörter garantieren“.¹¹⁰ Um hier mit Juan Luis Vives einen für viele sprechen zu lassen:

Nachdem aufgrund der Analogie Regeln für die Kunst gefunden worden waren, haben einige versucht, den unermeßlich breiten Fluß des Sprachgebrauchs sozusagen in diese Kanäle zu leiten, obwohl die Grammatik aufgrund des Sprachgebrauchs beobachtet wurde und aus ihm entstand, so wie die Dialektik, so wie die Rhetorik, aber nicht der Sprachgebrauch aus diesen. Also haben sie die Sprache, die auf die erbärmliche Vorschrift der Regeln eingeschränkt worden war, nicht nur gelähmt und geschwächt, sondern sogar durch viele Fehler verfälscht, da sie anders sprachen, als es sich gehörte, nämlich gut in bezug auf die Regeln, nicht gut in bezug auf den Sprachgebrauch, welcher der Herr und Meister der Sprache ist.¹¹¹

„Sprache ist schon“ – Anknüpfungspunkte an Christian Gueintz’ Sprachauffassung

Es war also die „Ausrichtung ihrer theoretischen Werke auf ihre Anwendung im alltäglichen Sprechen hin“, die die humanistische Sprachbehandlung auszeichnete.¹¹² Die ramistisch-ratichianische formale Anlage von Gueintz’ Deutscher Sprachlehre mit ihren extremen Dichotomien¹¹³ scheint nun seinem Bekenntnis zur *consuetudo*, zur Sprachwirklichkeit zu widersprechen. Erstere hat ihm schon in der fruchtbringerischen Sprachdebatte von allen Seiten Kritik eingetragen,¹¹⁴ er behielt sie aber durch alle Diskussionen hindurch bis in den Druck von 1641 bei. Fürst Ludwig riet ihm am 8. Februar 1641, in der Vorrede den Grund für diese Anlage anzugeben: „So könnte auch die ursache darzu gesetzt werden,

109 Ebd., S. 24f. und 83.

110 Ebd., S. 31f.

111 Juan Luis Vives, *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, lat.-dt. Ausgabe hg. von Emilio Hidalgo-Serna, München 1990, S. 267.

112 Wels, *Triviale Künste*, S. 247.

113 Vgl. Markus Hundt, „Spracharbeit“ im 17. Jahrhundert. Studien zu Georg Philipp Harsdörffer, Justus Georg Schottelius und Christian Gueintz, Berlin/New York 2000, S. 149, der eine Dichotomisierungstiefe bis in die 15. Ebene feststellte.

114 Vgl. *DA Köthen* I.5, S. 427f. und 468f.

warumb man die alte ordnung der Sprachlehren behalten, weil sie doch allen sprachen gemein, und darzu dienlich, sich in die frembden dan desto eher zuschicken, dan doch nichts ergetzlicheres, als wen zwey sprachen miteinander richtig iede nach ihrer eigenschaft in auslegung getrieben werden.“¹¹⁵ Die „alte ordnung der Sprachlehren“ war die ratichianische Universalgrammatik und das Konzept eines darauf fußenden einheitlichen Beschreibungsmusters aller Einzelsprachen, wie dies im großangelegten reformdidaktischen Schulversuch in Köthen und Weimar der Jahre 1618–1622 praktiziert worden war. Wolfgang Ratkes Universalgrammatik *Allgemeine Sprachlehr: Nach Der Lehrart Ratichii* (Köthen 1619)¹¹⁶ hatte den Ausgangspunkt für analog aufgebaute Lehrwerke für das Griechische, Lateinische, Französische, Italienische geboten, die parallel gelesen und behandelt wurden.¹¹⁷ Dieser Kontext ist in der Linguistik zunehmend verdunkelt worden und führte zu krassen Abwertungen der Spracharbeit des Christian Gueintz.¹¹⁸ Der im Grunde epistemologische Widerspruch zwischen der formalen Anlage seiner *Deutschen Sprachlehre* und seiner sprachtheoretischen Grundausrichtung ist Gueintz wohl selbst undurchsichtig geblieben. Er erklärt sich aber daraus, dass er seine Grammatik traditionell als Lehr- und Unterrichtswerk, als Elementargrammatik konzipierte, die gar nicht den Anspruch erhob, ein vollständiges Kompendium der deutschen Sprache zu liefern, wie dies Schottelius in seiner *Sprachkunst* von 1641 und 1651 und in deren letzter Stufe, der *Ausführlichen Arbeit* von 1663 so monumental wie aspektreich getan hatte. Auch in lateinischen und griechischen Grammatiken gebe es, so Gueintz, vieles, was „darinnen nicht obs[er]viret wirdt. Wer wolte deßwegen sagen daß keine gutte Grammatic verhanden?“¹¹⁹

Sprachen können wir auch nicht machen, Sie sindt schon; Aber wie man andere[,] so sie nicht können, lehren wolle, darumb sind Regeln erdacht. [...] Der gebrauch aber doch mu[ß] den anschlag geben, [...] weil [die] Regeln aus dem gebrauch.¹²⁰

115 DA Köthen I.6, S. 168.

116 Ndr. in Erika Ising, *Wolfgang Ratkes Schriften zur deutschen Grammatik (1612–1630). Teil I: Abhandlung, Teil II: Textausgabe*, Berlin 1959, II, 23–48. Vgl. (Wolfgang Ratke), *GRAMMATICA UNIVERSALIS: Pro DIDACTICA RATICHII*, Köthen 1619.

117 Vgl. DA Köthen I.6, S. 177 Anm. 8.

118 Für Jellinek war in der *Sprachlehre* „die Dichotomie bis zum Wahnsinn getrieben“, Padley sah geradezu „tortuous dichotomies“ am Werke, Peter von Polenz attestierte der *Sprachlehre* eine „zwischen Spitzfindigkeit und Stumpfsinn schwankende Einteilungssucht als ein Werk der schlimmsten Pedanterie“ u. dgl. mehr. Siehe Jellinek, *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik*, Hbd. I, S. 123; George Arthur Padley, *Grammatical Theory in Western Europe 1500–1700. Trends in Vernacular Grammar*, 2 Bde., Cambridge etc. 1985/1988, Bd. I, S. 117; Peter von Polenz, *Geschichte der deutschen Sprache*, 8., verb. Aufl. Berlin/New York 1972, S. 110.

119 DA Köthen. I.5, S. 515.

120 Siehe Anm. 44.

Gueintz' Ansatz entspricht damit der Auffassung von Erasmus, für den Grammatik als Unterrichtsgrammatik, als aus der Beobachtung des Sprachgebrauchs abgeleitete „Hilfestellung beim Spracherwerb“ konzipiert war.¹²¹ Und Gueintz folgte auch der humanistischen Aufwertung der *consuetudo*, wenn etwa für Dante der Vorzug der Volkssprachen gerade darin bestand, nicht über Regeln, sondern durch Nachahmung gelernt zu werden, und zwar von der gesamten Sprachgemeinschaft.¹²²

Man geht trotz des historischen Abstands hoffentlich nicht fehl, wenn man in der Rechtfertigung der normativen Kraft der Sprachgewohnheit bei Gueintz und Fürst Ludwig ein Sprachdenken am Wirken sieht, an das sich mit Pierre Bourdieu und Michael Polanyi anknüpfen lässt. Schon mit Foucault wäre Sprache als „Effekt“ innerhalb einer Praxis zu verstehen, als Produkt und Teil des „historischen Gewebes“.¹²³ Bourdieus Theorie der Praxis und ihrer ‚vorlogischen Logik‘, ihrer „Zweckmäßigkeit ohne explizit gesetzte apriorische Zwecke“, bricht erst recht mit der Illusion, man könne sich „schon mit der Beherrschung des Codes die Beherrschung des angeeigneten Sprachgebrauchs verschaffen“, oder man könne aus einer formalstrukturellen Analyse der Sprache und ihrer immanenten Logik schon Gebrauch und Sinn sprachlicher Äußerungen erschließen.¹²⁴ Diese Illusion erwachse aus der überkommenen „Spaltung zwischen der Sprache und ihrer Realisierung im Sprechen“ und zwar als ein Verhältnis von Wesen und Existenz, Modell und Ausführung. Dieser wissenschaftliche „Objektivismus“ wolle „das Modell, das zur Erklärung der Praktiken konstruiert worden ist, tendenziell zu der Macht machen, die diese Praktiken tatsächlich bestimmen kann“.¹²⁵ Der primäre orale Spracherwerb erfolgt ohne theoretische Unterweisung, vielmehr in „praktischer Mimesis“, „außerhalb der reflexiven Distanz“, Beispiele zu sprachlichen Schemata verdichtend, und er konsolidiert sich als praktische Sprachkompetenz unterhalb der Stufe des Diskurses oder Bewusstseins.¹²⁶ Anders als das grammatikgestützte Erlernen der Schriftsprache oder einer Zweit- oder Fremdsprache ist er eine intelligente, wenngleich nicht rationale Praxis, indem er ein Wissen „niedrigeren Grades“ als das der Logik oder der theoretischen Erkenntnis herstellt.¹²⁷ Nicht anders ruft der Sprachgebrauch ein nicht in der Vorstellung, sondern im Handeln stillschweigend und selbstverständlich erscheinendes

121 Wels, *Triviale Künste*, S. 65.

122 Vgl. ebd., S. 48.

123 Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1996, S. 47 und 89.

124 Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, übers. von Günter Seib, Frankfurt a.M. 1987, S. 61 und 95, vgl. S. 76.

125 Ebd., S. 62 und 71.

126 Ebd., S. 135f.

127 Paul Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, aus dem Französischen von Helga Marcelli, Tübingen 1986, S. 22.

Allgemeines herauf, als „implizites Wissen“ („tacit knowing“), ohne bewusste Beachtung expliziter Gesetzmäßigkeiten, und ohne dass diese Kompetenz etwas über sich selbst zu sagen oder Rechenschaft abzulegen wüsste.¹²⁸ Denn gerade in der „traumwandlerischen Sicherheit“ gegenüber den Anomalien einer Sprache, die gegen grammatische Gesetze oder Schemata verstoßen, und dennoch idiomatisch akzeptiert sind, zeigt sich die Kompetenz des Muttersprachlers.¹²⁹ Der Sprachgebrauch, die *consuetudo*, stellt somit eine Konfiguration in der „Spannung zwischen Ordnung und Unordnung“ dar, wie die Grammatik oder Sprach-*ratio* eine „Synthese des Heterogenen“, die wie alle Abstrahierungen Konkreta verlieren muss. Damit sind beide nicht als strikte Opposition zu begreifen, sondern als Komplemente im selben epistemischen Feld.¹³⁰ Denn jede (Schrift-)Sprache braucht auf einem bestimmten kulturellen Fernkommunikationsniveau eine vereinheitlichende Normierung, das wussten auch die Anomalisten in der FG. Und selbst Schottelius wurde am Ende konzilianter, wenn „der angenommene gute Gebrauch“ oder der „hergebrachte gute Gebrauch“ als Sprachnormkriterium anerkannt wird.¹³¹

Weder lässt sich die sprachliche Normierungsarbeit der deutschen Grammatiker des 16. und 17. Jahrhunderts auf einen Analogie-Anomalie-Dualismus, noch auf eine abstrakte *ratio-consuetudo*-Kontroverse verengen. In diesen Begriffskonstellationen verdichtet sich aber auch in der Sprachdebatte der FG eine das Sprachdenken der Antike und des Renaissancehumanismus beerbende Sprachdiskussion, die viel zu lange auf puristische Sprachpflege verengt worden ist. Der genaue Blick auf die Debatte in der FG hat gezeigt, wie in der Polarität idealsprachlicher Normierung aus der Gesetzmäßigkeit (*ratio*) der Sprache auf der einen und der variantenreichen, teilweise höchst ungesteuerten Sprachrealität (*consuetudo*) auf der anderen Seite in einem intensiven und differenzierten Diskussionsprozess ein Ausgleich angestrebt wurde. Dabei wurde ein Reflexionsniveau erreicht, das ihr in der Iteration überkommener antiker und renaissancehumanistischer Grammatikkonzepte Ebenbürtigkeit sichern sollte. In der Auslotung dieser Positionen und Kontinuitäten war die Debatte ein wichtiger Schritt auf dem lange anhaltenden Weg zu einer „neu strukturierten und neu systematisierten Schrift- oder Hochsprache, deren übergreifende Normierung und allgemeine Verbreitung im gesamten deutschen Sprachgebiet“

128 Vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 163 und S. 196. Vgl. auch Klaus Mulzer, *Sprachverständnis und implizites Wissen*, München 2007, S. 75, 77, 81f. u.ö.; Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 1985, S. 14, 27 und 57.

129 Christian Stetter, „Implizites Sprachwissen. Zum linguistischen Konzept der Sprachkompetenz“, in: *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, hg. von Jens Loenhoff, Weilerswist 2012, S. 177–197, hier S. 193 und 195.

130 Ricoeur, *Zufall und Vernunft*, S. 19 und 12, vgl. S. 25f.

131 Schottelius, *Ausführliche Arbeit*, S. 397 und 692; Vgl. Takada, *Grammatik und Sprachwirklichkeit*, S. 144ff.

dann um 1800 erreicht ist.¹³² In diesem Prozess büßte die Lateingrammatik nicht ihre jahrhundertelange Vorbildfunktion, wohl aber ihre nahezu monopolistische Priorität ein. Zur Feststellung der Sprachrichtigkeit im Deutschen bedürfe es, so Fürst Ludwig, „keine[s] Lateinischen sondern deutschen richters“.¹³³

Bibliographie

Quellen

Handschriften

- Fürst Ludwig von Anhalt-Köthen, „Erinnerungen von der Rechtschreibung“, Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 545, Bl. 219^r–220^v (zur Veröffentlichung in der Reihe *Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft* vorgehen).
- , „Erinnerungen bey der aufgesetzten deutschen Wort oder Rechtschreibung“, ebd., Bl. 227^r–236^v u. 217^r–218^r (zur Veröffentlichung in der Reihe *Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft* vorgesehen).
- (Gueintz, Christian), *Die Deutsche Rechtschreibung angeordnet und der fruchtbringenden hochlöblichen Gesellschaft übergeben von Dem Ordnenenden*, Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 670.
- Gueintz, Christian, *Die Deutsche Sprachlehre* (Reinschrift der ersten 2 Kapitel), Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 544, Bl. 36^r–39^v (wird zur Edition in der Reihe *Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft* vorbereitet).
- Die Deutsche Sprach-lehr zur Lehr-art* (um 1620), Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt/Dessau: Z 70 Abt. Köthen C 18 Nr. 55 (1) (wird zur Edition in der Reihe *Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft* vorbereitet).

Drucke

- Bellin, Johann, *Etlicher der hoch-löblichen Deutsch-gesinneten Genossenschaft Mitglieder [...] Sende-schreiben Ehrster teil*, Hamburg 1647.
- , *Hochdeutsche Rechtschreibung; darinnen die ins gemein gebräuchliche Schreibart/ und derselben [...] grundrichtige Verbässerung/ unforgreiflich gezeigt würd*, Lübeck 1657.
- Buchner, Augustus, *Anleitung Zur Deutschen Poeterey. Poet* [Wittenberg 1665], hg. von Marian Szyrocki, Tübingen 1966.
- Cicero, Marcus Tullius, *Orator*, lateinisch – deutsch, hg. von Bernhard Kytzler, München 1975.
- Gueintz, Christian, *Deutscher Sprachlehre Entwurf*, Köthen 1641 (Ndr. Hildesheim/New York 1978).

132 Sonderegger, *Grundzüge deutscher Sprachgeschichte*, S. 183; vgl. Werner Besch, „Frühneu-hochdeutsch“, in: *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, hg. von Hans Peter Althaus, Helmut Henne, Herbert E. Wiegand, 2., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Tübingen 1980, S. 588–597.

133 Fürst Ludwig, *Erinnerungen bey der aufgesetzten deutschen Wort oder Rechtschreibung* (März 1644), Historisches Museum f. Mittelanhalt, Köthen: VS 545, Bl. 230^v.

- , *Die Deutsche Rechtschreibung Auf sonderbares gut befinden Durch den Ordnenden verfasst/ Von der Fruchtbringenden Gesellschaft übersehen/ und zur nachricht an den tag gegeben*, Halle a. d. S. 1645 (Ndr. hg. von Claudine Moulin, Hildesheim u. a. 2008).
- Harsdörffer, Georg Philipp, *FRAUENZJMMER GESPREDHSPJELE/ so bey Ehr- und Tugendliebenden Gesellschaften/ mit nutzlicher Ergetzlichkeit/ beliebt und geübet werden mögen/ Erster Theil [...] jetzund ausführlicher [...] und mit einer neuen Zugabe gemehret/ Durch Einen Mitgenossen der Hochlöblichen FRUCHTBRJNGENDEN GESELLSCHAFT*, Nürnberg 1644 (Ndr. der Ausg. Nürnberg 1643–1657, 8 Bde., hg. von Irmgard Böttcher, Tübingen 1968/69).
- , *SPECIMEN PHILOLOGIAE GERMANICAE, Continens Disquisitiones XII. De Linguae nostrae vernaculae Historia, Methodo, & Dignitate*, Nürnberg 1646.
- , *Poetischer Trichter*, 1. Teil, 2. erw. Aufl., Nürnberg 1650 (Ndr. Darmstadt 1969).
- , *Der Teutsche SECRETARIUS: Das ist: Allen Cantzley- Studir- und Schreibstuben nützlich und fast nohtwendiges Formular- und Titularbuch*, [1. Ausg.] Nürnberg 1655; 2., verm. Ausg. Nürnberg 1655.
- Quintilianus, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher [Institutionis Oratoriae Libri XIII]*, lateinisch und deutsch, hg. u. übers. von Helmut Rahn, Darmstadt ⁵2011.
- (Ratke, Wolfgang), *GRAMMATICA UNIVERSALIS: Pro DIDACTICA RATICIII*, Köthen 1619.
- Schottelius, Justus Georg, *Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HauptSprache*, Braunschweig 1663 (Ndr. hg. von Wolfgang Hecht, Tübingen 1967).
- , *Horrendum Bellum Grammaticale Teutonum antiquissimum. Wunderbarer Ausführlicher Bericht/ Welcher gestalt Vor länger als Zwey Tausend Jahren in dem alten Teutschlande das Sprach-Regiment gründlich verfasst gewesen: Hernach aber/ Wie [...] ein grausamer Krieg [...] entstanden/ daher guten Theils noch jetzo rühren Die/ in unser Teutschen MutterSprache verhandene Mundarten/ Unarten/ Wortmängel*, Braunschweig 1673.
- , *Der Teutschen Sprache Einleitung/ Zu richtiger gewisheit und grundmefsigem vermügen der Teutschen Hauptsprache/ samt beygefügeten Erklärungen*, Lübeck/Lüneburg 1643.
- , *Teutsche Sprachkunst/ Darinn die [...] Uralte Hauptsprache der Teutschen auß jhren Gründen erhoben/ dero Eigenschaften und Kunststücke völliglich entdeckt/ und also in eine richtige Form der Kunst zum ersten mahle gebracht worden*, Braunschweig 1641.
- , *Teutsche SprachKunst/ Vielfaltig vermehret und verbessert/ darin von allen Eigenschaften der so wortreichen und prächtigen Teutschen Hauptsprache ausführlich und gründlich gehandelt wird. Zum anderen mahle heraus gegeben*, Braunschweig 1651.
- , *Teutsche Vers- oder ReimKunst darin Vnsere Teutsche MutterSprache/ So viel dero süfeste Poesis betrifft/ in eine richtige Form der Kunst zum ersten mahle gebracht worden*, 2. Ausg., Frankfurt a.M. 1656 (Ndr. Hildesheim/New York 1976).
- , *Der schreckliche Sprachkrieg. Horrendum Bellum Grammaticale Teutonum antiquissimum*, hg. von Friedrich Kittler und Stefan Rieger, Leipzig 1991.
- Vives, Juan Luis, *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, lat.-dt. Ausg., hg. von Emilio Hidalgo-Serna, München 1990.
- Zesen, Philipp von, *Hooch-Deutsche Spraach-übung* (Hamburg 1643), in: ders., *Sämtliche Werke*, unter Mitw. von Ulrich Maché und Volker Meid hg. von Ferdinand van Ingen, 18 Bde., Berlin u.a. 1970–2011, Bd. 11 (1974), S. 1–77.
- , *Filip Zesens Rosen-mând: das ist in ein und dreissig gesprächen Eröfnete Wunderschacht zum unerschätzlichen Steine der Weisen* (Hamburg 1651), in: ebd., S. 79–273.

Sekundärliteratur (Auswahl)

- Ax, Wolfram, *Lexis und Logos. Studien zur antiken Grammatik und Rhetorik*, hg. von Farouk Grewing, Stuttgart 2000.
- , „Lorenzo Valla (1407–1457), *Elegantiarum linguae Latinae libri sex* (1449)“, in: *Von Eleganz und Barbarei. Lateinische Grammatik und Stilistik in Renaissance und Barock*, hg. von dems., Wiesbaden 2001, S. 29–57.
- Besch, Werner, Art. „Frühneuhochdeutsch“, in: *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, hg. von Hans Peter Althaus, Helmut Henne, Herbert E. Wiegand, 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Tübingen 1980, S. 588–597.
- Bergmann, Rolf, „Der rechte Teutsche Cicero oder Varro. Luther als Vorbild in den Grammatiken des 16. bis 18. Jahrhunderts“, in: *Sprachwissenschaft* 8 (1983), S. 265–276.
- Boor, Helmut de/Wisniewski, Roswitha, *Mittelhochdeutsche Grammatik*, Berlin/New York 1973.
- Bourdieu, Pierre, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, übers. von Günter Seib, Frankfurt a.M. 1987.
- Cherubim, Dieter, „Sprachdenken im Zeitalter des volkssprachlichen Humanismus: Justus Georg Schottelius“, in: *Sprachdenker*, hg. von Iris Forster, Tobias Heinz, Martin Nef, Frankfurt a.M. u. a. 2012, S. 115–143.
- , „Varro Teutonicus. Zur Rezeption der antiken Sprachwissenschaft in der frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 23 (1995), S. 125–152.
- Conermann, Klaus, „Purismus in der Spracharbeit der Fruchtbringenden Gesellschaft? Zur Bedeutung der Richtigkeit und Reinheit in der Puritas- und Decorum-Rhetorik der deutschen Sprachreform im 17. Jahrhundert“, in: *Muttersprache* 123 (2013), S. 181–205.
- Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft*, kritische Ausgabe der Briefe, Beilagen und Akademiearbeiten (Reihe 1); Dokumente u. Darstellungen (Reihe II). Abt. A: Köthen, Abt. B: Weimar, Abt. C: Halle; begr. von Martin Bircher (†) und Klaus Conermann. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, in Kooperation mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel hg. von K. C., in Kommission: de Gruyter.
- Reihe I, Abt. A: Köthen
- Bd. 5: *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650. 5. Bd.: 1639–1640*, unter Mitarb. von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann, Leipzig 2010 (zit. als DA Köthen I.5).
- Bd. 6: *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650. 6. Bd.: 1641–1643*, unter Mitarb. von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann, Leipzig 2013 (DA Köthen I.6).
- Bd. 7: *Briefe der Fruchtbringenden Gesellschaft und Beilagen: Die Zeit Fürst Ludwigs von Anhalt-Köthen 1617–1650. 7. Bd.: 1644–1646*, unter Mitarb. von Gabriele Ball und Andreas Herz hg. von Klaus Conermann (in Vorbereitung) (DA Köthen I.7).
- Foucault, Michel, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombandori*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1996.
- , *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974.
- Haßler, Gerda, Art. „Normierung“, in: dies./Cordula Neis, *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, Berlin/New York 2009, S. 674–718.

- , Art. „Analogie“, in: dies./Cordula Neis, *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, Berlin/New York 2009, S. 658–674.
- Herz, Andreas, „Aufrichtigkeit, Vertrauen, Frieden. Eine historische Spurensuche im Umkreis der Fruchtbringenden Gesellschaft“, in: *Euphorion* 105 (2011), S. 317–359.
- , „Der edle Palmenbaum und die kritische Mühle. Die Fruchtbringende Gesellschaft als Netzwerk höfisch-adeliger Wissenskultur der frühen Neuzeit“, in: *Denkströme* 2 (2009), S. 152–191.
- Hundt, Markus, „Die Instrumentalisierung der ‚Wortforschung‘ im Sprachpatriotismus des 17. Jahrhunderts“, in: *Historische Wortbildung des Deutschen*, hg. von Mechthild Habermann, Peter O. Müller, Horst Haider Munske, Tübingen 2002, S. 289–313.
- , *„Spracharbeit“ im 17. Jahrhundert. Studien zu Georg Philipp Harsdörffer, Justus Georg Schottelius und Christian Gueintz*, Berlin/New York 2000.
- Ising, Erika, *Wolfgang Ratkes Schriften zur deutschen Grammatik (1612–1630). Teil I: Abhandlung, Teil II: Textausgabe*, Berlin 1959.
- Jellinek, Max Hermann, *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik. Von den Anfängen bis auf Adelung*, 2 Halbbde., Heidelberg 1913/14.
- Josten, Dirk, *Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, sprachimmanente Argumentation*, Frankfurt a.M. 1976.
- Mattheier, Klaus J., „Wege und Umwege zur neuhochdeutschen Schriftsprache“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 9 (1981), S. 274–307.
- Moulin, Claudine, „Althochdeutsch in der älteren Grammatiktheorie des Deutschen“, in: *Grammatica Ianua Artium. Festschrift für Rolf Bergmann zum 60. Geburtstag*, hg. von Elvira Glaser und Michael Schläefer, unter Mitw. von Ludwig Rübkeil, Heidelberg 1997, S. 301–327.
- Mulzer, Klaus, *Sprachverständnis und implizites Wissen*, München 2007.
- Padley, George Arthur, *Grammatical Theory in Western Europe 1500–1700. Trends in Vernacular Grammar*, 2 Bde., Cambridge u.a. 1985/1988.
- Polanyi, Michael, *Implizites Wissen*, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1985.
- Polenz, Peter von, *Geschichte der deutschen Sprache*, 8., verb. Aufl., Berlin/New York 1972.
- Ricoeur, Paul, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, übers. von Helga Marcelli, Tübingen 1986.
- Seuren, Pieter A.M., *Sprachwissenschaft des Abendlandes. Eine Ideengeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Hohengehren 2001.
- Siebenborn, Elmar, *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik*, Amsterdam 1976.
- Sonderegger, Stefan, „Die Vielschichtigkeit des Sprachbewußtseins in frühneuhochdeutscher Zeit“, in: *Das Frühneuhochdeutsche als sprachgeschichtliche Epoche. Werner Besch zum 70. Geburtstag*, hg. von Walter Hoffmann u.a., Frankfurt a.M. u.a. 1999, S. 175–208.
- , *Grundzüge deutscher Sprachgeschichte. Diachronie des Sprachsystems. Bd. 1: Einführung, Genealogie, Konstanten*, Berlin/New York 1979.
- Stetter, Christian, „Implizites Sprachwissen. Zum linguistischen Konzept der Sprachkompetenz“, in: *Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, hg. von Jens Loenhoff, Weilerswist 2012, S. 177–197.
- Takada, Hiroyuki, *Grammatik und Sprachwirklichkeit von 1640–1700. Zur Rolle deutscher Grammatiker im schriftsprachlichen Ausgleichsprozeß*, Tübingen 1998.

- , „J. G. Schottelius, die Analogie und der Sprachgebrauch“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 13 (1985), S. 129–153.
- Wels, Volkhard, *Triviale Künste. Die humanistische Reform der grammatischen, dialektischen und rhetorischen Ausbildung an der Wende zum 16. Jahrhundert*, Berlin 2000.

Stabilität, *Change Management* und Iteration

Listenwissenschaft in Mesopotamien

Eva Cancik-Kirschbaum

„Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi!“¹

„Soll alles bleiben wie es ist, so muss sich alles ändern!“ mit diesen Worten charakterisiert Tancredi in Giuseppe Tomasi di Lampedusas Roman *Il Gattopardo* einen paradox erscheinenden Mechanismus: Im Interesse von Stabilität muss Wandel – und gemeint ist hier kontrollierter Wandel – stattfinden (können). Im folgenden soll gezeigt werden, wie dieses Prinzip die Wissenskultur der altorientalischen Gesellschaften geprägt hat: Systematische Iteration garantiert durch kontrollierte Veränderung (*change management*) die Stabilität und Kontinuität epistemischer Wissensbestände über lange Zeiträume hinweg. Als Beispiel dient eine charakteristische Gattung der keilschriftlichen Überlieferung, die sogenannte (lexikalische) Liste. Die Formations- bzw. Editions-geschichte solcher Listen ist keineswegs nur Zeugnis individueller Text-historie, sondern auch Beleg für einen kontrollierten Anpassungs- und Veränderungsprozess im Sinne von *change mangement*. Denn der Ab- und Fortschreibeprozess reagiert auf Kontingenz, berücksichtigt gesellschaftliche Veränderungen und lässt durchaus Bewegung im Wissensbestand zu. Letztendlich garantiert Iteration als kultur-technische Praxis so die Institutionalisierung von Episteme innerhalb der altorientalischen Gesellschaften vom späten 4. bis zum Ende des 1. Jahrtausends v.Chr.

1. Zum historischen Hintergrund

In Alt-Vorderasien setzt der systematische Gebrauch von Schrift im letzten Viertel des 4. Jahrtausends v.Chr. ein. Innerhalb von wenigen Jahrhunderten entwickelt sich – nach heutigem Kenntnisstand ausgehend vom südlichen Zweistromland – eine hochdifferenzierte Textkultur und findet rasch Verbreitung über den gesamten alten Vorderen Orient.² Die in unterschiedlichen ethno-

1 Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Mailand 1963, S. 42.

2 Gebhard Selz, „Schrifterfindung als Ausformung eines reflexiven Zeichensystems“, in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 90 (2000), S. 197–209; Eva Cancik-Kirschbaum, „Writing, Language and Textuality: Conditions on the Transmission of Knowledge and the Emergence of Systematic Thought in the Ancient Near East“ in: *Globalization of Knowledge*

linguistischen Kontexten verwendeten Keilschriften stellen während dreier Jahrtausende das beherrschende Schriftsystem Alt-Vorderasiens.

Mehr als fünf Jahrtausende später können wir fragmentarische Einblicke in diese älteste Beschäftigung mit Sprach- und Schrifttatsachen in der Geschichte der Menschheit nehmen, denn man bediente sich eines äußerst robusten Beschreibmaterials: Man formte aus Ton flache, rechteckige Tafeln und schrieb darauf in feucht- bis lederhartem Zustand mit Hilfe eines Griffels in Keilschrift (Incisionsschrift).

Die auf diese Weise als ‚Schriftquellen‘ überlieferten Bereiche der altorientalischen Wissenskultur sind einerseits geprägt durch ein Neben- und Nacheinander unterschiedlicher Sprachen und Schriften und andererseits durch je spezifische, gesellschaftlich institutionalisierte Kontexte des Schriftgebrauchs. In unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Schwerpunkten entsteht eine Vielzahl von indigenen Keilschriftsubkulturen, denen als verbindendes Element eine Art Basis-Repertoire an Lehr- und Lernwissen, an Textbeständen und nicht zuletzt ein methodisch-systematischem Instrumentarium im Umgang mit Sprache und Schrift der sumero-akkadischen Sprach- und Schrifttradition zugrunde liegt. Dieses Repertoire ist Teil jenes *stream of tradition*, der – jenseits jeglicher kultureller Vielfalt – den Alten Orient auf der Ebene schriftbezogener Praktiken als einheitlichen Raum, den Raum der Keilschriftkulturen charakterisiert. Das Vordringen der linearalphabetischen Schriften seit dem 1. Jahrtausend v. Chr., der politische Untergang der altorientalischen Reiche durch den Siegeszug des großen Makedonen ab 333 v. Chr., und schließlich der fortschreitende Bedeutungsverlust der uralten religiösen Zentren Mesopotamiens führen zum Erlöschen dieser Schrifttradition im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. Die in Keilschrift auf Tontafeln geschriebenen Texte hingegen haben zu Hunderttausenden überdauert.³ Sie erschließen uns heute Gesellschaften, die trotz begrenzter Literalität eine umfangreiche und vielfältige Schriftkultur ausgebildet haben.⁴

Seit Anbeginn und über die gesamte Laufzeit der Keilschrifttradition bildet die *Liste* ein Text-Format, dem insbesondere für die Errichtung, die Vermittlung

and its Consequences. Based on the 97th Dahlem Workshop Berlin 2007, hg. von Jürgen Renn, Berlin 2012 (Edition Open Access – Studies 1), S. 125–151.

3 Michael Streck stellt fest: „Allein das akkadische Textkorpus ist fast doppelt so umfangreich wie das altägyptische einschließlich des Demotischen“ und liegt „[...] unter den antiken Sprachen wahrscheinlich an zweiter Stelle nach dem Griechischen.“ Michael Streck, „Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen Textkorpus“, in: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 142 (2010), S. 35–58, hier S. 55.

4 Zum Grad der Literalität vgl. die Einschätzungen von Claus Wilcke, *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Klasse, München 2000; Dominique Charpin, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, MA 2010; Niek Veldhuis, „Levels of Literacy“, in: *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. von Karen Radner und Eleanor Robson, Oxford 2011, S. 68–89.

und die Überlieferung von Wissensbeständen im Sinne von *Episteme* zentrale Bedeutung zukam.⁵ Die besondere Attraktivität dieses Formats hat A. Leo Oppenheim einmal wie folgt charakterisiert: „Since the list was accepted as the characteristic tool for teaching and philological research, other works pertaining to these activities were cast in the same form.“⁶ Ungeachtet massiver politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Veränderungen – darunter Sprachwechsel, Zusammenbruch und Neubildung von Herrschaftsstrukturen, soziale und ethnische Neukonfigurierungen – wurden in Mesopotamien mithilfe der Listenwerke für die unterschiedlichsten Sachgebiete wie z.B. Anthropologie, Botanik, Medizin, Astronomie, Divination, Recht, Theologie, oder auch Sprach- und Schriftwissen über lange Zeiträume hinweg epistemische Bestände aufgebaut und weitergegeben. Sie sind integraler Bestandteil jener komplexen Wissenskulturen, die mit je unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in den verschiedenen altorientalischen Kulturen entstanden sind.⁷ Der Gültigkeitsanspruch dieser Wissensbestände ist, angesichts jahrhundertelanger Tradierung, angesichts der Bemühungen um Aufbau und Fortschreibung, angesichts Übersetzung oder aber auch gerade Bewahrung der Originalsprachlichkeit, sowie angesichts intensiver Kanonisierungsprozesse kaum bestreitbar.

Sowohl die diachrone Überlieferung innerhalb des mesopotamischen Zentralgebietes als auch die Übernahme der Keilschrift in andere Kulturräume bedingen eine permanente Mobilität dieser Wissensbestände, die den ‚tradieren‘ Bestand unter Spannung setzt und ihn über die Jahrtausende hinweg ‚in Bewegung hält‘. Mit ihren teilweise viele Jahrhunderte überspannenden Überlieferungsgeschichten sind die Listenwerke ein Beispiel für den Umgang früher Schriftkulturen mit der Herausforderung, empirisch und theoretisch errichtetes Wissen mit Blick auf soziokulturelle Transferprozesse zu organisieren. Zugleich wird in dieser *longue durée* auch das Bewusstsein der gelehrten Eliten Mesopotamiens um die Historizität von *Episteme* fassbar: Dieses Be-

5 Zugrundegelegt ist der *Episteme*-Begriff wie er im SFB 980 zur Anwendung kommt. Danach bestimmt sich *Episteme* als *Wissen von etwas*, und zwar als Wissen mit Geltungsanspruch. Dieser Geltungsanspruch kann sehr unterschiedlich konstituiert sein: über Darstellungsformen, über autoritative Verortung – sei sie nun institutionell oder individuell situiert –, oder über explizite Reflektion.

6 A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, überarb. von Erica Reiner, Chicago/London 1977, S. 247.

7 Für einen perspektivischen Überblick vgl. die Beiträge in *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken und Technologien. 4. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 20.–22. Februar 2002 Münster*, hg. von Hans Neumann, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4). Zum Bereich des wissenschaftlichen Textes vgl. die einschlägigen Beiträge in *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, hg. von Anette Imhausen und Tanja Pommerening Berlin/New York 2010 (Beiträge zur Altertumskunde 286).

wusstsein erweist sich, so meine ich, in der gezielten Vermittlung zwischen dem Stabilitätsanspruch der Wissensbestände einerseits und der Dynamik von gesellschaftlichem wie inhaltlichem Wandel andererseits. Zusammen mit den von der Grundstruktur her listenartig angelegten, jedoch durch im weiteren Sinne narrative Einträge charakterisierten großen wissenschaftlichen Corpora wie z.B. den divinatorischen Serien, bilden die (sogenannten lexikalischen) ‚Listen‘ einen umfangreichen Teil der schriftlich gefassten epistemischen Wissensbestände des Alten Orients ab.⁸

2. Die Liste – zum Modus eines keilschriftlichen Genres

Dem Sammeln und Sortieren ist als elementare schriftliche Darstellungsform das Format der Liste zuzuordnen.⁹ Die keilschriftlichen Listenwerke lassen durchaus verschiedene typologische Perspektivierungen zu, z.B. Verwendungsrahmen, Inhalt oder Organisation. Bezieht man sich beispielsweise auf die innere und äußere Organisation dieser Werke, so lässt sich zwischen eindimensionalen oder ‚einfachen‘ Listen und zwei- bzw. mehrdimensionalen oder ‚komplexen‘ Listen unterscheiden. Während erstere sich als vertikale Aneinanderreihung von Einzel-Begriffen bzw. Syntagmen präsentieren, wird in der zweiten Gruppe die vertikale Beziehung um horizontale Komponenten erweitert. Dabei erstreckt sich hinter den gelisteten Begriffen ein Netz von Operatoren, mit deren Hilfe die Beziehungen innerhalb der Liste (vertikal wie horizontal) und gegebenenfalls über die individuelle Liste hinaus aufgebaut werden. Anschaulich wird dies an einfachen Operatoren wie ‚Attraktion‘ (semantisch und graphisch) bzw. ‚Assoziation‘ (semantisch), die schon in den thematischen Listen wirksam werden. Es entstehen also z.B. Listen zu Fischen, zu Vögeln, zu Hölzern, zu Metallgegenständen, aber auch Listen zu Städten oder Listen zu Berufen – einsprachig oder zwei- bzw. mehrsprachig. Andere Operatoren sind z.B. Akrographie oder Akrophonie, Antonymie, Skalierung und anderes mehr. In komplexeren Organisationsprinzipien werden mehrere Operatoren und Hermeneutiken wirksam.¹⁰

8 Jean-Jacques Glassner, *The Invention of Cuneiform. Writing in Sumer*, übers. von Z. Bahrani und M. van de Mierop, Baltimore 2003. Eine hervorragende Gesamtdarstellung zur Listen-tradition des Alten Orients bietet Niek Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster 2014 (Guides to the Mesopotamian Textual Record 6).

9 Zur universalen Bedeutung von Listen vgl. z.B. Marc W. Küster, *Geordnetes Weltbild. Die Tradition des alphabetischen Sortierens von der Keilschrift bis zur EDV. Eine Kulturgeschichte*, Tübingen 2006, für Mesopotamien und die Liste hier S. 75–181. Beispielhaft für die Problematik: Niek Veldhuis, „How to Classify Pigs. Old Babylonian and Middle Babylonian Lexical Texts“, in: *De la domestication au tabou. Le cas de suidés au Proche-Orient ancien*, hg. von Brigitte Lion und Cécile Michel, Paris 2006 (Travaux de la Maison René-Ginouvès 1), S. 25–29.

10 Noch immer grundlegend Antoine Cavigneaux, *Die sumerisch-akkadischen Zeichenlisten. Überlieferungsprobleme*, Diss. München 1976. Vgl. weiter z.B. Klaus Wagensonner, „Early Lexical Lists Revisited. Structures and Classification as a Mnemonic Device“, in: *Language in*

Ein typisches Beispiel verbindet sich mit dem Themenfeld ‚Titel, Berufe, sozialer Status‘. Älteste Beispiele für Listen derartigen Inhalts finden sich unter den Texten, die Ende des 4. Jahrtausends v.Chr. in der Stadt Uruk abgefasst wurden und während des gesamten 3. Jahrtausends und noch zu Beginn des 2. Jahrtausends v.Chr. im gesamten Keilschriftraum in Gebrauch sind.¹¹ Etwa zu dieser entsteht eine Gruppe von thematisch vergleichbar situierten Listen, und die ersten Einträge lauten wie folgt:¹²

Menschwesen – König – Kronprinz – Wesir – Wesir der Angelegenheiten des Hauses (=Palast) – Großwesir

Eine unmittelbare (physische) Verbindung zu den älteren Listen der Tradition kann (noch) nicht hergestellt werden, dass sie jedoch bestand, dürfte aufgrund der Thematik und des Kernbestandes außer Frage stehen. Der auffälligste Unterschied zu den Listen des 3. Jahrtausends besteht in der Existenz einer zweiten Kolumne, die den sumerischen Begriffen Äquivalente in akkadischer Sprache zuordnet, wobei auch solche Exemplare existieren, in denen die zweite Kolumne nicht ausgeschrieben ist, sondern offenbar nur im mündlichen Diskurs ergänzt wurde. Während die Liste Lu₂:azlag₂:ašlāku thematisch stärker fokussiert ist, zeigt die Liste Lu₂:ša ein breiteres thematisches Spektrum und eine Tendenz zu Deviationen inhaltlicher oder systematischer Natur.¹³ *De facto* existieren von diesen beiden Listen nicht nur umfangreiche Langfassungen, sondern auch Kurzfassungen und Exzerpte, sowie zahlreiche regional unterschiedliche Aus-

the Ancient Near East. Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale, Bd. 1, hg. von Leonid Kogan u.a., Winona Lake, IN 2010 (Babel und Bibel 4/1), S. 285–310; Eva Cancik-Kirschbaum, „Gegenstand und Methode: Sprachliche Erkenntnistekniken in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens“, in: *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece*, S. 13–45.

11 Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 34–36; 63–64; Elena Arcari, *La lista di professioni „Early Dynastic Lu A“*, Rom 1982 (ANNALI Supp. 32); Claus Wilcke, „ED LÚ A und die Sprache(n) der archaischen Texte“, in: *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, hg. von Wilfred H. Van Soldt, Leiden 2005 (PIHANS 102), S. 430–445.

12 MSL XII. Vgl. Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 159–166 mit weiterer Literatur zu diesem Text.

13 Zur Architektur s. Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 159 mit Anm. 325. Antoine Cavigneaux, „Lexikalische Listen“, in: *Reallexikon für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 6, Berlin / New York 1980–1983, S. 609–641, hier S. 629 (übers. E.CK) argumentierte aus dieser Unterscheidung heraus noch für ein ‚Nacheinander‘ der beiden LU₂-Traditionen, wenn er schreibt: „[...] sie erweist sich jedoch als eine sehr viel konsequenter thematisch organisierte Liste, in der die Abweichungen der alten Fassung, die sich nicht auf menschliche Wesen und ihre Funktionen bezogen, eliminiert wurden; andererseits wurde die Zahl der Lemmata beträchtlich erweitert um einzelne Begriffe, indem man rare und gesuchte Synonyme ebenso wie eine beträchtliche Zahl akkadischer Synonyme hinzufügte.“

führungen. Abschriften der Liste *LU₂* und der zugehörigen Konsortial-Listen wurden bis zum Ende des 1. Jahrtausends gefertigt. Das Kontinuum des Themenfeldes „Menschwesen“ wird offenbar regelmäßig neu konfiguriert, indem man auf vorhandenen Bestand zurückgreift und diesen den veränderten Rahmenbedingungen anpasst. Dieser Vorgang erstreckt sich über drei Jahrtausende und ist in der Vielfalt der überlieferten Texte manifest. Wandel findet dabei auf zwei Ebenen statt: (1) Formaler (sukzessiver) Wandel ist bedingt durch die Zeitläufte, d.h. es kommt (a) zu Veränderungen bei den Zeichenformen bzw. dem verwendeten Syllabar; (b) zu Veränderungen in der Sprache; (c) zu Veränderungen im Tontafelformat und ggf. im Layout des Textes. (2) Struktureller Wandel ist bedingt durch gezielte Eingriffe in den epistemischen Bestand, durch Hinzufügung, Ersetzung, Ergänzung, Neuverknüpfung und Streichung von Begriffen.

Als zweites Beispiel für den in Rede stehenden Prozess mag die Liste *Erimḫuš – Ananantu* mit ihrer durchaus typischen Überlieferungssituation stehen.¹⁴ Es handelt sich dabei um einen Text, der Worte und kleine Phrasen aus sumerischsprachigen (vor allem wohl literarischen) Texten nach bestimmten (erst teilweise verstandenen Regeln) zusammenstellt. Den sumerischen Lemmata sind akkadische Übersetzungen zugeordnet. Die erste Gruppe (I, 1-3) von Einträgen lautet:

Sumerischer Eintrag	mod. Übersetzung	Akkadischer Eintrag	mod. Übersetzung
erim-ḫuš	Kampf	<i>anantu</i>	Kampf
inbir	Kampf	<i>ippīru</i>	Kampf
zag nu-sa ₂ -a	Ohnegleichen	<i>adammû</i>	Streit

Bereits die Eingangssektion macht den Charakter der Einträge klar: es handelt sich um hochliterarische Synonyme und kontextbezogene Interpretationen. Die dritte Zeile zeigt den Mechanismus, über den ein sumerisches Wort, das nicht ein direktes Synonym zu ‚Kampf‘ ist, in dieser Reihe gerät: gemeint sein muss ‚Ohnegleichen (im Kampf)‘.¹⁵

Eine kanonische Fassung dieser Liste, die im 1. Jahrtausend in Babylonien und in Assyrien weit verbreitet war, umfasste sechs Abschnitte (Untereinheiten, die ursprünglich einmal physisch je einer Tontafel entsprachen). Bezüglich der Reihenfolge dieser Abschnitte scheinen die assyrischen und babylonischen Überlieferungen zu divergieren.¹⁶ Neben Exemplaren dieser kanonischen Fassung aus Assur, Babylon, Dur-Šarrukin, Ninive, Nippur, Sippar, Kiš, Ur und

14 MSL XVII.

15 Nach Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Kap. 5.1.5.

16 Ebd., S. 172f.

Uruk fanden sich zahlreiche Auszüge aus einzelnen Kapiteln sowie eine Reihe von extrakanonischen Textbestandteilen. Frühere Fassungen dieses Listenwerkes existierten bereits in der späten Bronzezeit (i.e. 2. Hälfte des 2. Jahrtausends). Zwar kennt man aus Mesopotamien selbst nur kleine Fragmente, jedoch ist aus Hattusa, der Hauptstadt des hethitischen Reiches in Anatolien, eine breit bezeugte Fassung mit einer dritten Sprachkolumne, nämlich hethitisch überliefert.¹⁷ Diese hethitische Kolumne führt eine Art Eigenleben, denn sie geht über das eigentliche Übersetzen der sumerischen Lemmata hinaus, indem sie interpretiert und eigene hethitische Diskurse beistellt. Offenbar ist *Erimḫuš* zu Beginn der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends nach Anatolien exportiert und dort weiterbearbeitet worden – die Erweiterung hat jedoch nie den Weg zurück nach Mesopotamien gefunden (wo kein Bedarf an hethitischen Äquivalenten bestand).

In der wissenschaftsgeschichtlichen Perzeption europäischer Prägung wurde die *Liste* zum Proprium des wissenschaftlichen Denkens im Alten Orient erklärt. Die scheinbar rein empirisch-additive Darstellungsweise altorientalischer „Listwissenschaft“ avancierte zum kultur- und geistesgeschichtlichen Paradigma eines allenfalls vor-wissenschaftlichen Denkens.¹⁸ Tatsächlich wird für den Alten Orient – in Sonderheit im Vergleich mit europäischen Denkstilen – geradezu reflexhaft das gänzliche Fehlen argumentierender, deskriptiver oder gar philosophischer Diskurse in der keilschriftlichen Überlieferung beklagt. Dies ist jedoch de facto eine Frage unserer Perspektive auf mesopotamische Schriftlichkeit und die unter deren Bedingungen schriftlich niedergelegten Praktiken im Umgang mit ‚Wissen‘.

Die Form der ‚Liste‘ ist nicht nur eine Darstellungskonvention von und für Wissen, sondern sie ist die materialisierte Repräsentation einer spezifischen Konzeptualisierung der Wissensproduktion, -tradition und -rezeption. Sie ist nicht korrekt zu analysieren, wenn man sie gleichsam reduziert auf eine 1:1-Relation zu einem Wissensobjekt, sondern der als Artefakt vorhandene Teil ist immer um einen virtuellen Teil erweitert zu denken. A. Leo Oppenheim hat die Bedeutung gerade dieser Form der Schriftlichkeit von Wissen herausgearbeitet:

A formally very simple and short pattern is utilized by the scribes to render a large variety of complex and elaborate contents. In this way the form as such does not exercise any tyranny, nor does it coerce the content but serves as vehicle: in fact, it forms a matrix for a progressive development. The results of such an attitude can be judged adequately from the

17 Eine umfassende Edition von *Erimḫuš* wird durch Kaira Boddy im Rahmen ihres Dissertationsprojektes im SFB 980 vorbereitet.

18 Entwickelt durch Wolfram von Soden, „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft“, in: *Die Welt als Geschichte*, hg. von H. E. Stier, Stuttgart 1936, Bd. 2, S. 411–464.

angle which is indicated by the basic form pattern; from any other point of view a confused and blurred picture results.¹⁹

Ich möchte sogar annehmen, dass genau hier die Anfänge des ‚Denkens in Fällen‘ zu suchen sind, die später in der Form von Protasis *šumma* „Wenn ...“ und Apodosis die Handbücher der Disziplinen charakterisieren.²⁰

Wissensbestände erscheinen in diesen Listen gewissermaßen als ‚Spitze des Eisbergs‘, als extrem komprimierte, dichte Notate, die offenbar vorwiegend im mündlichen Diskurs entwickelt werden. Dies zeigt sich z.B. an der Gattung der sogenannten Dialoge, in denen ganz offensichtlich auf diese Bestände in einem rhetorischen Wettstreit zurückgegriffen wird.²¹ Die besondere Funktion lexikalischer Listen als Schnittstelle des skriptoralen Wissenstransfers spiegelt sich z.B. auch in den technischen Kompendien, die Anfang des 2. Jahrtausends in Erscheinung treten.²² Das explizit aufgezeichnete Wissensselement der Liste stellt nur den Ausgangspunkt dar, epistemische Praktiken wie die der ‚Übersetzung‘ des Zeichengehaltes auf den verschiedenen Ebenen, vom einfachen Laut, über den komplexen Begriff bis zu ganzen semantischen Feldern und die entsprechende Reflexion und Interpretation der verschiedenen Sinnebenen sind davon als ihr impliziter Bestandteil nicht zu trennen – die ‚Liste‘ fungiert als basale Wissensrepräsentation und epistemische Praxis zugleich. Dies ermöglicht einerseits eine enorme Reduktion in der Aufzeichnung; andererseits aber in der Kombination der unterschiedlichen Ebenen der Schrift, von der einfachen Phonem-Graphem-Relation, über vieldeutige Zeichenbegriffe bis hin zu der durch Kommentare zu den Listen gebildeten Metaebene immer neue Reflexionen zu Form und Inhalt des aufgezeichneten Wissens.

Das Erlernen lexikalischer Listen im Rahmen der Schriftkundeausbildung diene denn auch keineswegs nur der Errichtung eines mehr oder weniger stabil-passiven Basiswissens, sondern diesen Texten kam eine Schlüsselposition für den performativen Aspekt wissenschaftlicher Praxis zu. Das spezielle Format der Liste bietet epistemisches Wissen in einer Form, die man – mit Blick auf die

19 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, S. 249.

20 Zu dieser Figuration vgl. John Forrester, „If *p* then what? Thinking in Cases“, in: *History of the Human Sciences* 9/3 (1996), S. 1–25. Beispielhaft die Verwendung in der medizinisch-therapeutischen Literatur, s. J. Cale Johnson, „Depersonalized Case Histories in the Babylonian Therapeutic Compendia“, in: *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, hg. J. Cale Johnson, Berlin 2015 (Science, Technology and Medicine in Ancient Cultures 3), S. 289–315.

21 Beispielhaft vgl. J. Cale Johnson/Markham Geller, *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*, Leiden/London/New York 2015 (Cuneiform Monographs 47). Siehe dazu auch den Beitrag von J. Cale Johnson in diesem Band.

22 J. Cale Johnson, „Introduction“, in: *In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, Berlin 2015 (Science, Technology and Medicine in Ancient Cultures, 3), S. 1–28.

Funktion als komprimierte, essentielle Repräsentation – als *emblematisch* charakterisieren könnte. Es ist dies eine dominante Form, in der Episteme im Alten Orient schriftlich gefasst wird, um dann in den jeweiligen Nutzungskontexten aufgefaltet zu werden – ob nun dialogisch-deklarativ, wie in *The Class Reunion* oder mit Blick auf die Semantik wie in z.B. in der lexikalischen Serie Erimḫuš. Der emblematische Charakter der Listen wird sehr deutlich, wenn man sich klar macht, dass ganze Begriffscluster aus den Listen in literarische Texte übernommen werden – und umgekehrt.²³ Ein typisches Beispiel für dieses Phänomen ist ein Lehrtext, der in der Assyriologie unter dem Label „Silbenalphabet A“ geführt wird.²⁴ Es handelt sich hier um eine als Liste strukturierte Zusammenstellung von grundlegenden Schriftzeichen nach didaktischen Gesichtspunkten. Dieser Text gehört spätestens seit dem Ende des 3. Jahrtausends zu den Standardlehrmaterialien der Schreibausbildung und wurde bis zum Ende des 1. Jahrtausends in vielen Lehreinrichtungen nicht nur innerhalb Mesopotamiens, sondern auch in den außermesopotamischen Zentren der Keilschrift verwendet. Nur am Rande sei eine Fassung mit abweichender Binnenstruktur erwähnt, deren Verwendung lokal auf die Stadt Nippur und die von diesem Zentrum beeinflussten Schreibtraditionen beschränkt ist.²⁵ Silbenalphabet A ist strukturell stabil, d.h. die Gruppe der behandelten Zeichen und ihre Anordnung bleibt erhalten. Textvertreter des späteren 1. Jahrtausends weisen eine Erweiterung gegenüber dem ursprünglichen Textformat auf, indem zusätzliche Spalten eingezeichnet werden: Zeichen werden als Logogramme aufgefasst und mit einer akkadischen Übersetzung versehen oder um assoziierte Sinneinheiten erweitert.²⁶ Dabei kommt offenbar das gesamte Textgewebe in Bewegung, denn nun können unterschiedliche Leserichtungen angewendet werden.

23 Vgl. dazu Miguel Civil, „Feeding Dumuzi’s Sheep: The Lexicon as a Source of Literary Inspiration“, in: *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, hg. von Francesca Rochberg-Halton, New Haven, CT 1987, S. 37–55; Piotr Michalowski, „Literature as a Source of Lexical Inspiration. Some Notes on a Hymn to the Goddess Inana“, in: *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska on the Occasion of her 80th Birthday*, hg. von Jan Braun u.a., Warschau 1998, S. 65–73.

24 Gertrud Farber, „Kleiner Leitfaden zum Silbenvokabular A“, in: *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Reinger*, hg. von Barbara Böck, Eva Cancik-Kirschbaum und Thomas Richter, Münster 1998, S. 117–133 mit Hinweisen zur älteren Forschungsgeschichte. Zuletzt vgl. Veldhuis, *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, S. 173.

25 Piotr Michalowski, „M. Civil, Materials for the Sumerian Lexicon 14 (Rome, 1979)“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1983), S. 151–153; Niek Veldhuis, *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects*, Groningen 1997, S. 40f.

26 Details dieses Prozesses beschreibt Edmond Sollberger, „A Three-Column Silbenvokabular“, in: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday: April 21, 1965*, hg. von Hans-Gustav Güterbock, Chicago 1965 (AS 16), S. 21–28, hier S. 21f.; s. auch Veldhuis, *Elementary Education at Nippur*, S. 42f.

Eine Liste ist immer in zweifachem Sinn eine Repräsentation: 1. repräsentiert sie, wie oben dargelegt, epistemisches Wissen in einer spezifischen Form: emblematisch und/oder syntagmatisch. Und 2. repräsentiert sie eine sozial bestimmte *Struktur* von Wissen, eine verdichtete Konfiguration im Sinne Rudolf Stichwehs; dies macht es überhaupt erst möglich, dass Veränderung wahrgenommen wird.²⁷ In welchem kausalen bzw. zeitlichen Verhältnis die Veränderungen in den Repräsentationen zu den ihnen verbundenen Struktursystemen stehen, lässt sich nicht pauschal beantworten.²⁸ Somit stellt sich jedes Mal aufs Neue die Frage, ob die Veränderungen in den epistemischen Repräsentationen Vorbereitung oder Folge von Wandlungsprozessen sind.²⁹

3. Iteration und Iterativität

In Weiterentwicklung der textkritischen Methodologie für die keilschriftliche Überlieferung ist die Erforschung der Überlieferungsgeschichte der altorientalischen Listen durch eine streng philologisch-editorische Analytik geprägt. Darin beschreiben Termini wie zum Beispiel *Manuskript, Fassung, Rezension, Exemplar, Textvertreter, Serialisierung, Kanonik, Vorläufer, Prototext, Kopie, Excerpt* und *Variante* das Verhältnis der verschiedenen Erscheinungsformen eines Listenwerkes. Die Rekonstruktion eines Archetexts ist dabei nicht unbedingt primäres Ziel, seine Existenz wird jedoch mehr oder weniger stillschweigend unterstellt.³⁰ Die komplexen Stemmata und Partituren, die aus dieser Arbeit resultieren, bilden das Verhältnis von Permanenz (Stabilität) und Varianz (Veränderung) en détail ab. Denn zugleich veranschaulichen sie die Praxis der Iteration, d.h. des wiederholenden Veränderens.

Wiederholung ist ein wissenschaftlicher Grundbegriff. Bezogen auf „menschliche Handlungen sowie deren Resultate und Strukturelemente“³¹ umgreift er in der kulturwissenschaftlichen Forschung das *gesamte* Spektrum der wiederhol-

27 Zum Verhältnis von sozialen Ordnungen und ihren Repräsentationen s. Rudolf Stichweh, „Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels“, in: *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. von Jürgen Miethke und Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, S. 29–43.

28 Vgl. z.B. die Untersuchung von Abweichungen in den frühdynastischen Listen durch Angela Greco, „Considerations on Some Digressions in the Early Dynastic Lexical Lists“, in: *Orientalia* NS 84 (2015), S. 341–375.

29 Je nach Forschungsansatz erlaubt die Untersuchung des Verhältnisses von Repräsentation und Wandel multiple Perspektiven, wie Matthias Pohlig darlegt, s. „Wandel und seine Repräsentation“, in: *Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft?*, hg. von Jörg Baberowski, Frankfurt a.M. 2009, S. 37–61.

30 Vgl. die Grafik in MSL XII, S. 89, *Table II*.

31 Dorothea Baudy, „Wiederholung“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart 2001, S. 366–375, hier S. 367; S. 368 zu den Humanwissenschaften – sowie passim exemplarisch für die Rolle des Begriffes am Beispiel von Religion.

baren Handlungen. Er kann auf systematisch unterschiedliche Fundierungen (z.B. biologisch/physiologisch vs. kulturell), auf unterschiedliche Skalen (z.B. individuell vs. sozial), und schließlich auf unterschiedliche Anwendungsfelder (Praktiken, Inhalte, Funktionen) bezogen werden. Der Begriff erschließt mehrere Ereignishorizonte, da er sowohl prozessual als auch resultatativ verstanden werden kann. Wichtige Bezugspunkte im Kontext von Wiederholung markieren Begriffe wie beispielsweise. Paradigma, Norm und Abweichung, Stabilität und Instabilität, Kontinuität und Rhythmus, Identität, Nachahmung, Repetition und Rekursion. Als differenzierender Parameter fungiert zumeist die Wiederholungsgenauigkeit, denn unter anderem hier werden die unterschiedlichen Funktionen von Wiederholung konstituiert – z.B. im Grad der Toleranz von Abweichungen, sowie der Intentionalität. Der Begriff der Iteration impliziert – im Unterschied zu Reproduktion oder Repetition die Wiederholung einschließlich der Fähigkeit zur Abweichung – und damit zur Kreativität.³²

Iterativität hat eine enorme Bedeutung für den Erkenntnisgewinn in den Wissenschaftskulturen der Moderne. So formuliert H.-J. Rheinberger wie folgt: „Es gibt kein experimentelles Arbeiten, das dieser Rekursivität entkommt, einem iterativen Prozeß, in dem eine Inskription von ihrer flüchtigen Referenz abgelöst und die Referenz selbst in eine Inskription verwandelt wird. [...] Die Besonderheit wissenschaftlicher Repräsentation liegt in dieser Besonderheit ihrer differentiellen Iteration.“³³ Betrachtet man die keilschriftliche Überlieferung, so wird offensichtlich, dass auch hier Iterativität zum Instrumentarium des Erkenntnisgewinns gehörte.

Der entscheidende Parameter für die Überlieferung solcher Bestände wie beispielsweise der lexikalischen Listen ist die Überlieferungsfähigkeit des gewählten Mediums: der Schritt zur schriftlichen Fassung *lege artis* auf Tontafeln ist intentional, im Bewusstsein (vermutlich nicht nur aber) auch der Dauerhaftigkeit. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass daneben starke Stränge der mündlichen Weitergabe existieren. Die schriftlich gefassten Bestände stellen nur die Essenz, eine Art komprimierte Fassung sehr viel größerer Elemente dar. Sie kommen in der Versprachlichung, im mündlichen Diskurs in Existenz. Dieses Hin- und Hergehen zwischen den oralen und den skripturalen Fassungen ist ein entscheidendes, uns allerdings kaum wirklich fassbares Element der altorientalischen Wissenskultur. Skriptoralität ist damit einer von mehreren Faktoren,

32 Siehe z.B. Uwe Wirth, „Original und Kopie im Spannungsfeld von Iteration und Aufpfropfung“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann u.a., Köln 2004, S. 18–33.

33 Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt a.M. 2006, darin v.a. Kap. 4 „Reproduktion und Differenz“, S. 88–101, zit. S. 132; weiter ders., „Kritzeln und Schnipseln“, in: *‘Fülle der combination’. Literaturforschung und Wissenschaftsgeschichte*, hg. von Bernhard-J. Dotzler und Sigrid Weigel, München 2005, S. 343–356, hier S. 356.

die zu Veränderungen und damit zu Wissensbewegungen innerhalb der materiell fixierten Bestände führen.

Ein zweiter Faktor ist die gezielte Arbeit der Gelehrten an den schriftlichen Fassungen: das schlichten Abschreiben (Kopieren) einer Textfassung, das Anfertigen eines neuen Layouts, die Errichtung einer neuen Fassung (unter Verwendung verschiedenster textkritischer Verfahren) – um nur drei typische Aspekte dieser Arbeit zu nennen. Diese Beschäftigungen mit der Schriftfassung im eigentlichen Sinne kann didaktisch, editorisch, systematisch oder wissenschaftlich motiviert sein – die Kategorien schließen sich ebensowenig aus, wie die damit verbundenen Intentionen: Ausbildung, Traditionsbildung, Kanonisierung, Erkenntnistreben. Immer aber ist der Fokus dieser Aktivitäten der Schriftträger, das Textartefakt als solches: Ausgangspunkt und Ziel, aber eben auch Erkenntnisebene im Sinne von Schriftlichkeit als kognitivem Operationsraum.³⁴

Die oben beschriebenen Beispiele illustrieren stellvertretend für viele andere zwei gegenläufige Phänomene: Permanenz und Varianz. Dies betrifft sowohl die materielle Seite als auch die inhaltliche Seite des Textes. Bestimmte Bereiche werden nicht angetastet: die listenförmige Struktur, die Abfolge der thematischen Sektionen etc. Die Verdauerung dieser Elemente verleiht diesem Text Permanenz. Demgegenüber sind eine ganze Reihe von Elementen zu beobachten, die der Veränderung unterliegen: das sind Formatierung des Schriftträgers, Serialisierung, Syllabar, Duktus, Paläographie, Orthographie auf der materiellen Seite, und Hinzufügungen und Auslassungen auf der inhaltlichen Seite bestimmen die Variationen. Dieses kreative Zusammenspiel von Permanenz und Variation in einem Zeithorizont kann man als Iteration bezeichnen. Der Terminus beschreibt Wiederholung als systembedingtes, regelhaftes Verfahren, dem die Möglichkeit der Veränderung inhärent ist. Die Liste LU₂ durchläuft im Laufe ihrer dreitausendjährigen Geschichte eine Vielzahl von Nutzungshorizonten, die in je verschiedenen historischen Situationen verankert sind. Dabei bleibt ihr epistemischer Kernbestand erhalten und wird durch die Transmission immer aufs Neue in seiner grundsätzlichen Gültigkeit bestätigt. Zugleich wird er mithilfe von Variationen modifiziert und an die jeweils neuen Kontexte adaptiert. Iteration bedeutet hier das systemisch angelegte, dynamisch gestaltete Wiederholen von strukturiertem Inhalt. Als Kulturtechnik zielt Iteration auf die Vereinbarkeit von Stabilität und Wandel. Durch ihre Verbindung mit dem Zeithorizont reflektiert Iterativität Erkenntnisprozesse.

34 Ausführlich zum Zusammenhang zwischen Artefakt und epistemischem Raum vgl. Markus Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken“, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 40/2 (2009), S. 277–309.

4. Zusammenfassung

Für das hier diskutierte Beispielfeld der Listenwissenschaft lässt sich Iteration als entscheidender Faktor bestimmen. Im Detail wäre mit Pohlig zu fragen nach „intendierten und nichtintendierten Prozessen [...] [nach] Phänomene[n] der Überschneidung, Mischungsverhältnisse[n], Wellenbewegungen, Aushandlungen wären genauso zu beachten wie Prozesse der Akkulturation und der Übersetzung des Neuen in bekannte Repräsentationen.“³⁵

Diese Überlegungen haben Konsequenzen für den Begriff der Tradition: gegenüber dem in der Assyriologie geläufigen Bild vom „stream of tradition“³⁶ als einem virtuellen Kanon tradierter Literatur, bezieht sich der Begriff ‚Tradition‘ auf lokal kleinräumige und zeitlich begrenzte Überlieferungssituationen, z.B. die je eigene Tradition einer Gelehrtschule in Babylon, Uruk oder Borsippa. Diese Verwendung des Begriffes erlaubt eine Differenzierung der Veränderungen im epistemischen Bestand: Tradition (bzw. Tradierung) ist ein emisch bewusster Prozess, der den Geltungsanspruch eines Textes anerkennt und sich *lege artis* dazu verhält.

Das Phänomen der Kontinuierung epistemischer Bestände über lange und ultralange Zeiträume hingegen, d.h. die Summe der belegten Traditionen, beruht auf Iteration als einer durch die Schriftspezialisten und Gelehrten systematisch eingesetzten kulturtechnischen Praxis. Iterativität als Methode ermöglicht kontrollierte Instabilität, das Wechselspiel von Varianz und Permanenz und damit die Adaption an unterschiedliche kulturelle, soziale und politische Rahmenbedingungen. Es sind die Schreiber und Gelehrten, die Episteme im Alten Orient am Bestehenden immer wieder neu konfigurieren. Über alle Brüche und Unwegsamkeiten hinweg, über Zeit und Raum erhalten die Studenten, die Schreiber, Schriftexperten und Gelehrten jenen Prozess aufrecht, in dem Episteme einen institutionenartigen Charakter hat und zugleich durch das Moment der kontinuierlichen Bewegung gekennzeichnet ist.

Dieser Befund zeigt die Bedeutung, die der Dimension der Zeit-Erfahrung im Alten Orient zukommt. Nicht nur ist jeder Wiederholung *per se* das Moment der Zeitlichkeit inhärent. Auch in der Praxis spiegelt sich dies in konkreten Referenzen auf die ältere Version eines Textes, die Ansätze einer Archäologie des Wissens in den indexikalischen Listen, und schließlich auch die Versuche

35 Pohlig, „Wandel und seine Repräsentation“, S. 61.

36 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, S. 13. Siehe auch Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 91f.; David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, S. 134. Eleanor Robson zeigt allerdings, dass diese Metapher die Vielfalt der Bewegungen des Wissens und die involvierten Transferprozesse nur unzureichend charakterisiert: Eleanor Robson, „The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge“, in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. von Karen Radner und Eleanor Robson, Oxford 2011, S. 557–576.

einer Re-autorisierung neuen Wissens durch gezielte Historisierung.³⁷ Hierher gehört auch jenes Phänomen des Sichtbarwerdens von Schatten älterer Traditionen in der Organisation epistemischer Bestände, die wir versuchsweise als *epistemische Palimpseste* bezeichnen. So führen – ungeachtet einer fast radikalen Veränderung in der Konfiguration der überlieferten Sachverhalte zu Beginn des 2. Jahrtausends (s.o.) nach einer viele Jahrhunderte währenden Phase relativer Corpusstabilität und Corpushomogenität – viele Listenwerke einen Basisbestand an Älterem mit sich.³⁸

Und so stellt sich die Frage, ob eben nicht genau in der Anerkennung jener epistemischen Bewegungen, die den Gelehrten als Urheber ja bewusst waren, Geschichtlichkeit fassbar wird. Die Konfigurations- und Rekonfigurationsprozesse, mit denen die Wissensbestände der Listen in immer neuen historischen (politischen, sozialen etc.) Kontexten etabliert und abgerufen werden, charakterisieren Geschichtlichkeit als Bestandteil von Episteme im Alten Orient. *De facto* erweist sich umgekehrt die Universalität der Liste eben auch in ihrer Fähigkeit, Geschichte und Geschichtlichkeit in eins zu setzen, indem sie nämlich die Liste selbst als Ereignis, d.h. als sich im Prinzip ewig fortschreibenden Text etabliert. Für die Beschreibung der Wechselwirkungen zwischen Form und Funktion, zwischen Materialität und Inhalt, zwischen Textartefakt und Wissensakteur scheint mir schließlich auch das Konzept des „Denkens in ikonischen Differenzen“³⁹ einen wichtigen Ansatz zu bieten: Das *Denken in epistemischen Differenzen*, prozessual erfahrbar und erkennbar in den Iterationen, ist eine treibende Kraft für epistemischen Wandel.

37 Camille Lecompte, „Tems, mémoire et évolution des cultures aux époques archaïques: écriture du passé et listes lexicales“, in: *Time and History in the Ancient Near East: Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, hg. von Llúis Feliu u.a., Winona Lake, IN 2013, S. 143–182.

38 Diese Veränderung wird in der Forschung als so einschneidend empfunden, dass z.B. Niek Veldhuis sie wie folgt charakterisiert: „A watershed in lexical history: The history of the lexical tradition in Mesopotamia is divided into two halves by the early Old Babylonian period. The third-millennium lexical corpus is conservative, one-dimensional, and unstructured. The Old Babylonian corpus, by contrast, is flexible, two-dimensional, and has a curricular structure. The Old Babylonian word and sign lists eventually developed into the first-millennium lexical series that were transmitted all the way down to end of cuneiform civilization.“ Niek Veldhuis, „Guardians of Tradition: Early Dynastic Lexical Texts in Old Babylonian Copies“, in: *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, hg. von Heather D. Baker, Eleanor Robson und Gabor Zólmoly, London 2010, S. 379–400, hier S. 379.

39 Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen – Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007, S. 34–38.

Bibliographie

Quellen

- MSL XII: Civil, Miguel et al., *The series lú = ša and related texts.* Rom 1969 (Materials for the Sumerian Lexicon XII prepared by Benno Landsberger, ed. by Miguel Civil & Martha T. Roth).
- MSL XVII: Cavigneaux, Antoine, Güterbock, Hans-Gustav, Roth, Martha T., *The Series Erim-ḫuš = anantu and An-ta-gál = šaqû.* Rom 1985 (Materials for the Sumerian Lexicon XVII), S. 1–93.
- Tomasi di Lampedusa, Giuseppe, *Il Gattopardo*, Mailand 1963.

Sekundärliteratur

- Arcari, Elena, *La lista di professioni „Early Dynastic Lu A“*, Rom 1982 (ANNALI Supp. 32).
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Baudy, Dorothea, Lemma „Wiederholung“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart 2001, S. 366–375.
- Boehm, Gottfried, *Wie Bilder Sinn erzeugen – Die Macht des Zeigens*, Berlin 2007.
- Cancik-Kirschbaum, Eva, „Gegenstand und Methode: Sprachliche Erkenntnistekniken in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens“, in: *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, hg. von Anette Imhausen und Tanja Pommerening, Berlin/New York 2010, S. 13–45.
- , Eva, „Writing, Language and Textuality: Conditions on the Transmission of Knowledge and the Emergence of Systematic Thought in the Ancient Near East“ in: *Globalization of Knowledge and its Consequences. Based on the 97th Dahlem Workshop Berlin 2007*, hg. von Jürgen Renn, Berlin 2012 (Edition Open Access – Studies 1), S. 125–151.
- Carr, David M., *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005.
- Cavigneaux, Antoine, *Die sumerisch-akkadischen Zeichenlisten. Überlieferungsprobleme*, Diss. München 1976.
- , „Lexikalische Listen“, in: *Reallexikon für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Bd. 6, Berlin / New York 1980–1983, S. 609–641
- Charpin, Dominique, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, MA 2010.
- Civil, Miguel, „Feeding Dumuzi’s Sheep: The Lexicon as a Source of Literary Inspiration“, in: *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, hg. von Francesca Rochberg-Halton, New Haven, CT 1987, S. 37–55.
- Farber, Gertrud, „Kleiner Leitfaden zum Silbenvokabular A“, in: *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, hg. von Barbara Böck, Eva Cancik-Kirschbaum und Thomas Richter, Münster 1998, S. 117–133.
- Forrester, John, „If p then what? Thinking in Cases“, in: *History of the Human Sciences* 9/3 (1996), S. 1–25.
- Glassner, Jean Jacques, *The Invention of Cuneiform. Writing in Sumer*, übers. von Z. Bahrani und M. van de Mierop, Baltimore 2003.
- Greco, Angela, „Considerations on Some Digressions in the Early Dynastic Lexical Lists“, in: *Orientalia* NS 84 (2015), S. 341–375.

- Hilgert, Markus, „Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken“, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 40/2 (2009), S. 277–309.
- Johnson, J. Cale, „Depersonalized Case Histories in the Babylonian Therapeutic Compendia“, in: *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, hg. J. Cale Johnson, Berlin 2015 (Science, Technology and Medicine in Ancient Cultures 3), S. 289–315.
- , „Introduction“, in: *In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, Berlin 2015 (Science, Technology and Medicine in Ancient Cultures 3), S. 1–28.
- Johnson, J. Cale/Geller, Markham, *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*, Leiden/London/New York 2015 (Cuneiform Monographs 47).
- Küster, Marc W., *Geordnetes Weltbild. Die Tradition des alphabetischen Sortierens von der Keilschrift bis zur EDV. Eine Kulturgeschichte*, Tübingen 2006.
- Lecompte, Camille, „Temps, mémoire et évolution des cultures aux époques archaïques: écriture du passé et listes lexicales“, in: *Time and History in the Ancient Near East: Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010*, hg. von Llúis Feliu u.a., Winona Lake, IN 2013, S. 143–182.
- Michalowski, Piotr, „M. Civil, Materials for the Sumerian Lexicon 14 (Rome, 1979)“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1983), S. 151–153.
- , „Literature as a Source of Lexical Inspiration. Some Notes on a Hymn to the Goddess Inana“, in: *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska on the Occasion of her 80th Birthday*, hg. von Jan Braun u.a., Warschau 1998, S. 65–73.
- Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia*, überarb. von Erica Reiner, Chicago/London 1977.
- Pohlig, Matthias, „Wandel und seine Repräsentation“, in: *Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft?*, hg. von Jörg Baberowski, Frankfurt a.M. 2009, S. 37–61.
- Reallexikon für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Berlin/Leipzig resp. New York, 1932–.
- Rheinberger, Hans-Jörg, „Kritzeln und Schnipseln“, in: *‚Fülle der combination‘. Literaturforschung und Wissenschaftsgeschichte*, hg. von Bernhard-J. Dotzler und Sigrid Weigel, München 2005, S. 343–356.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt a.M. 2006.
- Robson, Eleanor, „The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge“, in: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. von Karen Radner und Eleanor Robson, Oxford 2011, S. 557–576.
- Selz, Gebhard, „Schrifterfindung als Ausformung eines reflexiven Zeichensystems“, in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 90 (2000), S. 197–209.
- Soden, Wolfram von, „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft“, in: *Die Welt als Geschichte*, hg. von H. E. Stier, Stuttgart 1936, Bd. 2, S. 411–464.
- Sollberger, Edmond, „A Three-Column Silbenvokabular“, in: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday: April 21, 1965*, hg. von Hans-Gustav Güterbock, Chicago 1965 (AS 16), S. 21–28.

- Stichweh, Rudolf, „Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels“, in: *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. von Jürgen Miethke und Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, S. 29–43.
- Streck, Michael, „Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen Textkorpus“, in: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 142 (2010), S. 35–58.
- Veldhuis, Niek, *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects*, Groningen 1997.
- , „How to Classify Pigs. Old Babylonian and Middle Babylonian Lexical Texts“, in: *De la domestication au tabou. Le cas de suidés au Proche-Orient ancien*, hg. von Brigitte Lion und Cécile Michel, Paris 2006 (Travaux de la Maison René-Ginouves 1), S. 25–29.
- , „Guardians of Tradition: Early Dynastic Lexical Texts in Old Babylonian Copies“, in: *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, hg. von Heather D. Baker, Eleanor Robson und Gabor Zólomy, London 2010, S. 379–400.
- , „Levels of Literacy“, in: *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, hg. von Karen Radner und Eleanor Robson, Oxford 2011, S. 68–89.
- , *History of the Cuneiform Lexical Tradition*, Münster 2014 (Guides to the Mesopotamian Textual Record 6).
- Wagensonner, Klaus, „Early Lexical Lists Revisited. Structures and Classification as a Mnemonic Device“, in: *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Bd. 1, hg. von Leonid Kogan u.a., Winona Lake, IN 2010 (Babel und Bibel 4/1), S. 285–310.
- Wilcke, Claus, *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Klasse, München 2000.
- Wilcke, Claus, „ED LÚ A und die Sprache(n) der archaischen Texte“, in: *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, hg. von Wilfred H. Van Soldt, Leiden 2005 (PIHANS 102), S. 430–445.
- Wirth, Uwe, „Original und Kopie im Spannungsfeld von Iteration und Aufpfropfung“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann u.a., Köln 2004, S. 18–33.
- Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken und Technologien. 4. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 20.–22. Februar 2002 Münster*, hg. von Hans Neumann, Wiesbaden 2012 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4).
- Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, hg. von Anette Imhausen und Tanja Pommering, Berlin/New York 2010 (Beiträge zur Altertumskunde 286).

A Reactivation of the Apocalyptic Genre in Early Egyptian Monasticism

The Apocalypse of Paul

Emiliano Fiori

The *Apocalypse of Paul* can be viewed as the culmination of a long apocalyptic tradition. On the one hand, it repeats traditional apocalyptic motifs and codifies them as types; on the other hand, this text, which recent scholarship has assigned to late fourth-century Egypt,¹ can be considered a turning point for this traditional repertoire, insofar as it reinvents it, not so much on the formal level but in terms of the connotation of its imagery. As far as repetition is concerned, following a recent suggestion by John J. Collins, the *Apocalypse of Paul* may be set amongst the “prototypical” apocalypses because of the typicality of the motifs it employed as well as their high concentration.² At the same time, the work became the model for many later Christian texts of the same type (i.e., otherworldly apocalypses, as we will see shortly).³ Moreover, thanks to its widespread impact on late antique Christianity,⁴ the *Apocalypse of Paul* became if not

-
- 1 I follow the dating proposed by Pierluigi Piovaneli, “Les origines de l’*Apocalypse de Paul* reconsiderées”, in: *Apocrypha* 4 (1993), pp. 25–64, and endorsed by, among others, Kirsti Copeland, *Mapping the Apocalypse of Paul. Geography, Genre and History*, unpublished dissertation, 2001, pp. 21–25. The common opinion before Piovaneli (represented especially by Robert P. Casey, “The Apocalypse of Paul”, in: *The Journal of Theological Studies* 34 (1933), pp. 1–33) maintained that the core of the *Apocalypse of Paul* was written in the third century and then expanded in the fourth century within a monastic milieu.
 - 2 John J. Collins, “The Genre Apocalypse Revisited”, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19 (2015), forthcoming, defines the “prototype theory” with the words of the literary theorist John Frow: ‘the postulate [scil. of prototype theory] is that we understand categories (such as *bird*) through a very concrete logic of typicality. We take a robin or a sparrow to be more central to that category than an ostrich, and a kitchen chair to be more typical of the class of chairs than a throne or a piano stool. Rather than having clear boundaries, essential components, and shared and uniform properties, classes defined by prototypes have a common core and then fade into fuzziness at the edges’.
 - 3 At least two Apocalypses of the Virgin Mary are modeled on the *Apocalypse of Paul*. The so-called Ethiopic Apocalypses of Baruch and of Gorgorios are essentially also translations of the *Apocalypse of Paul*. Martha Himmelfarb also identified an influence of what she has calls the “family” of the *Apocalypse of Paul* on the *Vision of Ezra*, see Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983, p. 165.
 - 4 The *Apocalypse of Paul* was translated (often abridged, but sometimes expanded) into all the languages of late antique and early medieval Christianity: Latin, Coptic, Syriac, Armenian,

the exclusive then the main source for Western as well as for Eastern Christian representations of the other world. What the *Apocalypse of Paul* transmitted to later generations, however, was a new message in old garb: despite its typicality, the traditional stock of apocalyptic images had been categorically Christianised and made to fit a radically new social and religious context.

The *Apocalypse of Paul*, then, can be regarded as an exemplary case of innovation brought about by repetition. In this regard it is particularly pertinent to the main topic of this volume: while reviving a long-lived tradition, it served as the starting point for its transmission in a new form. This paper briefly outlines a working hypothesis on the dynamics of power that underlay this dialectic of tradition and innovation and eventually led to the writing of a new apocalypse, insofar as this literary genre was perceived as the ideal channel to convey a specific set of theological ideas through an authoritative model of visionary knowledge. I shall argue that, on one hand, the community which produced the *Apocalypse of Paul* aimed at stabilising a new structure of power through the repetition of a well-known literary genre, of its standardised set of motifs, and of the attribution to the apostle *par excellence*, using these devices as a means of legitimation; on the other hand, however, the traditional imagery was eventually reshaped through its very iteration, insofar as it was repeated in order to legitimate new religious practices.

1. Introductory Remarks: Apocalypticism and Visionary Knowledge

It is important to specify that, here, “reactivation” does not mean that the traditional apocalyptic imagery was inactive for a long time before the *Apocalypse of Paul* was written; but, rather, that with this apocalypse many motifs that are commonly viewed as “apocalyptic” (e.g., the afterlife judgement, the tour of hell and paradise) and that had circulated outside of the “apocalypse” genre from the middle of the second century to the second half of the fourth century were merged once again in a text that can be set firmly within this genre.⁵ To be precise, it was the genre that was reactivated, after a long period of silence during which its characteristic themes had likely been orally transmitted by prophetic groups and, in the fourth century, both orally and in written form, by monks.⁶ As David Frankfurter put it in a seminal essay, when it comes to Egyp-

Georgian, Arabic, Old Church Slavonic and Ethiopic (with the substitution, in the latter case, of the Virgin Mary for Paul as protagonist of the otherworldly journey). In the Middle Ages, it made its way into many European languages.

5 The standard definition of the genre “apocalypse” remains that by John J. Collins, “Introduction: towards the Morphology of a Genre”, in: *Semeia* 14 (1979), pp. 1–20. According to this definition, the apocalypse is “a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world”.

6 On this oral transmission see David Frankfurter, “The Legacy of Jewish Apocalypses in

tian apocalypticism it is important 'to conceive "literary influence" in a general rather than immediately intertextual sense'.⁷ For a long period, he argues, it is more appropriate to speak of "apocalyptic lore" than of "apocalypses" in the sense of literary texts.⁸ He notes that 'obviously we must assume the texts' continuity and importance in order to explain their existence in Greek and Coptic manuscripts of the later period', but 'for the third and fourth centuries the historian must be satisfied with an amorphous and implicit "presence" of these texts'.⁹

Both loose visionary motifs and literary apocalypses, however, convey a particular form of knowledge which presents itself as the object of a divine revelation to a human recipient through the mediation of angels or other figures.¹⁰ Throughout the history of apocalypticism (which is considered to date back at least to the third century BCE), the object of the revealed knowledge is divided into two types: on the one hand, those apocalypses that stage the destiny of the individual soul by means of a vivid picture of the hereafter; on the other hand, texts that focus on the eschatological interpretation of contemporary or recent events. These typologies were already recognized by John J. Collins as the two main branches of the apocalyptic genre, but they were never so clearly represented in the history of the genre as from the late fourth century onward. Indeed, in their late antique and early medieval Christian treatment, the distinction is particularly sharp: the *Apocalypse of Paul* is the starting point for a kind of Christian apocalyptic literature that exclusively depicts the otherworldly journey of a seer, without any explicit reference to historical reality. This first branch mainly displays a theological, angelological, soteriological and anthropological type of knowledge codified in stocks of more or less traditional motifs, which are repeated and varied from one text to another. As a matter of fact, during the fourth century this imagery circulated especially among ascetics in Egypt, who made it the basis of a "visionary knowledge" of which they were the privileged recipients. We find claims to this knowledge in many sources describing the foundational period of Egyptian monasticism, but nowhere else are they as pervasive as in the hagiographic corpus that narrates the story of the leading figures of the Pachomian cenobia: Pachomius himself and his followers Theodore and Horsie-

Early Christianity: Regional Trajectories", in: *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, eds. James VanderKam and William Adler, Assen 1996, pp. 163–170, esp. 165–166.

7 Frankfurter, "The Legacy", p. 170.

8 Frankfurter, "The Legacy", p. 165.

9 Frankfurter, "The Legacy", p. 164. Incidentally, it must be observed that this kind of approach corrects the statements of Himmelfarb, *Tours of Hell*, p. 143, who put the question in "textual" terms, as if the problem consisted only in our ignorance of an amount of 'evidence forever lost to us' ('what has survived represents a small part of what once was [...] It is obviously wrong to proceed [...] as if all the pieces of the jigsaw puzzle were on the table').

10 This characterisation of apocalyptic knowledge matches John J. Collins' definition quoted above, note 5.

sus.¹¹ In the *Lives* and in the *Catecheses* attributed to the leaders of the Pachomian community (*koinonia*) we often come across revealed visions, which were devised primarily to legitimate the authority of the monastic guides.¹² The acceptance of such authority, however, was not necessarily unanimous, and, if we are to trust the hagiographic accounts, the visionary knowledge of Pachomius and his followers did encounter some resistance, at least in the beginning.¹³

In the following paragraphs, I elaborate upon the hypothesis (originally formulated by Kirsti Copeland) that the *Apocalypse of Paul* originated from a Pachomian context, and suggest that one of the reasons for its composition was an attempt to support the monastic claim of receiving divine revelations. The apocalyptic knowledge that was the object of these visions was moulded into actual apocalyptic form, i.e., into the “apocalypse” genre, and attributed to an apostolic and canonical authority, i.e., Paul. As I will argue, it is through this interplay between generic conventions and institutional conditioning that the visionary knowledge succeeded in validating itself.

2. Apocalyptic Motifs and Monastic Discipline

The macro-structure of the *Apocalypse of Paul* is divided into three main sections, which roughly correspond to three very typical apocalyptic motifs: 1) the divine judgement, 2) the tour of hell and 3) the visit to the dwelling places of the blessed. Preceding these sections, the narrative is opened by a preface recounting the circumstances of the discovery of the text under the foundations of Paul’s house at Tarsus (in the Syriac versions this preface comes after the text), a cosmic overture where the elements beseech God not to be compelled to give shelter to humankind, and a scene where the guardian angels relate to God the deeds of the men and women assigned to them. Except for the Coptic translation, which adds a further and very likely secondary section,¹⁴ all the versions are concluded

11 Pachomius was born to a pagan family in Upper Egypt at the end of the third century and is regarded as the founder of cenobitic monasticism. Under his leadership and that of his disciples, a wide network of monasteries was established in the Thebaid. For detailed information and interpretations of his activity and his community, see the select bibliography provided below, note 12.

12 It is not possible to cite the original texts from the Pachomian corpus here. English translations of most of the relevant sources are available in Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, 3 vols, Kalamazoo 1980–1982; the secondary literature is very abundant; see, in particular, Philip Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley/Los Angeles/London 1985; James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999; Fabrizio Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006, pp. 101–141.

13 Resistance to the visionary claims of the anchorites seems to have been a common feature in ascetic literature: see e.g. Frankfurter, “The Legacy”, p. 180, and here below (in section 3).

14 On the structure of the Coptic text, see Lautaro Roig Lanzillotta, “The Coptic *Apocalypse of Paul* in Ms Or 7023”, in: *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, eds. Jan Bremmer and István Czachesz, Leuven 2007, pp. 158–197.

by Paul's visit to the earthly paradise. In all these sections, the text more or less reinvents the traditional imagery related to these motifs in the apocalyptic literature. Aside from the paradise motif, the *Apocalypse of Paul* does not dramatically modify the inherited repertoire, even if it is rearranged in a new fashion. In the following, I focus predominantly on the first section, with a brief discussion of the second and third sections. In the first section, Paul beholds the departure from the body of three souls: that of a righteous person, that of a sinner and that of a hypocrite sinner – which tries to deny its faults before God's tribunal.¹⁵ Each soul is guided to the presence of God by its guardian angel. On the way to God's court, demons try to prevent the souls from proceeding further, examining them and trying to grasp them.¹⁶ Once the soul is led to stand in the presence of God's throne, the guardian angel takes on the role of an advocate, and argues in favour of or against the soul before God. Particularly relevant is the third part of the judgement section. Here the soul of the hypocrite sinner is introduced into the presence of God. As in a courtroom interrogation, God inquires about the soul's deeds; the soul lies, trying to hide its transgressions. But, unlike at an earthly tribunal, the soul is naked before God the judge: 'Here nothing whatever shall be hidden'.¹⁷ God then asks the angel of this soul to read the 'cirographum' of [the soul]'s sins,¹⁸ i.e., the report where all its evil activities are recorded. This *cheirographon* (in its original Greek form) and similar documents are important "ingredients" in many apocalyptic narratives. It is held in the angels' hands (see, e.g., the *Testament of Abraham*, and the Akhmimic fragment known as *Apocalypse of Zephaniah*, both very difficult to date but usually situated in first-century CE Egypt) and serves as a bureaucratic device providing the court with the necessary evidence for the orderly execution of the procedure. The guardian angel subsequently summons two witnesses,¹⁹ and, having been presented with the witnesses, the soul confesses its sins against them and the condemning sentence is pronounced. This court setting is both traditional and

15 This section is analysed in greater detail in a forthcoming publication, in which I also outline a broader fourth-century Mediterranean context for the judicial imagery in the *Apocalypse of Paul*: Emiliano Fiori, "Death and Judgment in the *Apocalypse of Paul*. Old Imagery and Monastic Reinvention", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19 (2015), forthcoming. The following is a very condensed synthesis of the arguments expounded there.

16 On this motif see, for example, Origen's *Homily on Psalm 36 V, 7* and *Homily on Luke XXIII*, and the other *Apocalypse of Paul* preserved in Nag Hammadi Codex V.

17 'Hic vero non absconditur quicquam', reading of the Paris ms. according to the edition of Theodore Silverstein and Anthony Hilhorst, *The Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of the Three Long Latin Versions*, Genève 1997, p. 106; trans. James K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in English Translation*, Oxford 1993, p. 627.

18 This is the reading of the Latin version in the Paris and Arnhem mss., in Silverstein and Hilhorst, *The Apocalypse of Paul*, pp. 106–107.

19 This motif is also found in the Nag Hammadi *Apocalypse of Paul* and in the *Apocalypse of Peter*.

highly original: for although the post-mortem judgement is a familiar theme, it is important to point out that among the sources that are still available to us, this apocalypse presents us with an unusual elaboration wherein the handling of the individual is particularly systematic. The relation between God and man that the imagery of the *Apocalypse of Paul* outlines in judicial terms conveys a new meaning that can be best understood when the *Apocalypse of Paul* is interpreted within its social and cultural context. As is well known, fourth-century Christianity saw the emergence of the “friends of God”: those who have a privileged relationship with God and mediate this experience to others (the average human being no longer having easy access to God). Yet, we may note, in the rare cases where common people did have occasional contacts with the divine, these contacts were often imagined in the legal and bureaucratic terms of judgement and punishment.²⁰ As to Egypt, where the *Apocalypse of Paul* was almost undoubtedly written and which is at the origin of the judicial imagery of the text, it must be pointed out that the main examples of analogous imagery in the fourth century are those we can find in the Pachomian corpus. Some significant expressions can be read in the *Instruction to a Spiteful Monk* attributed to Pachomius himself,²¹ where the monastic leader exhorts his monk to virtue, because ‘when you arrive in the valley of Josaphat, the place of judgment, you are found naked, and all see your sins laid bare to God and men [...] will you open your mouth? To say what?’²² This is precisely the reaction of the hypocrite’s soul in the *Apocalypse of Paul*: it remains silent because self-justification is futile. Nakedness in the presence of God is also explicitly mentioned. Pachomius then reinforces his statements: ‘you will give an account of these [sins] at the judgment seat of Christ, while the whole of God’s creation looks at you, and the whole army of angels is present with swords unsheathed to force you to give an account and confess your sins’.²³ The utterances of Theodore, Pachomius’ direct disciple, are even closer to the judgement scene of the *Apocalypse of Paul*, which confirms that these monastic exhortations share the same imagery as the apocalyptic text. In a catechesis attributed to him, he states ‘if we become lovers of honours in this age we oblige God to produce the record of the debt (*cheirographon*) that stands against us, and the shame of our intimate acts and thoughts at Christ’s tribunal, when we shall be naked and shall not have the means of flying [...], nor shall we have the means of covering our shame anyway’.²⁴ It is evident that these ascetics imagined God’s judgement in terms that recall the

20 For examples drawn from Jerome, Palladius, Augustine and the *Vision of Dorotheus*, see Fiori, “Death and Judgment”.

21 This writing is actually a mixture of (probably original) Pachomian material and quotations from a letter by Athanasius of Alexandria: see Louis-Théophile Lefort, “S. Athanase écrivain copte”, in: *Le Muséon* 46 (1940), pp. 1–33.

22 Veilleux, *Koinonia*, vol. III, p. 28

23 Veilleux, *Koinonia*, vol. III, p. 31.

24 Veilleux, *Koinonia*, vol. III, p. 97–98.

Apocalypse of Paul and the apocalyptic repertoire of post-mortem judgement that the *Apocalypse of Paul* shares with other Egyptian apocrypha – such as the *Testament of Abraham* and the so-called *Apocalypse of Zephaniah*. But how does the “tribunal” manifest in the everyday life of a cenobium? Once again, the first step towards an answer can be provided by the concept of the “friends of God”, such as spiritual fathers like Pachomius and his successor Theodore, people who had a privileged contact with the heavenly sphere and transmitted it to others by virtue of their particular way of life. They brought people closer to God but, at the same time, the uncommon authority conferred on them by God implicitly confirmed the distance between Him and those who were not bestowed with the same authority. Such a gift assumed many forms, but a particularly important one was discernment. The most relevant testament to this is an episode in the *Letter of Ammon*, where the author, a disciple of Theodore, describes how he attended a gathering of monks at Phbow in the Thebaid, under the direction of Theodore himself. An audience of 600 monks begs Theodore to discern their souls and to reveal to them their sins: ‘one of the monks [...] asked Theodore to address his faults before them all’.²⁵ Whereas the distance between the common monk and God prevents the monk from clearly discerning his own soul, the spiritual father receives from God the power to see it as it truly is. This practice mirrors the nakedness of the soul before God in the *Apocalypse of Paul*. In this sense, Theodore’s discernment can be viewed as representing God’s judgement, since it is God Himself who enables the spiritual father to see people’s sinful thoughts. It is tempting, then, to see the tribunal setting of the *Apocalypse of Paul* as a representation of the earthly cenobitic practice attested by Ammon’s letter.

As to the second and third sections of the *Apocalypse of Paul*, it will not be possible to analyse them in any detail. Kirsti Copeland, who did not turn her attention to the judgement section, studied both of these parts in her doctoral dissertation. Many punishments in the hell of the *Apocalypse of Paul* repeat traditional material that we encounter especially in the *Apocalypse of Peter* (first half of the second century). Some torments of the *Apocalypse of Paul*, nevertheless, appear to be original and, as Copeland has shown, they are also motivated by the monastic milieu that produced the text: in particular, the unprecedented presence of bishops, priests, deacons and readers, but also of monks in hell, and the punishment of certain heresies. Copeland also stresses the parallel between the punishment of the “heretics”, who hold opinions very similar to those of fourth-century “Origenists” in the heresiologists’ view, and their characterisation in the First Greek *Life* of Pachomius: in the latter, they are described as visiting monks who stink disagreeably, and from their stench Pachomius, with the help of an angel, is able to unveil their heresy; in the *Apocalypse of Paul*, the “heretics” are placed in a stinking well. Thus, although traditional in its

25 *Letter of Ammon*, 3, trans. James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin/New York 1986, p. 160.

outlines, the apocalyptic hell is reorganised as a function of a new internalisation of the relationship between righteousness and sin, as a consequence of a profound change in how the relation between the monastery and the world was perceived.

Copeland has also devoted special attention to the fact that in the *Apocalypse of Paul*, the traditional journey to heaven is substituted by Paul's visit to the earthly, although remote, "City of Christ". She has attempted to show how this substitution must be understood as a monastic correction of the millennialist streams that characterised late antique Egypt, which were strong among the illiterate as well as among cultivated monks and Christian intellectuals.²⁶ Furthermore, in a long chapter Copeland persuasively connects the geography of the "Land of Promise" and of the "City of Christ", the two distinct regions where the blessed live after death, and the depiction of the saints in these dwelling places, with the structure and practices of the Pachomian monasteries. Two parallels are particularly striking: the penitents waiting outside of the walls of the City, which closely resemble the Pachomian practice of keeping the postulant at the gate for some time;²⁷ and the image of David's chant and the blessed responding to it, which recalls the Pachomian rules about the singing of Psalms during the Eucharist.²⁸ Further research should also be devoted to the similarity between the representation of hell and paradise in the *Apocalypse of Paul* and in the visions attributed to Pachomius in his Bohairic *Life*.²⁹

26 Copeland speaks of a "modified chiliasm" and suggests (although this requires further investigation) that the *Apocalypse of Paul* may be a dialectical reaction to Origen's critical views on millennialism, see Copeland, *Mapping*, pp. 104–120. On Egyptian millennialism in connection with apocalypticism, see Frankfurter, "The Legacy", pp. 164–170 and David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Harrisburg 1993, esp. pp. 241–298.

27 Copeland's parallel with the penitent monks in the *Life of Theodora of Alexandria* is pertinent (*Mapping*, p. 139), but I would consider the Pachomian novitiate as an even more pertinent one.

28 Copeland, *Mapping*, pp. 144–145.

29 These texts (par. 88 and 114 of the Bohairic *Life*, English transl. in Veilleux, *Koinonia I*, pp. 113–117 and 166–168) have superficially been studied by Copeland, *Mapping*, pp. 170–174. Emmanouela Grypeou, "Höllenreisen und engelgleiches Leben. Die Rezeption von apokalyptischen Traditionen in der koptisch-monastischen Literatur", in: *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit*, ed. Dmitri F. Bumazhnov, Tübingen 2013, pp. 43–54, here pp. 53–54, has stressed the difference between these texts, especially between Pachomius' visit to the places of the damned (par. 88) and the tour of hell in the *Apocalypse of Paul*. Whereas the former only takes into account monastic sins, the latter also contemplates the punishment of lay people. According to Grypeou, this points to the different authorship, as well as to the different intended audience, of the two texts: only the hagiographic visions would have been written by a cenobite for cenobites. In a forthcoming monograph on the *Apocalypse of Paul*, I shall argue that this difference in the depiction of hell is due not so much to the difference of the intended readership as to the difference of the genres in which the visions are embedded (hagiography vs. apocalypse).

Although these parallels are not yet sufficient evidence to prove that a Pachomian monk was the author of this apocalypse, as Copeland herself acknowledges,³⁰ it is hoped that this study on the motif of judgement offers further material to support her hypothesis that the *Apocalypse of Paul* must be regarded as the representation of the views and practices of a monastic community (and, I would argue, of a Pachomian community in particular) as heavenly Jerusalem. Further research will be indispensable to ground this idea in more solid evidence, since it remains for the moment, as mentioned above, a working hypothesis.³¹ It is evident, in any case, that the meaning of the traditional imagery underwent a profound modification in this text. In this sense, the relation between tradition, repetition and transfer of knowledge helps better assess the significance of the appearance of a new apocalypse within a monastic context. The concepts of judgement and the visions attributed to the monks in the Pachomian hagiographic corpus and those staged by a text such as the *Apocalypse of Paul* are apparently not very different from those that surface in earlier Jewish and Christian apocalypses: the topics are once again divine judgement, the torments of the sinners and the bliss of the righteous; the details are also fairly similar. In this regard, the apocalyptic repertoire is and remains a very stable stock, whose external features are not dramatically modified by the new contextualisation. Yet comparison with other texts from the same time period allows us to appreciate how considerably the connotation of these elements had been reinvented, leading us to take into account the practices that motivated the reincorporation of these motifs into a new apocalypse. Why, for instance, does the classic theme of the divine tribunal once again play an important role in the *Apocalypse of Paul*? What is new in the revitalisation of this image? I have tried to answer these questions by taking into account the monastic – and especially cenobitic – practices of the discernment of thoughts and of the public confession of sins. If this hypothesis is correct, the transfer process of apocalyptic knowledge would then prove to be decisively conditioned by a performative aspect insofar as the old image is assimilated and slightly elaborated precisely because it fits into a new performative context: indeed, for the monks, the traditional imagery had become internalised discipline.³²

30 'The question remains, however, whether this image of a monastic community [...] was drawn from the idea of the cenobitic monastery': Copeland, *Mapping*, p. 158. Copeland tries to prove this in her last chapter on the "social setting of the *Apocalypse of Paul*", acknowledging that 'the evidence is far from conclusive', but still speculating that 'the author of the *Apocalypse of Paul* could be a Greek-speaking Pachomian monk' (*Mapping*, p. 178).

31 My forthcoming monograph on the *Apocalypse of Paul* is specifically devoted to a more accurate investigation of these issues.

32 See also David Frankfurter, "Early Christian Apocalypticism. Literature and Social World", in: *Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 1, ed. John J. Collins, London 2000, pp. 415–453, here p. 433: 'Christian apocalypses of the fourth and later centuries [...] show the use of the apocalypse and the vision to warrant current practice and desirable institutions according to heavenly paradigms'.

3. The Apocalypse as Legitimation

The parallels noted here (and earlier by Copeland) between the *Apocalypse of Paul* and the Pachomian literature are very significant if we consider the most recent dating of the apocalypse to the late fourth century, for this dating allows us to speculate further on the immediate reason that led a (Pachomian) monk to write an entire apocalypse and to put it under the authority of Paul. This has not yet been stressed as much as it deserves to be. If, as I believe, the new dating is correct, then it is very likely that the apocalyptic imagery pervading the Pachomian literature did not draw on the *Apocalypse of Paul*,³³ but that it was the other way around, i.e., the *Apocalypse of Paul* drew on a repertoire of otherworldly imagination that was already circulating in the monastic milieu and was also at the basis of the cenobitic hagiography of the Pachomian *koinonia*.³⁴ If this is true, the *Apocalypse of Paul* would represent the definitive codification into an appropriate literary genre of a visionary attitude which the Egyptian ascetics had already been cultivating for some generations. In order to appreciate the importance of this change in standpoint, we must recall the somewhat troubled history of Pachomius and the Pachomians' relation with visions, clairvoyance and the "apocryphal imagination". Although this story has been studied, it has never been related to the appearance of such a seminal text for the history of Christian literature as the *Apocalypse of Paul*, and, more generally, to the development of apocalypticism in fourth and fifth-century Egypt.

It has been observed that the visionary and clairvoyant power of the founding father was perceived as crucial to support the leader's authority, as is amply reflected in the hagiographic corpus. Pachomius' followers, so it seems, still had to strive for the recognition of the legitimacy of this authority, which was initially contested within the community. This difficulty is reflected in two famous passages of the First Greek *Life* of Pachomius. The most important passage is the only source to describe the synod of Latopolis in Upper Egypt (traditionally

33 As has been thought in the past: see, for example, Frankfurter, "The Legacy", p. 191 (but corrected in Frankfurter, "Early Christian Apocalypticism", *passim*). The apocalyptic passages in the lives of Pachomius could of course be suspected as later interpolations influenced by the *Apocalypse of Paul*; there is no evidence, however, to ground this suspicion. They already seemed strange to Guillaumont, "Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien" in: *idem, Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauge 1979, pp. 136–147, who believed them to be spurious precisely because of their analogy with apocalyptic texts; nonetheless, Guillaumont accepted the dating of the *Apocalypse of Paul* to the third century. Furthermore, the similarity between these passages and the *Apocalypse of Paul* is not so striking as to conclude that it was intermediary to their reception by the hagiographers.

34 Copeland, *Mapping*, p. 174, while not excluding either hypothesis, held the similar opinion that 'either way, it is apparent that not only did Pachomian monks have an interest in visions of heaven and hell, they frequently innovated on earlier traditions and came up with unique interpretations of what lies beyond the boundaries of this world'.

dated to the year 345), where Pachomius was asked to justify his alleged visionary abilities:

[A]s Pachomius' fame spread far away [...] once there arose a debate about his being called clairvoyant. He himself was summoned to answer this in the church of Latopolis in the presence of monks and bishops [...] when he was asked by bishops Philo and Moses to answer the charge, he said to them: were you not once monks with me in the monastery before you became bishops? Do you not know that by the grace of God I, just like you, love Him and care for the brothers?' [...] They answered him: 'We confess that you are a man of God and we know that you saw the demons [...] But since clairvoyance is a great thing, give some answer again about that, and we will persuade the murmurers.' [...] 'As you yourselves confess that we have knowledge concerning unclean spirits, so too the Lord has given us to recognize, when he wills, which of them is walking aright and which has only the appearance of a monk. [...] If the one who shed *his own blood* for us (Heb 9,12), *the wisdom of the Father* (1Cor 1,24), sees someone trembling with all his heart for the loss of his neighbor – especially of many – will he not give him the means to save them blamelessly, either by the discernment (*diakrisei*) of the Holy Spirit, or by a vision (*optasia[i]*) when the Lord wills? For I do not see the realities of our salvation when I wish, but when He who governs everything shows us his confidence. For *man* in himself *is likened to vanity* (Ps 144,4). But when he truly submits to God he is no longer vain but he is *a temple of God*, as God himself says, *I will dwell in them* (2Cor 6,16). He does not say in all, but only in the saints: in you and in all and in Pachomius, if he does His will.'³⁵

In the second passage, Pachomius is interrogated by a brother regarding his visions:

[O]ne of the brothers asked me [it is Pachomius who speaks]: 'Tell us about one of your visions'. And I said to him: 'A sinner like me does not ask God to have visions. It is against God's will, and a mistake. But in everything he does by God's will, even if he should raise a dead man, the servant of God remains unhurt by pride or boasting [...] But all the same, hear about a great vision. For what is greater than such a vision *to see the invisible* (Heb 11,17) God in a visible man [scil. Jesus], his temple? And likewise let us understand the clairvoyance of the saints who see the thoughts of souls. When the Lord who dwells in the saints and searches all things gives them a revelation, they are clairvoyant; but when he does not, he is like all [other] men. But they have another intermittent clair-

35 Veilleux, *Koinonia*, vol. I, pp. 375–377, translation slightly modified.

voyance, which is to see the Lord. Thus one of them [scil. the saints: i.e. David] declared unto us, *I saw the Lord always before me* (Ps 14,8).³⁶

We may assume that, after the synod of Latopolis, the hagiographers would have done anything in their power to legitimate the authority of the founder. They did so first of all by writing these segments of the *Greek Life*, where the strategy is *not* to deny otherworldly visions and clairvoyant discernment, but to make it acceptable by an insistent claim to humility and the citation of Scripture in support of such claims (the mention of God's dwelling is common to both passages). However, as we will shortly see, they also defended visionary power by other means.

Fabrizio Vecoli, who has offered some important interpretations of the episode of Latopolis, sees it as evidence of the internal problem of the monks' controversial attitude (the inquirers are indeed former monks of the *koinonia*) towards their leader's ability to discern their thoughts.³⁷ First, Vecoli observes that as this power is God-given it should have been incontestable, and was in itself nothing new in Egyptian ascetic practice: the charism of the discernment of the disciple's thoughts is believed to have been widespread among desert hermits. Nevertheless, it seems that not all the monks were ready to accept it.³⁸ Indeed, there was something new in the Pachomian practice of discernment: it was collective and communitarian, and assumed a governing dimension that was foreign to its eremitic form. It was on Pachomius' clairvoyant knowledge of the monks as a sign of his privileged contact with God that the strict discipline of the monasteries depended, determining the dynamic of inclusion/exclusion from the community: the charism was an instrument of power. Second, Vecoli rightly remarks that clairvoyant discernment (*diakrisis*) was just one of the two "visionary eyes" of Pachomius: his charism was indeed twofold.³⁹ The other "eye" mentioned in the passage on the synod is the bestowal on the leader of otherworldly visions (*optasia*) in the proper sense, which confirm the divine preference accorded to Pachomius. This is also hinted at in the second passage, where Pachomius speaks of 'another intermittent clairvoyance, which is to see the Lord'. Such visions are mainly, but not exclusively, found in the *Coptic Lives*, although it is difficult to establish whether they belong to the original redaction of these writings. In the above-quoted *Letter of Ammon* they are even called *apokalypseis*, and are considered indicators of their recipient Theodore's special authority. It is evident that both clairvoyance and "apocalyptic" vision are two sides of one and the same privileged contact with the divine, which makes the monastic leader the pivot of the community and the cornerstone of its structure.

36 *Ibid.*, pp. 330–331.

37 Vecoli, *Lo Spirito*, p. 118. On the discernment of thoughts under Theodore's leadership, see here above, section 2.

38 Examples can be found in Vecoli, *Lo Spirito*, pp. 113–114.

39 *Ibid.*, pp. 122–124.

It seems, then, that visionary knowledge in the Pachomian *koinonia*, which was my point of departure in this paper, was “institutionalized” to such an extent that its intrinsic claim to validity – insofar as it presented itself as divine revelation – also legitimated the power of the leaders over their community. Insofar as the monastic leaders perceived apocalyptic visions as an important instrument of institutional discipline and control, they decided to reactivate them, making of their iteration a stabilising factor. This repetition was crucial to the life of the monastic institution, which in turn selected and modified the traditional repertoire of revealed knowledge according to the new framework of power, assigning to it a new meaning and purpose. Stabilisation through iteration, then, spontaneously became a factor of innovation.

Now, returning to the remark that the *Apocalypse of Paul* is more recent than or at least contemporary to the Pachomian literature, it may indeed be conjectured that, if vision and discernment are a problematic point for the Pachomian *koinonia* in the late fourth century, the *Apocalypse of Paul* was written both as the fruit of the visionary attitude of the monks and at the same time as a reaction to the difficulties encountered by the founder and, subsequently, by his followers to make Pachomius’ visionary ability one of the main grounds of his authority. In the *Apocalypse of Paul*, a great saint of the Church, independent of his merit, receives the privilege of seeing visions that reflect the self-perception of the *koinonia* on a cosmic scale. Spiritual discernment in particular, as I have suggested above, seems to find its heavenly counterpart in God’s tribunal, thereby authoritatively demonstrating the heavenly source of the leader’s gift, showing how divine discernment structures the distribution of rewards and punishments in the hereafter directly through God’s judgement, and determining the monks’ exclusion from or inclusion in the monastery. According to this hypothesis, then, the *Apocalypse of Paul* was an answer to the “murmurers” mentioned at Lato-polis. The legitimation strategy of the Pachomian monks thus not only involved the iteration, in the hagiographic texts, of classic visions as God’s gift and grace to the leaders, but also the reactivation of the literary genre to which those visions more naturally belonged, the apocalypse,⁴⁰ and, more generally, the

40 One might object that this hypothesis fails to take into account the positive reception among the Pachomian monks of Athanasius of Alexandria’s famous *Festal Letter* 39 of the year 367. The letter contains a list of the books of Scripture that are to be considered canonical and of those that, although not inspired, can be useful for the catechesis. Its positive reception by the *koinonia* is attested by the Bohairic *Life of Pachomius*, where Theodore affirms: ‘Let us consider what firm guidelines our blessed father Apa Athanasius, the holy archbishop of Alexandria, has produced for us this year, writing them in his paschal letter. He has established the canonical books of the Holy Scripture and their number [...] For plentiful are the waters of deceit and wells filled with bitterness which some have dug to their own destruction and to that of those who drink from them. These are the ones about whom he has written as follows: “They have fabricated for themselves what are called apocryphal books, claiming for them antiquity and giving them the names of saints” [...] Therefore, my beloved brothers ... let us be vigilant and take care not to read the books composed by these

repetition of the mechanism of “apocryphisation” (in this case, the attribution to Paul) that typically served processes of communal and institutional legitimation in antiquity and beyond.

Thus, rather than viewing Pachomius’ visions in the Bohairic *Life* as a development from the necessity of pseudepigraphy to the free attribution of apocalyptic visions to the saint leader whose authority had been definitely acknowledged,⁴¹ I would tend to see them as part of one and the same process of legitimation. If the *Apocalypse of Paul* dates to after, or is contemporary to, the main body of Pachomian hagiography, we may suppose that Pachomius’ disciples felt the need to strengthen their leader’s authority – especially with an apocryphal narrative.

The complex relationship between Pachomian monasticism and apocalypticism can be considered a remarkable case of the institutional tendency to conservation through iteration coupled with the transformation of knowledge. The Pachomian *koinonia* represents the first monastic institution in the proper sense, as an organized community with its own government, rules and precise mechanisms regulating “membership” and succession. In order to legitimate and thereby preserve the charismatic leadership that lay at the foundation of its order, this institution opted for the iteration of traditional apocalyptic motifs and for the reactivation of the classic “apocalypse” genre. We have observed that this leadership was a structure of power, so that, like every structure of power, it had to seek a strategy that could stabilise it, in particular if we consider how fragile any power based on charisma is. In the case of Pachomius and his followers, one of these strategies was probably the choice of a very particular medium (a literary genre whose very essence was otherworldly visions) wrapped in a canonical form (the mechanism of apocryphisation to which we alluded above, which worked to “authorise” the visions). Thus, it was in the intertwinement of (alleged) canonicity and the repetition of a particular mediality that the Pachomian leaders found one of the most appropriate tools to enforce their power, insofar as it was based on a privileged visionary contact with God. But the fact itself of trying to make classic motifs fit a new situation did not leave them untouched and, as we have seen, it caused their deeper meaning, the “visionary knowledge” with which they were loaded, to change dramatically, as they could

defiled heretics’, Veilleux, *Koinonia*, vol. I, pp. 230–231). It must be observed, however, that this alignment of Pachomian monasticism with Athanasius’ guidelines is embedded in a hagiographic narrative that clearly wishes to show a perfect harmony between the community and the patriarchate; even more so if it is true, as I suggest above, that the problem addressed by the apocryphal *Apocalypse of Paul* was internal to the *koinonia*, and it was certainly not desirable to let it interfere with its image *ad extra*.

41 This is the intriguing hypothesis of Grypeou, “Höllereisen”, p. 54, where she speaks of an ‘Übergang von den Texten, die biblischen Autoritäten pseudepigraphisch zugeschrieben werden, zu den Texten, die den christlichen Autoritäten wie Pachomius oder Schenute gewidmet sind’.

not but symbolize a new reality: the dynamics of power and discipline of the monastery. In its transfer to the cenobium, the old apocalyptic vehicle had carried through the sands of the Egyptian desert a brand new traveller.

Bibliography

Sources

- Elliott, James K., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in English Translation*, Oxford 1993.
- Goehring, James E., *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin/New York 1986.
- Silverstein, Theodore and Hilhorst, Anthony, *The Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of the Three Long Latin Versions*, Genève 1997.
- Veilleux, Armand, *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, 3 vols, Kalamazoo 1980–1982.

Studies

- Casey, Robert P., “The Apocalypse of Paul”, in: *The Journal of Theological Studies* 34 (1933), pp. 1–33.
- Collins, John J., “Introduction: towards the Morphology of a Genre” in: *Semeia* 14 (1979), pp. 1–20.
- , “The Genre Apocalypse Revisited”, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19 (2015), forthcoming.
- Copeland, Kirsti, *Mapping the Apocalypse of Paul. Geography, Genre and History*, a Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, June 2001.
- Fiori, Emiliano, “Death and Judgment in the *Apocalypse of Paul*. Old Imagery and Monastic Reinvention”, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 19 (2015), forthcoming.
- Frankfurter, David, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Harrisburg 1993.
- , “The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories”, in: *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, eds. James VanderKam and William Adler, Assen 1996, pp. 129–200.
- , “Early Christian Apocalypticism. Literature and Social World”, in: *Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 1, ed. John J. Collins, London 2000, pp. 415–453.
- Goehring, James E., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- Grypeou, Emmanouela, “Höllenreisen und engelgleiches Leben. Die Rezeption von apokalyptischen Traditionen in der koptisch-monastischen Literatur”, in: *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7.–8. Dezember 2007)*, ed. Dmitri F. Bumazhnov, Tübingen 2013, pp. 43–54.
- Guillaume, Antoine, “Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien” in: idem, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979, pp. 136–147.

- Himmelfarb, Martha, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983.
- Lefort, Louis-Théophile, "S. Athanase écrivain copte", in: *Le Muséon* 46 (1940), pp. 1–33.
- Piovanelli, Pierluigi, "Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées", in: *Apocrypha* 4 (1993), pp. 25–64.
- Roig Lanzillotta, Lautaro, "The Coptic *Apocalypse of Paul* in Ms Or 7023", in: *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, eds. Jan Bremmer and István Czachesz, Leuven 2007, pp. 158–197.
- Rousseau, Philip, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley/Los Angeles/London 1985.
- Vecoli, Fabrizio, *Lo spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006.

Torquato Tasso, *Il padre di famiglia* (1580)

Iteration und Wandel in der Ökonomik der italienischen Renaissance

Christina Schaefer

1. Einleitung

Schriften über die Führung von Haushalt und Familie erleben im Italien der Renaissance eine wahre Blüte.¹ Zahlreiche Zeitgenossen äußern sich zum *governo della casa* bzw. zur *cura familiare*, darunter Leon Battista Alberti mit den *Libri della famiglia* (1433–41), Sperone Speroni mit dem *Dialogo della cura familiare* (1542) und Torquato Tasso mit *Il padre di famiglia* (1580). Sie rekurrieren dabei auf die antike Tradition der Ökonomiken: Die zentralen Quellen sind Xenophons *Oikonomikos*, die pseudo-Aristotelische *Ökonomik* sowie die Aristotelische *Politik*.

Allgemein gelten die vormodernen Ökonomiken als eher bewahrendes Schrifttum, das recht stabile Wissensbestände tradiert und von der Antike bis zur Frühen Neuzeit, so Daniela Frigo, in seinen Grundzügen nur wenig variiert.² Im Hinblick auf die zentralen Fragen – Wie soll der gute *pater familias* Frau, Kinder und Diener behandeln und wie die Güter seines Hauses verwalten?³ – werden, so scheint es, die immer gleichen Topoi, Normen und Regeln tradiert. Bei stärkerer Beachtung der literarischen Verfasstheit der Texte ergibt sich jedoch ein differenzierteres Bild: Es kommt in den oberflächlich so stabil wirkenden ökonomischen Wissensbeständen zu zumindest subtilen Veränderungen und Verschiebungen, und dies auch dann, wenn, wie im nachfolgend analysierten Beispiel von Tassos *Padre di famiglia*, die Tradition nur bestätigend aufgegriffen und ‚so wie sie ist und immer war‘ von Generation zu Generation weitergegeben zu werden scheint.⁴

1 Dieser Beitrag ist in einem doppelten Forschungskontext entstanden, dem SFB 980 *Episteme in Bewegung* und meinem durch das *Principles of Cultural Dynamics*-Netzwerk geförderten Fellowship an der Harvard University im Sommer 2014.

2 Vgl. Daniela Frigo, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell'„economica“ tra Cinque e Seicento*, Roma 1985, S. 8.

3 Es geht in der sogenannten alteuropäischen Ökonomik nicht nur um wirtschaftliche Aspekte, sondern auch die sozialen Beziehungen zwischen den Personen, die gemeinsam ein Haus bewohnen und bewirtschaften. Der Begriff *famiglia* ist entsprechend weit gefasst und umfasst auch die Dienerschaft. Brunner hat für diesen ökonomischen Mikrokosmos den Begriff des „ganzen Hause[s]“ geprägt, s. Otto Brunner, „Die alteuropäische ‚Ökonomik‘“, in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 13 (1950), S. 114–139, hier S. 118.

4 Zahlreiche Studien tragen der literarischen bzw. gattungsspezifischen Verfasstheit des

Das Postulat der unveränderten Weitergabe ist letztlich selbst als ein Topos, eine typische Figur der Renaissance-Ökonomiken zu reflektieren, vor dem Hintergrund der zeitgenössischen patriarchalen Familie, die – *qua* Institution – immer wieder ihre Stabilität und Kontinuität zu sichern bemüht ist. Um diesem Zusammenspiel von Tradierung des Wissens einerseits und seinem ggf. auch nur unterschwelligem Wandel andererseits Rechnung zu tragen, bietet sich der Begriff der Iteration an, verstanden im Sinne einer nicht-identischen Wiederholung, die *im und durch* den Akt des Wiederholens immer schon (auch un-intendiert) Neues hervorbringt.⁵

2. Tassos *Il padre di famiglia*: Genese und Synopse

Entstanden in der Frühphase seiner Gefangenschaft im Ospedale di Sant'Anna, schickte Tasso den Dialog *Il padre di famiglia* am 1. Oktober 1580 an den Widmungsträger, seinen Freund und Förderer, den Kardinal Scipione Gonzaga. Gedruckt wurde der Text erstmals 1582 in Venedig. Es handelt sich um einen narrativen Dialog mit einer umfangreichen Rahmengeschichte, die von einem namenlosen, aber unverkennbar die Züge des Autors tragenden Ich erzählt wird und offensichtlich auf eine ins Jahr 1578 zurückreichende Episode aus Tassos Leben anspielt: seine Flucht vom Ferrareser Hof der Este und seine Reise durch Mailänder und Piemonteser Gebiet nach Turin, wo er Schutz beim Herzog von Savoyen suchte.⁶

Die Handlung sei kurz resümiert: Der Erzähler reitet im Gewand eines unbekanntem Pilgers („sconosc[iuto] peregrino“) durch die Gegend zwischen Novara und Vercelli und wird, weil er sein Ziel, Vercelli, wegen eines über die Ufer getretenen Flusses vor Einbruch der Dunkelheit nicht mehr erreichen kann, für die Nacht von einem jungen Mann in das ansehnliche Gutshaus seines Vaters eingeladen.⁷ Dort wird der Gast, der seine Identität nur in Ansätzen zu erkennen

Tasso-Dialogs nicht ausreichend Rechnung. Piatti beispielsweise differenziert nicht, welches Argument von welchem Sprecher stammt, vgl. Angelo Alberto Piatti, „Fonti classiche e riverberi della trattatistica rinascimentale nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso“, in: *Critica letteraria* 42 (2014), S. 54–81. Und selbst Studien, die auf die besondere Poetizität des Dialogs abheben, loben lediglich allgemein die gelungene Fügung antiker ‚Mosaiksteine‘, vgl. Bruno Basile, „Fonti culturali e invenzione letteraria nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso“, in: *Convivium n.s.* 36 (1968), S. 277–292, hier S. 289. – Zu den Spezifika der Gattung Dialog vgl. grundlegend Bernd Häsner, „Der Dialog. Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 67–96; Klaus W. Hempfer, „Lektüren von Dialogen“, in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2002, S. 1–38.

5 Vgl. dazu die Einleitung in diesem Band.

6 Zu Tassos *self-fashioning* in den *Dialoghi* und insb. seiner Maskierung als Forestiero Napolitano vgl. Bernd Häsner, „Imiterete voi stesso“. Anmerkungen zu Tassos *Forestiero Napolitano* und zur autobiographischen Fiktion im Dialog“, in: *Fiktionen des Faktischen in der Renaissance*, hg. von Ulrike Schneider und Anita Traninger, Stuttgart 2010, S. 99–119.

7 Torquato Tasso, *Il Padre di famiglia*, in: ders., *Dialoghi: Il Messaggero, Il Padre di famiglia, Il*

gibt, freundlich aufgenommen. Er nimmt mit dem würdevollen, etwa sechzigjährigen *pater familias*, seiner Gattin und den beiden Söhnen ein wohlgeschmeckendes Abendessen ein und unterhält sich angeregt mit dem höchst kultivierten Gastgeber, der nach Aussage des Sohnes ein *gentiluomo* „della nostra città non del tutto inesperto delle corti e del mondo“ (§ 14, S. 113) ist, auch wenn er einen Großteil seines Lebens auf dem Land verbracht hat. Nach einer Diskussion darüber, ob es besser sei, den ältesten Sohn möglichst bald zu verheiraten, damit die Ehefrau endlich weibliche Gesellschaft im Haus bekomme (einer Diskussion, in der der Gast dem Hausherrn zu dessen Missfallen recht deutlich widerspricht), geht man zu anderen, harmloseren Themen wie Wein und Jahreszeiten über. Am Ende der zusehends gelehrten Argumentation ahnt der Familienvater allmählich, mit wem er es bei seinem eloquenten Gast zu tun hat. Dieser hatte sich anfangs nur mit seiner geographischen Herkunft und mit dem Hinweis vorgestellt, er befinde sich, vor dem Zorn eines Fürsten und dem Fortunas flüchtend, auf dem Weg nach Savoyen. Der Gast will seinen Namen auch jetzt nicht preisgeben, deutet aber an, dass er tatsächlich jener bekannte, wegen eines Fehltritts in Ungnade gefallene Dichter ist, von dem auch der Hausherr schon gehört hat. Er charakterisiert sich in diesem Kontext als einen, der seine Meinung nur um der Wahrheit willen sage, nicht etwa aus Geringschätzung anderer oder um des bloßen Streites willen. Dies will der Hausherr auf die Probe stellen und bittet den Gast um sein Urteil über jene Haushaltslehre, die ihm sein eigener Vater einst vermittelt hat. Der Gast willigt ein, und nach einer kurzen Pause, in der die Diener den Tisch abräumen und die Dame des Hauses sich in ihre Gemächer zurückzieht, folgt der lange Monolog des Hausherrn (den ich im Folgenden kurz als *padre* bezeichne) über den „governo della casa e la cura familiare“ (§ 56, S. 124), der überwiegend direktes Zitat der Rede des Vaters, sozusagen des *nonno*, ist. Die systematisch angelegte Rede rekurriert auf die klassischen Einteilungen des Gegenstandes der Xenophontischen bzw. pseudo-Aristotelischen Ökonomik: Sie behandelt die Sorge des Familienvaters für die Personen seines Haushalts, d.h. seine Rolle als Ehemann, Vater und Herr der Dienerschaft, bevor sie sich der Sorge um die Güter zuwendet, die ihrerseits in Bewahrung (*conservazione*) und Vermehrung (*accrescimento*) unterschieden wird. Am Ende des Monologs merkt der *padre* an, er habe diese Lehren nicht zuletzt deswegen so gut memoriert, weil sein Vater sie ihm nochmals schriftlich, als kleines Büchlein („picciol libretto“, § 173, S. 156), überreicht habe. Dann bittet er den Gast um sein Urteil. Dieser lobt, sein Vater habe ihn klug unterrichtet und er, der Sohn, alles sorgsam umgesetzt. Nur einige Ergänzungen seien wünschenswert, insbesondere zur Frage, ob es nur eine oder mehrere Arten von *governo familiare* gebe (womit er, wie sich

Malpiglio, La Cavaletta, La Molza, hg. von Bruno Basile, Milano 1991, S. 105–158, hier § 1, S. 110. Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe, unter Angabe von Paragraphen- und Seitenzahl, direkt im Text zitiert.

herausstellt, auf die Differenz von fürstlicher und privater Haushaltsführung abhebt), und, wenn ja, ob Wissen („cognizione“) und Handeln („operazione“), also Theorie und Praxis, dasselbe seien (§ 174, S. 156). Ausgehend von der pseudo-Aristotelischen Unterscheidung von vier Arten der Haushaltsführung entwickelt der Gast dann noch einige Überlegungen zum Unterschied von privaten und zivilen Haushalten und äußert schließlich, im Hinblick auf die potentielle Karriere eines der Söhne bei Hofe, den Wunsch, auch noch über die Führung eines Fürstenhaushalts zu sprechen. Auf Letzteres verzichtet er jedoch unter Verweis auf die vorgerückte Stunde: Man könne das Entscheidende auch bei Aristoteles nachlesen bzw. in der Praxis bei Hofe lernen. Daraufhin führt der zufriedene Hausherr den Gast in sein Zimmer, wo dieser sich zur Ruhe begibt.

Il padre di famiglia gilt als Sonderfall („caso eccezionale“) unter Tassos Dialogen: wegen seiner Thematik, der umfangreichen Rahmengeschichte und auch, weil in ihm weniger kontrovers diskutiert werde.⁸ In Teilen der Forschung ist sogar von einem „undialogische[n]“, ja „negierte[n] Dialog“ die Rede: Verwiesen wird dabei auf den (vermeintlich) unwidersprochenen Monolog des *padre* sowie die Tischgespräche, die, selbst wenn sie das Potential zur *questione* böten, nicht zur Kontroverse führten.⁹

In der Forschung scheint darüber hinaus Konsens zu bestehen, dass der Dialog den traditionellen ökonomischen Diskurs perpetuiert, ohne ihn zu erneuern.¹⁰ Die Unveränderlichkeit („immutabilità“) des ökonomischen Wissens wird aus Frigos Sicht hierbei zudem dadurch unterstrichen, dass die Lehren fiktionintern von Generation zu Generation, vom Vater zum Sohn zu den Enkeln, weitergegeben werden.¹¹ Hier sollte allerdings klar differenziert werden zwischen der fiktionintern *behaupeten* unveränderten Weitergabe, also dem oben genannten Topos, und dem, was tatsächlich mit dem ökonomischen Wissen im Text passiert.

Eine genauere Betrachtung insbesondere der Rahmenhandlung ergibt nämlich, dass der Dialog deutlich weniger affirmativ ist als gemeinhin angenom-

8 Stefano Prandi, „I tre tempi della dialogistica tassiana“, in: *Torquato Tasso e la cultura estense*, hg. von Gianni Venturi, Firenze 1999, Bd. 1, S. 293–313, hier S. 293, Anm. 1.

9 Gerhard Regn, „Negierter Dialog und kontingente Verbindlichkeit. Zum epistemologischen Index von Torquato Tassos *Padre di famiglia*“, in: *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*, hg. von Klaus W. Hempfer und Anita Traninger, Stuttgart 2010, S. 189–203, hier S. 198. Zu der für den Dialog *qua* Gattung konstitutiven Streitfrage („questione“) vgl. Torquato Tasso, *Dell'arte del dialogo*, hg. von Guido Baldassarri, Napoli 1998, S. 45.

10 Regn sieht „die kurrenten Themen des ökonomischen Diskurses“ als „gültige *dottrina*“ bestätigt, s. Regn, „Negierter Dialog“, S. 193f. Haberl spricht sogar von Tassos „Restitution“ des traditionellen, zuvor von Speroni bereits aufgebrochenen ökonomischen Diskurses, s. Christiane Haberl, *Di scienza ritratto. Studien zur italienischen Dialogliteratur des Cinquecento und ihren epistemologischen Voraussetzungen*, Neuried 2001, S. 104.

11 Frigo, *Il padre di famiglia*, S. 37.

men.¹² Die Kontroverse zwischen dem *padre* und Tassos textuellem Alter ego, das ich in der Folge kurz ‚Tasso‘ nenne, wird allerdings *unter der Oberfläche* der zwischen Gast und Gastgeber gebotenen Höflichkeit verhandelt. Legt man diese subkutane Kontroverse bloß, tritt eine dezente Kritik am *padre* zu Tage, die mit einer (aktualisierenden) Akzentverschiebung in der ökonomischen Tradition in Zusammenhang gebracht werden kann.

3. Schweigen und Widerspruch

Zunächst drängt sich, nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass Tasso in seiner Dialogpoetik die Notwendigkeit des Widerspruchs (bzw. zweier entgegengesetzter Positionen) für die Gattung Dialog betont, die Frage auf, ob sein Alter ego im *Padre di famiglia* dem Gastgeber nicht doch in gewisser Weise widerspricht.¹³ Bevor wir zu der zentralen Stelle, dem ‚Urteil‘ des Gastes, kommen, lohnt ein Blick auf das Tischgespräch, das bei genauerem Hinsehen bereits mit dem Thema Widerspruch eröffnet: Kurz nachdem man sich zu Tisch begeben hat, lobt ‚Tasso‘ die köstlichen, als Vorspeise gereichten Melonen. Ihr Genuss wird ihm jedoch sofort madig gemacht, denn der *padre* belehrt ihn darüber, wie ungesund Melonen doch seien. Der Gast möge so viel davon essen wie er wolle, er selbst jedoch halte sich von diesen lichtscheuen, zu sehr von Erdfeuchte durchdrungenen und daher unbekömmlichen Früchten fern. ‚Tasso‘ hüllt sich daraufhin in Schweigen, um sich, wie es explizit heißt, den Anschein von Zustimmung zu geben, wohl wissend, dass man älteren Leuten keinen größeren Gefallen tun könne, als ihnen aufmerksam zuzuhören, denn sie täten nichts lieber, als zu reden:

[I]o, mostrando d’approvare ciò ch’egli diceva, mi taceva, sapendo ch’i vecchi, o quelli che già cominciano ad invecchiare, sogliono esser più vaghi del ragionare che di alcun’altra cosa e che non si può far loro maggiore piacere ch’ascoltarli con attenzione. (§ 25, S. 115)

Wenn ‚Tasso‘ hier schweigend Zustimmung signalisiert, so tut er dies also aus Höflichkeit, nicht aus Überzeugung.¹⁴ Diese Diskrepanz von äußerem Anschein

12 Gerade die Rahmenhandlung scheint mir weit mehr als jenes schmückende bzw. affirmative Komplement, als das sie in der Forschung wahrgenommen wird. Vgl. etwa Bernardo Piciché, „Tasso contro Tasso“, in: *Rivista di Studi Italiani* 26/1 (2008), S. 1–15, hier S. 8; Haberl, *Di scienza ritratto*, S. 108; Regn, „Negierter Dialog“, insb. S. 193–198.

13 Im Zusammenhang mit dem gattungskonstitutiven dialektischen Moment konstatiert Tasso: „la dialettica è dimanda della contraddizione“, s. Tasso, *Dell’arte del dialogo*, S. 47.

14 Zur Möglichkeit eines ‚strategischen‘ Schweigens vgl. Aleida Assmann, „Formen des Schweigens“, in: *Schweigen*, hg. von Aleida und Jan Assmann, München 2013, S. 51–68. – Nimmt man die autobiographische Stilisierung ernst, dürfte dem Gast die Belehrung schon wegen des humoraltheoretischen Hinweises auf die übermäßige Erdfeuchte nicht gefallen, wegen derer Melonen als besonders schädlich für das ‚erdnahe‘ Temperament des Melancholikers galten – und als solchen hat sich Tasso selbst immer wieder beschrieben, vgl. Amedeo Quondam, „Il gentiluomo malinconico“, in: *Arcipelago malinconia: scenari e parole*

und tatsächlicher Meinung scheint mir aufschlussreich im Hinblick auf den weiteren Gesprächsverlauf (darauf ist zurückzukommen).

Zunächst jedoch zeigt der Gast, dass er grundsätzlich durchaus zu widersprechen bereit ist. Für den Plan des *padre*, den ältesten Sohn alsbald zu verheiraten, findet er deutliche Worte: In keiner Weise könne er gutheißen, den jungen Mann zu verheiraten, bevor er erwachsen sei. Und er führt aus, welche Nachteile eine verfrühte Heirat mit sich bringe. Daraufhin kehren sich die Rollen um, und es ist der *padre*, der schweigt – offenbar ebenfalls primär aus Höflichkeit, denn ‚Tasso‘ merkt ihm an, dass ihm, anders als dem Sohn, der Einwand missfällt („più al figliuolo ch’al padre il mio ragionamento era grato“, § 32, S. 117). Man rettet sich in das soeben aufgetragene Essen und bricht die Argumentation an dieser Stelle ab. Doch ist das Schicksal des Sohnes damit keineswegs ausdiskutiert; unter der Oberfläche des weiteren, scheinbar harmonischen Gesprächsverlaufs schwelt der Konflikt weiter. Dies zeigt sich am Ende des Textes, als der Gast das Thema nochmals aufgreift und, wie nebenbei, die Möglichkeit erwähnt, dass einer der Söhne eine Karriere bei Hofe einschlage – was freilich nur realisierbar wäre, wenn er nicht gleich verheiratet und damit an das Landgut gebunden würde.¹⁵

Bevor ich genauer auf das Dialogende eingehe, möchte ich kurz auf jene aufschlussreiche Stelle eingehen, an der sich ‚Tasso‘ als jemanden charakterisiert, der die Wahrheit sagen will – allerdings, wie sich zeigen wird, nur auf *höfliche* (und das kann offenbar auch heißen: indirekte, verhüllte) Weise.

4. Höflich die Wahrheit sagen: Tassos Rekurs auf Petrarca

Nachdem der *padre* in seinem Gast den bekannten, auf der Flucht befindlichen Dichter erkannt hat, beschreibt dieser sich wie folgt als Liebhaber der Wahrheit: „[I]o mi son uno che parlo anzi per ver dire che per odio o per disprezzo d’altrui o per soverchia animosità d’opinioni“ (§ 55, S. 123f.). Damit zitiert er fast wörtlich zwei Verse aus Petrarca’s *Italia mia*-Kanzone, die sich bekanntlich an die gegeneinander Krieg führenden Fürsten Italiens richtet und sie aufruft, das Blutbad zu beenden und dem Land Frieden zu bringen: „Io parlo per ver dire,/ non per odio d’altrui né per disprezzo“.¹⁶

dell’interiorità, hg. von Biancamaria Frabotta, Roma 2001, S. 93–123, hier S. 108f.

15 Widerspruch äußert der Gast darüber hinaus in der Diskussion um die edelste Jahreszeit, in der der *padre* für den Herbst, ‚Tasso‘ hingegen für das Frühjahr plädiert. Mag diese Diskussion auch primär dazu dienen, ‚Tassos‘ Brillanz und Eloquenz zu demonstrieren (an der der *padre* ihn schließlich erkennt, vgl. § 54, S. 123), kann man darin doch zugleich eine Fortsetzung des Streits um die Zukunft des Sohnes sehen, insofern der Herbst symbolisch für das Alter, der Frühling für die Jugend steht. ‚Tasso‘ spräche so gesehen ein Plädoyer für die Jugend, als deren Anwalt („avvocato“, § 32, S. 117) er zuvor explizit bezeichnet wurde.

16 Francesco Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta* 128, V. 63f. (in: ders., *Canzoniere*, neue, aktual. Auflage, hg. von Marco Santagata, Milano 2010 [12004], S. 617). Zur Bedeutung intertextueller Verweise in den *Dialoghi* allgemein und insb. solcher auf Petrarca vgl. Stefano Prandi, „Le citazioni poetiche nei *Dialoghi* di Torquato Tasso“, in: *Studi Tassiani* 44 (1996),

Die entscheidende Parallele besteht darin, dass sowohl Tasso als auch Petrarca ein autobiographisch stilisiertes Ich in Szene setzen, das sich selbst vor einem ganz bestimmten Hintergrund als Verkünder der Wahrheit ausweist.¹⁷ Dieser Hintergrund scheint mir bei beiden eine Fürstenkritik zu sein. Bei Petrarca fällt sie freilich ungleich expliziter aus als bei Tasso: In der Kanzone werden die *signori* Italiens in diversen Strophen direkt angesprochen. Zudem wird die „Canzone“ selbst vom lyrischen Ich im *congedo* apostrophiert und aufgefordert, den hohen Herren („gente altera“) ihre Botschaft zu überbringen. Sie solle dies aber höflich („cortesemente“) tun, da diese Leute der Wahrheit feindlich gesinnt seien („del ver sempre nemica“). Sie möge ihr Glück daher bei den wenigen Großherzigen versuchen, die das Gute liebten („Proverai tua ventura/ fra' magnanimi pochi a chi 'l ben piace“).¹⁸

Bei Tasso findet man Vergleichbares nun auf der Ebene des äußeren Kommunikationssystems: Der in Sant'Anna gefangene Dichter schickt den Dialog an den ihm wohlgesinnten Scipione Gonzaga, und zwar, wie aus dem Begleitschreiben hervorgeht, vor dem Hintergrund seiner bitteren Enttäuschung durch die Fürsten und dem Unrecht, das sie ihm getan haben („[...] tanto mi doglio parimente di quei principi, quanto è il torto che mi pare ch'essi m'abbian fatto“), sowie mit der nachdrücklichen Bitte, der Kardinal möge seine gesamte Autorität einsetzen, um an den entscheidenden Stellen Tassos Freilassung zu bewirken.¹⁹ Was hier auf der textexternen Kommunikationsebene ganz explizit verhandelt wird (Tassos Fürstenkritik und sein Hilferuf an Scipione Gonzaga), wird auf der Ebene der Diegese nur implizit, nämlich vermittelt über das Petrarca-Zitat, thematisch.²⁰ Die Strategie scheint zu sein, *höflich* (im Sinne von verhüllt) die Wahrheit zu sagen – ganz im Sinne von Petrarcas Formulierung („parlo per ver dire“, „cortesemente“). Tasso gelingt es also über den Petrarca-Rekurs, seinem

S. 111–134; Giovanni Baffetti, „L'arte del molteplice nei *Dialoghi* del Tasso“, in: *Lettere Italiane* 60/2 (2008), S. 194–204, hier S. 200–202; ders., „Una biblioteca enciclopedica. I dialoghi del Tasso tra letteratura e autobiografia“, in: *Dialogo & conversazione. I luoghi di una socialità ideale dal Rinascimento all'Illuminismo*, hg. von Michael Høxbro Andersen und Anders Toftgaard, Firenze 2012, S. 51–60, hier S. 57f.

17 Außerdem steht auch hinter der Kanzone eine biographische Fluchtepisode (es ist aber offen, ob Tasso sie kannte): Wie aus den *Familiars* V, 10 hervorgeht, floh Petrarca im Winter 1344/45 aus dem umkämpften Parma, entkam nur knapp einer Gefangennahme und erreichte nach Durchquerung diverser umkämpfter Gebiete Verona, vgl. Francesco Petrarca, *Lettres familières/Rerum familiarium*, Bd. 2: *Liures/libri IV–VII*, hg. von Ugo Dotti, Paris 2002, S. 186–193. – Indem er sich unter die Autorität Petrarcas stellt, nobilitiert sich Tasso freilich zugleich als Dichter.

18 Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta* 128, V. 113–120 (in: ders., *Canzoniere*, S. 619).

19 Torquato Tasso, *Le lettere di Torquato Tasso*, hg. von Cesare Guasti, Firenze 1854, S. 98.

20 Die Stoßrichtung ist gleichwohl klar, denn kaum zufällig äußert der *padre*, der in fürstliche Ungnade gefallene Gast verdiene „perdono“ (§ 54, S. 123). – Zu Tassos „indiretta richiesta di perdono“ vgl. auch Arnaldo Di Benedetto, „Torquato Tasso, *Il padre di famiglia*“, in: *L'incipit e la tradizione letteraria italiana*, Bd. I: *Dal Trecento al tardo Cinquecento*, hg. von Pasquale Guaragnella und Stefania De Toma, Lecce 2011, S. 365–376, hier S. 370.

Dialog eine Fürstenkritik einzuschreiben, ohne diese explizit äußern zu müssen. Dabei ist es durchaus von Bedeutung, dass Petrarca eine zeitgenössisch anerkannte Autorität ist, unter deren Schutz sich Tasso dann gegen eine andere Autorität (den Fürsten) wenden kann.

Eine ebenfalls höfliche, in Rekurse auf (nunmehr antike) Autoritäten gehüllte Kritik findet sich auch an jener entscheidenden Stelle, an der ‚Tasso‘ sein Urteil über die ökonomische Lehre des *padre* fällt.

5. ‚Tassos‘ Kritik am *padre* und die Iteration ökonomischen Wissens

Gegen die in der Forschung verbreitete These, dass der Gast den Monolog des *padre* lediglich bestätigend anerkenne, ist vorzubringen, dass er noch in demselben Atemzug, in dem er das Gesagte lobt, höflich auf die Defizite hinweist: „solo si potrebbe forse desiderare ch’alcuna cosa alle cose da lui [sc. des *nonno*] dette s’aggiungesse“ (§ 174, S. 156). Dass es sich bei den gewünschten Ergänzungen zur Differenz von Fürsten- und Privathaushalt sowie zu der von Theorie und Praxis keineswegs nur um „Kleinigkeit[en]“²¹ handelt, darum wird es mir im Folgenden gehen.

Kaum zufällig erinnert die an der zitierten Stelle von ‚Tasso‘ angewandte Technik des Widerspruchs, bei der die zunächst vollständige Zustimmung anschließend durch Einschränkung wieder zurückgenommen wird,²² an die des Dichters Simonides in Xenophons *Hieron oder Über die Tyrannis*. Wie ‚Tasso‘ den *padre*, so lobt auch Simonides den Tyrannen zunächst für seine Rede, weist dann jedoch auf Mängel hin und führt ihn schließlich durch geschickte Fragen zur Gegenposition: Der Herrscher soll sein Volk nicht tyrannisieren, sondern so gut wie möglich behandeln. Bezeichnenderweise beginnt Simonides seine Fragen, wie auch Tasso in *Dell’arte del dialogo* (1585) betont, mit jener nach der Differenz von Fürsten- und Privatleben („differenza [...] fra la vita reale e la privata“).²³ Schon diese Analogie macht klar, dass es ‚Tasso‘ mit seiner Replik auf den Monolog des *padre* um eine Kritik an dessen häuslicher ‚Herrschaft‘ gehen dürfte, die darauf zielt, dass er für seinen Sohn nur das Beste wollen und ihn daher nicht voreilig verheiraten darf.

Auch die Wahl der mæutischen Methode kann im Übrigen bereits als latente Kritik am *padre*, genauer: an seiner traktathaften Form des Belehrens, aufgefasst werden.²⁴ ‚Tasso‘ schlüpft dabei nicht nur gegenüber dem *padre* in die Rolle eines ‚modernen‘ Sokrates, um ihn mit gezielten Fragen zu den gewünschten Einsichten zu bringen, sondern auch gegenüber den Söhnen, denen er, ebenfalls nach sokratischem Vorbild, als „amator del giusto e del vero“ und „uomo da

21 Regn, „Negierter Dialog“, S. 193.

22 Zu dieser auch in den *Dialoghi* insgesamt anzutreffenden Technik vgl. Sergio Bozzola, *Purità e ornamento di parole. Tecnica e stile dei Dialoghi del Tasso*, Firenze 1999, S. 24.

23 Tasso, *Dell’arte del dialogo*, S. 51.

24 Die mæutische Methode gilt Tasso als die beste (vgl. ebd., S. 50–54).

bene, ch'ammaestra la gioventù“ erscheint und die Jugend mehr durch sein *exemplum* als durch Vorschriften belehrt.²⁵

Wie genau gelingt ‚Tasso‘ nun die Gratwanderung, den *padre* zur Einsicht zu bringen, ohne ihn zu brüskieren oder seine väterliche Autorität zu untergraben? Zunächst bringt er ihn dazu einzugestehen, dass die fürstliche und die private Haushaltsführung nicht nur der Größe, sondern auch der Art nach verschieden seien, ebenso wie sich Fürst und Privatmann „per ispezie“ und ihrer Art zu befehlen unterschieden (§ 178, S. 157). Mit dieser Unterscheidung wird nun nichts weniger als die zeitgenössisch gängige Analogie von Haus- und Fürstenherrschaft infrage gestellt. Das Bild vom Familienvater als ‚*principe* des Hauses‘ war in den Cinquecento-Ökonomiken fest verankert.²⁶ Es findet sich auch im Monolog des *padre*, und zwar geradezu programmatisch, wenn er einleitend erklärt, dass sein Vater einst dem Beispiel Kaiser Karls V. folgte und, als dieser abdankte, beschloss, sein eigenes, häusliches Regiment ebenfalls niederzulegen (vgl. § 59, S. 124).²⁷ Es ist diese Analogie von fürstlicher und privater Herrschaft, die ‚Tasso‘ mit seiner Unterscheidung von Fürst und Privatmann bzw. ihren jeweiligen *governi* demontiert: „[S]i come il principe dal privato per ispezie è distinto e sì come distinti sono i modi del lor commandare, così anco distinti sono i governi delle case de' principi e de' privati“ (§ 178, S. 157).

Bezeichnenderweise ist nun die Kritik an der Analogie von Familien- und Staatsführung selbst topisch. Schon die pseudo-Aristotelische *Ökonomik* unterscheidet die Verwaltung des Hauses von der des Gemeinwesens über die Diversität der Gegenstände (*domus* vs. *civitas*), und in der *Politik* betont Aristoteles, dass die Regierungsformen der Art und nicht nur der Größe nach verschieden seien.²⁸ ‚Tasso‘ tritt dem *padre* also keineswegs mit revolutionären Argumenten entgegen, sondern autorisiert seinen Einwand über die antike *Ökonomik* selbst.

25 Ebd., S. 54f. Zum zeitgenössischen Bild von Sokrates als Lehrer, der die Jugend durch seinen vorbildlichen Umgang mit ihr erzieht, vgl. Kap. VII,16 („Quam utilis verus amator“) in: Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., hg. und eingel. von Paul Richard Blum, Hamburg 1984, S. 361–367.

26 Vgl. Frigo, *Il padre di famiglia*, S. 81.

27 Um dasselbe Bild geht es, wenn es heißt, die Ehefrau solle dem Mann gehorchen, wie die Bürger einer Stadt den Gesetzen und Magistraten gehorchten (vgl. § 73, S. 128f.). Hintergrund ist, dass hinsichtlich der Regierungsform differenziert – und z.B. die Herrschaft des Vaters über die Söhne mit einem *governo reale*, die des Ehemanns über die Frau mit einem *governo civile* verglichen – werden konnte (vgl. Frigo, *Il padre di famiglia*, S. 79f.). Der politische Souverän konnte im Übrigen auch dann *principe* genannt werden, wenn damit eine republikanische Regierung gemeint war, vgl. Francesco Tommasi, *Reggimento del padre di famiglia*, Firenze 1580, S. 79.

28 Vgl. Aristoteles/Xenophon, *Aristotelis et Xenophontis Oeconomica ab Iacobo Lodoico Strebæo e graeco in latinum conversa* [...], Paris 21544 (11543), S. 10 (dies ist die von Tasso rezipierte Übersetzung, vgl. Angelo Solerti, *Vita di Torquato Tasso*, Bd. 3: *Documenti, appendici, bibliografia, indici*, Torino/Roma 1895, S. 116); Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 9: *Politik*, Teil 1, Buch I: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, übers. und erl. von Eckart Schütrumpf, Darmstadt 1991, S. 11 (= 1252a).

Er stellt sich damit nicht nur erneut in den Schutz anerkannter Autoritäten. Er iteriert das bekannte ökonomische Wissen, tut es aber auf eine Weise, die ihm zugleich Affirmation wie Kritik ermöglicht: Er montiert die (bekannten) Topoi neu und zum Teil gegeneinander – und öffnet damit den oberflächlich stabil und vermeintlich unverändert bleibenden ökonomischen Diskurs für gewisse Akzentverschiebungen. Die Iteration ermöglicht es ‚Tasso‘ also, subtil Kritik am Hausherrn zu üben, ohne an der väterlichen bzw. ökonomischen Autorität zu rütteln.²⁹

Etwas verwirrend ist nun die sich anschließende Unterscheidung von Theorie und Praxis (*cognizione* und *operazione*), denn mit ihr scheint ‚Tasso‘ die Differenz von fürstlicher und privater Haushaltsführung teilweise zurückzunehmen oder zumindest in ihrer Relevanz für die Praxis zu relativieren. Er argumentiert: Wenn Sokrates recht habe und derselbe Künstler sowohl Komödien als auch Tragödien schreiben können müsse, obwohl diese Gattungen geradezu gegensätzlich seien, so sei ein guter Haushälter in der Lage, ebenso die fürstliche wie die private Familie zu führen; für sämtliche Regierungsformen (die königliche, satrapische, zivile und private) sei nur ein und dieselbe Fertigkeit („medesima facoltà“) vonnöten (§ 179, S. 157). Was genau diese *facoltà* ist, sagt er nicht. Es lässt sich aber aus dem zeitgleich entstandenen *Discorso della virtù femminile e donnesca* (1580) erschließen, wo Tasso ebenfalls strikt zwischen privatem „governo familiare o della casa“ und fürstlichem „governo regio familiare“ trennt und wo sich zeigt, dass beide *governi* (zumindest vom Mann) dieselbe Tugend, *fortezza*, erfordern.³⁰

Dass die Unterscheidung von Fürsten- und Privathaushalt im *Padre di famiglia* durch den Verweis auf die gemeinsame *facoltà* keineswegs kassiert wird, wird am Ende des Dialogs deutlich. Dort erklärt ‚Tasso‘, es bleibe durchaus noch einiges zu den Spezifika der „cura della famiglia reale“ (§ 182, S. 158) zu ergänzen, womit er nochmals die *Differenz* der Haushalte hervorhebt. Worin diese Differenz, unter anderem, bestehen könnte, zeigt erneut der *Discorso della virtù femminile e donnesca*, wo Tasso auf die grundsätzlich unterschiedliche Stellung der Frau in den beiden Haushalten eingeht: Der fürstlichen *donna regia* stehe es nicht an, sich überhaupt um den *governo familiare* kümmern, und wenn sie es doch tue, so in gänzlich anderer Weise als die private *madre di famiglia*, denn anders als diese beschäftige sie sich nicht mit dem Nützlichen, der *conservazione* der Güter, sondern nur mit dem *decoro*.³¹ Außerdem könne die *donna regia* unter

29 Als Indiz dieser Kritik kann der hinzugefügte Hinweis auf die unterschiedliche Art des Befehlens gelten. Offenbar geht es darum, dass der Vater die Seinen nicht befehlen soll wie ein Fürst seine Untertanen. Damit macht sich der Gast erneut zum Fürsprecher des Sohnes.

30 Torquato Tasso, *Discorso della virtù femminile e donnesca*, hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo 1997, S. 57 und 63; zur *fortezza* vgl. insb. S. 58 und S. 67. Doglio datiert den *Discorso* auf September–November 1580, vgl. ebd., S. 11.

31 Vgl. ebd., S. 57 und S. 63f.

bestimmten Bedingungen durchaus für Staatsführung und Militär geeignet sein, und zwar wenn sie wie ihr männliches Pendant, der Fürst, über *virtù eroica*, *prudenza* und *fortezza* verfüge.³² Tasso geht im *Padre di famiglia* nun nicht so weit, seine *figura auctoris* über derartige, zeitgenössisch nicht unproblematische Fragen räsonieren zu lassen, markiert jedoch die entsprechende Lücke im Diskurs (indem er weitere Ausführungen fordert, aber ‚vertagt‘): Der Dialog erhält so eine Fissur, an der etwas anderes, der ökonomischen Tradition Fremdes oder gar dazu Querstehendes durchscheinen kann – etwas, das Tasso dann an anderer Stelle, unter anderen (Gattungs-)Bedingungen verhandelt.³³

Es bleibt die Frage, welche Funktion die Differenzierung von Theorie und Praxis in ‚Tassos‘ Argumentation erfüllt. Zunächst freilich wird der Blick dadurch überhaupt erst auf die Praxis und ihre Relevanz gelenkt. Durch die Positionierung am Ende der Argumentation wird zudem klar, dass es letztlich auf sie, die praktische Umsetzung der Lehre, ankommt. Damit greift ‚Tasso‘ einen schon bei Xenophon vorfindlichen Topos auf und bestätigt die These des *padre*, wonach das eigentliche Ziel der Belehrungen das Handeln sei: „il fine degli ammaestramenti [...] è l'operazione“ (§ 172, S. 156).³⁴ Genau hier setzt aber zugleich wieder ‚Tassos‘ implizite Kritik an. Schon der Hinweis auf die Praxis lenkt den Fokus auf das Handeln des *padre* selbst. Nachdem dieser seine Theorie ausführlich dargelegt hat, muss er sich nun an seiner Praxis messen lassen.

Damit kommt noch einmal die Zukunft des Sohnes in den Blick. Sie bildet die Schwachstelle im ansonsten perfekt geordneten ökonomischen Kosmos des *padre*. Historischer Hintergrund ist die strikt patrilineare Erbfolge im Renaissance-Italien, die den Vater zwang, in erster Linie an die Söhne als Träger der Genealogie zu denken, wenn es um den Fortbestand und sozialen Aufstieg der *casa* ging. Wohlstand und Wachstum der Familie und alles, was dazu beitrug, galt es von Generation zu Generation zu mehren, d.h. den Söhnen mindestens so viel Reichtum, Bildung und Weltgewandtheit zuteil werden zu lassen, wie man selbst genossen hatte, nach Möglichkeit aber mehr. Gerade im Cinquecento sind – vor dem Hintergrund des sich im Zuge des Aufstiegs der *corti e città* herausbildenden Adelsideals – Weltgewandtheit, höfische Erfahrung und Etikette ein nicht zu unterschätzendes symbolisches Kapital für jeden *gentiluomo*, auch für den auf dem Lande.³⁵

32 Vgl. ebd., S. 67.

33 Der *Discorso sulla virtù femminile e donnesca* ist der Herzogin von Mantua (Leonora von Österreich) gewidmet, sodass sich die ständische Differenzierung in *virtù femminile* und *virtù donnesca* auch enkomiaistisch rechtfertigen lässt.

34 Bei Xenophon lässt sich Sokrates von dem praktisch erfahrenen Ischomachos belehren.

35 Frigo sieht in der Prägung durch dieses neue Adelsideal den entscheidenden, epochenspezifischen Index der Renaissance-Ökonomiken im Vergleich zu ihren antiken Modellen und spricht daher auch von der *economica nobiliare*. Vgl. Frigo, *Il padre di famiglia*, S. 7f. und S. 41.

Der *padre* des Dialogs kann schon aus diesem Grund seinem ältesten Sohn die Erfahrung der Höfe nicht verwehren, denn er selbst hat offenbar beträchtlich davon profitiert, dass sein eigener, vergleichsweise ungebildeter, aber ambitionierter Vater ihn gezielt zu einem *gentiluomo* „non del tutto inesperto delle corti e del mondo“ (§ 14, S. 113) hat ausbilden lassen.³⁶ Hinter diesen Standard darf er für seinen eigenen Sohn nicht zurückgehen. Die Überlegung, ihn nur deswegen unverzüglich zu verheiraten, um der Ehefrau weibliche Gesellschaft ins Haus zu holen, ist aus der zeitgenössischen genealogischen Perspektive schlicht nicht sinnvoll. Die ökonomische Praxis der Zeit verlangt, dass der Sohn der Ehefrau vorgezogen wird, weil von ihm die Prosperität der *casa* abhängt – und genau daran erinnert ‚Tasso‘ den *padre*, wenn er am Ende, nach diversen subtilen Hinweisen und Hinführungen, erneut die potentielle Karriere des Sohnes bei Hofe ins Spiel bringt.

Was sich hier letztlich zeigt, ist die (Notwendigkeit der) Aktualisierung und Anpassung der Ökonomik an die jeweiligen Erfordernisse der Zeit: Die höfische Erfahrung scheint im späten Cinquecento nicht nur unerlässlich, sie steht in der Praxis der – konventionell späten – Hochzeit der Söhne auch gar nicht entgegen.³⁷ Es kann insofern keine Rede davon sein, dass Tasso im *Padre di famiglia* das Modell des *cortigiano* zugunsten des zurückgezogen auf dem Lande lebenden Mannes aufgibt.³⁸ Im konkreten historischen Moment ist dieses Modell freilich die strategische Basis für Tassos Hoffen auf *perdono* und Reintegration in die höfische Gesellschaft. Es ist aber noch mehr: Wie Ezio Raimondi treffend bemerkt hat, ist, bei aller Distanz, die höfische Gesellschaft doch der Ursprung von Tassos gesamten Werten und Idealen, auch der seiner „ideologia di gentiluomo“.³⁹ Tasso gibt das ‚höfische Ideal‘ im *Padre di famiglia* entsprechend nicht

36 Vgl. dazu den Wunsch des *nonno*, sein Sohn möge einmal unter den *gentiluomini* weilen (vgl. § 115, S. 141) sowie die Aussage des *padre*, wie sehr ihm seine Bildung und Weltläufigkeit den sozialen Aufstieg erleichterten (vgl. § 61, S. 125).

37 Zumindest in höheren Schichten war es üblich, die Töchter sehr jung, mit 14 bis 16 Jahren, die Söhne jedoch frühestens mit 28 Jahren zu verheiraten. Der von ‚Tasso‘ favorisierte Aufschub der Hochzeit bedeutet daher auch keine Unterbrechung in der Filiation, wie Haberl meint, sondern entspricht der zeitgenössischen Konvention, vgl. Haberl, *Di scienza ritratto*, S. 105f.

38 So Piciché, „Tasso contro Tasso“, S. 8f. Vgl. ähnlich auch Franco Pignatti, „I Dialoghi di Torquato Tasso e la morfologia del dialogo cortigiano rinascimentale“, in: *Studi Tassiani* 36 (1988), S. 7–43, hier S. 30.

39 Ezio Raimondi, „La prigioniera della letteratura“, in: Torquato Tasso, *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, Milano 1998, Bd. 1, S. 9–56, hier S. 27. Obwohl die Höfe selbst ihren einstigen Einfluss im Secondo Cinquecento bereits eingebüßt haben, wirkt das „kulturelle Erbe des *cortigiano*-Ideals“, integriert in das „neue gesellschaftliche Leitbild des *gentiluomo*“, weiter (Bodo Guthmüller, „Die Akademiebewegung im Cinquecento. Das Beispiel Vicenza“, in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hg. von Klaus Garber u.a., Tübingen 1996, Bd. I, S. 238–270, hier S. 253). Zu Tassos Selbststilisierung als „*cortigiano completo*“ vgl. Raffaello Ramat, *Lettura del Tasso minore*, Firenze 1953, S. 95. Zum genuin höfischen

auf, sondern bestätigt ganz im Gegenteil seine Gültigkeit auch noch für das Land. Er signalisiert dem *padre*, dass die höfische Erfahrung im späten Cinquecento auch für den *gentiluomo* fernab der Höfe und Städte relevant ist.

Mit dieser Aktualisierung der Ökonomik im Hinblick auf die Bedingungen der 1580er Jahre wird zugleich die Denkfigur von der ‚unveränderten Weitergabe‘ des ökonomischen Wissens von Generation zu Generation als solche erkennbar – und damit anzweifelbar. Tasso macht das perfekt topisch geordnete, vermeintlich unwandelbare ökonomische Wissen auf seine Historizität und seine (latenten) Verschiebungen hin transparent.⁴⁰ Er bereitet es damit vor für das Einbrechen von Neuem, ja markiert bereits eine Einbruchstelle, wenn er sein Alter ego auf die diskursive Lücke hinsichtlich der fürstlichen Haushaltsführung nicht nur hinweisen, sondern sie zugleich als *Lücke* bestehen lässt. Hinter dieser Lücke kann dann, implizit, der parallel verfasste *Discorso della virtù femminile e donnesca* aufscheinen – mit Thesen, die nur wenige Jahre später in der *querelle des femmes* aufgegriffen und radikalisiert werden.⁴¹

Publikum („pubblico cortigiano“) seiner *Dialoghi* vgl. Guido Baldassarri, „L’arte del dialogo in Torquato Tasso“, in: *Studi Tassiani* 20 (1970), S. 5–46, hier S. 44.

40 Henning Hufnagel zeigt Ähnliches an *Il Conte ovvero de l’impresa*. Tasso weise dort nicht nur die „Möglichkeiten“, sondern auch die „Grenzen der Topik“ als der „zeitgenössische[n] Organisationsweise von Wissen“ auf, insofern „das traditionelle Wissen, das in Tassos Impresen gesammelt“ und perfekt topisch geordnet, gleichwohl „Zweifeln und Rechtfertigungszwängen ausgesetzt“ sei (Henning Hufnagel, „Einsicht. Zur Funktion von Emblemen und Impresen als bildhaften Elementen in Brunos und Tassos Dialogen“, in: *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. von Matthias Hausmann und Marita Liebermann, Berlin 2014, S. 107–129, hier S. 120 und 125).

41 Lucrezia Marinella setzt sich in der erweiterten Auflage ihres *discorso* über *La nobiltà et l’eccellenza delle donne* zwar kritisch mit Tasso auseinander, profitiert aber insofern von ihm als Wegbereiter, als sie seine These zur Regierungsfähigkeit der *donne eroiche* als Folie für ihre eigene – freilich ungleich radikalere – These nutzt, dass Frauen und Männer grundsätzlich über die gleichen Fähigkeiten verfügen (vgl. Lucrezia Marinella, *La nobiltà et l’eccellenza delle donne, co’ difetti et mancamenti de gli huomini*, Venezia 1601 [1600], S. 128–130). Dass Tassos *Discorso* die Entstehung von Marinellas Text ‚beförderte‘ („helped give rise to“), räumt auch Lori J. Ultsch ein, qualifiziert Tassos *Discorso* aber abgesehen davon schlicht als „misogynistic“ (Lori J. Ultsch, „Torquato Tasso: *Discourse on Feminine and Womanly Virtue*“, in: *In Dialogue with the Other Voice in Sixteenth-Century Italy. Literary and Social Contexts for Women’s Writing*, hg. von Julie D. Campbell und Maria Galli Stampino, Toronto 2011, S. 115–141, hier S. 115). Dieser (Dis)Qualifikation ist, mit Maria Luisa Doglio, entgegenzuhalten, dass es bereits eine Transgression bedeutete, *zeitgenössische* anstelle von antiken oder mythologischen Regentinnen als *exempla* zu loben, wie Tasso es im *Discorso* tat (vgl. Maria Luisa Doglio, „Il Tasso e le donne. Intorno al *Discorso della virtù femminile e donnesca*“, in: *Torquato Tasso e la cultura estense*, hg. von Gianni Venturi, Firenze 1999, Bd. 2, S. 505–521, hier S. 513). Zur Einschätzung des *Discorso* als „more feminist“ vgl. auch George W. McClure, „Women and the Politics of Play in Sixteenth-Century Italy: Torquato Tasso’s Theory of Games“, in: *Renaissance Quarterly* 61/3 (2008), S. 750–791, hier S. 778, Anm. 99.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles/Xenophon, *Aristotelis et Xenophontis Oeconomica ab Iacobo Lodoico Strebæo e graeco in latinum conversa* [...], Paris ²1544 (¹1543).
- Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 9: Politik, Teil 1, Buch I: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, übers. und erl. von Eckart Schütrumpf, Darmstadt 1991.
- Ficino, Marsilio, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., hg. und eingel. von Paul Richard Blum, Hamburg 1984.
- Petrarca, Francesco, *Canzoniere*, neue, aktual. Auflage, hg. von Marco Santagata, Milano 2010 (¹2004).
- , *Lettres familières/Rerum familiarium*, Bd. 2: *Livres/libri IV–VII*, hg. von Ugo Dotti, Paris 2002.
- Marinella, Lucrezia, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini*, Venedig ²1601 (¹1600).
- Tasso, Torquato, *Dell'arte del dialogo*, hg. von Guido Baldassarri, Napoli 1998.
- , *Discorso della virtù femminile e donnesca*, hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo 1997.
- , *Il Padre di famiglia*, in: ders., *Dialoghi: Il Messaggero, Il Padre di famiglia, Il Malpiglio, La Cavaletta, La Molza*, hg. von Bruno Basile, Milano 1991, S. 105–158.
- , *Le lettere di Torquato Tasso*, hg. von Cesare Guasti, Firenze 1854.
- Tommasi, Francesco, *Reggimento del padre di famiglia*, Firenze 1580.

Sekundärliteratur

- Assmann, Aleida, „Formen des Schweigens“, in: *Schweigen*, hg. von Aleida und Jan Assmann, München 2013, S. 51–68.
- Baffetti, Giovanni, „L'arte del molteplice nei Dialoghi del Tasso“, in: *Lettere Italiane* 60/2 (2008), S. 194–204.
- , „Una biblioteca enciclopedica. I dialoghi del Tasso tra letteratura e autobiografia“, in: *Dialogo & conversazione. I luoghi di una socialità ideale dal Rinascimento all'Illuminismo*, hg. von Michael Høxbro Andersen und Anders Toftgaard, Firenze 2012, S. 51–60.
- Baldassarri, Guido, „L'arte del dialogo in Torquato Tasso“, in: *Studi Tassiani* 20 (1970), S. 5–46.
- Basile, Bruno, „Fonti culturali e invenzione letteraria nel Padre di famiglia di Torquato Tasso“, in: *Convivium n.s.* 36 (1968), S. 277–292.
- Bozzola, Sergio, *Purità e ornamento di parole. Tecnica e stile dei Dialoghi del Tasso*, Firenze 1999.
- Brunner, Otto, „Die alteuropäische ‚Ökonomik‘“, in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 13 (1950), S. 114–139.
- Di Benedetto, Arnaldo, „Torquato Tasso, Il padre di famiglia“, in: *L'incipit' e la tradizione letteraria italiana*, Bd. I: *Dal Trecento al tardo Cinquecento*, hg. von Pasquale Guaragnella und Stefania De Toma, Lecce 2011, S. 365–376.
- Doglio, Maria Luisa, „Il Tasso e le donne. Intorno al Discorso della virtù femminile e donnesca“, in: *Torquato Tasso e la cultura estense*, hg. von Gianni Venturi, Firenze 1999, Bd. 2, S. 505–521.
- Frigo, Daniela, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell'„economica“ tra Cinque e Seicento*, Roma 1985.

- Haberl, Christiane, *Di scienza ritratto. Studien zur italienischen Dialogliteratur des Cinquecento und ihren epistemologischen Voraussetzungen*, Neuried 2001.
- Guthmüller, Bodo, „Die Akademiebewegung im Cinquecento. Das Beispiel Vicenza“, in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hg. von Klaus Garber u.a., Tübingen 1996, Bd. I, S. 238–270.
- Häsner, Bernd, „Der Dialog. Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 67–96.
- , „„Imiterete voi stesso‘. Anmerkungen zu Tassos *Forestiero Napolitano* und zur autobiographischen Fiktion im Dialog“, in: *Fiktionen des Faktischen in der Renaissance*, hg. von Ulrike Schneider und Anita Traninger, Stuttgart 2010, S. 99–119.
- Hempfer, Klaus W., „Lektüren von Dialogen“, in: *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien*, hg. von Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2002, S. 1–38.
- Hufnagel, Henning, „Einsicht. Zur Funktion von Emblemen und Impresen als bildhaften Elementen in Brunos und Tassos Dialogen“, in: *Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. von Matthias Hausmann und Marita Liebermann, Berlin 2014, S. 107–129.
- McClure, George W., „Women and the Politics of Play in Sixteenth-Century Italy: Torquato Tasso’s Theory of Games“, in: *Renaissance Quarterly* 61/3 (2008), S. 750–791.
- Piatti, Angelo Alberto, „Fonti classiche e riverberi della trattatistica rinascimentale nel *Padre di famiglia* di Torquato Tasso“, in: *Critica letteraria* 42 (2014), S. 54–81.
- Piciché, Bernardo, „Tasso contro Tasso“, in: *Rivista di Studi Italiani* 26/1 (2008), S. 1–15.
- Pignatti, Franco, „I *Dialoghi* di Torquato Tasso e la morfologia del dialogo cortigiano rinascimentale“, in: *Studi Tassiani* 36 (1988), S. 7–43, hier S. 30.
- Prandi, Stefano, „I tre tempi della dialogistica tassiana“, in: *Torquato Tasso e la cultura estense*, hg. von Gianni Venturi, Firenze 1999, Bd. 1, S. 293–313.
- , „Le citazioni poetiche nei *Dialoghi* di Torquato Tasso“, in: *Studi Tassiani* 44 (1996), S. 111–134.
- Quondam, Amedeo, „Il gentiluomo malinconico“, in: *Arcipelago malinconia: scenari e parole dell’interiorità*, hg. von Biancamaria Frabotta, Roma 2001, S. 93–123.
- Raimondi, Ezio, „La prigionia della letteratura“, in: Torquato Tasso, *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, Milano 1998, Bd. 1, S. 9–56.
- Ramat, Raffaello, *Lettura del Tasso minore*, Firenze 1953.
- Regn, Gerhard, „Negierter Dialog und kontingente Verbindlichkeit. Zum epistemologischen Index von Torquato Tassos *Padre di famiglia*“, in: *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*, hg. von Klaus W. Hempfer und Anita Traninger, Stuttgart 2010, S. 189–203.
- Solerti, Angelo, *Vita di Torquato Tasso*, Bd. 3: *Documenti, appendici, bibliografia, indici*, Torino/Roma 1895.
- Ultsch, Lori J., „Torquato Tasso: *Discourse on Feminine and Womanly Virtue*“, in: *In Dialogue with the Other Voice in Sixteenth-Century Italy. Literary and Social Contexts for Women’s Writing*, hg. von Julie D. Campbell und Maria Galli Stampino, Toronto 2011, S. 115–141.

Rituelle Iteration in konfuzianischen Privatakademien (Sŏwŏn) in Korea im 16. Jahrhundert

Eun-Jeung Lee / Sun-u Chŏng

Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht die Bedeutung und Rolle der rituellen Iteration in den konfuzianischen Privatakademien Sŏwŏn, die sich im 16. Jahrhundert in Korea rasch verbreiteten. In diesen konfuzianischen Privatakademien fanden verschiedene Rituale statt, die einerseits einem monatlichen und jährlichen Rhythmus folgten, andererseits aber auch unregelmäßig zu besonderen Anlässen durchgeführt wurden. Man hielt sich dabei streng an vorgegebene Regeln. Gerade in ihrer Strenge dienten die Sŏwŏn-Rituale vor allem auch der Legitimierung der mit diesen rituellen Akten befassten Gelehrten sowie der von ihnen favorisierten gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Die eigentliche Funktion der Sŏwŏn-Rituale erschließt sich deshalb nur in ihrem spezifischen sozialen und politischen Kontext.

Das Ritual stellt, wie Franz-Peter Burkard festgestellt hat, einen jener Kristallisationspunkte dar, „in denen Kräfteverhältnisse sich organisieren, verknüpfen, verstärken, aber auch verwandeln und verkehren können.“¹ Hinter der festgefügt, ja scheinbar starren Iteration des Rituals verbergen sich durchaus Dynamiken sozialer Ordnung. Diese zeigt sich bei näherer Betrachtung auch bei den koreanischen Sŏwŏn. Bevor wir auf die rituelle Iteration innerhalb der Sŏwŏn eingehen, sollen diese zunächst kurz umrissen werden.

1. Konfuzianische Privatakademien Sŏwŏn in Korea

Der Name *sŏwŏn* (chin. *shuyuan* 書院) bedeutet wörtlich übersetzt „Hof der Bücher“. In historischen Dokumenten taucht eine Institution mit dieser Bezeichnung zum ersten Mal in China im 8. Jahrhundert, d.h. während der Tang-Dynastie, auf. Es handelte sich um eine staatliche Behörde, die Bücher herstellte und aufbewahrte.² In Korea wurde im 10. Jahrhundert eine Behörde (*susŏwŏn*) eingerichtet, die ebenfalls für die Herstellung und Aufbewahrung von Büchern verantwortlich war.³ Seither wurden sowohl in China als auch in Korea von privaten Personen Häuser errichtet, die die Bezeichnung *sŏwŏn* trugen und dem

1 Franz-Peter Burkard, *Normen und Rituale. Darstellung, Deutung, Umdeutung. Einige hermeneutische Überlegungen*, Heidelberg 2004 (Forum Ritualdynamik 5), S. 9.

2 Peng Deng, *Private Education in Modern China*, London 1997, S. 9–13.

3 *Koryŏsa*, Sŏngjon, Segu Bd. 3, S. 9. Jahr des Königs Sŏngjong (7. September 990).

Lesen und der Unterrichtung von Schülern dienten.⁴ In den am koreanischen Hof geführten Annalen, in denen wichtige politische und gesellschaftliche Ereignisse täglich festgehalten wurden, finden die *sōwǒn* im 14. und 15. Jahrhundert mehrfach Erwähnung⁵, d.h. schon vor Gründung der ersten, *Paegundongsōwǒn* genannten, konfuzianischen Privatakademie, die 1543 in Anlehnung an die chinesische *Bailudong shuyuan* (die 1180 entstandene „Akademie der Weißhirschhöhle“) gebaut wurde.⁶

Die vor 1543 existierenden Sōwǒn unterschieden sich in ihrer Funktion allerdings deutlich von den späteren konfuzianischen Privatakademien. Während die ursprünglichen Sōwǒn lediglich private Lese- und Unterrichtsräume ohne weiterreichende soziale Funktionen waren, besaßen die nach 1543 entstandenen konfuzianischen Privatakademien auf der lokalen Ebene eine hegemoniale Machtstellung. Obgleich diese keine offiziellen staatlichen Einrichtungen waren, übertrafen sie hinsichtlich ihrer sozialen Stellung und Autorität zumindest auf der lokalen Ebene bald die der staatlichen Bildungseinrichtungen.⁷

Staatliche Bildungseinrichtungen gab es in Korea seit dem 4. Jahrhundert. Nach dem *Samguk sagi*, einer 1145 abgeschlossenen Kompilation historischer Texte, wurde in Kokuryō (1. Jhd. v.Chr.–666), einem der drei Königreiche im nördlichen Teil der koreanischen Halbinsel im Jahr 372 nach chinesischem Vorbild eine staatliche zentrale Bildungseinrichtung namens *t'aehak* geschaffen.⁸ Auch die Vereinte Shilla-Dynastie (668–935) besaß eine solche *kukhak* genannte zentrale Bildungsstätte. Gleiches gilt für die Koryō- (918–1392) und die Chosǒn-Dynastie (1392–1910), in denen sie als *kukchagam* bzw. *sōnggyun'gwan* bezeichnet wurden. Seit dem 11. Jahrhundert wurden dann auch außerhalb der jeweiligen Hauptstädte auf Provinzebene staatliche Schulen namens *hyanggyo* eingerichtet.

Die wichtigste Funktion dieser staatlichen Bildungseinrichtungen war die Ausbildung der höheren Beamten-schicht; sie dienten der Vorbereitung der für den Staatsdienst erforderlichen Staatsexamen. Aufgrund ihrer eindeutigen Zielsetzung, aber auch in ihren Lehrinhalten und Strukturen unterschieden sich diese staatlichen Bildungseinrichtungen kaum voneinander.⁹ Ziel der Ausbil-

4 Linda Walton, *Academies and Society in Southern Sung China*, Honolulu 1999, S. 66.

5 *Choson Sillok*, Bd. 2, S. 366 (Sejong, 21. Januar 1420).

6 Zur *Paegundongsōwǒn* siehe Milan Hejtmanek, „The Elusive Path to Sagehood. Origins of the Confucian Academy System in Chosǒn Korea“, in: *Seoul Journal of Korean Studies* 26/2 (2013), S. 233–268.

7 Diese Tendenz setzte bereits im 16. Jhd. ein und verstärkte sich danach immer mehr. Im Jahr 1657 hielt es Sō P'il-wǒn, der Gouverneur der Ch'ungch'ōng Region, für erforderlich, für den König einen kritischen Bericht zu erstellen. *Choson sillok*, Bd. 36, S. 100 (Hyojong, 21. Juni 1657).

8 *Samguk sagi*, Kokuryō pongi, Bd. 6, 2. Jahr des Königs Sosurim (Eintrag Juni 372).

9 Bereits im 7. Jahrhundert wurde das Staatsexamenssystem (*Toksō samp'umkwa*) zur Beamtenauswahl eingeführt. Waren damals die Aufstiegsmöglichkeiten noch durch Geburt vorgegeben, wurden in der Koryō- und insbesondere der Chosǒn-Dynastie die Prüfungsergebnisse zum ausschlaggebenden Kriterium für die Beamtenauswahl. S. dazu Yi, Sōngmu, „The In-

dung war die Durchdringung und Beherrschung der konfuzianischen Lehre. Das Studium bestand deshalb im Wesentlichen in der intensiven Befassung mit den konfuzianischen Klassikern, die auch Grundlage der Prüfungen waren.

Alle staatlichen Bildungseinrichtungen hatten drei Funktionen zu erfüllen, nämlich 1. das Studium der konfuzianischen Klassiker, 2. die Aufbewahrung und die Herstellung von Büchern, sowie 3. die Durchführung von Ritualen zu Ehren von Konfuzius, seinen Schülern und einigen wenigen ausgewählten koreanischen Gelehrten. Gegenüber den ursprünglichen, vor 1543 entstandenen Sōwōn und anderen privaten Bildungseinrichtungen stellt diese dritte, die rituelle Funktion das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der staatlichen Bildungsstätten dar. Nur sie durften die Rituale für Konfuzius und seine Schüler durchführen.

Dies sollte sich mit der Errichtung der neuen konfuzianischen Privatakademien Sōwōn im 16. Jahrhundert ändern. Sie folgten dem Grundmuster der staatlichen Bildungsstätten und widmeten sich wie diese dem Studium konfuzianischer klassischer Texte, und zwar ausschließlich aus Sicht des Neokonfuzianismus Zhu Xis. Die Gelehrten an den Sōwōn verfassten auch selbst Abhandlungen und tauschten sie untereinander aus. Die Sōwōn selbst sammelten all diese Schriften, druckten einige von ihnen selbst und verwahrten auch die dazugehörigen Druckstöcke. Daneben führten die Sōwōn ebenfalls konfuzianische Rituale durch, unterschieden sich aber in einer Hinsicht grundlegend von staatlichen Bildungseinrichtungen: Sie lehnten nämlich die Vorbereitung auf staatlichen Examina als Hauptziel der Bildung entweder grundsätzlich ab oder stellten es zumindest infrage.¹⁰ Im Mittelpunkt ihrer Aktivitäten stand ausschließlich das intellektuelle Bemühen um das Wissen der neo-konfuzianischen Lehre an sich und seine praktische Anwendung in Form einer Indoktrination der Bevölkerung. Es gab sogar Sōwōn, die die Vorbereitung auf die Staatsexamina auf ihrem Gelände ausdrücklich verboten.¹¹ Die Gründer der Sōwōn waren lokale Gelehrte, die in ihren Dörfern sozial und wirtschaftlich zur herrschenden Klasse (*yangban*) gehörten.

Die schnelle Verbreitung der konfuzianischen Privatakademien hing u.a. mit den am Ende des 15. Jahrhunderts einsetzenden Schwierigkeiten der staatlichen Bildungsstätten auf der Provinzebene (*hyanggyo*) zusammen.¹² Das Hauptprob-

fluence of Neo-Confucianism on Education and the Civil Service Examination System in Fourteenth- and Fifteenth-Century Korea“, in: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, hg. von William Theodore de Bary und Jahyun Kim Haboush, New York 1985, S. 125–160.

10 Im Jahr 1553 schrieb Yi Hwang, dass „die Sōwōn nicht mit der Absicht errichtet wurden, sich dort im Lernen für die Staatsprüfungen zu üben.“ Yi Hwang, „Yōktong Sōwōn-gi“, in: *Toegyŏ sōnsaeng munjip*, Bd. 42.

11 Yi Yi, „Ūnbyōngchōngsa hakkyu“, in: *Yulgok chōnsō*, Bd. 15.

12 Nach der Gründung der *Paegundongsōwōn* (1543) in P’unggi, einer Stadt im Südosten der Halbinsel, nahm die Zahl der konfuzianischen Privatakademien explosionsartig zu. Schon

lem war, dass es der Regierung an ausreichenden Mitteln, die höhere Schule landesweit zu unterhalten, mangelte.¹³ Selbst an der zentralen staatlichen Bildungseinrichtung (*sönggyun'gwan*) in der Hauptstadt war die Versorgung der Studenten, die dort wohnen mussten, so schlecht, dass sie häufig nach Wegen suchten, sich dieser Pflicht zu entziehen.¹⁴ Außerdem war das Studium an den staatlichen Bildungseinrichtungen keineswegs Voraussetzung für die Zulassung zu den staatlichen Examina. Es war nicht entscheidend, wo und wie man gelernt hatte, man musste nur gut genug sein, die Prüfungen auf unterschiedlichen Stufen zu bestehen, um schließlich am letzten und höchsten Examen, das unter Anwesenheit des Königs stattfand, teilnehmen zu können.¹⁵ So kam es, dass die Gründung der lokalen konfuzianischen Privatakademien sowohl seitens des Staates als auch seitens der Prüfungsanwärter auf unterschiedlichen Stufen sehr positiv aufgenommen wurde.

Für den Staat unter der Dynastie Chosön (1392–1910), gab es keinen Grund, diese privaten Initiativen zur Gründung konfuzianischer Akademien auf der lokalen Ebene durch die dortigen Gelehrten zu verhindern, zumal diese Gelehrten die Indoktrinierung der Dorfbewohner mit konfuzianischer Moral und Ethik als ein wichtiges Ziel ihrer Aktivitäten sahen.¹⁶ Denn just mit diesem Ansinnen war Chosön mit einer auf konfuzianisch geschulden Gelehrten und gelehrten

50 Jahre später soll es kaum ein Dorf ohne Söwön gegeben haben. *Choson Sillok*, Bd. 25, S. 655 (*Sönjo sujöngbon* 1. Juli 1595, dritter Eintrag).

- 13 Yi Hwang, der eine besonders wichtige Rolle bei der Verbreitung der Söwön in Chosön spielte, schrieb in einem Brief an den „Altvorderen der Region“, den Provinzvorsteher Sim T'ong-wön (geb. 1499): „Heute sind von den Schulen der Präfekturen und Kreise nur die Fassaden übrig, das Lehren befindet sich in einem starken Niedergang und die Kinder der Gelehrten schämen sich daher in der staatlichen Schule zu bleiben. Es ist erbärmlich, weil das Verwelken und die Erschöpfung so extrem sind, dass, selbst wenn man sie retten wollte, der Weg dorthin nicht zu finden ist. Nur wenn die Bildung an den Söwön heute aufblüht, kann der Mangel in der Verwaltung der Schulen behoben und den Gelehrten ein Ort gegeben werden, dem sie sich widmen können. Das Ethos der Gelehrten wird sich dann stark wandeln und die Gebräuche werden sich Tag für Tag verbessern, so dass sich Tugendhaftigkeit erreichen lassen und von großer Hilfe für die Herrschaft der Würdigen sein wird.“, siehe Yi Hwang, „Sangsimbangpaeksö“, in: *T'oegyö sönsaeng munjip* 9 (Übersetzung Andreas Müller-Lee).
- 14 Yi Wön-jae, „Chosön chön'gi sönggyun'gwan wönjömböp unyöng-üi pip'anjökö kömt'o [Kritische Studie der Wönjömböps-Regeln der Sönggyun'gwan in der frühen Chosön-Zeit]“, in: *Han'guk Kyoyuk* 31/3 (2004), S. 1–19, hier S. 4.
- 15 Zum System der Staatsexamen Chosöns, s. Kim Yong-jae, „Chosön sidae-üi yugyo kyoyuk. yugyo sasang-üi 'chisik kyoyuk'-kwa 'chönin kyoyuk'-ül chungsim-üro“ [Konfuzianische Erziehung in der Chosön Dynastie. Mit Fokus auf ‚intellektuelle Bildung‘ und ‚Erziehung des ganzen Menschen‘], in: *Han'guk Sasang-kwa Munhwa* 26 (Dezember 2004), S. 231–261.
- 16 Chöng Sun-mok, *Han'guk söwön kyoyuk cheso yon'gu* [Studien zum Söwön-Bildungssystem in Korea], Taegu 1980, S. 40; Chang Chae-ch'ön, „Chosön sidae söwön-üi sahoe kyohwa pangböp koch'al“ [Studie zur gesellschaftlichen Indoktrinierung durch die Söwön in der Chosön Zeit], in: *Kyoyukhak yön'gu* 40/2 (2002), S. 2–18 hier S. 4.

Beamten ruhenden staatlichen Ordnung gegründet worden.¹⁷ Für die Anwärter auf die staatlichen Examina bedeutete die Errichtung der Sōwōn, dass sie nun im eigenen lokalen Umfeld mit Hilfe einer Gelehrtengemeinschaft eine solide neokonfuzianische Ausbildung erhalten konnten. Selbst wenn die Sōwōn die Vorbereitung auf die staatlichen Examina ablehnten, waren die vermittelten Inhalte ausgesprochen nützlich und konnten durch weitere eigene Studien ergänzt werden.

Die Privatakademien führten ebenso wie die staatlichen Schulen konfuzianische Rituale durch, allerdings nicht für Konfuzius und seine Schüler, sondern für Gelehrte und verdienstvolle Persönlichkeiten, die aus dem Dorf stammten, in dem eine Sōwōn gegründet worden war, oder dort gewirkt hatten. Sie waren meist von den Sōwōn-Gründern ausgewählt worden. Häufig wurden zunächst solche Persönlichkeiten von den örtlichen Gelehrten identifiziert, um dann im Rahmen ihrer lokalen Gelehrtengemeinschaft über die Gründung eines Sōwōn zu beraten und sodann die erforderlichen Mittel und Spenden zusammenzutragen, bis schließlich eine Sōwōn mit Lern- und Ritualbereich gebaut werden konnte. Die Initiatoren einer Sōwōn entschieden also letztendlich selbst, wen sie in hier verehren wollten.

Die Rituale der Sōwōn folgten denselben rituellen Vorgaben wie in den staatlichen höheren Schulen.¹⁸ Dadurch, dass sie sich streng an die Regeln der staatlichen konfuzianischen Rituale hielten, wurde der Status von denjenigen, denen man den Schrein gewidmet hatte und deren Namenstafeln man dort entsprechend aufbewahrte, geehrt und sozial anerkannt. Zugleich konnten die Sōwōn damit den Anspruch erheben, eine zwar privat gegründete, aber doch gesellschaftlich anerkannte und öffentliche Institution zu sein.¹⁹ Die Inszenierung und Aufführung der Rituale dienten insofern der Sicherung der Autorität der Sōwōn.²⁰

Dass die Sōwōn mit Autorität ausgestattet sein sollten, wird schon daran deutlich, dass die erste konfuzianische Privatakademie *Paegundongsōwōn* 1550 vom König ein Anerkennungsschreiben und Geschenke erhielt.²¹ Danach wurde auch zahlreichen anderen Sōwōn eine solche königliche Anerkennung (*saaek*) zuteil.²² Die königliche Anerkennung bedeutete allerdings nicht, dass die Sōwōn

17 *Chosōn sillok*, Bd. 9, S. 362 (Sōngjong, 23. Juli 1476).

18 Chang Chae-ch'ōn, „Chosōn sidae sōwōn-ūi sahoe kyohwa“, S. 6.

19 Chōng Sun-u, „Chosōn sidae chehyang konggan-ūi sōnggyōk-kwa kŭ sahoejōk ūmi“ [Soziale und historische Bedeutung und Eigenschaften des ritualen Raums in Chosōn], in: *Sahoe-wa yōksa* 53 (1998), S. 39–60, hier S. 45.

20 Vgl. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1976, S. 165.

21 *Chosōn sillok*, Bd. 19, S. 682 (Myōngjong, 11. Februar 1550).

22 Die genaue Zahl der Sōwōn ist nicht einfach zu ermitteln, da die Angaben dazu je nach Dokument variieren. Die meisten der ca. 1000 Sōwōn wurden vor 1720 gegründet, ca. 200 Sōwōn kamen in den Genuss einer königlichen Anerkennung. Vgl. Yun Hŭi-myōn, *Chosōn-ūi sōwōn-gwa yangban* [Akademien und Yangban in Chosōn], Seoul 2004, S. 82–86.

zunehmend Eingriffen seitens der Beamtenschaft ausgesetzt waren; vielmehr wurde durch sie das Recht der Selbstverwaltung der konfuzianischen Gelehrten institutionell besiegelt. Ihnen wurde das Recht eingeräumt, die Dorfbewohner für Arbeiten wie den Bau oder Umbau ihrer Gebäude einzusetzen.²³ Außerdem wurden die Provinzbehörden verpflichtet, materielle Unterstützung bei der Durchführung der Rituale zu leisten.²⁴ Auch dadurch wurden die Sōwōn von einem privaten in einen halbstaatlichen Rang erhoben und gewannen gegenüber den Dorfbewohnern an Autorität. Diese Autorität wiederum erleichterte die Indoktrinierung der Dorfbewohner mit konfuzianischer Moral und Ethik, die wie schon erwähnt zu den erklärten Zielen der konfuzianischen Privatakademien gehörten.

Die Sōwōn war also nicht nur Gelehrten-gemeinschaft, sondern auch eine Institution, die es den Gelehrten erlaubte, sich als Verkörperung der ‚reinen‘ Lehre des Neokonfuzianismus und der rituellen Praxis darzustellen und ihren Anspruch als herrschende Elite sowohl nach innen gegenüber der Dorfgemeinschaft als auch nach außen gegenüber dem Staat geltend zu machen. Die unmittelbare Teilnahme an rituellen Handlungen bedeutete zugleich Teilhabe an Autorität und Macht auf der lokalen Ebene, aber auch in der koreanischen Gesellschaft überhaupt. Diese Teilhabe setzte die genaue Kenntnis der rituellen Praxis und der entsprechenden Schriften voraus. Diese boten unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, die wiederum häufig zu Debatten über die korrekte Ausführung von Ritualen führten, bei denen es aber eigentlich um die Deutungshoheit und damit um die Frage hegemonialer Macht in den politischen Auseinandersetzungen unter Gelehrten-schulen und zwischen den politischen Fraktionen ging.²⁵

23 Chǒng Sun-u, „Komunsō-rŭl t’onghaesō pon ch’ollak sahoe-wa kyoyuk-ŭi pyōndong-hwajōng yōn’gu“ [Eine Studie der Transformation der Dorfgemeinschaften und der Erziehung durch alte Schriften], in: *Chōngsin munhwa yōn’gu* 22/4 (1999), S. 149–167.

24 Yun Hŭi-myōn, *Chosōn-ŭi sōwōn-gwa yangban*, S. 310.

25 So kam es im 17. Jhd. zu drei heftigen politischen Auseinandersetzungen um die Interpretation der Rituale. Oberflächlich ging es in einem Fall darum, über welchen Zeitraum die Mutter des verstorbenen Königs Trauerkleider zu tragen habe. Im Normalfall galt für alle Mitglieder des Hofes und auch für die Königmutter eine Frist von drei Jahren. Allerdings war der verstorbene König Hyojong der zweite Sohn von König Injo. Deshalb meinte eine Fraktion, dass die Königmutter entsprechen der Riten für Gelehrtenfamilien (*sadaebu*) nur ein Jahr Trauerkleider tragen müsse. Die andere Fraktion hielt dagegen, dass für den verstorbenen König, auch wenn er nur zweiter Sohn war, die Trauerregel für Könige gelte und dass deshalb ein Zeitraum drei Jahren einzuhalten war. Hinter diesem scheinbar banalen Streit verbarg sich ein grundsätzlicher Konflikt um das Verhältnis zwischen König und Untertanen, in den auch Sōwōn-Gelehrte auf der einen oder anderen Seite involviert waren. In Zusammenhang mit diesem Streit findet sich im *Choson sillok* eine Petition von 1000 Sōwōn-Gelehrten aus dem Südosten des Landes. *Choson sillok*, Bd. 36, S. 504 (Hyōnjong 23.3. 1666). S. dazu Sin Pok-ryong, „Tangŭi-wa yesong-ŭi chōngch’i sasang“ [Politische Philosophie von Hofkleidern und Ritualen], in: *Tongyang chōngch’i sasangsa* 1/1 (2010), S. 23–56.

2. Rituale in den Söwön

Dem Vorbild der staatlichen Bildungseinrichtungen folgend bestanden die Söwön ebenfalls aus einem Ritualbereich (Schrein) und einem Lehrbereich (Lehrhalle und Seminarräume). Im Schrein der Söwön fanden regelmäßig in Frühling und Herbst große rituelle Zeremonien (*ch'unch'u chehyang*) statt. Zudem wurde am ersten Tag des Mondkalenders und am Vollmondtag eine vereinfachte Zeremonie (*punhyangrye/hyangsarye*) durchgeführt. Zu besonderen Anlässen gab es ebenfalls unterschiedlich gestaltete Zeremonien. Der Verlauf dieser Zeremonien orientierte sich an den Prinzipien der Rituale der staatlichen höheren Schulen.²⁶ So konnten sich die Regeln der staatlichen Zeremonien durch die Söwön flächendeckend bis in die entlegensten Dörfer verbreiten.

Die allmonatlichen Zeremonien fanden im Zusammenhang mit den *kanghoe*, den Sitzungen zur gemeinsamen Lektüre neokonfuzianischer Bücher statt. Nach vereinfachten rituellen Zeremonien, bei denen nur Weihrauch verwendet wurde, sangen die Gelehrten gemeinsam und laut Texte aus Büchern über konfuzianische Ethik und Riten. Erst danach begann die eigentliche Lesung.²⁷ Zwar gab es Unterschiede bei der Wahl der Texte zwischen den Söwön, doch handelt es sich hauptsächlich um Bücher wie *Sohak* (*Xiaoxue*), die ethische und moralische Regeln für den Alltag und das Gemeinschaftsleben behandelten. Die gemeinsame Wiederholung der Texte sollte bei den Teilnehmern zur Verinnerlichung ihres Wissens über konfuzianische Moral und Ethik beitragen.²⁸

Die wichtigsten rituellen Zeremonien der Söwön waren ohne Zweifel jene im Frühling und Herbst. Diese bildeten ein großes gesellschaftliches Ereignis auf der lokalen Ebene, an dem die Dorfbewohner teilnehmen und bei dem die mit diesen Zeremonien betrauten Mitglieder der Söwön glänzen konnten. Außerdem ehrten der Gouverneur und Vertreter der Nachbargemeinden die Feierlichkeiten mit ihrer Anwesenheit.

Der Ablauf der Söwön-Zeremonien folgt zwar im Prinzip dem der Rituale in den staatlichen höheren Schulen, unterscheidet sich aber im Hinblick auf die Opfergaben deutlich von diesen. In der Chosön-Dynastie (1392–1910) unterschied man bei staatlichen Ritualen drei Ebenen.²⁹ Auf der höchsten Ebene

26 Anders als bei den staatlichen Einrichtungen gab es für die Söwön kein Buch für ihre Rituale. Deshalb griffen sie auf deren Regeln zurück, entwickelte im Laufe der Jahre aber eigene Formen und protokollierten diese in den *hülgi*. *Choson sillok*, Bd. 47, S. 33 (Chóngjo, 14. Juli 1797).

27 Die detaillierten Abläufe der *kanghoe*, einschließlich der Sitzordnung, werden im *Söwönji*, einer Art Chronik der jeweiligen Söwön, in der u.a. Regularien zur Bildung, kultischen Ritualen, Organisation enthalten sind, festgehalten. *Sosusöwönji*, S. 407–437; *P'ilamsöwönji*, S. 37–39.

28 Kim Dae-sik, „Chosön söwön kanghak halwaltong-üi sönggyök“ [Charakter der Lesungen der Söwön in Chosön], in: *Kyoyuksayon'gu* 11 (2001), S. 35–52, hier S. 48.

29 Chöng Sun-u, „Chosön sidae chehyang konggan-üi sönggyök-kwa kü sahoejök ümi“ [Soziale und historische Bedeutung und Eigenschaften des Ritualraums in Chosön] in: *Sahoe-ua yöksa* 53 (1998), S. 39–60, hier S. 46.

befanden sich die rituellen Zeremonien im königlichen Schrein (*chongmyo*), in dem die Altäre mit den Namenstafeln der Könige der Chosǒn Dynastie (1392–1910) aufbewahrt wurden (und werden). Rituelle Zeremonien im Konfuzius-Schrein (*munmyo*) der zentralen staatlichen Bildungseinrichtung Sǒnggyun'gwan gehörten zur mittleren, während jene an den staatlichen höheren Schulen Hyanggyo in den Provinzen zur unteren Ebene gehörten. Teil der Zeremonien auf der hohen und mittleren Ebene waren ritualisierte Musik (*munmyocheryeak*) und Tanz (*p'alilmu*), die auf der unteren Ebene fehlten. Auf jeder Ebene gab es auch Vorschriften über die Art und Zahl des zu verwendenden Geschirrs und die zu erbringenden Opfergaben. Gemäß den konfuzianischen Riten wurden Obst und getrocknetes Fleisch in Bambusgeschirr (*pyǒn*) und in Salz eingelegtes Gemüse und Fisch in Holzgeschirr (*tu*) gelegt. Bambusgeschirr sollte *yang*, Holzgeschirr *yin* symbolisieren. Im königlichen Schrein (*chongmyo*) und im Konfuzius-Schrein (*munmyo*) der Sǒnggyun'gwan wurden neben rohem Fleisch z.B. ein Schweinskopf sowie 12 *pyǒn* und 12 *tu* auf dem Opfertisch bereitgestellt. In den Hyanggyo der Provinzen waren es nur 8 *pyǒn* und 8 *tu*. Für die rituellen Zeremonien aller staatlichen Einrichtungen wurde ausschließlich ungekartetes Material (Reis, Getreide, Obst, Fleisch, Fisch usw.) verwendet.



Abb. 17.1: Noch heute durchgeführte rituelle Zeremonie in einer staatlichen höheren Schule (hyanggyo) in der Provinz P'och'ǒn (Foto 2012)

Die weißen Roben identifizieren die Teilnehmer als konfuzianische Gelehrte und im engeren Sinne als Mitglieder der höheren Schule, während die farbenreichere Kleidung eine staatliche Zugehörigkeit anzeigt. Innerhalb des Schreingebäudes dienen Namenstafeln aus Holz, beschrieben mit Ehrennamen, als physische Repräsentation der verehrten Personen. Wie im hin-

teren linken Teil der Abbildung zu erkennen, existieren diese Holztafeln in unterschiedlichen Größen, welche die hierarchische Stellung der Opfer innerhalb des Kultes darstellen. Die auf dem mittleren Tisch, hervorgehoben durch den zu opfernden Schweinekopf, befindliche Tafel verkörpert das Hauptopfer. In der Abbildung sind die sechzehn Opfergaben, jeweils in acht Bambus- und acht Holzgeschirre zu erkennen. Ergänzt werden sie durch Gaben von Wein (fermentierter Fruchtsaft mit Alkoholanteil) und spezielle tierische Opfergaben, wie in dieser Abbildung, ein – meist bereits am Vortag – geschlachtetes Schwein.

Das gilt auch für die rituellen Zeremonien in den Söwön. Darin unterschieden sie sich die staatlichen Bildungsstätten und die Söwön von privaten Ritualen, die von Familien unter Verwendung u.a. von gekochtem Essen durchgeführt wurden.³⁰ Bei den Söwön-Zeremonien wurden nach dem Rang der zu verehrenden Persönlichkeiten nur 6 oder 4 *pyön* und *tu* mit Opfergaben verwendet³¹, also noch weniger als bei den staatlichen Ritualen auf der unteren Ebene. Ohne Zweifel wurde dadurch auch der Unterschied zu letzteren markiert.³²

Die Abläufe der Zeremonien konnten zwischen den einzelnen Söwön unterschiedlich sein. Sie wurden von jeder Privatakademie in einem eigenen Liturgiebuch (*hülgi*) im Detail aufgezeichnet und sorgfältig aufbewahrt.³³ Für die Mitglieder der Söwön war es Pflicht, den Ablauf und die einzelnen Handlungen der Zeremonien genau zu kennen, zu beherrschen und damit zu verinnerlichen. Dabei dienten die rituellen Zeremonien nicht nur zur Verinnerlichung der neokonfuzianischen Weltanschauung, sondern insbesondere auch zur Verbreitung der konfuzianischen Rituale unter den Dorfbewohnern.³⁴

30 Die Zubereitung Opfergaben bei diesen Ritualen war Aufgabe der Frauen. Genderspezifisch interessant könnte sein, dass bei den staatlichen Ritualen nur ungegartes Essen als Opfergaben verwendet wurde und dies vermutlich auf den grundsätzlichen Ausschluss von Frauen bei der Vorbereitung und Durchführung dieser Zeremonien zurückzuführen ist. Die von Familien durchgeführten Rituale sind ein Thema, das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Sie beruhen auf Zhu Xis Buch *Family Rituals*. S. dazu Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*, Princeton 1991, S. 102–144.

31 *P'ilsamsöwönji*, S. 30; *Namgyesöwönji*, S. 2.

32 Kwön Sam-mun, „Hyangsa-üi yöksa-wa kujo“ [Geschichte und Struktur der Söwön-Rituale], in: *Yöksa minsokhak* 12 (2001), S. 41–60, hier S. 56; Chang Chae-ch'ön, „Chosön sidae söwön-üi sahoe kyohwa pangböp koch'al“ [Studie zur gesellschaftlichen Indoktrinierung durch die Söwön in der Chosön-Zeit], in: *Kyoyukhak yön'gu* 40/2 (2002), S. 2–18, hier S. 4.

33 Details der Rituale der Söwön in der Region Andong, die heute noch den alten Regel folgend durchgeführt werden, wurden durch das Volkskunde Museum in Andong gesammelt und in einem Sammelband *Andong Söwön-üi hyangsa* [Rituale Zeremonien der Söwön in der Region Andong], Andong 2009 dokumentiert.

34 Yi Yu-jang, ein konfuzianischer Gelehrter im 17. Jhd., lobte, die positiven Wirkungen der Söwön auf der lokalen Ebene, die bei den Gelehrten zu einer Vertiefung ihrer Kenntnisse der konfuzianischen Lehre und bei den Dorfbewohnern zu einer Verbesserung ihrer Sitten und Gebräuche geführt hätten. Yi Yu-jang, „Sakkangwiüisö“, in: *Kosanjib*, Bd. 5., o.O. 1775, S. 126_106c.

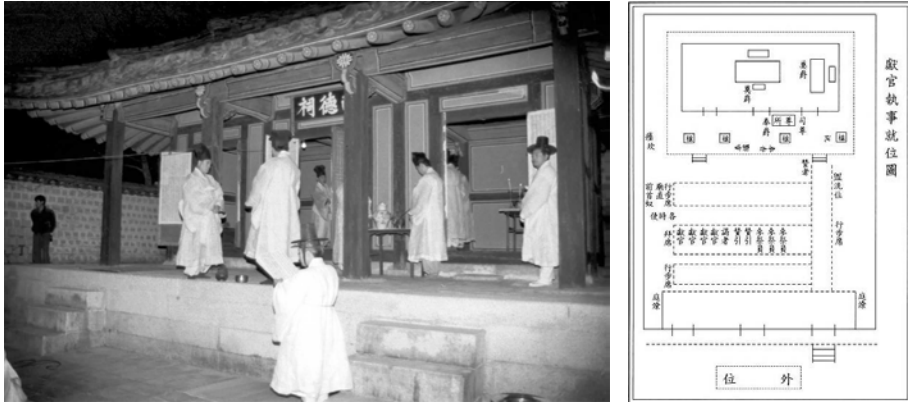


Abb. 17.2: Plan mit den vorgeschriebenen Positionen einer rituellen Zeremonie aus dem *Hülgi* der Tosansöwön (gegründet 1574) sowie Photo einer 1995 durchgeführten Zeremonie

In dieser Darstellung aus dem *Hülgi*, auf der rechten Seite, wird vorgegeben, wie die Leiter und Diener der Zeremonie sich zu platzieren haben. Die zwei ununterbrochenen Rechtecke im oberen Teil der Darstellung symbolisieren das Gebäude, in welchem das Ritual stattfindet, und die Empore, auf der das Gebäude steht, wie auf dem Foto zu sehen ist. Die chinesischen Zeichen im *Hülgi* sind die Titel der jeweiligen Funktionsträger. Diese müssen sich der Darstellung im *Hülgi* entsprechend im Gebäude oder vor dem Gebäude bzw. auf der Empore oder unterhalb der Erhöhung aufstellen, so wie es auf dem Foto zu sehen ist. Heute noch werden die Anweisungen des *Hülgi* bei der Durchführung der rituellen Zeremonien in den Söwön befolgt.

Dazu trug auch der relativ offene Auswahlprozess, der mit der Durchführung der rituellen Zeremonien betrauten Personen bei. Wer eine leitende Position in solchen Zeremonien einnahm, konnte mit einem deutlichen Gewinn an sozialem Ansehen rechnen. Dafür musste man allerdings zunächst Empfehlungen von Mitgliedern der Söwön erhalten und anschließend von deren Amtsträgern ausgewählt werden. Voraussetzungen dafür waren neben dem Alter (über 30) ein hohes Maß an Wissen und an Tugendhaftigkeit. Die Namen der ausgewählten Kandidaten wurden im *Yuwönrok*, einem Register der Namen aller Funktionsträger der jeweiligen Söwön, festgehalten.³⁵ Erst danach war man berechtigt, an diesen Zeremonien teilzunehmen. Mit diesem nur alle drei Jahre stattfindenden und anspruchsvollen Auswahlprozess war ein deutlicher Gewinn an Akzeptanz und Ansehen verbunden, der durch die nun möglich gewordene Bekleidung von Ämtern in der Söwön noch gesteigert werden konnte. Es gab also starke Anreize für die konfuzianischen Gelehrten, ihr Leben dem Studium und der Pflege von

35 In *Tonamsöwönji*, S. 56–78, werden z.B. die Namen der Beteiligten an diversen Zeremonien aufgeführt.

Tugend und Moral zu widmen und dadurch auch den Dorfbewohnern ein Vorbild zu sein.³⁶

Durch diesen im Dreijahresrhythmus stattfindenden Auswahlprozess (*ch'wisa*) wurden zwischen 15 und 20 Personen als Leiter und Diener der Zeremonie ausgewählt, wobei diese Zahlen häufig geändert wurden. Die ausgewählten Gelehrten hatten die Aufgabe, sich um die gesamte Zeremonie, von der Vorbereitung bis zur Ausführung zu kümmern und mussten drei Tage vor der Zeremonie mit der eigentlichen Vorbereitung beginnen. Dafür mussten sie zuerst bei sich zu Hause in Ruhe Zeit nehmen um in sich zu kehren und die Bedeutung der Rituale zu reflektieren. Damit bei der Zeremonie kein Fehler passierte, hatten sie mit Hilfe eines erfahrenen Gelehrten den genauen Ablauf der Zeremonie gründlich eingeübt (*sümrye*).³⁷

3. Rituelle Iteration und soziale Dynamik

Wie erwähnt konnten schon bei der Gründung einer Sōwōn deren Initiatoren durch strenge rituelle Iteration Legitimität erwerben und sozial beherrschende Positionen erlangen. Diese Gelehrten hatten es schon damals verstanden, sich der Unterstützung der Chosōn-Regierung zu versichern, indem sie auf das Ziel der Indoktrinierung der Dorfbewohner mit konfuzianischer Moral und Ethik rekurrten, einem Vorhaben, das eng mit der Gründung der Chosōn-Dynastie (1392) verbunden war. Damals sollte die vorangegangene, vom Buddhismus geprägte Koryō-Dynastie (935–1392) der konfuzianischen Lehre folgend gründlich reformiert werden,³⁸ und man errichtete zu diesem Zweck in der Hauptstadt und den Provinzen staatliche höhere Schulen. Jedoch zeichneten sich im 15. Jahrhundert, noch bevor die bei der Bevölkerung weit verbreiteten und tief verwurzelten buddhistischen Gebräuche durch konfuzianische Rituale ersetzt worden waren,³⁹ bei diesen staatlichen Schulen finanzielle und personelle Schwierigkeiten ab.

36 Chōng Sun-mok, *Han'guk sōwōn kyoyuk chedo yon'gu* [Studien zum Sōwōn Bildungssystem in Korea], Taegu 1980, S. 144; Chang Chae-ch'ōn, „Chosōn sidae sōwōn-ūi sahoe kyohwa“, S. 3.

37 In Tosan Sōwōn wird heute noch am Vorabend der Zeremonie diese Übung *sümrye* durchgeführt. Andong minsok pangmulgwan, *Andong Sōwōn-ūi hyangsa*, S. 63.

38 Chōng To-chōn, der bei der Staatsbildung Chosōns eine entscheidende Rolle gespielt hatte, schrieb in seiner Abhandlung „Kyōngjemungam“, Kapitel „Chaesang“, in dem er die Funktionen des Ministerpräsidenten erklärte, dass dieser außer den konfuzianischen Klassikern nichts anderes zu lesen habe (Chōng To-chōn, „Kyōngjemungam sang“, in: *Sambongjip*, Bd. 5, Daegu 1791, S. a_005_368a. In einer anderen Abhandlung, „Pulssichappyōn“, formuliert er eine radikale Kritik am Buddhismus (*Sambongjip*, Bd. 9).

39 Chōng Sun-u, „Chosōn chōn'gi yōngnam chiyōk p'yōngminch'ūng-e taehan kyohwa-wa kyoyuk“ [Indoktrinierung und Erziehung der Bevölkerung in der Yōngnam-Region während der frühen Phase Chosōns], in: *Chōngsin munhwa yōn'gu* 22 (1999), S. 101–128, hier S. 119.

Vor diesem Hintergrund ergriffen die lokal verwurzelten konfuzianischen Gelehrten Mitte des 16. Jahrhunderts die Initiative zur Gründung der Sŏwŏn. Obgleich sie strenge Neokonfuzianer waren, konnten sie sich durch die ritualisierte Verehrung von lokalen Persönlichkeiten und Würdenträgern bei der Dorfbevölkerung legitimieren und diese von nun an die konfuzianische Lehre und ihre Moral und Ethik heranzuführen. Dadurch gewannen sie auch die Anerkennung von Seiten des Königs. Zugleich verlor aber der Staat sein Monopol auf die Bestimmung der durch öffentliche Rituale zu ehrenden Gelehrtenpersönlichkeiten, während sich nun die Sŏwŏn-Gelehrten in die Auseinandersetzungen zwischen politischen Fraktionen einbringen und diese mitbestimmen konnten.

Obwohl im Mittelpunkt aller Rituale in den Sŏwŏn bereits verstorbene Persönlichkeiten standen, waren dabei nicht metaphysische, transzendente Fragen über Leben und Tod zentral. Vielmehr gewannen die rituellen Zeremonien zur Verehrung großer Persönlichkeiten ihre Bedeutung vor allem in Bezug auf die gesellschaftliche und politische Ordnung der lebenden Menschen und die Legitimation dieser Ordnung. Aus diesem Grund richtete sich die Aufmerksamkeit bei der Ritualen nicht auf die ursprüngliche Bedeutung und Funktion der konfuzianischen Riten an sich oder auf die Taten (oder auch Untaten) der in der Sŏwŏn verehrten Persönlichkeiten. Stattdessen waren den Gelehrten prozessuale Aspekte der Zeremonien viel wichtiger, z.B. die Frage, wer an einer Zeremonie teilnehmen durfte, wer die Hauptrollen übernehmen sollte, welche Opfergaben, wie und von wem diese vorbereitet werden sollten usw. Diese waren als Vehikel ihres sozialen und politischen Einflusses gut geeignet und ließen ggf. auch genügend Raum für das friedliche Zusammenleben der Akteure. Es ging bei den rituellen Zeremonien also nicht im eigentlichen Sinne um die Toten, sondern vielmehr um die Lebenden, um die Ordnung, in der sie lebten, und die Legitimation der Sŏwŏn-Gelehrten gegenüber der lokalen Bevölkerung und gegenüber dem König.⁴⁰ Gleichzeitig richteten sich die rituellen Zeremonien nach innen, indem sie eine gemeinschaftliche Identität ihrer Mitglieder beförderte und immer wieder neu bestätigte.

Erst vor diesem Hintergrund werden die häufigen Auseinandersetzungen um die ‚richtige‘ Gestaltung der Rituale oder die ‚korrekte‘ Positionierung von Namenstafeln im Schrein verständlich. Bezüglich der Platzierung von Namenstafeln hatte es schon Mitte des 16. Jahrhunderts in der Gründungszeit der ersten Sŏwŏn eine heftige Kontroverse gegeben, die auch in den folgenden Jahrzehnten immer wieder auflebte. Vordergründig ging es bei solchen Auseinandersetzungen darum, wessen Lehre und Tugend höher zu schätzen waren, in Wirklichkeit aber ging es um relative Machtpositionen unter den Gelehrten.⁴¹ So konnte es passieren, dass die ‚Verlierer‘ einer solchen Auseinandersetzung ihre Sŏwŏn verließen und mit der oder den strittigen Namenstafeln eine neue Sŏwŏn grün-

40 Chŏng Sun-u, „Chosŏn sidae chehyang konggan“, S. 47f.

41 Yun Hüi-myŏn, *Chosŏn-üi sŏwŏn-gwa yangban*, S. 336.

deten.⁴² Es war auch nicht selten, dass im Kontext solcher Streitigkeiten rituelle Zeremonien besonders streng und prunkvoll durchgeführt wurden, um die jeweils eigene Sache zu bestärken.⁴³

Die regelmäßige Ausübung von Ritualen in den Sōwōn bedeutete also nur bedingt die Fortschreibung festgefügtter Strukturen. Dabei geht es weniger um die Tatsache, dass kein Ritual wie das vorherige oder das folgende ist. Es ist vielmehr die von vorneherein gegebene Möglichkeit, innerhalb der Rituale auf soziale Veränderungen in der Lebenswelt – unter den Mitgliedern der Sōwōn, am lokalen Standort oder auch auf der Ebene der politischen Eliten und des Königs – zu reagieren, was den *iterativen* Charakter dieser Rituale besonders deutlich macht. Es geht darin also um Stabilisierung durch die Möglichkeit der Veränderung. Die rituelle Iteration in Chosōn war insofern Teil von sozialen und politischen Veränderungsprozessen.

4. Schlussbetrachtung

Die in den Sōwōn durchgeführten Rituale standen in ihren Ausformungen zwischen den Ritualen der staatlichen Institutionen und den privaten rituellen Zeremonien, die Familien oblagen. Die unmittelbare Zielgruppe der konfuzianischen Riten im Sinne einer Verinnerlichung konfuzianischer Moral und Ethik waren natürlich die lokalen Gelehrten. Nur sie waren berechtigt, diese Zeremonien durchzuführen, allerdings nur, wenn sie sich aufgrund ihres ernsthaften Studiums und ihres vorbildhaften Lebens bewährt und hervorgetan hatten. Die Mitwirkung an den rituellen Zeremonien war mit hohem sozialen Ansehen verbunden. Deshalb gab es starke Anreize, der konfuzianischen Lehre zu folgen und danach zu leben. Dadurch wiederum wurden die konfuzianischen Gelehrten zum Rollenmodell für die Dorfbewohner, der mittelbaren Zielgruppe der Sōwōn und ihrer Riten.

Die Rituale waren in allen Details im *hūlgi*, dem Liturgiebuch eines jeden Sōwōn, festgelegt. Wenn es dennoch immer wieder zum Streit über die Rituale kam, lag das daran, dass die genaue Bedeutung von Riten und Ritualen nicht allein aus der Logik der konfuzianischen Lehre zu erschließen war. Dadurch ergaben sich für die Gelehrten, die mit den rituellen Zeremonien betraut waren, genügend Spielräume, um diese Rituale zur Durchsetzung ihrer eigenen Interessen zu instrumentalisieren. In der Geschichte Chosōns im 17. Jahrhundert lässt sich eine ganze Reihe von Beispielen dafür finden, wie Gelehrte, die auch politischen Fraktionen (*pungdang*) zugehörten, am Hof des Königs durch den Sieg im Kampf um die Deutung der Riten an Macht gewannen.

42 Ebd., S. 327f.

43 Chōng Sun-u, „Chosōn hugi yōnggōn ilgi-e nat’anan hakkyō-ūi sōngkyōk“ [Betrachtungen über die Eigenschaften der Bildungseinrichtungen der späteren Chosōn-Zeit anhand von Bautagebüchern], in: *Chōngsin munhwa yon’gu* 19/4 (1996), S. 73–98, hier S. 85–88.

Solche Fälle, die auch einen Hinweis auf die Anpassungsfähigkeit des politischen Systems an den gesellschaftlichen Wandel geben, trugen wesentlich zur Überlebensfähigkeit der konfuzianischen politischen Ordnung bei. Diese Ordnung trug sich aus sich selbst – also etwa ohne militärische Gewalt nach innen. Als die Chosön-Dynastie nach etwas mehr als 500 Jahren zerfiel, geschah dies nicht so sehr aufgrund von inneren Widersprüchen, sondern weil sie in ihrer Befangenheit in der konfuzianischen Tradition über keine Ressourcen verfügte, um sich den Herausforderungen des westlichen (und japanischen) Imperialismus zu stellen. Zur großen Überraschung vieler konfuzianischer Gelehrter ließen sich die neuen Mächte und ihr Militär durch die korrekte Durchführung von rituellen Zeremonien nicht dazu bewegen, sich auf den Pfad von konfuzianischer Moral und Ethik zu begeben.

Bibliographie

Bei koreanischen Autoren werden, wie in Ostasien üblich, die Familiennamen zuerst genannt. Die Vornamen folgen ohne Abtrennung durch Komma. Die Transkription des Koreanischen folgt dem McCune-Reischauer-System.

Quellen

Choson Sillok [Annalen der Chosön Dynastie] Seoul 1993 (URL: <http://sillok.history.go.kr>).

Chöng To-chön, *Sambongjip* [Gesammelte Werke von Sambong], Daegu 1791.

Koryösa [Geschichte der Koryö Dynastie], Hanyang 1452

(URL: <http://db.history.go.kr/KOREA/>).

Namgyesöwönji [Chronik der Namgyesöwön], Hanyang 1935.

P'ilamsöwönji [Chronik der P'ilamsöwön], Changsöng 1975.

Samguk sagi [Geschichte der Drei Königreiche], Kyöngsöng 1931

(URL: <http://db.history.go.kr>).

Sosusöwönji [Chronik der Sosusöwön], Yöngju 2007.

Tonamsöwönji [Chronik der Tonamsöwön], Nonsan 1958.

Yi Hwang, *T'oegye sönsaeng munjip* [Schriftensammlung von T'oegye], Seoul 1993.

Yi Yi, *Yulgok chönsö* [Werke von Yulgok], Seoul 1978.

Yi Yu-jang, *Kosanjib* [Schriften von Kosan], o.O. 1775.

Sekundärliteratur

Academy of Korean Studies (Hg.), *Han'guk hyangt'o munhwa chönja taejön* [Digitale Enzyklopädie der Kultur der Heimat], Söngnam 2013

(URL: <http://www.grandculture.net/>).

Andong minsok pangmulgwan, *Andong Söwön-üi hyangsa* [Rituelle Zeremonien der Söwön in der Region Andong], Andong 2009.

Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kaby-lischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1976.

Burkard, Franz-Peter, *Normen und Rituale. Darstellung, Deutung, Umdeutung. Einige hermeneutische Überlegungen*, Heidelberg 2004 (Forum Ritualdynamik 5).

Chang Chae-ch'ön, „Chosön sidae söwön-üi sahoe kyohwa pangböp koch'al“ [Studie zur

- gesellschaftlichen Indoktrinierung durch die Söwön in der Chosön-Zeit“, in: *Kyoyuk-hak yön'gu* 40/2 (2002), S. 2–18.
- Chöng Sun-mok, *Han'guk söwön kyoyuk chedo yon'gu* [Studien zum Söwön-Bildungssystem in Korea], Taegu 1980.
- Chöng Sun-u, „Chosön hugi yönggön ilgi-e na'an-an hakkyo-üi söngkyök“ [Betrachtungen über die Eigenschaften der Bildungseinrichtungen der späteren Chosön-Zeit anhand von Bautagebüchern], in: *Chöngsin munhwa yon'gu* 19/4 (1996), S. 73–98.
- , „Chosön sidae chehyang konggan-üi sönggyök-kwa kü sahojök ümi“ [Soziale und historische Bedeutung und Eigenschaften des Ritualraums in Chosön] in: *Sahoe-wa yöksa* 53 (1998), S. 39–60.
- , „Komunsö-rül t'onghaesö pon ch'ollak sahoe-wa kyoyuk-üi pyöndonghwajöng yön'gu.“ [Eine Studie der Transformation der Dorfgemeinschaften und der Erziehung durch alte Schriften], in: *Chöngsin munhwa yön'gu* 22/4 (1999), S. 149–167.
- , „Chosön chön'gi yöngnam chiyök p'yöngminch'üng-e taehan kyohwa-wa kyoyuk“ [Indoktrinierung und Erziehung der Bevölkerung in der Yöngnam-Region während der frühen Phase Chosöns], in: *Chöngsin munhwa yön'gu* 22 (1999), S. 101–128.
- Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*, Princeton 1991.
- Hejtmanek, Milan, „The Elusive Path to Sagehood. Origins of the Confucian Academy System in Chosön Korea“, in: *Seoul Journal of Korean Studies* 26/2 (Dezember 2013), S. 233–268.
- Kim Dae-sik, Chosön söwön kanghak halwältong-üi söngkyök [Charakter der Lesungen der Söwön in Chosön], in: *Kyoyuksayon'gu* 11 (2001), S. 35–52.
- Kim Yong-jae, „Chosön sidae-üi yugyo kyoyuk. yugyo sasang-üi 'chisik kyoyuk'-kwa 'chönin kyoyuk'-ül chungsim-üro“ [Konfuzianische Erziehung in der Chosön-Dynastie. Mit Fokus auf ‚intellektuelle Bildung‘ und ‚Erziehung des ganzen Menschen‘], in: *Han'guk Sasang-kwa Munhwa* 26 (Dezember 2004), S. 231–261.
- Kwön Sam-mun, „Hyangsa-üi yöksa-wa kujo“ [Geschichte und Struktur der Söwön-Rituale], in: *Yöksa minsokhak* 12 (2001), S. 41–60.
- Peng Deng, *Private Education in Modern China*, London 1997.
- Sin Pok-ryong, „Tangüi-wa yesong-üi chöngch'i sasang [Politische Philosophie von Hofkleidern und Ritualen], in: *Tongyang chöngch'i sasangsa* 1/1 (2010), S. 23–56.
- Walton, Linda, *Academies and Society in Southern Sung China*, Honolulu 1999.
- Yi Söngmu, „The Influence of Neo-Confucianism on Education and the Civil Service Examination System in Fourteenth- and Fifteenth-Century Korea“, in: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, hg. von William Theodore de Bary und Jahyun Kim Haboush, New York 1985, S. 125–160.
- Yi Wön-jae, „Chosön chön'gi sönggyun'gwan wönjömböp unyöng-üi pip'anjök kömt'o“ [Kritische Studie der Wönjömböp-Regeln der Sönggyun'gwan in der frühen Chosön-Zeit], in: *Han'guk Kyoyuk* 31/3 (2004), S. 1–19.
- Yun Hüi-myön, *Chosön-üi söwön-gwa yangban* [Akademien und Yangban in Chosön], Seoul 2004.

Zur Herstellung von Geltung durch die Iteration von Streit

Molière und die *Querelle de l'École des femmes*

Christoph Oliver Mayer

Gemeinhin wird die einschneidende kulturelle Umbruchphase im Frankreich des 17. Jahrhunderts als *Querelle des Anciens et Modernes* auf zwei Debatten um 1700 herum und damit auf die Auseinandersetzung zwischen den zwei Lagern der Antikenverehrer und der Modernen reduziert.¹ Neuere Forschungsbe-mühungen haben diese kategorische Beschränkung auf Problemlagen der kulturellen Ästhetik infrage gestellt,² sodass sich aus dieser Warte heraus die *Querelle* dergestalt erstens schon ab den 1630er Jahren abzeichnet und zweitens in ihr über die gesamte höfische Repräsentation des französischen Absolutismus debattiert wird.³ Wo Verschleierung von Macht und Delegation von Aufgaben mittlerweile längst als die Mechanismen erkannt worden sind, in denen sich die Selbststeuerung des Sonnenkönigs zum Vorteil aller Beteiligten offen präsenti-ert,⁴ werden somit auch andere institutionelle Mechanismen sichtbar, die der Geltungszuschreibung von Kultur und Literatur dienen: insbesondere der Kanon, die Autoreflexivität sowie die disziplinar aufgefächerte und diskursiv gesteuerte Eigengeschichtsschreibung, die allesamt auf Iteration setzen.

-
- 1 Das gilt für alle Studien in der Tradition von Hans Robert Jauß, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘*. Sonderdruck der Einleitung zur Neuauflage von Perraults *„Parallèle des Anciens et des Modernes“*, München 1964.
 - 2 Dies trifft zu für die Bemühungen von Marc Fumaroli, *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 2001, über Alain Viala (zuletzt die Herausgabe von *Le temps de querelles*, Paris 2013) bis Jörn Steigerwald, „De la comédie érudite à la comédie de salon: Les appropriations de l’Arioste par Molière (*L’École des maris*, *L’École des femmes*, *La Critique de l’École des femmes*)“, in: *La dispute entre l’Arioste et le Tasse*, hg. von Jörn Steigerwald und Marine Roussillon (Papers on French Seventeenth Century Literature 79 [2013]), S. 337–361. An dieser Stelle auch zu würdigen ist das editorische Interesse von Jean-Marc Civiardi, *La querelle du Cid (1637–38). Edition critique intégrale*, Paris 2004.
 - 3 Vgl. Christoph Oliver Mayer, *Institutionelle Mechanismen der Kanonbildung in der Académie française. Die Querelle des Anciens et des Modernes im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2012.
 - 4 Siehe im Anschluss an Foucault insbesondere Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven 1992 oder auch Gérard Sabatier, *Versailles ou la figure du roi*, Paris 1999.

Den durch ihre Akademisierung aufgewerteten literarischen Akteuren geht es dabei vorrangig um die Erneuerung des kulturellen Kanons, der nicht nur von den französischen Akademikern, die sich und ihrer Institution dabei sukzessive Geltung verschaffen, sondern von allen Kulturschaffenden gleichsam anvisiert wird. Und diese Steuerung funktioniert durch eine Vielzahl institutioneller Stabilisierungsverfahren, die schließlich sogar auf einer Metaebene durchgespielt werden und damit theoretisch ergründet sowie als Rezept und Konzept für Geltungsbewahrung und -gewinn dargeboten werden. Gerade dies erscheint über den Disput zwischen zwei Positionen hinaus ein wesentliches drittes und beide rivalisierenden Annahmen steuerndes Moment zu sein, wie es sich am Beispiel einer der vielen kleinen *querelles* auf dem Gebiet des Theaters, der *Querelle de l'École des femmes*, in deren Kontext etwa zwei Dutzend größere und kleinere Texte entstanden sind, nachzeichnen lässt.⁵ Die Wiederholung der immer gleichen Streitigkeiten trägt insgesamt zur Durchsetzung neuer Ideen bei und privilegiert somit auch den Wandel. Iteration von Streit hieße folglich in diesem Kontext Untermauerung von Geltungsansprüchen und wird zur Grundvoraussetzung für die letztlich Herstellung von Kanonizität.

1. Molières *L'École des femmes* als Inszenierung von Streit

Am 26. Dezember 1662 wird Molières Komödie *L'École des femmes* uraufgeführt.⁶ Der Inhalt ist dem Publikum von zahlreichen Vorlagen von Straparola bis Scarron bekannt:⁷ Der alte Arnolphe plant die junge Agnès bewusst dumm zu halten, um sie dann heiraten zu können. Deren Naivität schlägt ihm aber ein Schnippchen und schließlich profitiert ihr junger Verehrer Horace. Damit wird ein Vertreter der alten französischen Marquis-Gesellschaft der Lächerlichkeit preisgegeben und die Tradition der Satire bei Molière (*L'École des maris* 1661) fortgesetzt. Gesteigert noch um ein *Remercîment au Roi*, das im März 1663 erscheint und ihn als Gehaltsempfänger des Monarchen ausweist,⁸ wird die rasch auf die Uraufführung folgende Veröffentlichung der *École des femmes* durch Molière zu einer Provokation. Schon zuvor hatte Boileau Molières Stück gelobt (*Stances sur l'École des femmes* 1663) und sich als Kritiker Donneau de Visé zu

5 Analog zu der hier präsentierten Studie haben sich kürzlich auch französische Molière-Spezialisten dieser Fragestellung angenommen, vgl. Georges Forestier/Claude Bourqui, „Comment Molière inventa la querelle de *L'École des femmes*“, in: *Littératures classiques* 81 (2013), S. 185–197.

6 Als Werkausgabe dient Molière, *Ceuvres complètes*, hg. von Georges Forestier, Paris 2010, Bd. I (*L'École des femmes, La Critique de l'École des femmes, Le Remercîment au roi*) bzw. Bd. II (*L'Impromptu de Versailles*).

7 Zum Inhalt und zur herkömmlichen Interpretation des Inhalts siehe z.B. Hans Georg Coenen, *Molière. Der Klassiker*, Baden-Baden 2010; Jürgen von Stackelberg, *Die französische Klassik*, München 1996 bzw. Jürgen Grimm, *Molière*, Stuttgart 1984.

8 Vgl. die Gratifikationsliste von Jean Chapelain, *Liste de quelques gents de lettres François vivants*, 1662 (Mss fr. 23045).

Wort gemeldet (*Nouvelles nouvelles* vom 9. Februar 1663), was dem spätestens seit Corneilles *Le Cid* und der Etablierung der Académie française üblichen Aufhebens rund um ein neues Theaterstück entsprach.⁹ Doch mittlerweile war es zu einem Ausweis von Wichtigkeit geworden, diese Debatten auszuweiten und in extenso zu befördern. Molière treibt dies noch auf die Spitze, als er am 1. Juni 1663 mit der *Critique de L'Ecole des femmes* eine weitere Komödie präsentiert, welche, mit einer Widmung an Anne d'Autriche versehen, die Debatte um das Stück selbst thematisiert und die eigene Wichtigkeit behauptet. Obgleich zunächst nur Donneau de Visé reagiert und mit dem wohl nie aufgeführten Theaterstück *Zélinde ou la Véritable Critique de L'Ecole des femmes* (4. August 1663) in den publizistischen Dialog mit Molière eintritt, setzt dieser den Streit fort und legt im Oktober mit *L'Impromptu de Versailles* ein weiteres Metastück vor, was wiederum Donneau de Visé zu einer *Réponse à L'Impromptu de Versailles ou la Vengeance des marquis* in Tateinheit mit einer *Lettre sur les affaires du théâtre* inspiriert. Dadurch kommt eine Kulturdebatte in Schwung, die sich zu einer Etappe in der sogenannten *Querelle des Anciens et des Modernes* entwickelt, da in ihr *Anciens* wie eben Boileau¹⁰ und Molière, Chevalier (*Les amours de Calotin*, Februar 1664), der für das Marais-Theater schreibt, Charles Robinet (*Panegyrique de L'Ecole des femmes ou Conversation comique sur les œuvres de Molière*, Dezember 1663) und Philippe de la Croix (*La Guerre comique ou la Défense de L'Ecole des femmes*, März 1664) auf der einen Seite und neben Donneau de Visé (*Chanson à la coquille*, 1663; *La Vengeance des maris*, Dezember 1663) für die *Modernes*, und in beiden Fällen auch für das Theater Hôtel de Bourgogne, Edme Boursault (*Le Portrait du peintre ou la Contre-Critique de L'Ecole des femmes*, Druck November 1663) und Montfleury fils (*L'Impromptu de l'Hôtel de Condé*, November 1663) auf der anderen Seite agieren.¹¹

Betrachtet man die ausgetauschten Argumente näher und übergeht damit zunächst einmal die auf der ersten Ebene vorgeschobenen Provokationen im Text Molières als Anlass für den Streit, so tauchen ganz interessante Befunde über die Wandlung des literarischen Feldes auf. Donneau de Visé konstatiert in den *Nouvelles nouvelles*: „cette pièce a produit des effets tout nouveaux, tout le

9 Hierzu siehe Christoph Oliver Mayer, „Die Académie française als Forum des Streits“, in: *Institutionelle Macht. Genese – Verstetigung – Verlust*, hg. von André Brodocz, Christoph Oliver Mayer, René Pfeilschifter und Beatrix Weber, Bonn/Weimar/Wien 2005, S. 231–248.

10 Einschlägig hierbei ist Nicolas Boileau-Despréaux, „Stances sur L'École des femmes“, in: *Les Délices de la Poésie galante, des plus célèbres auteurs du temps*, Paris 1663, S. 176–177.

11 Viele der hier genannten Texte finden sich in Molière, *Œuvres complètes*, hg. von Georges Couton, Paris 1971, Bd. I, S. 1011–1142, und zwar: *Nouvelles nouvelles*, *Zélinde*, *Le Portrait du peintre*, *Panegyrique de L'École des femmes*, *Réponse à L'Impromptu de Versailles*, *Lettre sur les affaires du théâtre*, *L'Impromptu de l'Hôtel de Condé*, *La Guerre comique*. Darüber hinaus ist zu verweisen auf die Textanthologie von Georges Mongrédien, *La Querelle de L'École des femmes*, Paris 1971.

monde l'a trouvée méchante et tout le monde y a couru",¹² womit er gleichsam davon spricht, dass das Stück durch virale Propaganda erfolgreich geworden sei und es also durch seine außergewöhnliche Schlechtigkeit oder aber, wenn man die Polemik von Donneau de Visé abzieht, durch das Im-Gespräch-Sein seine Zuschauer gefunden hat – was zu immerhin 98 Aufführungen geführt hat.¹³ Der *modus operandi* der Befürworter wie Kritiker, allesamt Literaten und Akteure des Kulturbetriebs, lässt aufhorchen. Boileau spricht in seinen Stanzas von den eifersüchtigen Neidern, die den Erfolg Molières garantiert hätten, und spielt damit mit in dem Spiel der Kritiker, Rezensenten und Literaturagenten,¹⁴ oder, im Anschluss an Bourdieu bzw. Viala, in der Emergenz des literarischen Feldes.¹⁵ Das Theaterstück wird zu einem kulturellen Ereignis, über das die Pariser Akademiker sprechen und dessen Wichtigkeit sie unterstreichen, um ihr ureigenes Metier, die Literatur, zu einem relevanten Tagesgespräch zu machen. Und dadurch, dass sie einen Expertendiskurs untereinander führen, den sie auf die Metaebene hochschrauben, legitimieren sie sich selbst, befördern die eigene Prominenz und dominieren so den kulturellen Diskurs in einer Gesellschaft, die auf Repräsentation durch Kultur setzt.

Wo die Debatte um Kanonisierung bzw. Kanonizität im Sinne des Infragestellens des alten Kanons geführt wird, steht die Selbstaufwertung im Mittelpunkt. Die Debatte selbst und die Existenz verschiedener Meinungen bzw. deren Umwandlung zu einem Theaterstück wird als Moment der Geltungszuschreibung im Gestus der Autoreflexivität präsentiert. Der kulturelle Streit, die *Querelle*, also festigt die Bedeutung des Literaten und Akademikers, der diesen Streit austrägt und letztendlich selbsttätig beschließt, womit er Nicht-Experten ausschließt. Dass dieses Muster an andere Disziplinen übertragen und von den anderen Künsten und Wissenschaften übernommen wird, zeigt, inwiefern der kulturelle Disput zu einem Mittel der Autoritätsbeglaubigung und des Wissenswertens, aber auch der Selbstermächtigung geworden ist.¹⁶

12 Jean Donneau de Visé, „Nouvelles nouvelles“ (vom 9. Februar 1663), in: Molière, *Œuvres complètes*, hg. von Georges Couton, Bd. I, S. 1011–1017.

13 Zu Donneaus Beiträgen zur *Querelle* vgl. James Fredrick Madinson, *Jean Donneau de Visé's Contributions to the 'Querelle de l'École des femmes'*, Pennsylvania State University 1980 bzw. Jean de Guardia, *Poétique de Molière. Comédie et répétition*, Genf 2007, S. 109.

14 Siehe Boileau-Despréaux, „Stances sur L'École des femmes“, S. 176f.

15 Siehe Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992 bzw. Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris 1985.

16 Damit wäre eine differenziertere Betrachtung anvisiert als die, die der Herausgeber Robert Jouanny vorschlägt: „Il faut bien qu'on en ait aussitôt senti la force et l'originalité pour qu'elle ait ému une telle tempête.“ bzw. „Quel fatras de critiques tour à tour ridicules, contradictoires et perfides!“, vgl. Molière, *Œuvres complètes*, hg. von Robert Jouanny, Bd. I, Paris 1989, S. 402.

2. Kanonisierung und Kanonizität

Streiten sich *Anciens* und *Modernes*, so wäre zu fragen, um das Vorrecht im literarischen Kanon? Geht es um die Ausrichtung hin auf die Antike oder um die Neumodellierung der französischen Literatur? Ja und Nein. Ja, denn sie streiten sich um den Kanon, aber weniger darum, was im Kanon bleibt oder was neu in den Kanon integriert wird, sondern entscheidend ist, überhaupt einen Kanon als wesentliches Element des literarischen Feldes zu besitzen und diesen zugleich als Streitpunkt zu etablieren, denn nur so kann ein literarischer Markt entstehen. Wenn Kritiker und Experten debattieren, bewerten, interpretieren, wenn neuen Werken die Möglichkeit eröffnet wird, gemessen zu werden an alten Werken und Regeln, wird auf Dauer Qualität garantiert und Wichtigkeit der Literatur eingeschrieben. Aber zugleich gilt es die hier formulierte Frage zu verneinen, denn sie streiten sich gar nicht, weil beide Parteien das gleiche Ziel betreiben, nämlich im Sinne und zugunsten der Literatur die Anerkennung dieser Werte nach rein literarischen Maßstäben herzustellen. Und dafür ist der Streit selbst das Vehikel zur Verstetigung von Legitimation, also eine Legitimationsstrategie, mit deren Hilfe Literatur institutionalisiert wird.

Konkret handelt es sich in der *École des femmes* um eine Kontroverse im Zuge der Geburt der *grande comédie* und um einen Disput mit seinem Dauerrivalen Pierre Corneille.¹⁷ Molière attackiert implizit in einem Vers dessen *Sertorius* und macht sich in einem anderen (V. 182) über dessen Bruder Thomas Corneille lustig. Damit wird also ein anderer kanonisierter Autor attackiert, es werden die ohnehin schon vorhandenen Debatten um ein Stück des Rivalen weitergeschrieben, und damit wird gleichsam nicht nur mit Hilfe Corneilles das eigene Werk kanonisch, sondern durch Molière die Bedeutung des hier geschmähten Stücks unterstrichen. Genauso ergeht es dann Molière selbst: Ein Moderner wie Donneau de Visé argumentiert mit der Fehlerhaftigkeit der *École des femmes* und kritisiert dessen literarische Qualität: „le sujet le plus mal conduit qui fut jamais“, „une infinité de fautes“.¹⁸ Ridikülisiert wird dies von Molière später in der Rolle des Marquis in der *Critique*: „détestable du dernier détestable“ bzw. „Elle est détestable, parce qu'elle est détestable“.¹⁹ Boileau wiederum beschuldigt 1677 in der *Épître VII* die Kritiker der „ignorance“ und unterstellt ihnen mangelnde Kompetenz („erreur“).²⁰ Molière lässt Dorante in der *Critique de L'École des femmes* stolz verkünden: „Vous êtes là sur une matière qui, depuis quatre jours, faut presque l'entretien de toutes les maisons de Paris, et jamais on n'a rien vu de si plaisant que la diversité des jugements qui se font là-dessus“ (*Critique*, V). Hier erfolgt nicht nur ein versuchter Feldverweis, also eine

17 So die Grundthese von Hartmut Stenzel, *Molière und der Funktionswandel der Komödie im 17. Jahrhundert*, München 1987.

18 De Visé, „Nouvelles nouvelles“, S. 1011-1017.

19 Molière, *Critique de L'École des femmes*, Scène V (in Zukunft: *Critique*, V).

20 Boileau, *Œuvres complètes*, hg. von Françoise Escal, Paris 1966, S. 125-127.

Schmähung des Gegners, sondern eine gegenseitige Kanonisierung und Perpetuierung der literarischen Diskussion im Gestus der Ernsthaftigkeit.

Das funktioniert nicht nur auf der binnenfiktionalen Ebene: Wenn Molière seine *Critique de L'École des femmes* der Königinmutter Anne d'Autriche widmet,²¹ so nicht nur, um sich die Devoten als Kritiker vom Leib zu halten, sondern um sich selbst dementsprechend gesellschaftlich zu positionieren. Noch bezeichnender ist *L'Impromptu de Versailles*, schon am Titel als Auftragswerk für den König erkennbar. Molière präsentiert sich und seine Truppe, und sich damit selbst als Star. Im Auftrag und damit im Namen des Königs macht er sich lustig über die Konkurrenz vom Hôtel de Bourgogne. Dadurch, dass er aber die Kritik in eine Persiflage bzw. Parodie verpackt, unterstreicht er die literarischen Momente. Der Zuschauer muss, um die Satire zu verstehen, den Stil der Konkurrenz (die Corneilles, Boursault) kennen, was diese ja indirekt sogar wieder aufwertet. Die Strategie ist insofern erfolgreich, als dass die vermeintlichen Gegner sich ebenfalls auf dieses Spiel einlassen und Molière ebenso persiflieren, so wie Boursault im Vorwort zu *Portrait du peintre*²² – womit sie natürlich den Starkult verewigen.

Egal ob im Bereich der Literatur oder der Gesellschaft: Kanonisierung bedarf einer Struktur, wie sie hier in Gestalt von Regeln und Normen vorliegt.²³ Die in den Debattentexten dargebrachten Einzelargumente kulminieren in den Regeln, die sich die Literatur selbst gegeben hat und die sie selbst verwaltet, insbesondere die Regeln des Theaters, aber auch gesellschaftliche Normvorstellungen der *honnêteté*.²⁴ Dass Donneau de Visé den Marquis verteidigen will, dieses aber in einer Publikation realisiert, die *Lettres sur les affaires du théâtre* heißt, zeigt, dass es vordergründig um die Disziplin Theater geht. Wenn Sohn und Vater Montfleury hingegen die Person Molières in den Blick nehmen, ihn vor dem König anklagen, Inzest mit der eigenen Tochter zu begehen, steigert dies genauso die Bedeutung des Theaterschaffenden, der so wichtig ist, dass selbst private Eskapaden Gegenstand royaler Betätigung sein sollen. Wenn schließlich der König Taufpate des ersten Kindes von Molière wird, so ist das wiederum auch eine Antwort des Monarchen.

Wo wie in der *Critique de L'École des femmes* die Komödie auf der genauen Kenntnis des ursprünglichen Stückes beruht, wenn in der 4. Szene der Diener Galopin den zu Besuch kommenden Marquis nicht einzulassen gedenkt, wiederholt dies die Szene mit den schwerfälligen Dienern Alain und Georgette, die Arnolphes Geduld strapazieren. Hier liegt also eine binnenfiktionale Kanoni-

21 Vgl. Molière, „A la Reine Mère“, in: ders., *Critique*, S. 479–480.

22 Edme Boursault, *Le Portrait du peintre ou la Contre-critique de l'École des femmes*, Paris 1663.

23 Zur Kanontheorie siehe *Kanon – Macht – Kultur*, hg. von Renate von Heydebrand, Stuttgart 1998.

24 Hierzu bereits Stenzel, *Molière und der Funktionswandel der Komödie* und von Stackelberg, *Die französische Klassik*, S. 62ff.

sierung vor. Wenn der Marquis als Grund für seine Ablehnung der Komödie angibt, dass er dort keinen Platz habe finden können: „à peine ai-je pu trouver place; j'ai pensé être étouffé à la porte, et jamais on ne m'a tant marché sur les pieds“ (*Critique*, IV) und sehr derangiert worden sei, so wird die externe Pragmatik zur Kanonisierung herangezogen. Und schließlich spielt Molière alles noch auf der Metaebene durch. Im *Impromptu de Versailles*, uraufgeführt im Oktober des Jahres 1663 in Versailles und bis März 1664 im Palais-Royal gespielt, wird schlichtweg die ganze Truppe Molières kanonisiert. Die Schauspieler treten hier als solche auch auf und verkörpern sich selbst. Sie haben eine bestimmte Rolle zugeteilt bekommen, Molière selbst etwa den *Marquis ridicule*; es spielen alle Stars der Truppe: Mutter und Tochter Béjart, Mlle Du Parc, De La Grange. In der Eingangsszene begrüßt Molière die Schauspieler namentlich und fordert sie auf, sich schnell in ihre neuen Rollen einzuarbeiten, da sie ja für den König spielen sollen. Nur dadurch, dass Molières Schauspieler bereits bekannt sind, funktioniert der Witz, der mit den unterschiedlichen Charakteren der Personen spielt. Sicherlich ist eine ganz große Prise *fighting for compliments* dabei: Molière betont, wie wenig Zeit er für die Erfüllung seines Auftrags gehabt habe. Zugleich erlaubt er sich einen Seitenhieb auf den König selbst – „les rois n'aiment rien tant qu'une prompte obéissance, et ne se plaisent point du tout à trouver des obstacles“ (*Impromptu*, I) – und äußert Kritik: „Il vaut mieux s'acquitter mal de ce qu'ils nous demandent que de ne s'en acquitter pas assez tôt“ (*Impromptu*, I). Damit setzt er den Stil der Panegyrik fort, die sich stets mit ironischem Augenzwinkern der Realität ergibt: „et si l'on a la honte de n'avoir pas bien réussi, on a toujours la gloire d'avoir obéi vite à leurs commandements“ (*Impromptu*, I).

Schließlich konnte dank der *Critique de L'Ecole des femmes* das eigentliche Stück selbst, die *École des femmes*, weitere 35 mal zwischen Juni und Dezember 1663 aufgeführt werden und wurde erfolgreich kanonisiert. Und in Verbindung mit *L'Impromptu de Versailles* wurde die bisher unbeachtete und relativ erfolglose Tragikomödie, *Dom Garcie de Navarre*, dem höfischen Publikum präsentiert.²⁵ Die *École des femmes* wurde zum Gesprächsthema einer breiten Bevölkerung, das auch der Parteigänger Molières, Robinet, belebt, wenn er zwei Diener darüber sprechen lässt: „chacun en parle, et jusqu'aux enfans en vont à la moustarde“.²⁶ Und wenn Boursault eine Gegenposition zur *École des femmes* ausarbeitet, so argumentiert er über die kanonische Position Molières und legt inhaltlich

25 *Dom Garcie de Navarre* stammt aus dem Jahr 1661, vgl. Stackelberg, *Die französische Klassik*, S. 100.

26 Charles Robinet, *Panegyrique de l'Ecole des femmes*, Paris 1663, S. 1, „Entrée“. Auf der Ebene der Herren wird dann mit *Les Précieuses Ridicules* zunächst ein anderes Molière-Stück aus dem Jahr 1659 durchdiskutiert und einer *Querelle* unterzogen.

einfach dessen Gegenstück vor, was natürlich erneut die Selbstkanonisierung in Auseinandersetzung mit einem etablierten Autor versucht.²⁷

3. Autoreflexivität und Inszenierung von Streit

Molières Lösung, die Debatte wiederum in die Form des Theaters zu kleiden, ist diesbezüglich besonders raffiniert, wird doch damit das erreichte Publikum maximiert und die eigene Argumentation unterstrichen. Wenn die *Critique* im Salon von Uranie spielt, so schreibt sie zugleich für diesen Raum eine spezifische Konversation fest, macht also das eigene Werk zu einem salonadäquaten Gegenstand. Und durch den unerwarteten Erfolg der metatheatralischen und autoreflexiven Komödie wird das polemische Genre zu einer adäquaten, auch literarischen Gattung, die quasi das Publikum mitnimmt zur und in die Diskussion über das Theater selbst, es andererseits aber auch leitet.

Wenn er die Rollen an die Schauspieler im *Impromptu de Versailles* verteilt, zeigt Molière, dass er sein Metier versteht und die Rollen reflektiert, gibt aber auch sein Verständnis als Definition für bestimmte Rollenfächer an das Publikum weiter (auch wenn dieses Stück erst 1682 und damit posthum in Druck ging).²⁸ Die in Szene 2 folgende Umsetzung übertreibt dies, um das vorher Ausgeführte zu unterstreichen. Molière weist in der dritten Szene auf die Raumnutzung hin, auf die Gestik, auf die Stimmlage; die *École des femmes* wird nur noch zum willkommenen Anlass, um über das Theater Molières zu sprechen. Schon zusammen mit Donneau de Visés *Nouvelles nouvelles* war ein „Abrégé de l’abrégé“ veröffentlicht worden, der vorher allenfalls mündlich zirkulierende Informationen zur Biographie Molières enthielt. Dazu passt auch, dass Gegner wie Montfleury père daraufhin die Debatte personalisieren und den Autor beim König als Unperson anschwärzen wollen, was wiederum Molière-Anhänger als übertrieben zurückweisen.²⁹

Wenn die Schauspieler nach und nach in der vierten Szene ihre Rollenfächer durchsprechen, so erschließen sie sich das Arsenal möglicher Komödienpositionen. Sie betonen die Differenz zwischen Realität und Theatralik, was bei der Rollenverteilung in der Eingangsszene Molière die Gelegenheit geboten hatte, die Charaktere zu komisieren, aber auch auf das Stereotype der Rollen zu ver-

27 Vgl. Boursaults kurze Vorrede „Au lecteur“ zu: *Le portrait du peintre*, Paris 1662, in der dreimal der Name Molière fällt.

28 Hierzu siehe Vincent Desroches, „Représentation et métatexte dans *L’Impromptu de Versailles* et la querelle de *L’École des femmes*“, in: *Romance Notes* 38/3 (1998), S. 321–331.

29 Letzteres ist überliefert durch Jean Racine in einem Brief vom November 1663 an den abbé Le Vasseur: „Il l’accuse d’avoir épousé la fille, et d’avoir autrefois couché avec la mère. Mais Montfleury n’est point écouté à la Cour“, zitiert nach B. Grégoire, „La querelle de l’École des femmes“, in: Molière, *Œuvres*, Paris 1958, S. 677–686. Quelle: *Œuvres de Jean Racine*, hg. von Paul Mesnard, Paris 1888, Bd. VI, S. 518. Eine satirische Retourkutsche liefert Chevalier, wenn er in der ersten Szene der *Les Amours de Calotin* (Paris 1664) von „un diable de Molière“ spricht.

weisen, z.B. „vous faites un honnête homme de cour, comme vous avez déjà fait dans la *Critique de l'École des femmes*, c'est-à-dire que vous devez prendre un air posé, un ton de voix naturel et gesticuler le moins qu'il vous sera possible“ (*Impromptu*, I). Molière integriert Persönliches: er parliert nebenbei mit seiner Ehefrau, lässt sie vorlaut Kritik äußern und führt so das Sujet Mann-Frau wieder ein.³⁰ Er integriert den Plan, sich satirisch mit den Schauspielern der Konkurrenzstücke (genannt sind Montfleury, Mlle Beauchâteau, Hauteroche, de Villiers bzw. Corneilles *Nicomède* und *Le Cid*) auseinanderzusetzen, den er jedoch verworfen habe, weil er ja gar nicht dazu komme, die Konkurrenz zu studieren. Bezeichnet er diese Tat als „bagatelle“ oder „badinerie“,³¹ so wird es zum Anlass, genau das zu skizzieren, was der *Impromptu de Versailles* umsetzt, allerdings eben in der indirekten Schilderung durch Molière, dessen Schauspieler gleichsam zum Publikum seiner Konzeptdarstellung werden. Dabei zitiert er aus anderen Stücken, nicht nur aus Corneille, sondern vor allem aus Boursaults *Portrait du peintre* (*Impromptu*, V) und unterstreicht damit dessen Kanonizität, weil ja das Rezitieren bereits zu einem Ratespiel wird. Oder wie es von Mlle Du Parc ausgesprochen wird: „Je leur garantis le succès de leur pièce“ (*Impromptu*, V).

Im *Préface* der Ausgabe der *École des femmes* verweist Molière auf das Publikum als Gradmesser („les rieurs ont été pour elle“), ein Argument, das man aus Corneilles Verteidigung des *Cid* kennt. Molière steigert den Streit zu einer Fronde („Bien des gens ont frondé d'abord cette comédie“), verweist sofort in diesem Paratext auf den für ihn viel wichtigeren Metatext, die *Critique*, wozu er schon nach der dritten Aufführung die Idee gehabt habe. Er erzählt zudem vom Abbé Du Buisson und dessen übertriebenem Lobstück auf ihn. Die eigene „dissertation en dialogue“ versteht er hingegen als wissenschaftliche Abhandlung, was im *Impromptu* ähnlich klingt: „N'ai-je pas lieu d'être satisfait de sa destinée, et toutes leurs censures ne viennent-elles pas trop tard? [...] et lorsqu'on attaque une pièce qui a eu du succès, n'est-ce pas attaquer plutôt le jugement de ceux qui l'ont approuvée que l'art de celui qui l'a faite?“ (*Impromptu*, V).

Dabei ist das Argument des „plaire“ zentral, die Hinwendung zu einem Publikum aus *cour* und *ville*, aus Logen und Parterre. Damit wird weniger ein Versuch gestartet, neue Allianzen zu schmieden und ein neues Publikum zu gewinnen, als vielmehr die Debatte einer großen Öffentlichkeit eingeschrieben. So ist auch die traditionelle Salonsatire, wenn Molière von den „fainéants de la cour“ spricht, die sich üblicherweise bei Uranie versammeln, zwar präsent, sie wird aber nicht vorgetragen, um die Salons generell zu diskreditieren. Wie in der Hofunterhaltung, in *Les fâcheux*, tauchen bei Uranie auch unerwünschte und

30 Hierzu siehe auch Alexandre Albert-Galtier, „Un comédien en colère : Masques et grimaces de Molière dans la querelle de l'École des femmes“, in: *Cahiers du Dix-Septième* 7/2 (2000), S. 91–104.

31 Genau dieses Vokabular benutzt auch Chevalier im Vorwort zu *Les Amours de Calotin* (Paris 1664).

lästige Gäste auf, wie Climène, deren Name an die Chimène aus Corneilles *Cid* denken lässt – ein Vergleich, der durch ihre Beschreibung noch unterstrichen wird. Sie bringt insofern die Diskussion über Molières Stück in Gang, da sie gerade von der Komödie kommt, die sie als eine Rhapsodie bezeichnet und die sie skandalisiert hat. Dass Molière Climène Zitate aus seinem Stück in den Mund legt und sie sich über bestimmte Ausdrücke, die legendär geworden sind, echauffiert („les enfants par l’oreille“, „tarte à la crème“; *Critique*, III), weist sie als Preziöse aus und damit als per se lächerliche Figur, womit Molière sich selbst als Meister der Preziösensatire aufruft. In der Diskussion unter den drei Frauen: Climène, der als *advocatus diaboli* agierenden und vermeintlich schnell konziliant einschwenkenden Elise und der auf ihrem Gegenstandspunkt beharrenden Uranie, wiederholt sich das Muster der *Querelle*. Die Diskutantinnen greifen die etablierten Argumente der *bienséance* und *vraisemblance* auf („une pièce qui tient sans cesse la pudeur en alarme, et salit à tous moments l’imagination“; *Critique*, III) und demonstrieren damit ihr Detailwissen über die kulturellen Debatten der Zeit. Sie sind sachverständig genug, um Meinungen zu äußern. Dabei wird ein sehr subtiles Vorgehen ersichtlich, das mit der transparenten Überdeutlichkeit spielt, wenn Uranie als Beispiel für eine skandalöse Szene Climène die laszive Anspielung auf den Verlust der Jungfräulichkeit in Form des „il m’a volé le ruban“ entlockt und sie zwingt, ihre Hintergedanken dabei auszusprechen, was sie auch mit der Umschreibung der „honnêteté d’une femme“ realisiert. Uranie kontert mit einer langen Tirade, geradezu einer Abhandlung, und weist darauf hin, dass so mancher keuscher mit den Ohren als mit dem Rest des Körpers sei: „Il ne faut pas y vouloir voir ce qui n’y est pas“ (*Critique*, III).

Dass Molière diese Szene bewusst nochmal aufgreift und genau das, was der Autor mit der Zweideutigkeit bezwecken wollte, ebenda zur Anheizung der Diskussion aus dem Mund Uranies einführt, ist evident. „Elle ne dit pas un mot qui de soi ne soit fort honnête ; et si vous voulez entendre dessous quelque autre chose, c’est vous qui faites l’ordure, et non pas elle, puisqu’elle parle seulement d’un ruban qu’on lui a pris“ (*Critique*, III). Die Macht der Literatur, Assoziationen zu erwecken, wird zudem untermauert, wenn Elise Climène derart übertriebene Schmeicheleien zubilligt („que vous avez bien raison, Madame [...]“; *Critique*, III), die diese dann selbst als solche erkennen muss („Vous me flattez, Madame“; *Critique*, III), um die Unangemessenheit mancher Interpretationen einzugestehen. Wie sehr die Literatur zu einem theoretisierenden Diskurs werden kann, zeigt zudem ein Parteigänger wie Robinet, der mit der *Panégryrique de l’Ecole des femmes* direkt zu Molières Werk die Sekundärliteratur im Gewand einer Komödie liefert.³²

Schließlich geht Molière dazu über, die Metaebene der Kritik zu thematisieren, indem er sein Sprachrohr Dorante mit dem Vorwurf konfrontiert, er würde sich über die Kritiker am Stück nur lustig machen („en faisant la satire de

32 Vgl. insbesondere Robinet, *Panégryrique de l’Ecole des femmes*, Szene V.

ceux qui la condamnent“; *Critique*, VI). Dass aber indirekt diese Kritikerfiguren wie der eingebildete Salonautor Lysidas sich selbst durch ihr Auftreten der Komödie aussetzen, wenn dieser prahlt, er habe stundenlang seinen Fans vorlesen müssen, fängt diese Selbstkritik ein und erhebt sie in den Gestus eines Bescheidenheitstopos. Auch die Schelte der Autoren ist bezeichnend, wird doch die Haltung des Lysidas, der keine Meinung zum Werk der anderen Schriftsteller abgeben will, ebenso verlacht („nous devons parler des ouvrages les uns les autres avec beaucoup de circonspection“; *Critique*, VI). Da dieser sein Fähnchen nach dem Wind ausrichtet, muss der Rest der Anwesenden die Debatte neu aufrollen und nach und nach entwickelt sich so ein Expertengespräch. Klar wird, dass das Eigeninteresse der Konkurrenz, die Kränkung der Karikierten („miroirs publics, où il ne faut jamais témoigner qu'on se voie“; *Critique*, VI), die Identifikation mit bestimmten Gruppen und deren Stereotypen (in diesem Fall: die Frauen) und das sich Verlieren in unwesentliche Details ein objektives Urteil trügen. Dass Molière schließlich die ganze Kritik zusammenfasst durch die mehrmalige Wiederholung von „tarte à la crème“ (*Critique*, VI) und damit zum Ausdruck bringt, dass seine Komödie dafür kritisiert wird, dass sie komisch ist und keines der „poèmes sérieux“ darstellt, erinnert nachgerade an die Bedeutung der Metapoese. Und erfolgreich ist sie auch, wenn etwa Montfleury fils in *L'Impromptu de l'Hôtel de Condé* die Unmöglichkeit jeglicher Antwort auf Molière seiner Figur Léandre in den Mund legt, der auf Boursaults Beitrag angesprochen wird und mit „contre l'Impromptu, ma foi, point de réplique“ die Genialität der Metaebene anspricht und gleichsam ja wiederum selbst einlöst.³³

4. Disziplinäres Gefüge und Eigengeschichtsschreibung

Ein Jahr nach der *Querelle de L'École des femmes* wird Molières *Tartuffe* folgen, und damit wird die Debatte durch die Religionssatire an offensichtlicher gesellschaftlicher Vehemenz gewinnen. Mit der *Querelle de L'École des femmes* hat Molière aber die Debatte schon in die Dialogizität gehoben, die sie auch in den einschlägigen *Querelle*-Texten mit ihrer Dialogform, dem Gespräch zwischen meist drei Diskutanten, wiederfindet. Man denke vor allem an das Werk von Charles Perrault, aber auch an das von Claude Perrault, seines Bruders.³⁴

Wie in den Texten der Perraults gibt es auch bei Molière die Figur dessen, der eine veraltete Position vertritt. Mit der Figur des Marquis werden die Kritiker, die nicht genau hinhören bzw. hinschauen („je ne me suis pas seulement donné la peine de l'écouter“; *Critique*, V), die sich vom gemeinen Volk

³³ Montfleury fils, *L'Impromptu de l'Hôtel de Condé*, Szene I. Zitiert wird nach der Werkausgabe *Théâtre des Messieurs Montfleury*, Paris 1739, Bd. 1, S. 275–296.

³⁴ Zu nennen wären an vorderster Stelle Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, mit einer einleitenden Abhandlung von H.R. Jauss und kunstgeschichtlichem Exkurs von Max Imdahl, München 1964 bzw. Claude Perrault, *Traité de la musique des anciens* (MS. Fr. 25350).

distanzieren („Il ne faut que voir les continuels éclats de rire que le parterre y fait“; *Critique*, V), verlacht und damit ihre oberflächliche Position *in nuce*, nicht aber ihre kulturpolitische Haltung generell der Lächerlichkeit preisgegeben. Dies bietet aber auch Anlass dazu, generell über die Instanzen der Geschmacksbildung zu dozieren, sich auf die Regeln zu berufen und damit die etablierten Normen („bon sens“, „termes de l’art“; *Critique*, VI) zum wiederholten Male zu stützen, sie auszuweiten und selbst zum Gegenstand des Gesprächs zu machen. Dabei macht er auch deutlich, dass diese Kriterien nicht nur für die Welt des Theaters gelten, sie gleichzeitig aber disziplinspezifisch seien: „qui dans une comédie se récrieront aux méchants endroits, et ne branleront pas à ceux qui sont bons; qui voyant un tableau, ou écoutant un concert de musique, blâment de même et louent tout à contre-sens, prennent par où ils peuvent les termes de l’art qu’ils attrapent [...]“ (*Critique*, VI). In diesem Sinne jedoch plädiert Molière zwar für disziplinäre Unterschiede, aber für eine gemeinsame Methode und die Entscheidungsgewalt im Sinne eines Expertentums.

Wenn er die Differenz zwischen Komödie und Tragödie durchspielt und sogar die besondere Schwierigkeit der Komödiengestaltung thematisiert, so integriert er gleichsam eine Abhandlung über die Poetik der Komödie, unterstreicht deren Zeitbezug („reconnoître les gens de votre siècle“; *Critique*, VI) und das zentrale Moment der Erzeugung von Lachen. Der Hof habe schließlich gelacht, die selbsternannten Experten und vor allem die im Stück karikierten Marquis müssten ihre übertriebene Pedanterie anerkennen. Und es sei typisch für die Dichter, die Stücke der anderen auseinander zu nehmen und jedes Detail zu kritisieren. Lysidas wirft ja auch dann dem Stück vor, gegen Aristoteles und Horaz und damit gegen alle Regeln der Kunst verstoßen zu haben. Dorantes Riposte darauf relativiert diese Regeln und setzt damit die Diskussion um deren Relevanz fort und betont erneut, dass es um das „plaire“ geht, was doch jeder einzelne Besucher für sich selbst zu definieren habe. Molière plädiert für den Effekt beim Publikum, das Ergebnis, die Zufriedenheit, indem er den Vergleich mit einer guten Sauce erstellt, die auch nach dem Geschmack und nicht nach dem Rezept bewertet werde. Zugleich aber wird betont, dass *L’Ecole des femmes* ganz und gar den Regeln entspreche. Während Lysidas das mit den Fachausdrücken Protasem, Epitase und Peripetie erörtern möchte, schafft es Dorante, obwohl er zugleich Expertenwissen demonstriert, sich verständlicher auszudrücken. Und Molière gelingt es, in diesem Zwist über den Fachdiskurs diesen wiederum seinem Publikum näher zu bringen, auf durchaus verständliche Art. Dadurch dass das ganze Stück zerpfückt wird, kann nach und nach jeder Zuschauer bzw. Leser die Debatten nachzeichnen, da ja alle jemals geäußerten Kritikpunkte abgearbeitet und auf einen einfachen Nenner gebracht werden. Ein Rezept, das sich dann mehrfach in den Werken der Perraults, die aber den Modernen zugerechnet werden, gut 30 Jahre später wiederfinden wird.³⁵ Und

35 Vgl. Mayer, *Institutionelle Mechanismen*.

ein Rezept, das die wissenschaftliche Diskussion in Permanenz beschreibt und vielleicht auch etabliert.

Das Prinzip der Iteration, das die Akademien durch die Behandlung der kanonischen Werke (vgl. die *Conférences* der Académie de peinture et de sculpture),³⁶ ihre Selbstthematisierung in Gestalt ihrer Reden und Feiertage (vgl. Académie française) und ihre Eigengeschichtsschreibung (vgl. Académie de Lyon) nutzen, zeigt sich auch in den immer zahlreicher werdenden Fachschriften als erfolgreich. Der Wandel hin zur Sekundärliteratur stärkt die Kultur als Ganzes, nuanciert das Wissen und wertet den Kulturbetrieb auf. Durch diese bewusst eingesetzte Praxis der Stabilisierung wird somit auch erst das französische Modell des Absolutismus gegründet und zugleich immer wieder leicht verwandelt, optimiert und angepasst.³⁷ Molières Figuren der *Critique de L'Ecole des femmes*, Dorante und Lysidas, werden schließlich angetrieben vom Marquis in eine Wechselrede verwickelt, die akademische Sitzungen imitiert. Unterschiedlichste Positionen, kurze Meinungsäußerungen, Absurditäten, die dann dazu führen, dass Uranie selbst am Ende erkennt, dass die eigenen Salondiskussionen Stoff für eine Komödie sein könnten, was den metafikionalen Charakter in einer Art *mise en abyme* noch verstärkt. Dorante resümiert: „On disputera fort et ferme de part et d'autre, comme nous avons fait, sans que personne se rende“ (*Critique*, VII) und formuliert damit das Grundschemata der *Querelle*-Texte, in denen die Diskussion wesentlicher ist als das Argument. Dass Chevalier mit *Les Amours de Calotin* ein Theaterstück schreibt, das die *Querelle* um die *École des femmes* tatsächlich beinhaltet und gleichsam komödiantisch verarbeitet, dass Donneaus *Zélinde* bereits in der dritten Szene die Diskussion über die *Critique de L'Ecole des femmes* zum zentralen Gegenstand der eigenen Komödie erhebt und weitere Schriften wie die von Robinet oder La Croix sich darauf beziehen, zeigt das Funktionieren der Debatte als eine produktive Matrix für Literatur.

Wo im *Impromptu de Versailles* das Muster des Disputes und das Befragen eines Dritten als Schiedsrichter auftaucht, wo direkt auf Rivalen wie Boursault, dessen Stück eben auf der Bühne auch aufgeführt worden war und deshalb zu einer gewissen Prominenz gelangte, Bezug genommen wird, wird ersichtlich, dass die Literatur eben dann erfolgreich ist, wenn sie Sekundär- und Metaliteratur provoziert: „puisqu'elle a eu le bonheur d'agréer aux augustes personnes à qui particulièrement je m'efforce de plaire? [...] et lorsqu'on attaque une pièce qui a eu du succès, n'est-ce pas attaquer plutôt le jugement de ceux qui l'ont approuvée que l'art de celui qui l'a faite?“ (*Impromptu*, V). Die Literatur ist aber diesbezüglich auch Herrin über den Diskurs und bestimmt, was und wie gesprochen wird. Sie gibt den anderen Disziplinen ihren Diskurs vor, gerade weil sie es selbst ist, die sich die Freiheit herausnimmt, über Literatur zu

36 Siehe Alain Mérot, *Les conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, Paris 1996.

37 Hierzu siehe den Sammelband *Akademie und/oder Autonomie*, hg. von Barbara Marx und Christoph Oliver Mayer, Frankfurt a.M. 2008 bzw. Mayer, *Institutionelle Mechanismen*.

handeln, eben weil sie Metaliteratur produzieren kann.³⁸ Und dass die Debatte, so zumindest gemäß der historischen Anekdote, in einem Abend endete, an dem die Stücke Molières und seiner Kritiker gemeinsam gespielt wurden, unterstreicht diese Interpretation noch.³⁹

Es deutet sich also die Begründung für das hierarchische akademische Gefüge und die Vorherrschaft der Académie française an, die ihrerseits genüsslich gleichsam die *Querelle des Anciens et des Modernes* zelebriert, um durch den Griff nach dem Kanon autoreflexiv das disziplinäre Gefüge nachhaltig zu prägen, um die Kultur zu dominieren und ihr einen besonderen Wert im absolutistischen Frankreich zuzuweisen. Ohne die Literatur wäre somit der Absolutismus auch nicht denkbar.

Bibliographie

Quellen

Boileau-Despréaux, Nicolas, „Stances sur L'École des femmes“, in: *Les Délices de la Poésie galante, des plus célèbres auteurs du temps*, Paris 1663, S. 176–177.

—, *Œuvres complètes*, hg. von Françoise Escal, Paris 1966.

Boursault, Edme, *Le Portrait du peintre ou la Contre-critique de l'École des femmes*, Paris 1663.

Chevalier, *Les Amours de Calotin*, Paris 1664.

Donneau de Visé, Jean, *Nouvelles nouvelles* (vom 9. Februar 1663), in: Molière, *Œuvres complètes*, hg. von Georges Couton, Paris 1971, Bd. I, S. 1011–1017.

La Querelle de l'École des femmes, hg. von Georges Mongrédien, Paris 1971.

Molière, *Œuvres complètes*, hg. von Georges Couton, Bd. I, Paris 1971.

—, *Œuvres complètes*, hg. von Georges Forestier, Paris 2010.

—, *Œuvres*, hg. von B. Grégoire, Paris 1958.

—, *Œuvres complètes*, hg. von Robert Jouanny, Bd. I, Paris 1989.

Perrault, Charles, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, mit einer einleitenden Abhandlung von H. R. Jauss und kunstgeschichtlichem Exkurs von Max Imdahl, München 1964

Perrault, Claude, *Traité de la musique des anciens*, MS. Fr. 25350.

Racine, Jean, *Œuvres*, hg. von Paul Mesnard, Bd. VI, Paris 1888.

Robinet, Charles, *Panegyrique de l'École des femmes*, Paris 1663.

Théâtre des Messieurs Montfleury, Bd. I, Paris 1739.

38 Hier anschlussfähig die Ausführungen von Rudolf Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, Bielefeld 2005. Inhaltlich sollte nicht vergessen werden, dass der in der Querelle aktive Donneau de Visé wenige Jahre (1672) später den *Mercure galant* gründen wird und damit eines der ersten Journale der Kulturdebatte.

39 So zumindest Grégoire 1958, der von einer galagleichen Veranstaltung vom 11. November 1663 spricht und sich dabei auf das Zeugnis von Robinet in seinen *Les Noces ducales* (1664) beruft.

Sekundärliteratur

- Akademie und/oder Autonomie*, hg. von Barbara Marx und Christoph Oliver Mayer, Frankfurt a.M. 2008.
- Albert-Galtier, Alexandre, „Un comédien en colère : Masques et grimaces de Molière dans la querelle de l'École des femmes“, in: *Cahiers du Dix-Septième* 7/2 (2000), S. 91–104.
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992.
- Burke, Peter, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven 1992.
- Coenen, Hans Georg, *Molière. Der Klassiker*, Baden-Baden 2010.
- Desroches, Vincent, „Représentation et métatexte dans *L'Impromptu de Versailles* et la querelle de *L'École des femmes*“, in: *Romance Notes* 38/3 (1998), S. 321–331.
- Forestier, Georges /Bourqui, Claude, „Comment Molière inventa la querelle de L'École des femmes“, in: *Littératures classiques* 81 (2013), S. 185–197.
- Fumaroli, Marc, *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 2001.
- Grimm, Jürgen, *Molière*, Stuttgart 1984.
- Guardia, Jean de, *Poétique de Molière. Comédie et répétition*, Genf 2007.
- Jauß, Hans Robert, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘. Sonderdruck der Einleitung zur Neuausgabe von Perraults ‚Parallèle des Anciens et des Modernes‘*, München 1964.
- Kanon – Macht – Kultur*, hg. von Renate von Heydebrand, Stuttgart 1998.
- La querelle du Cid (1637–38). Edition critique intégrale*, hg. von Jean-Marc Civardi, Paris 2004.
- Le temps de querelles*, hg. von Alain Viala, Paris 2013.
- Madinson, James Fredrick, Jean Donneau de Visé's Contributions to the ‚Querelle de l'École des femmes‘, Pennsylvania State University 1980.
- Mayer, Christoph Oliver, „Die Académie française als Forum des Streits“, in: *Institutionelle Macht. Genese – Versteigerung – Verlust*, hg. von André Brodocz, Christoph Oliver Mayer, René Pfeilschifter und Beatrix Weber, Bonn/Weimar/Wien 2005, S. 231–248.
- , *Institutionelle Mechanismen der Kanonbildung in der Académie française. Die Querelle des Anciens et des Modernes im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2012.
- Mérot, Alain, *Les conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, Paris 1996.
- Sabatier, Gérard, *Versailles ou la figure du roi*, Paris 1999.
- Stackelberg, Jürgen von, *Die französische Klassik*, München 1996.
- Steigerwald, Jörn, „De la comédie érudite à la comédie de salon: Les appropriations de l'Arioste par Molière (*L'École des maris*, *L'École des femmes*, *La Critique de l'École des femmes*)“, in: *La dispute entre l'Arioste et le Tasse*, hg. von Jörn Steigerwald und Marine Roussillon (=Papers on French Seventeenth Century Literature 79 [2013]), S. 337–361.
- Stenzel, Hartmut, *Molière und der Funktionswandel der Komödie im 17. Jahrhundert*, München 1987.
- Stichweh, Rudolf, *Inklusion und Exklusion*, Bielefeld 2005.
- Viala, Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris 1985.

Transfer und Iteration bildlicher Darstellungen in ägyptischen Gräbern

Michaela Engert

In dem Teilprojekt ‚Altägyptische Philologie‘ des SFB 980, das Bild und Text als Einheit umschließt, werden Wissensbewegungen untersucht, die sich bei dem Transfer funärer Texte und dem Rückgriff auf ältere, bildliche Darstellungen – ‚Archaismus‘¹ – in der ägyptischen 25. und 26. Dynastie (722–525 v. Chr.) vollziehen. Der Archaismus bezeichnet „einen Rückgriff auf alte Formen, die nicht durch eine Traditionskette mit der rückgreifenden Zeit verbunden sind, also einen Rückgriff über die Tradition hinweg.“² So wird der Archaismus in der Ägyptologie als ein Rückgriff auf die verlorene, mythische Vergangenheit gedeutet³ und als ein Phänomen ungezielter Rückgriffe gewertet, die sich nach einem zeitlichen Bruch ergeben. Diese Deutung verweist auf zwei wesentliche Probleme:

Zum einen ist dies der Transfer bildlicher Darstellungen. Der Begriff des Transfers bezeichnet die Übertragungen von bildlichen Darstellungen in Raum und Zeit. Unter dem Begriff des räumlichen Transfers werden sowohl Übertragungen im geographischen Raum als auch im architektonischen und das Medium betreffenden Raum subsummiert. Betrachtet man die Dekorationsprogramme ägyptischer Gräber, so unterliegen sie einer stetigen Veränderung, d.h. einzelne Motive und Szenen werden im Bild- und Raumgefüge neu kontextualisiert.

Zum anderen wird auch die Frage nach gezielten Rückgriffen in den bildlichen Darstellungen seitens der Ägyptologie unzureichend in Augenschein genommen. Der Eindruck eines ungezielten Rückgriffes entstand nicht zuletzt durch mangelnde Kenntnis des Transfers bildlicher Darstellungen und der entsprechenden Wissensträger.

1 Sabine Neureiter, *Der spätzeitliche Archaismus, Ausdruck sozialen Wandels*, Norderstedt 1993; Peter Der Manuelian, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, London 1994; Jochem Kahl, „Archaism“, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, hg. von Willeke Wendrich, Los Angeles 2010 (URL: <https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf>; 11.02.2015).

2 Hellmut Brunner, „Archaismus“, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hg. von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 7 Bde., Wiesbaden 1975–1995, Bd. 1 (1975), Sp. 386–395, hier Sp. 386.

3 Hellmut Brunner, „Zum Verständnis archaisierender Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit“, in: *Saeculum* 21 (1970), S. 151–161, hier S. 158–161.

Die bekanntesten Rückgriffe sind die Darstellungen in den thebanischen Gräbern des Ibi (TT 36)⁴ und Monthemhat (TT 34)⁵ der ägyptischen 25. und 26. Dynastie, die Darstellungen aus dem Grab des Ibi der 6. Dynastie (2305–2118 v. Chr.) aus Deir el-Gebrawi⁶ entlehnen. Jüngere Studien belegen auch Rückgriffe auf die Gräber von Iymery und Ptahhotep I. der 5. Dynastie (2435–2306 v. Chr.).⁷ Untersuchungen hinsichtlich eines bewussten Rückgriffes auf diese Grabdekoration wurden bisher nicht systematisch vorgenommen. In diesem Beitrag soll anhand von bildlichen Darstellungen ägyptischer Gräber des Alten Reichs (2540–2120 v. Chr.) die Problematik der Bildübertragung dargelegt werden und anhand der Titulatur der Grabherrn gezeigt werden, dass es sich bei ihnen um einen Personenkreis – ein soziales Arrangement – von Wissensträgern handelt, die der ägyptischen 25. und 26. Dynastie als Stifterfiguren der bildlichen Darstellungen dienten. Im Vorfeld soll einführend ein problemorientierter Forschungsüberblick über die Bildbetrachtung gegeben werden.

1. Bildbetrachtung – Ein kurzer Forschungsüberblick

Systematische Betrachtungen von bildlichen Darstellungen erfolgten bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Luise Klebs.⁸ Diese Betrachtungen führten zu einer generellen Einteilung von Szenen oder Gruppierungen von Szenen, die die Darstellungen systematisch vergleichbar machten. Doch lassen diese durch ihr abstraktes Konstrukt einen individuellen Vergleich und die Dependenz einzelner Darstellungen zueinander nicht zu. In Vergessenheit geraten ist die Arbeit von Hermann Junker,⁹ der sich in seinem 1938 erschienenen, dritten Band zu den Gräbern des Alten Reichs von Giza mit den Fragen der zeichnerischen Übertragung von bildlichen Darstellungen und damit in Verbindung stehenden Frage nach den Vorlagen beschäftigte. Er verwies auf die wenigen Parallelen ganzer Bildtableaus in den Gräbern, die lokal zu fassen sind, und verband seine

4 Klaus Kuhlmann und Wolfgang Schenkel, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36)*, 2 Bde. (Bd. 2 nicht erschienen), Mainz 1983 (Archäologische Veröffentlichungen 15), Bd. 1, hier S. 89–106, Taf. 31, 101–102.

5 Ingrid Gamer-Wallert, *Die Wandreliefs des zweiten Lichthofes im Grab des Monthemhat (TT 34): Versuch einer zeichnerischen Rekonstruktion*, Wien 2013 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschrift der Gesamtakademie 75), hier S. 42–62, Abb. 14–20.

6 Norman De G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi*, 2 Bde., London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 11-12), Bd. 1, hier S. 36–40, Taf. 11–16, 24–25.

7 Vgl. Gamer-Wallert, *Die Wandreliefs*, S. 68f., Abb. 21. Die Parallele zu Ptahhotep I. wird im Rahmen meiner Dissertation veröffentlicht. Es handelt sich um eine Kombination zweier Darstellungen von zwei verschiedenen Wänden.

8 Luise Klebs, *Die Reliefs des Alten Reiches (2980–2475 v. Chr.)*, Heidelberg 1915 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3).

9 Hermann Junker, *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*, 12 Bde., Wien 1929–1955 (Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 69-75), Bd. 3 (1938), hier S. 68–77.

Beobachtung mit der Verortung der Darstellungen innerhalb der Gräber. Nach den Studien von Junker wendete sich erst 1987 Yvonne Harpur¹⁰ mit ihrem Standardwerk zu der Grabdekoration des Alten Reiches den bildlichen Darstellungen zu. Ihr Werk betrachtet die Verortung der Szenen im räumlichen Kontext als auch ihre Orientierung. 1990 widmete sich Peter Der Manuelian¹¹ den möglichen Überlieferungsmechanismen und publizierte in seiner Dissertation¹² einen Vergleich spätzeitlicher Darstellungen mit ihren älteren Parallelen unter Angabe der Abweichungen. Bolshakov befasste sich mit Wanddekorationen und ihrer Verteilung in den Gräbern des Alten Reiches und publizierte parallele Dekorationen¹³ unter Angabe einzelner Motive, die in weiteren Gräbern auftreten.

Dieser Abriss verdeutlicht, dass eine systematische Betrachtung hinsichtlich der in Abhängigkeit zueinander stehenden Darstellungen oder eine Auseinandersetzung mit den diese Darstellungen nutzenden Persönlichkeiten weder synchron noch diachron erfolgt ist. Die folgende Untersuchung soll unter Einbezug weiterer Abhängigkeiten bildlicher Darstellung des Alten Reichs und der zugehörigen Grabherrn darlegen, dass es sich um Wissensträger handelt, die der Spätzeit als Stifterfiguren dienten. Ein diachroner Ansatz bis in die Spätzeit kann durch fehlende Untersuchungen bisher nicht durchgeführt werden.

2. Lokale Transfers und Iteration

Exakte Parallelen lassen sich innerhalb der Bildtableaus, die die Wände der Gräber zieren, nur selten ausmachen. Als Parallelen werden jene Darstellungen betrachtet, die sich innerhalb aller Belege eines Themenkreises im Aufbau strukturell gleichen und eine Abhängigkeit als gesichert gewertet werden kann. Trotz dieser Parallelität lassen sich bei einem Vergleich Abweichungen – sogenannte Deviationen¹⁴ – feststellen, die durch Iteration hervorgerufen werden. Zwei Beispiele sollen diese Deviationen herausstellen.

10 Yvonne Harpur, *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content*, London 1987.

11 Peter Der Manuelian, „Prolegomena zur Untersuchung Saitischer Kopien“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1990), S. 221–245.

12 Der Manuelian, *Living in the Past*, S. 18–59.

13 Andrey Bolshakov, „Arrangement of Murals as a Principle of Old Kingdom Tomb Decoration“, in: *Dekorierete Grabanlagen im Alten Reich. Methodik und Interpretation*, hg. von Martin Fitzenreiter und Michael Herb (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 6), London 2006, S. 37–60.

14 Für die Klassifizierung der Deviationen der Textkritik siehe Jürgen Zeidler, *Pfortenbuchstudien*, 2 Bde., Wiesbaden 1999 (Göttinger Orientforschungen IV, 36), Bd. 1, hier S. 19–26 und Peter Jürgens, *Grundlinien einer Überlieferungsgeschichte der altägyptischen Sargtexte*, Wiesbaden 1995 (Göttinger Orientforschung IV/31), hier S. 10–13. Bei dem Vergleich der bildlichen Darstellungen lehne ich mich an die Einteilung von Zeidler an.

2.1 Iymery, Seschemnefer II. und Seschemnefer III.

2.1.1 Datierung

Die Dekoration der Mastaba¹⁵ des Iymery lässt sich durch eine Inschrift, die den König Niuserre (2402–2374 v. Chr.) der 5. Dynastie nennt, sicher in diese Zeit datieren.¹⁶ Die Datierung Seschemnefers III. in die späte Zeit des Königs Niuserre oder frühe Zeit seines Nachfolgers Djedkare-Isesi (2365–2322 v. Chr.) fußt auf baugeschichtlichen Aspekten der Mastaba-Gräber und dem Fund eines Siegelabdrucks von König Djedkare-Isesi im Grab Rawers II., eines Bruders von Seschemnefer III. Die im Grab Seschemnefers III. gebrauchte Wesir-Titulatur lässt eine Datierung in die Zeit des Königs Djedkare-Isesi vermuten, da weitere Wesire unter Niuserre belegt sind.¹⁷ Für Seschemnefer II. dagegen kann keine gesicherte Datierung angegeben werden. *Opinio communis* ist die Datierung in die späte Zeit des Niuserre.¹⁸ Die vergleichende Beschreibung der Dekorationen basiert auf der chronologischen Ordnung Iymery – Seschemnefer II. – Seschemnefer III.

2.1.2 Architektur¹⁹

Die Grabanlagen des Aufsehers aller Arbeiten Seschemnefer II. (G 5080) und seines Sohnes, des Wesirs Seschemnefer III. (G 5170) befinden sich auf dem östlichen, *en échelon* genannten Areal des Westfriedhofes von Giza in unmittelbarer Nähe zueinander. Ihre Architektur beschreibt eine Nord-Süd verlaufende Halle, die im Süden in einem Vestibül mündet, von dem sich nach Westen der L-förmige Opferraum anschließt.

Das Grab des Iymery (G 6020), eines Schreibers des Bücherhauses, befindet sich ebenfalls auf dem Westfriedhof ca. 250 m südwestlich der Gräber 5080 und

15 „Die Mastaba [...] ist die Bezeichnung für [...] Grabanlagen aus einem rechteckig-flachen und steil geböschten Tumulus mit einem Komplex aus Grab- und Kulträumen“; Jürgen Brinks, „Mastaba“, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hg. von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 7 Bde., Wiesbaden 1975–1992, Bd. 3 (1980), Sp. 1214–1231, hier Sp. 1214.

16 George Reisner, *A History of the Giza Necropolis*, 2 Bde., Cambridge 1942–1955, Bd. 1 (1942), hier S. 314.

17 Nigel Strudwick, *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and Their Holders*, London 1985, hier S. 139f.; eine konzise Besprechung bei Ingrid Gamer-Wallert, *Von Giza bis Tübingen. Die bewegte Geschichte der Mastaba G 5170*, Tübingen 1998, hier S. 57–61.

18 Naguib Kanawati, *Tombs at Giza*, 2 Bde., Warminster 2001–2002 (The Australian Centre for Egyptology, Reports 16, 18), Bd. 2 (2002), hier S. 53. Meist wird das Argument angeführt, dass er die Darstellungen aus dem Grab des Iymery kopiert hat. Anders dagegen Emma Brunner-Traut, „Zur Tübinger Mastaba Seschemnefers III.“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 15 (1957), S. 18–32, hier S. 23; sie betrachtet die Darstellung des Iymery als Kopie von Seschemnefer III.

19 Zur Architektur von Seschemnefer II. und III. siehe Bertha Porter und Rosalind Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 7 Bde., Oxford 1960–1995, Bd. 3 (1974), hier S. 146–148 (G 5080), 153–154 (G 5170), Plan XXVIII, XXIX. Für Iymery siehe Kent Weeks, *Mastabas of Cemetery G 6000*, Boston 1994 (Giza Mastabas 5), hier S. 71f., Abb.7.

5170. Es besteht aus vier Räumen. Von Osten gelangt man in einen Nord-Süd-orientierten Raum, an den sich im Westen ein Korridor anschließt, der in einem L-förmigen Opferraum mündet. Vom Korridor zweigt ein weiterer Raum nach Norden ab. Nicht allein die Architektur weist Gemeinsamkeiten auf, sondern auch das Dekorationsprogramm.

2.1.3 Südwand²⁰

Die Südwand aller drei Gräber ist mit der Darstellung des Festmahls²¹ dekoriert. Ihr struktureller Aufbau zeigt den nach rechts gewendeten, sitzenden Grabherrn in einem Zelt oder unter einem Baldachin und vor ihm sieben Register.²² Ein Teil der Grabherrnfigur und die oberen Register sind bei Seschemnefer II. zerstört und machen einen Vergleich nicht möglich. Der Baldachin weist bei Iymery eine Mattenstruktur auf, bleibt bei Seschemnefer II. und III. jedoch undekoriert. Die Armlehne des Sessels in der Darstellung Seschemnefers II. ist dekoriert,²³ die der anderen beiden jedoch nicht.

Für das vierte Register v.o. und die Folgenden hatten Seschemnefer II. und III. weniger Fläche zur Verfügung. Das Register beginnt mit zwei Gabenbringern, die einen Opfertisch tragen. Trotz des schlechten Erhaltungszustandes bei Seschemnefer II. kann man erkennen, dass die Arme der Träger sichtbar bis zur Kante des Tisches gezeichnet wurden, in den Darstellungen des Iymery und Seschemnefers III. jedoch hinter den auf dem Opfertisch befindlichen Gaben zurücktreten. Seschemnefer III. addiert an der rechten Seite ein weiteres Spitzbrot, sodass der Arm des Opfertischträgers hinter diesem verläuft. Bei Seschemnefer II. sind die Opfergaben nicht erhalten. Unklar bleiben die folgenden Opfergabensträger. Iymery zeigt zwei, Seschemnefer II. und III. dagegen nur jeweils einen Opfergabensträger, deren Opfergaben sich unterscheiden. Einen Hinweis können allenfalls die Feigen des ersten Opfergabensträgers bei Iymery darstellen, denn auch bei Seschemnefer III. sind Feigen auf dem Tablett dargestellt. Für Seschemnefer II. lässt sich nur eine runde Form ausmachen. Bei Iymery tragen die ersten beiden Opfergabensträger Namensbeischriften,²⁴ bei

20 Für Seschemnefer II. siehe Kanawati, *Tombs at Giza*, Bd. 2, Taf. 26, 62; Für Seschemnefer III. siehe Junker, *Bericht*, Bd. 3, Taf. 2 und Emma Brunner-Traut, *Die altägyptische Grabkammer Seschemnefers III. aus Giza*, Mainz 1977, hier Taf. 1, 27, Beilage 4; für die Darstellungen des Iymery Weeks, *Mastabas*, Abb. 43, Taf. 29.

21 Eine Belegliste findet sich bei Gabriele Pieke, „Der Grabherr und die Lotosblume. Zu lokalen und geschlechterspezifischen Traditionen eines Motivkreises“, in: *The Old Kingdom Art and Archaeology*, hg. von Miroslav Bárta, Prag 2006, S. 259–280, hier S. 275–279. Abhängigkeiten zu weiteren Darstellungen lassen sich ziehen, doch keine zeigt eine solche kompositorische Ähnlichkeit wie diese drei Belege.

22 Die Darstellung im Grab des Iymery zeigt – anhand der Titulatur und Namensnennung erkennbar – seinen Vater Schepseskafanch.

23 Kanawati, *Tombs at Giza*, Bd. 2, S. 58 Anm. 307.

24 Weeks, *Mastabas*, S. 53; die Beischrift des ersten Opfergabensträgers findet sich nicht auf der Abbildung, da sie durch den Erhaltungszustand kaum erkennbar war.

Seschemnefer II. sind keine Beischriften erkennbar, bei Seschemnefer III. finden sich wiederum Namensbeischriften.

Im fünften Register lassen sich ähnliche Beobachtungen machen. Die erste Person repräsentiert den Sohn des Grabherrn, der durch Titel und Name identifiziert werden kann. Er überreicht dem Grabherrn einen Lotos,²⁵ dessen Schlinge bei Seschemnefer II. deutlich größer ausfällt. Hinter ihm steht bei Iymery ein Tisch mit einem Libationsgeschirr, auf den weitere Objekte folgen. Seschemnefer II. und III. lassen diese Objekte aus und zeigen allein den Kasten. Form und Größe bei Seschemnefer III. entsprechen dem des Iymery.

Das sechste Register umfasst die Kinder des Grabherrn, wie durch die Beischrift *ms.w=f* angegeben. Die Beischrift verläuft bei Iymery am Anfang des Registers von oben nach unten, bei Seschemnefer II. und III. dagegen von links nach rechts. Iymery zeigt vier, die beiden anderen Darstellungen zeigen nur drei Personen. Die Titel sind bei Seschemnefer II. und III. oberhalb der Personen angegeben, die Namen vor ihnen. Für Iymery lässt sich festhalten, dass die erste Person sicher als sein Sohn identifiziert werden kann. Für die zweite Person fehlen Titel und Name, die dritte und vierte Person sind wieder mit entsprechenden Beischriften versehen. Bei der Armhaltung entsprechen sich Iymery und Seschemnefer III., Seschemnefer II. zeigt variierende Armhaltungen.²⁶

Das siebte Register beinhaltet Musik und Tanz. Hier zeigt sich am deutlichsten, dass Seschemnefer III. in Details Iymery folgt. Das Motiv der Tänzerinnen zeigt bei Iymery und Seschemnefer III. den Schreittanz mit erhobenem Arm, bei Seschemnefer II. dagegen den Rauten-Schreittanz.²⁷ Die den Tänzerinnen vorausgehenden, klatschenden Sängerinnen entsprechen sich ebenfalls bei Iymery und Seschemnefer III. Bei Seschemnefer II. dagegen weisen sie keine Halsketten auf. Die sich anschließenden Musikanten unterscheiden sich in allen drei Gräbern in der Anordnung und Wahl und scheinen damit Ersetzungen zu sein.

2.1.4 Ostwand²⁸

Anhand der Beschreibung der Südwand wurde bereits offensichtlich, dass die Darstellung Seschemnefers III. der Komposition seines Vaters folgt, einzelne

25 Der Stiel des Lotos verläuft bei Iymery und Seschemnefer III. über die Handfläche und tritt hinter dem Daumen zurück. Bei Seschemnefer II. dagegen verläuft er nach dem kleinen Finger hinter der Hand und erscheint vor dem Daumen. Die Anzahl der Lotosblütenblätter entsprechen sich bei Iymery und Seschemnefer III.

26 Es handelt sich um Gesten der Ehrerbietung; Brigitte Dominicus, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, Heidelberg 1994 (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 10), hier S. 5–9.

27 Beides sind nur Varianten. Emma Brunner-Traut, *Der Tanz im alten Ägypten. Nach bildlichen und inschriftlichen Zeugnissen*, Glücksstadt 1938 (Ägyptologische Forschungen 6), hier S. 14–21.

28 Für Seschemnefer II. siehe Kanawati, *Tombs at Giza*, Bd. 2, Taf. 25b, 64; für Seschemnefer III. siehe Junker, *Bericht*, Bd. 3, Taf. 2 und Emma Brunner-Traut, *Seschemnefer III.*, Beilage 1; für die Darstellungen des Iymery siehe Weeks, *Mastabas*, Abb. 42, Taf. 26–28.

Details und Motive dagegen der Darstellung des Iymery entsprechen. Für die Ostwand ergibt sich ein vergleichbares Ergebnis, sodass hier nur einzelne, durch Iteration hervorgerufene Deviationen besprochen werden.

Die Darstellungen zeigen das Registrieren der Gaben der Stiftungsgüter vor dem stehenden Grabherrn. Bei Iymery wird er in Begleitung seiner Frau, Tochter und Schwester wiedergegeben. In den Kompositionen Seschemnefers II. und III. wird er ohne diese gezeigt. Seschemnefer III. folgt Iymery hinsichtlich der Sandalen, unterscheidet sich jedoch von ihm in der Wiedergabe eines Schweiß-tuches,²⁹ das auch Seschemnefer II. aufweist.

Für das erste³⁰ und zweite Register von oben lassen sich durch den schlechten Erhaltungszustand kaum Aussagen treffen. Die erste Person des zweiten Registers trägt bei Seschemnefer II. und III. einen Hütstab, der bei Iymery zu fehlen scheint.³¹ Bei Iymery und Seschemnefer III. zeigt der Schurz einen hinteren Fortsatz, der bei Seschemnefer II. fehlt. Im dritten Register zeigt Seschemnefer III. zu Beginn zwei paarig angeordnete Rinder, die anderen Darstellungen zeigen nur ein Rind. Die Doppelsetzung lässt sich durch eine Proportionskorrektur auf der Wand erklären, die im Verlauf zu einer fehlerhaften Ausmeißelung des Reliefs führte.³² Die folgende Figurengruppe zeigt bei Iymery ein Langhornrind, das mittels eines Strickes, der bei Seschemnefer III. fehlt, am Registerboden befestigt ist. Hinter ihm steht ein Rinderführer, der es antreibt und in seiner hinteren, linken Hand ein Rind mittels eines Strickes nach sich zieht. Das Ende des Registers wird durch einen weiteren Rinderführer markiert, der einen Aufseherschurz trägt.³³ Ob Seschemnefer II. und III. den Rinderführer mit Aufseherschurz unter Auslassung des Rindes in den vorangegangenen Rinderführer einzeichnen, bleibt unklar.³⁴ Das Ende des Registers bei Seschemnefer II. und III. wird durch je einen Opfertageträger, die sich hinsichtlich der Opfertagen unterscheiden, erreicht.

Im vierten Register unterscheidet sich Seschemnefer II. von den anderen Darstellungen hinsichtlich der Figurenfolge. Die erste Figur hält eine Gans vor sich. Der rechte Arm ist bei Seschemnefer II. angewinkelt, bei Iymery gestreckt. Für Seschemnefer III. ist eine Korrektur an der Wand von einem angewinkelten

29 Harpur, *Decoration*, S. 127f.

30 Die Umstellungen, Auslassungen der Personen sind nicht sicher festzustellen. Ein Schreiber mit Papyrus unter dem Arm findet sich nur bei Seschemnefer II. und III.

31 Allerdings scheint auch der Verlauf des Armes unklar.

32 Die Beine der Tiere wurden nicht verdoppelt.

33 Interessant bleibt die Feststellung, dass die erste Motivgruppe des zweiten Registers und die zweite Motivgruppe des dritten Registers im Grab Iymerys in ebendenselben in Raum 1 nochmals auftritt. Weeks, *Mastabas*, S. 51 Abb. 31.

34 Dies würde erklären, warum statt dem Strick nun ein Hirtenstab gezeichnet wurde, denn auch bei Iymery hält der Rinderführer mit Aufseherschurz einen Hirtenstab, allerdings in der rechten erhobenen Hand. Dieser Stab könnte bei Seschemnefer II. (nicht erhalten) und III. in das darüber liegende Register gezeichnet worden sein. Ein umgekehrter Zeichnungsprozess bleibt nicht auszuschließen (Umzeichnung A, Umzeichnung B).

zu einem gestreckten Arm nachweisbar.³⁵ Seschemnefer II. zeigt als zweite und dritte Figur je einen Opfertageträger, der eine Gans mit beiden Armen umklammert. Iymery und Seschemnefer III. dagegen zeigen diese Person nur einmal. Die Armhaltung entspricht bei Iymery der Seschemnefers II. Die folgende Person hält bei Seschemnefer II. eine Gans am Hals und Gefieder, bei Seschemnefer III. und Iymery wird mit erhobenem Arm eine Gans am Hals festgehalten, mit dem hinteren Arm eine zweite am Gefieder. Die letzte Person des Registers trägt mit einer Tragegestange zwei Körbe. Bei Iymery finden sich in ihnen unidentifizierte Kleintiere, bei Seschemnefer II. und III. dagegen Vögel.³⁶

2.1.5 Fazit

Alle drei Darstellungen weisen dieselbe Orientierung auf. Der Transfer erfolgte folgerichtig (vermutlich über Papyrusvorlagen) von einer Süd- auf eine Südwand oder von einer Ost- auf eine Ostwand. Daraus ergibt sich, dass neben einer architektonisch-typologischen Nähe der Opferräume auch ihre Dekorationsprogramme einander entsprechen. Die Richtung des Transfers lässt sich anhand der festgestellten Deviationen zum gegebenen Zeitpunkt³⁷ nicht feststellen. Auch eine mögliche Kontamination ließe sich nur unter Betrachtung externer Daten wie der Zugänglichkeit der Gräber, die eine genaue Datierung einschließt, zu erfassen.³⁸

35 Brunner-Traut, *Zur Tübinger Mastaba*, S. 23–32; eine Entwicklung von dem angewinkelten Arm zum gestreckten Arm wird hier bestritten, da sie von einer gesicherten Datierung der Gräber ausgeht. Sie selbst nennt einen früheren Beleg mit gestrecktem Arm. Ursache des angewinkelten Armes könnte durchaus auch der fehlende Platz gewesen sein.

36 Titel und Namensbeischriften finden sich nur bei Seschemnefer III. und Iymery.

37 Vgl. Anm. 32; sollte sich im Sinne einer *lectio difficillior* ergeben, dass von einer Zusammenzeichnung auszugehen ist, lässt sich ein richtungsweisender Transfer erschließen. Nur eine von Seschemnefer II. zu III. bleibt unbestritten.

38 Martin L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique. Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart 1973, hier S. 35–41; Jürgen Zeidler, *Pfortenbuchstudien*, Bd. 1, S. 53–55. Offen bleibt, ob sich der Terminus für bildliche Darstellungen in jedem Fall eignet. In der textkritischen Verwendung beschreibt er eine Textfassung, die unter Vergleich zweier gleicher Texte entstanden ist, die der reproduktiven Überlieferung zuzurechnen sind. Bei der Zusammensetzung verschiedener Themenkreise wäre kompilieren oder komponieren eine Alternative. Zum Kompilieren von Texten siehe Stephen Quirke, „Book of the Dead Chapter 178. A late Middle Kingdom Compilation of Excerpts?“, in: *Life and Afterlife in Ancient Egypt during the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, hg. von Silke Grallert und Wolfram Grajetzki, London 2007, S. 100–122, hier S. 100–102.

Einzelbetrachtung der Ostwand:

Strukturbereich	Deviation	Iymery	S II	S III
Hauptfigur	Schweißstuch (1): ø (2)	2	1	1
	Sandalen (1): ø (2)	1	2	1
Register 1	Schriftrolle (1): ø (2)	2	1	1
Register 2	Hüte-Stab (1): ø (2)	2	1	1
	Schurz mit einer hinteren Erweiterung (1): Schurz ohne hintere Erweiterung (2)	2	1	2
Register 3	1 Rind (1): 2 Rinder (2)	1	1	2
	Umzeichnung A (1): Umzeichnung B (2)	1	2	2
	Strick zum Boden (1): ø (2)	1	1	2
Register 4	zwei Gansträger (1): ein Gansträger (2)	1	2	1
	Linker Arm des Gänseträgers vor der Gans (1): hinter der Gans (2)	1	1	2
	Opfergabenträger mit je einer Gans in jeder Hand (1): Opfergabenträger mit einer Gans (Hände an Hals und Gefieder) (2)	1	2	1
	Vögel in Körben (1): Jungtiere in Körben (2)	2	1	1

Für jede Zweiergruppierung lassen sich gemeinsame Deviationen ausmachen, die sie von der dritten Darstellung trennt. Die Abweichungen, die alle drei Gräber voneinander trennen, deuten auf die Addition weiterer Motive hin. Ein Transfer, der sich unter Einbezug mehrerer Darstellungen ergibt, bedarf eines Zeichnungsmediums. Da sich die Dekorationen dieser drei Gräber strukturell und von der Anordnung der Motive und Szenen innerhalb der Register von anderen Belegen unterscheiden, diese drei Gräber und ihre Wanddekorationen jedoch verbinden, kann vielleicht von einer Papyrusvorlage ausgegangen werden, die spezifisch für jedes Grab und dessen Wände erstellt wurde. Die Maße des Grabes sowie die Anzahl der Räume scheinen nach Quellen der 6. Dynastie zusätzlich zu der generellen, urkundlichen Ermächtigung seitens des Königs festgelegt worden zu sein.³⁹ Grundrisse oder Pläne für den Bau von Heilig-

³⁹ Nicole Kloth, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches. Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, Hamburg 2002 (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 8), hier S. 217f.

tümern sind inschriftlich seit Ende der 5. Dynastie erwähnt.⁴⁰ Archäologisch lassen sich Skizzen und Pläne für Gartenanlagen und Bauwerke seit dem Mittleren Reich (1980–1760 v. Chr.), für Gräber dagegen erst seit dem Neuen Reich (1539–1077 v. Chr.) nachweisen.⁴¹ Eine solche Baupraxis würde für archivierte Zeichnungen von Wanddekorationen sprechen, diese bleiben bisher nicht belegt oder nicht erhalten. Sie ermöglichen jedoch einen überregionalen Transfer.

Für das Aufzeichnen von Darstellungen auf Wände wurden Hilfslinien oder Quadratnetze verwendet.⁴² Gegen die bisher durch sekundäre Quadratnetze belegten Abzeichnungen (die somit ebenfalls eines Zeichnungsmediums bedürfen) spricht diese theoretische Annahme von Wandzeichnungen nicht, sondern erweitert die Möglichkeiten des Transfers. Besonders für Iymery sind sekundäre Quadratnetze gut belegt. Das seltene Motiv eines Rinderführers mit verdrehtem Knie wurde auf diese Weise entnommen. Es findet sich u.a. im Grab des unter König Unas (2321–2306 v. Chr.) amtierenden Wesirs Ptahhotep II. wieder.⁴³ Auch bei diesem Figurentypus lassen sich im Detail Deviationen erkennen.

Für die gegebenen Beispiele lassen sich Additionen oder Auslassungen von Bildelementen wie die Sandalen, das Schweißstuch, der Stabe und der Strick festhalten. Additionen oder Auslassungen einzelner Figurentypen lassen sich durch die Registerlängen begründen, die ebenfalls für die Umzeichnung A/B verantwortlich sind. Durch den Iterationsprozess konnten auch Ersetzungen erfolgen. So wurden Bildelemente wie z.B. die Kleintiere oder Vögel ersetzt und sogar ganze Szenen, wie bei der Musik- und Tanzszene dargelegt wurde, ersetzt. Additionen und Ersetzungen gehen mit einer Neukontextualisierung einher. Die Ursache dieser Deviationen ist allerdings selten zu fassen.

3. Transfer und interne Kontamination

3.1 Die Gräber des Achethotep, Ptahhotep II., Ibi und Djau (Schemai)/Djau

3.1.1 Datierung

Die Dekoration des Grabes von den Wesiren Achethotep, Sohn Ptahhoteps I., und Ptahhotep II., die gemeinsam in einem Grabkomplex bestattet sind, und die Grabdekoration des Wesirs Ptahhotep I. könnten durch die Nennung eines Aufsehers Kaihep in die gleiche Zeit fallen. Dafür spricht auch, dass der Wesir-

40 Edward Brovarski, *The Senedjemib complex*, Boston 2001ff. (*Giza Mastabas 7*), Bd. 1 (2001), hier S. 96–97, Inschrift B 2.

41 Einen Überblick bietet Dieter Arnold, *Building in Egypt. Pharaonic Stone Masonry*, New York 1991, hier S. 7–10.

42 Gay Robins, *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*, London 1994.

43 Eine direkte Abhängigkeit kann damit jedoch nicht bestimmt werden, da dieser Typus in weiteren Gräbern zu finden ist und die Figur etwas variiert. Émile Chassinat, „D’un bas-relief du tombeau de Senbi à Meir“, in: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 10 (1912), S. 169–173, hier S. 169–173.

Titel Ptahhoteps II. nur von seinem Sarg bekannt ist. Die Wesire werden in die Zeit des Königs Unas datiert.⁴⁴

Ibi wurde unter König Merenre (2227–2217 v. Chr.) Gaufürst und verstarb wahrscheinlich unter König Pepi II. (2216–2153 v. Chr.).⁴⁵ Sein Sohn Djau Schemai wurde zusammen mit dem Enkel Djau in einem Grab bestattet. Da der Enkel Djau von König Pepi II. die Grabausstattung für seinen Vater erbittet und erklärt, dass er das Grab errichtet hat,⁴⁶ sollte auch die Dekoration des Grabes zeitlich später als die des Ibi anzusetzen sein, da für beide auch der Gaufürstentitel im Grab belegt ist.

3.1.2 Architektur

Die Mastaba des Achethotep befindet sich in Saqqara, westlich der Djoserpyramide. Die zu besprechende Szene des Wettkampfes in den Marschen ist in der nach Westen ausgerichteten, umgekehrt T-förmigen Opferkammer dargestellt. Sie befindet sich auf der südlichen Seite der durch die Eingangstür geteilten Ostwand und ist eingebettet in die Darstellung des sitzenden Grabherrn, der die Papyrusernte, den Bootskampf und das Treiben von Vieh betrachtet.⁴⁷ Die Darstellung Ptahhoteps II. befindet sich ebenfalls auf der Ostwand seiner Opferkammer. Sie umfasst das unterste von insgesamt sieben Hauptregistern, die u.a. Papyrusernte, Spiel, Wüstenjagd, Papyrusbootherstellung sowie Vogelfang zeigen.⁴⁸

In dem einräumigen Felsgrab des Ibi ist die Szene auf der östlichen Südwand (kultisch Ost⁴⁹) wiedergegeben, die der Kultstelle gegenüberliegt. Die Komposition stellt den sitzenden Grabherrn vor einer Gruppe von Schreibern und den Wettkämpfern dar. Darunter befinden sich zwei weitere Register mit dem Fischfang.⁵⁰ Auch im Felsgrab des Djau (Schemai) ist die Szene an der östlichen Südwand zu lokalisieren. Sie bildet das oberste von fünf Registern vor dem stehenden Grabherrn. Die oberen drei Register bilden die Wettkämpfe in den Marschen ab, das vierte Register gibt die Lotosernte wieder und im fünften Register ist der Fischfang mit Schleppnetz abgebildet.⁵¹

44 Strudwick, *The Administration*, S. 55, S. 87f.

45 Naguib Kanawati, *Deir el-Gebrawi*, 3 Bde., Oxford 2005–2013 (The Australian Centre for Egyptology, Reports 23, 25, 32), Bd. 2 (2007), hier S. 19–22.

46 Vgl. Kloth, *Die (auto-)biographischen Inschriften*, S. 217f.

47 Norman De G. Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhetetep at Saqqarah*, 2 Bde., London 1900–1901 (Archaeological Survey of Egypt 8–9), Bd. 2 (1901), hier Taf. 1, 14.

48 Ebd. Bd. 1, Taf. 1, 21; James Quibell, *The Ramesseum*, London 1898 (Egyptian Research Account 2), hier Taf. 32.

49 Tatsächlich ist das Grab nach Nord-Westen orientiert. Die Kultstelle eines Grabes liegt in der Regel im Westen.

50 Davies, *Deir el-Gebrawi*, Bd. 1, Taf. 2, 4; Kanawati, *Deir el-Gebrawi*, Bd. 2, S. 28f., Taf. 41, 67.

51 Norman De G. Davies, *Deir el Gebrawi*, Bd 2, Taf. 2, 5.

3.1.3 Die Darstellung der Szene (Abb. 19.1, Abb. 19.2)⁵²

Die Szene in den Gräbern des Achethotep, Ibi und Djau (Schemai) besteht aus zwei Motiven, die über die Kämpfer am rechten Rand des ersten Papyrusbootes und linken Ende des zweiten verbunden sind. In der Darstellung Ptahhoteps II. dagegen werden vier Papyrusflöße dargestellt (Abb. 19.1). Bei näherer Betrachtung erkennt man, dass Figur 1 den Beginn des ersten Papyrusfloßes, die Figuren 2 und 3 den Übergang des zweiten zum dritten Boot markieren und Figur 4 im dritten und vierten Papyrusfloß dargestellt ist. In welche Richtung dieser Zeichnungsprozess weist, ist nicht sicher. Die ersten drei Figuren A–C bei Djau sind Additionen unter Auslassung von Figur 1. Ibi kann damit nicht direkt auf Djau zurückgehen, was durch die Datierung unterstützt wird. Figur D findet sich weder bei Ptahhotep II. noch in Deir el-Gebrawi.

Eine direkte Abhängigkeit von Djau zu Ibi kann wahrscheinlich auch ausgeschlossen werden, da Figur 3 bei Djau eine Lotoskette um den Hals trägt, die sich bei Ibi nicht findet. Letzte Sicherheit fehlt allerdings, da die Darstellung sehr schlecht erhalten war und sie heute gänzlich zerstört ist. Diese Lotoskette findet sich bei Ptahhotep II. und Achethotep. Die Figuren 1–4 in Deir el-Gebrawi tragen – sofern erhalten – einen Lendenschurz wie auch die Figuren bei Ptahhotep, die zusätzlich eine Schambedeckung aufweisen. Bei Achethotep lässt sich der Lendenschurz mit Schambedeckung nur für Figur 1 erahnen, die anderen Figuren sind nackt. Ein Kranz aus Lotosblüten auf dem Kopf unterscheidet Achethotep von allen anderen Darstellungen.

Auf Kontaminationen wurde bereits im ersten Abschnitt hingewiesen. Ähnliche Prozesse sind auch in diesen Darstellungen zu erkennen. Fächert man die Darstellung bei Achethotep auf, so zeigt sich im Register unterhalb der hier behandelten Szene eine weitere Szene mit Wettkämpfen in den Marschen (Abb. 19.2a). Die letzte Figur rechts findet sich bei Ibi und Djau in Figur E der hier behandelten Szene wieder (Abb. 19.2b und 19.2c). Bei Ibi lassen sich für Figur E noch Ansätze einer Kette finden, die die Lotoskette darstellen könnte, die bei Achethotep vorhanden ist und bei Djau nicht nachzuweisen ist. Figur E trägt in Deir el-Gebrawi ein Stirnband, das in beiden Gräbern aus Saqqara nicht auftritt. Auch für Djau sind interne Kontaminationen feststellbar. Es ist nachweisbar, dass er weitere Figuren von Ibi nutzt. Im Register unterhalb des Wettkampfes in den Marschen sind drei weitere Stakerfiguren dargestellt. Der mittlere Staker entspricht der Figur B bei Djau. Bei Djau finden wir auch ein weiteres Mal Figur E wieder. An dieser Stelle trägt sie eine Lotoskette, die sich damit als ursprünglich ergibt. Eine weitere Figur F bei Djau ist bei Ibi auf der westlichen Südwand dargestellt (Abb. 19.2d).

⁵² Eine Belegliste aller Szenen bei Michael Herb, *Der Wettkampf in den Marschen*, Hildesheim 2001, hier S. 445–470; Wolfgang Decker und Michael Herb, *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandte Themen*, 2 Bde., Leiden 1994, hier Bd. 1, S. 573–600, Bd. 2, Taf. 324–336.

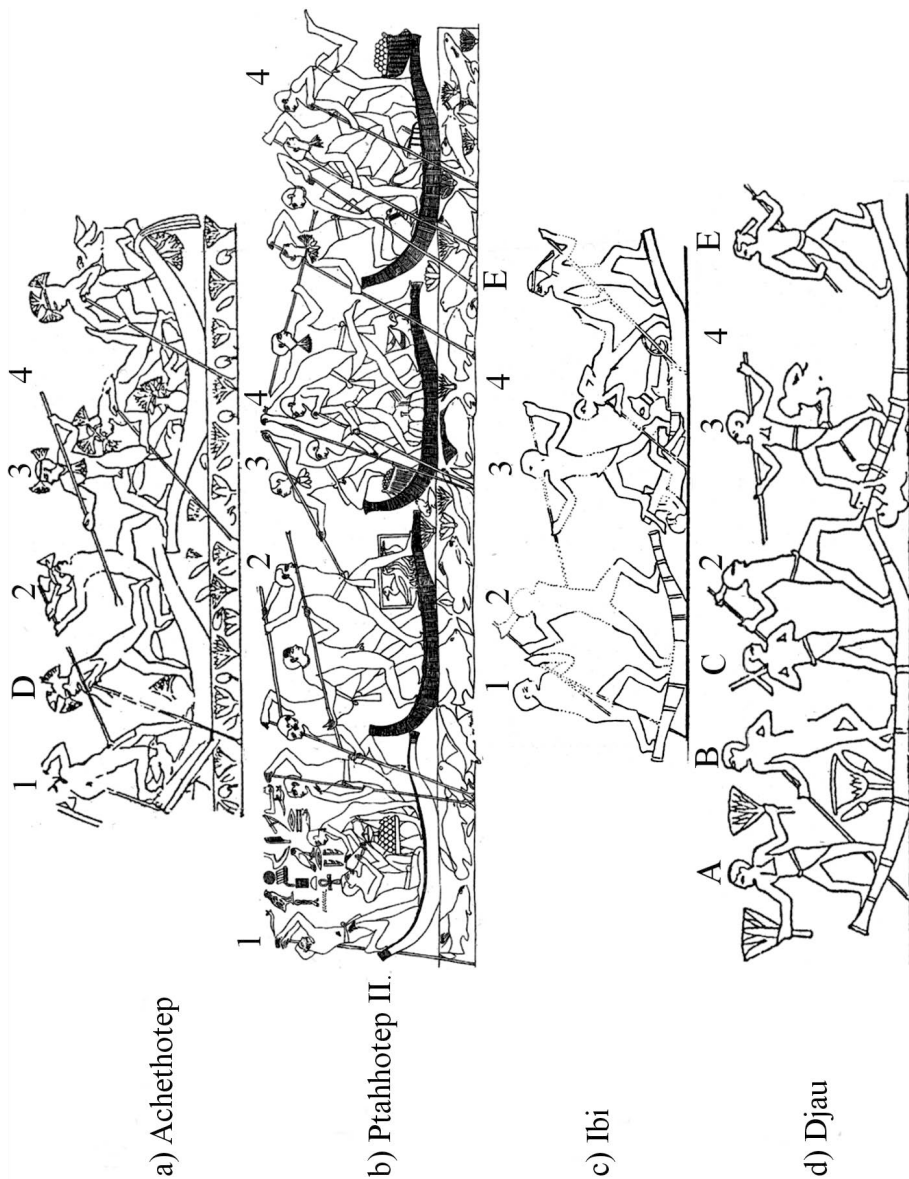


Abb. 19.1: Synopse der Szenen des Wettkampfes in den Marschen

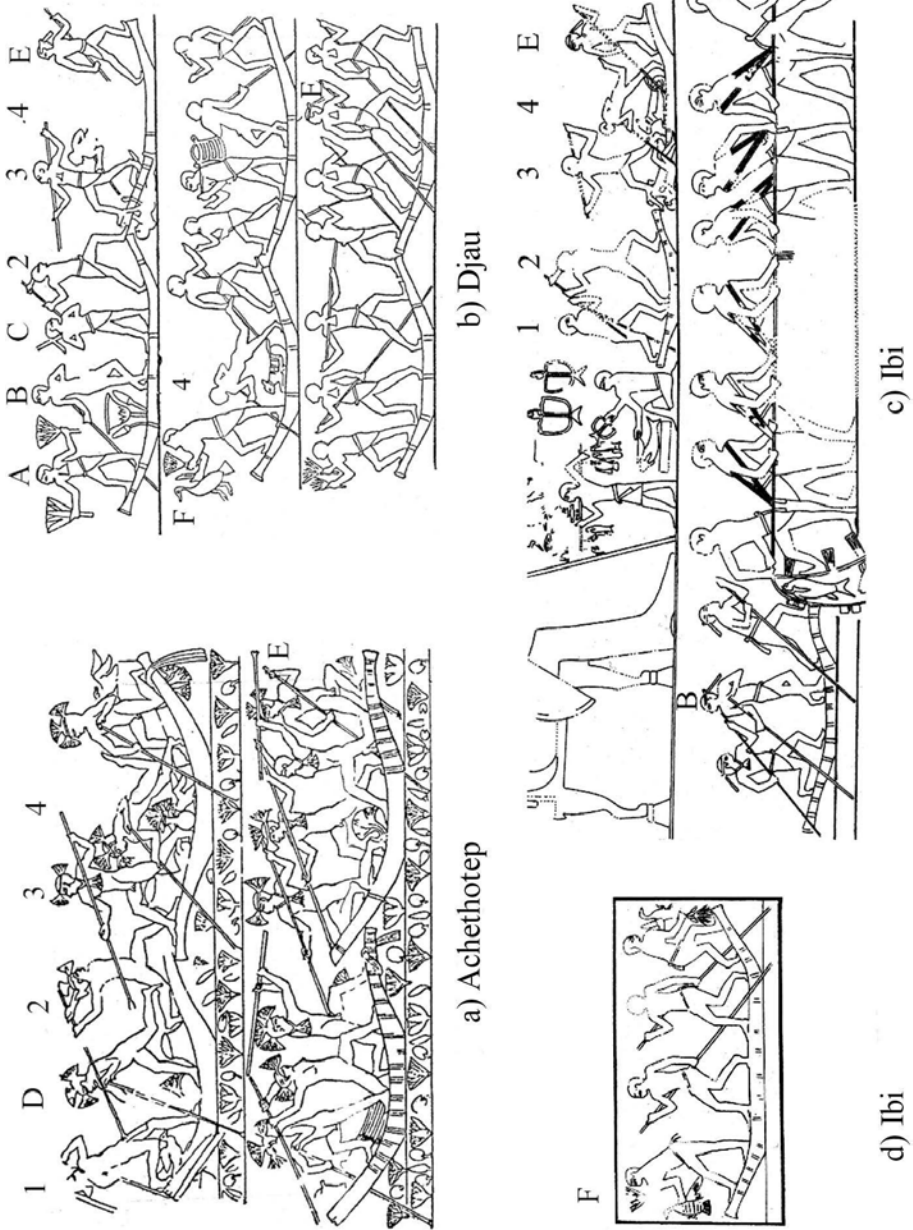


Abb. 19.2: Transfer einzelner Figurentypen

3.1.4 Fazit

Durch die Lotosketten konnte nachgewiesen werden, dass ein Transfermedium existiert haben muss. Das Stirnband von Figur E und das Kalb unter Figur 4 verbindet Ibi und Djau und trennt sie von Ptahhotep und Achethotep. Die Auslassung von Figur 1 und die Addition der Figuren A–C trennt Djau von Ibi. Da Djau weitere Szenen des Wettkampfes zeigt, die sich als Iteration der bereits vorhandenen Darstellungen ergeben und weitere Figuren auf anderen Wandteilen des Ibi nutzt, könnten auch hier archivierte Vorlagen der Wände eine mögliche Erklärung sein. Strukturell steht der Aufbau der Komposition bei Ibi durch den sitzenden Grabherrn und die Papyrusernte der Komposition des Achethotep nahe. Das Verhältnis von Ibi zu Achethotep und Ptahhotep II. ist allerdings schwieriger zu erfassen und hängt an der Parallelisierung der Figuren 1 und E. Die Figur E, die bei Achethotep im zweiten Register wiedergegeben ist und in Deir el-Gebrawi im ersten Register, kann nicht richtungsweisend gedeutet werden. Unklar ist auch das Stirnband. Sowohl Figur E als auch B bei Ibi tragen es. Die Figur B bei Djau zeigt es nicht. Die Schurztrachten der Figuren (bei Ibi nur an einer Figur ablesbar) stehen – unter Auslassung der Schambedeckung – der Darstellung Ptahhoteps II. näher und auch die Haltung von Figur 1 steht Ptahhotep II. näher. Andeutungsweise kann für Figur 1 bei Achethotep angenommen werden, dass auch hier eine Schurztracht vorhanden war. Die Umzeichnung und Umstellung von einzelnen Figuren muss für weitere Analysen erst untersucht werden.⁵³ Festzuhalten bleibt, dass auch überregional der Transfer der Darstellungen folgerichtig auf die der Kultstelle gegenüberliegende Wand erfolgte. Die Szene wurde in allen Fällen neu kontextualisiert. Die Additionen von Figurentypen belegen, dass Kontaminationen einen wesentlichen Bestandteil der Iteration ausmachen. Die folgerichtige Übertragung der Darstellung beweist, dass auch überregional die Raumbezüge erkannt wurden. Der Iteration ist damit eine, an einen Wissensbestand gebundene, reflektorische Komponente zu eigen, die es ermöglichte den Transfer folgerichtig durchzuführen. Durch die Titel der Grabherren wird ermittelt, über welches Wissen diese verfügten.

4. Titel

Da die Anzahl der Titel für jede Person ein beträchtliches Maß annehmen kann, musste eine Auswahl getroffen werden. Die Wahl erfolgte nach Gemeinsamkeiten der Titel.⁵⁴

53 Zur Umstellung und Umzeichnung der Figuren Herb, *Der Wettkampf*, S. 87–89.

54 Für die Titel siehe Strudwick, *The Administration*, S. 57 (Achethotep), S. 87 (Ptahhotep II.), 139–140 (Seschemnefer II. Und III.); Weeks, *Mastabas*, S. 13–19 (Iymery); Kanawati, *Deir el-Gebrawi*, Bd. 2, S. 11–13 (Ibi), Bd. 3, S. 11–14 (Djau).

- Iymery** *w^cb nsw* (wab-Priester des Königs)
ḥm-nṛr (Priester des) Cheops
ḥm-nṛr (Priester des) Sahure
ḥm-nṛr (Priester des) Neferirkare
ḥm-nṛr (Priester des) Niuserre
sh³(.w) pr(.w)-mč³.t (Schreiber des Bücherhauses)
- Seschemnefer II.** *im.ḏ-r sh³(.w) ^c(.w) nsw* (Aufseher der Schreiber der Königsakten)
im.ḏ-r k³.t nb.t n(.ḏ)t nsw (Aufseher aller Arbeiten des Königs)
ḥr.ḏ-ššt³ (Hüter des Geheimnisses)
ḥr.ḏ-ššt³ n(.ḏ) wč.t-mdw nb.t n(.ḏ)t nsw (Hüter des Geheimnisses aller Befehle des Königs)
- Seschemnefer III.** *t³.t³ s³b, č³.t³* (Wesir)
im.ḏ-r k³.t nb.t n(.ḏ)t nsw (Aufseher aller Arbeiten des Königs)
ḥr.ḏ-ššt³ n(.ḏ) wč.t-mdw nb.t n(.ḏ)t nsw (Hüter des Geheimnisses aller Befehle des Königs)
ḥr.ḏ-ššt³ n(.ḏ) pr(.w)-dw³.t (Hüter des Morgenhauses)
ḥr.ḏ-ššt³ n(.ḏ) nsw (Hüter des Geheimnisses des Königs)
ḥr.ḏ-ḥb (Vorlesepriester)
im.ḏ-r sh³(.w) ^c(.w) nsw (Aufseher der Schreiber der Königsakten)
- Achethotep** *t³.t³ s³b, č³.t³* (Wesir)
im.ḏ-r pr.wi-ḥč (Aufseher der beiden Schatzhäuser)
im.ḏ-r sh³(.w) ^c(.w) nsw (Aufseher der Urkunden des Königs)
ḥm-nṛr m³c.t (Priester der Maat)
- Ptahhotep II.** *t³.t³ s³b, č³.t³* (Wesir)
ḥr.ḏ-ššt³ wč.t-mdw šb.t n(.ḏ)t nsw (Hüter der geheimen Befehle des Königs)
ḥm-nṛr m³c.t (Priester der Maat)
- Ibi** *ḥr.ḏ-tp ^c3 OÄ 8/12* (Gaufürst des 8./12. oberägyptischen Gaues)
ḥr.ḏ-ššt³ (Hüter des Geheimnisses)
ḥr.ḏ-ḥb (Vorlesepriester)
ḥr.ḏ-ḥb ḥr.ḏ-tp (Vorlesepriester und Zauberer)
sh³(.w) mč³.t-nṛr (Schreiber des Gottesbuches)
š:ḥč ḥm(.w)-nṛr Mn-ḥh-Nfr-k³-R^c(.w) (Inspektor der Priester der Pyramide von Pepi II.)

Djau *ḥr.ỉ-tp*⁵⁵ OÄ 8/12 (Gaufürst des 8./12. oberägyptischen Gaues)
ḥr.ỉ-šštỉ (Hüter des Geheimnisses)
ḥr.ỉ-ḥb ḥr.ỉ-tp (Vorlesepriester und Zauberer)
š:ḥč ḥm(.w)-nčr Mn-čnh-Nfr-k3-Rč(.w) (Inspektor der Priester der Pyramide von Pepi II.)

An der Auswahl der Titel ist abzulesen, dass es sich bei den behandelten Personen hauptsächlich um Wesire und Gaufürsten handelt. Seschemnefer II. trägt den Titel eines Aufsehers aller Arbeiten des Königs, der in der Regel auch von den Wesiren getragen wird.⁵⁵ Singulär dagegen scheinen dagegen die Titel des Iymery, insbesondere der Titel des Schreibers des Bücherhauses zu sein. Das Bücherhaus gilt als möglicher Archivierungsort für Bild und Text. Neben dem Bücherhaus steht auch das Lebenshaus zur Diskussion.⁵⁶ Aus der 26. Dynastie ist ein Anruf an die Lebenden aus dem Grab des Ibi (TT 36) bekannt, der u.a. die Vorlesepriester als die, die die Geheimnisse des Bücherhauses öffnen, anspricht. Er fordert sie auf, Verklärungssprüche und auch bildliche Darstellungen auf leere Papyri zu kopieren.⁵⁷ Die Vorlesepriester sind genuin mit der Rezitation von Verklärungssprüchen (*š:3ḥ*) beim Totenkult verbunden. So verwundert es nicht, dass sich der Gaufürst Ibi rühmt, jedes Geheimnis zu kennen, ein Ach (*3ḥ*) zu werden.⁵⁸ Die Gaufürsten Ibi und Djau und auch der Wesir Seschemnefer III. tragen den Titel des Vorlesepriesters.⁵⁹ Trotz dieser erheblichen diachronen Untersuchungslücke bleibt es bedeutend auch im Alten Reich das Bücherhaus über die Titulatur des Iymery in den Transfer bildlicher Darstellungen einbinden zu können.

Als Stifterfiguren für die 25. und 26. Dynastie dienten neben Iymery die Wesire Ptahotep I., der den Titel des Vorlesepriesters trägt, Sechemanchptah⁶⁰ und Rechmire⁶¹ sowie der Gaufürst Ibi, der Träger des Titels eines Vorlesepriesters ist. Zu den Gaufürsten mit Titel des Vorlesepriesters reiht sich auch Djefaihapi I. aus der 12. Dynastie (1939–1760 v. Chr.), der der 25. und 26. Dynastie ebenfalls als Stifterfigur diente.⁶²

⁵⁵ Strudwick, *The Administration*, S. 317–350.

⁵⁶ Jochem Kahl, *Siut – Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Leiden 1999 (Probleme der Ägyptologie 13), hier S. 290–293; Alan H. Gardiner, „The House of Life“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), S. 157–179, hier S. 177.

⁵⁷ Kuhlmann und Schenkel, *Ibi (TT 36)*, Bd. 1, S. 72, T 98 Zeile 5–15, Taf. 23.

⁵⁸ Mit weiteren Belegen Harold M. Hays, „The Death of the Democratisation of the Afterlife“, in: *Old Kingdom, New perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750–2150 BC*, hg. von Nigel Strudwick and Helen Strudwick, Oxford 2011, S. 115–130, hier S. 124.

⁵⁹ Er findet sich häufig bei Wesiren; Strudwick, *The Administration*, S. 315.

⁶⁰ Kloth, *Die (auto-)biographischen Inschriften*, S. 277 mit einer Textparallele zu Ibi (TT 36).

⁶¹ Manuelian, *Living in the Past*, S. 21.

⁶² Kahl, *Siut – Theben*, S. 264–274.

5. Conclusio

Anhand der Architektur und Darstellungen bei Iymery, Seschemnefer II. und Seschemnefer III. konnte gezeigt werden, dass gleiche Grundrisse zu ähnlichen Dekorationsprogrammen führen können. Diese sich gleichenden Dekorationsprogramme ergeben sich dabei nicht als einfache Wiederholung, sondern als durch einen Vergleich mit anderen Darstellungen neu erstellte Komposition. Des Weiteren konnte anhand der Szene des Wettkampfes in den Marschen in den Gräbern von Achethotep, Ptahhotep II. Ibi und Djau erörtert werden, dass auch überregional die Verortung der Szene im betreffenden Raum entsprechend angeordnet wurde, aber im Rahmen der Komposition neu kontextualisiert wurde.

Eine weitere Analyse der Szene konnte nachweisen, dass im Grab des Djau die Szene durch Wiederholung und Addition weiterer Figurentypen von anderen Wandbereichen aus dem Grab des Ibi erweitert wurde. Diese Detailbetrachtung belegt ein weiteres Mal, dass die bildlichen Darstellungen Kontaminationsprozessen⁶³ unterliegen, die sich von den Kompositionen bis zu einzelnen Szenen und Motiven vollziehen. Für den Transfer bildlicher Darstellung lässt sich damit ein mehrstufiges System erkennen, dessen Grundlage das Raumgefüge ist. Wandkompositionen wurden entsprechend des zur Verfügung stehenden Raumgefüges und dessen Funktion angepasst und damit Szenen und Motive neu kontextualisiert. Die Gründe für diese Neukontextualisierungen bleiben jedoch häufig ungeklärt. Die folgerichtigen Transfers sprechen für eine der Iteration innewohnende Komponente der Reflexion, die an Wissensträger gebunden ist.

Über die Titulatur der Grabinhaber konnte ermittelt werden, dass die Schreiber des Bücherhauses, Wesire und Gaufürsten als Überlieferungsträger der bildlichen Darstellungen fungieren und sich besonders im Zusammenhang mit dem Titel des Vorlesepriesters als Wissensträger erweisen. Dieses bereits für das Alte Reich ausgemachte Netzwerk findet seine Bestätigung in der 25. und 26. Dynastie, in der auf den genannten Gaufürsten Ibi und den Schreiber des Bücherhauses Iymery zurückgegriffen wird. Zu den Wesiren als Stifterfiguren gesellen sich Ptahhotep I., Sechemanchptah und Rechmire. Diese Schlussfolgerung wird auch für den Fall des Assiuter Gaufürst Djefaihapi des Mittleren Reiches bestätigt, der ebenfalls als Stifterfigur für die Spätzeit diente. Bei der Rekonstruktion der Bibliothek von Assiut wurde ebenfalls das Bücherhaus als möglicher Archivierungsort benannt und sogar ein Grabgrundriss als Bibliotheksbestand geführt, der für einige Gräber der 18. Dynastie (1539–1292 v. Chr.) Thebens maßgeblich gewesen ist.⁶⁴ Da nun ebenfalls bildliche Darstellungen aus dem Grab des Djefaihapi im thebanischen Grab des Senenmut der 18. Dynastie ausgemacht werden konnten,⁶⁵ bleibt zu fragen, ob Grundriss und Dekorations-

63 Vgl. Anm. 35.

64 Kahl, *Siut – Theben*, S. 271–274.

65 Jochem Kahl, „Assiut – Theben – Theben – Tebtynis. Wissensbewegungen von der Ersten

programme gemeinsam transferiert wurden. Zumindest für einen Verbund von Dekorationsprogrammen lassen sich einige Hinweise fassen. Für einen gemeinsamen Transfer von Dekorationsprogrammen würden bereits im Alten Reich die Nutzungen mehrerer Darstellungen wie bei Iymery, Seschemnefer II. und III. oder die Darstellung bei Djau, die sich aus Darstellungen verschiedener Wände im Grab des Ibi zusammensetzt, sprechen. Auch überregional liegt ein Hinweis in der strukturellen Gleichheit der Darstellungen des Achethotep und des Ibi vor. Auch sind mehrere Darstellungen aus dem Grab des Gaufürsten Ibi im Grab des Ibi (TT 36) der 26. Dynastie nachgewiesen worden, die z. T. ebenfalls eine strukturelle Gleichheit aufweisen. Eine Zusammensetzung zweier Darstellungen verschiedener Wände aus dem Grab Ptahhoteps I. findet sich ebenfalls im Grab TT 36.⁶⁶ Trotz eines von Neukontextualisierungen durch Kontaminationen geprägten Iterationsprozesses, kann es – wie gezeigt – im Einzelfall gelingen, durch Detailstudien gemeinsame Transfers plausibel zu machen.

Bibliographie

Quellen

- Brunner-Traut, Emma, *Die altägyptische Grabkammer Seschemnofers III. aus Gisa*, Mainz 1977.
- De G. Davies, Norman, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh*, 2 Bde., London 1900–1901 (Archaeological Survey of Egypt 8–9).
- , *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi*, 2 Bde., London 1902 (Archaeological Survey of Egypt 11–12).
- Gamer-Wallert, Ingrid, *Von Giza bis Tübingen. Die bewegte Geschichte der Mastaba G 5170*, Tübingen 1998.
- Junker, Hermann, *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*, 12 Bde., Wien 1929–1955 (Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 69–75).
- Kanawati, Naguib, *Deir el-Gebrawi*, 3 Bde., Oxford 2005–2013 (The Australian Centre for Egyptology, Reports 23, 25, 32).
- , *Tombs at Giza*, 2 Bde., Warminster 2001–2002 (The Australian Centre for Egyptology, Reports 16, 18).
- Quibell, James, *The Ramesseum*, London 1898 (Egyptian Research Account 2).
- Kent Weeks, *Mastabas of Cemetery G 6000*, Boston 1994 (Giza Mastabas 5).

Literatur

- Arnold, Dieter, *Building in Egypt. Pharaonic Stone Masonry*, New York 1991.

Zwischenzeit und dem Mittleren Reich bis in Römische Zeit“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43 (2014), S. 159–172, hier S. 161–163.

⁶⁶ Vgl. hierzu nochmals Anm. 4, 6 und 7.

- Bolshakov, Andrey, „Arrangement of Murals as a Principle of Old Kingdom Tomb Decoration“, in: *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich. Methodik und Interpretation*, hg. von Martin Fitzenreiter und Michael Herb (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 6), London 2006, S. 37–60.
- Brinks, Jürgen, „Mastaba“, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hg. von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 7 Bde., Wiesbaden 1975–1992, Bd. 3, Sp. 1214–1231.
- Brovarski, Edward, *The Senedjemib Complex*, Boston 2001ff. (Giza Mastabas 7).
- Brunner, Hellmut, „Zum Verständnis archaisierender Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit“, in: *Saeculum* 21 (1970), S. 151–161.
- , „Archaismus“, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hg. von Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf, 7 Bde., Wiesbaden 1975–1995, Bd. 1, Sp. 386–395.
- Brunner-Traut, Emma, *Der Tanz im alten Ägypten. Nach bildlichen und inschriftlichen Zeugnissen*, Glücksstadt 1938 (Ägyptologische Forschungen 6).
- , „Zur Tübinger Mastaba Seschemnofers III.“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 15 (1957), S. 18–32.
- Chassinat, Émile, „D’un bas-relief du tombeau de Senbi à Meir“, in: *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 10 (1912), S. 169–173.
- Decker, Wolfgang und Herb, Michael, *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandte Themen*, 2 Bde., Leiden 1994 (Handbuch der Orientalistik 14).
- Gamer-Wallert, Ingrid, *Die Wandreliefs des zweiten Lichthofes im Grab des Monthemhat (TT 34). Versuch einer zeichnerischen Rekonstruktion*, Wien 2013 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschrift der Gesamtakademie 75).
- Gardiner, Alan H., „The House of Life“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 24 (1938), S. 157–179.
- Harpur, Yvonne, *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content*, London 1987.
- Hays, Harold M., „The Death of the Democratisation of the Afterlife“, in: *Old Kingdom, New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750–2150 BC*, hg. von Nigel Strudwick and Helen Strudwick, Oxford 2011, S. 115–130.
- Herb, Michael, *Der Wettkampf in den Marschen*, Hildesheim 2001 (Nikephoros Beihefte 5).
- Jürgens, Peter, *Grundlinien einer Überlieferungsgeschichte der altägyptischen Sargtexte*, Wiesbaden 1995 (Göttinger Orientforschung IV/31).
- Kahl, Jochem, *Siut – Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Leiden 1999 (Probleme der Ägyptologie 13).
- , „Archaism“, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, hg. von Willeke Wendrich, Los Angeles 2010 (URL: <https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf>; 11.02.2015).
- , „Assiut – Theben – Theben – Tebtynis. Wissensbewegungen von der Ersten Zwischenzeit und dem Mittleren Reich bis in Römische Zeit“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43 (2014), S. 159–172.
- Klebs, Luise, *Die Reliefs des Alten Reiches (2980–2475 v. Chr.)*, Heidelberg 1915 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3).
- Kloth, Nicole, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, Hamburg 2002 (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 8).

- Kuhlmann, Klaus und Schenkel, Wolfgang, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalters der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36)*, 2 Bde. (Bd. 2 nicht erschienen), Mainz 1983 (Archäologische Veröffentlichungen 15).
- Der Manuelian, Peter, „Prolegomena zur Untersuchung Saitischer Kopien“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10 (1990), S. 221–245.
- , *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, London 1994.
- Montet, Pierre, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l’Ancien Empire*, Paris 1925.
- Neureiter, Sabine, *Der spätzeitliche Archaismus, Ausdruck sozialen Wandels*, Norderstedt 1993.
- Pieke, Gabriele, „Der Grabherr und die Lotosblume. Zu lokalen und geschlechterspezifischen Traditionen eines Motivkreises“, in: *The Old Kingdom Art and Archaeology*, hg. von Miroslav Bárta, Prag 2006, S. 259–280.
- Porter, Bertha und Moss, Rosalind, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 7 Bde., Oxford 1960–1995.
- Quirke, Stephen, „Book of the Dead Chapter 178. A Late Middle Kingdom Compilation of Excerpts?“, in: *Life and Afterlife in Ancient Egypt during the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, hg. von Silke Grallert und Wolfram Grajetzki, London 2007, S. 100–122.
- Reisner, Georg, *A History of the Giza Necropolis*, 2 Bde., Cambridge 1942–1955.
- Robins, Gay, *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*, London 1994.
- Strudwick, Nigel, *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders*, London 1985.
- West, Martin L., *Textual Criticism and Editorial Technique. Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart 1973.
- Zeidler, Jürgen, *Pfortenbuchstudien*, 2 Bde., Wiesbaden 1999 (Göttinger Orientforschungen IV/36).

Eine aus Linien aufgebaute Bildwelt

Die Zeichnungsbücher aus der Werkstatt Jacopo Bellinis¹

Claudia Reufer

„... di di in di ...“

„Dal disegno t'incominci.“ Mit diesen Worten leitet Cennino Cennini um 1400 im *Libro dell'Arte* seine Ausführungen zur Ausbildung des Malerlehrlings ein, um kurz darauf zu präzisieren: „Poi chon essempro chomincia a ritrarre chose agievoli quanto più si può [...]“² Am Anfang steht das Zeichnen, genauer das kopierende Zeichnen nach Vorlagen oder Mustern, den sogenannten *esempi*. Die Notwendigkeit des täglichen Übens – „seghuitando di di in di“ – wird in den folgenden Kapiteln von Cennini immer wieder ermahmend angeführt.³ Offenbar handelt es sich um eine Kenntnis, die nur begrenzt sprachlich vermittelt werden kann und ausschließlich im Prozess des Zeichnens und durch die ständige Wiederholung erlernbar ist. Das Zeichnen nach Vorlagen anerkannter Meister und der Natur dient dabei nicht allein dem praktischen Erlernen der Technik und der Handhabung der Instrumente, sondern ebenso zur Etablierung eines Werkstatt-

-
- 1 Für zahlreiche Hinweise und Anregungen danke ich Judith Groth, Henrike Eibelshäuser und Wolf-Dietrich Löhr.
 - 2 Cennino Cennini, *Libro dell'arte*, hg. von Fabio Frezzato, Vicenza 2003, S. 65, cap. V und S. 66f., cap. VIII. „Dann beginne nach dem Vorbilde leichte Sachen zu [zeichnen], [...]“, s. Cennino Cennini, *Das Buch von der Kunst oder Tractat der Malerei des Cennino Cennini da Colle di Valdelsa*, übers. von Albert Ilg, Osnabrück 1970, S. 8. Die Übersetzung des Wortes „ritrarre“ mit „entwerfen“ durch Ilg ist abzulehnen, da Cennini bewusst zwischen *designiare* für die Technik des Zeichnens und das Entwerfen und *ritrarre* für die kopierende Zeichnung im Sinne eines präzisen Abbildens unterscheidet. Vgl. zur Verwendung der Begriffe bei Cennini Wolf-Dietrich Löhr, „Dantes Täfelchen, Cenninis Zeichenkiste. *Ritratto, disegno* und *fantasia* als Instrumente der Bilderzeugung im Trecento“, in: *Mittelalter 13* (2008), S. 148–179, hier S. 156ff.
 - 3 Cennini, *Il libro dell'arte*, S. 80, cap. XXVII: „ghuarda di pigliar sempre il miglior [maestro] e quello che à maggior fama e seghuitando di di in di“. Ebd., S. 70, cap. XIII: „Praticato che ài in su questo esercizio un anno e più e meno sechondo che apetito [...]“. Ebd., S. 81, cap. XXVIII: „Chontinuando ogni di no manchi disegnair qualche cosa [...] e faretti eccellente pro.“ Wolf-Dietrich Löhr, „Disegna sechondo che huoi“. Cennino Cennini e la fantasia artistica“, in: *LINEA I. Grafie e immagini tra Quattrocento e Cinquecento*, hg. von Marzia Faietti und Gerhard Wolf, Venedig 2008, S. 163–190, hier S. 173; Valérie Auclair, *Dessiner à la Renaissance. La copie et la perspective comme instruments de l'invention*, Rennes 2010, S. 25.

stils.⁴ Zu Büchern zusammengebunden bildeten die sogenannten Musterzeichnungen in den Werkstätten eine Art Archiv bildlichen Wissens, in dem Formen, Themen und Motive für eine spätere Verwendung aufbewahrt wurden. Diese Bücher stellten das Kapital einer gut funktionierenden Werkstatt dar und wurden eifersüchtig bewacht.⁵ Von Generation zu Generation weitergegeben und vererbt, waren solche Bücher zugleich Garanten für die Kontinuität und den Fortbestand einer Werkstatt.⁶ In der Forschung werden solche Musterbücher zumeist als reine Hilfsmittel verstanden, als Bereitstellung von Motiven, die versatzstückartig in Werke der Malerei eingefügt werden konnten.⁷

Das Potenzial von Zeichnungen lässt sich jedoch nicht auf die reproduzierende oder stabilisierende Funktion begrenzen. Davon zeugt ebenfalls bereits Cenninis *Libro dell'Arte*. Nachdem der Lehrling sich ein Jahr oder länger im Zeichnen geübt hat, mache das Zeichnen mit der Feder – so führt Cennini im 13. Kapitel aus – „sperto, pratico e capace di molto disegno entro la testa tua.“⁸ Das nachahmende Zeichnen und vor allem das Zeichnen mit der nicht korrigierbaren Feder befähige mit der Zeit zu ‚vielen Zeichnungen im Kopf‘. Die Bewegung der Hand schreibt sich nicht nur dem Zeichenträger ein, sondern der beständige Nachvollzug der Dinge führt zur immateriellen Bilderfindung im Geiste.⁹ Im Medium der Zeichnungen sind bewahrende und innovative Aspekte somit immer schon verbunden. Knapp 150 Jahre nach Cennini wird der *Disegno* in Florenz zu einem Konzept ausgearbeitet, das gleichermaßen und untrennbar *forma* als auch *idea* umfasst – immaterielle Idee als auch deren konkrete Materialisierung auf dem Papier. In diesem Sinne als intellektuelle Tätigkeit verstanden, wird der *Disegno* als Argument zur Nobilitierung der Bildenden Künste als

4 Siehe dazu Francis Ames-Lewis, *Drawing in Early Renaissance Italy*, New Haven/London 1981; David Rosand, *Painting in Sixteenth Century Venice. Titian, Veronese, Tintoretto*, Cambridge 1997, S. 5f.

5 Der Wert, der solchen Vorlagenbüchern beigemessen wurde, zeigt sich in Gerichtsverhandlungen. So wurde der Schüler und Adoptivsohn Squarciones, Giorgio Schiavone, 1462 bezichtigt, „designorum a pictoria“ gestohlen zu haben. Siehe Catarina Schmidt-Arcangeli, „Antonio Vivarini und seine Werkstatt. Tradition und Innovation in zwei vergessenen Altarwerken“, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 50 (2008), S. 53–77, hier S. 70.

6 Zu Vererbung von Zeichnungen und Zeichnungsbüchern siehe Rosand, *Painting in Sixteenth Century Venice*, S. 5.

7 Zu Musterbüchern siehe Francis Ames-Lewis und Joanne Wright, *Drawing in the Italian Renaissance Workshop. An Exhibition of Early Renaissance Drawings from Collections in Great Britain*, London 1983, S. 95–101; Robert W. Scheller, *Exemplum. Model-Book Drawings and the Practice of Artistic Transmissions in the Middle-Ages (ca. 900–ca. 1450)*, Amsterdam 1995. Die meist lineare gedachte Entwicklung von der Musterzeichnung zur Naturstudie wurde kürzlich in *From Pattern to Nature in Italian Renaissance Drawing. Pisanello to Leonardo*, hg. von Michael W. Kwakkelstein und Lorenza Melli, Florenz 2012 kritisch hinterfragt.

8 Cennini, *Libro dell'arte*, S. 71, cap. XIII.

9 Lühr, „Dantes Täfelchen“, S. 162 und ders., *Disegna sechondo che huoi*, S. 173.

*ars liberalis*¹⁰ wie auch zur Gründung einer neuen Institution, der *Accademia del Disegno* in Florenz (1563), angeführt.¹¹

„la mano industriosa“

Innerhalb dieser Entwicklung sind zwei außerordentlich große Zeichnungsbücher zu verorten, die aus der Werkstatt des Venezianer Malers Jacopo Bellini stammen und heute im British Museum und im Louvre aufbewahrt werden.¹² Die Bücher, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sind, sind ausschließlich mit ganzseitigen Zeichnungen gefüllt.¹³ Neben Figurenstudien, Heiligendarstellungen, mythologischen *set pieces*, Zeichnungen von Altären, Grabmälern und Monumenten sowie Tierdarstellungen und Vasen, beinhalten die Bücher ohne erkennbare Ordnung¹⁴ zahlreiche Kompositionszeichnungen mit religiösen oder profanen Darstellungen, die in weite Landschaften oder komplexe Architekturen eingesetzt sind und etwa zwei Drittel der Zeichnungen ausmachen. Eins der Bücher, heute im British Museum, ist mit Bleigriffel auf Papier gefertigt. Das andere, im Louvre, besteht hauptsächlich aus minutiösen und detailreichen Federzeichnungen auf Pergament, enthält jedoch auch einige

10 Vgl. Karen-edis Barzman, *The Florentine Academy and the Early Modern State. The Discipline of Disegno*, Cambridge 2000, S. 146.

11 Wolfgang Kemp, „Disegno. Beiträge zur Geschichte des Begriffs zwischen 1547–1607“, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 19 (1974), S. 219–240, Barzman, *Florentine Academy*, bes. S. 143–151. Zur Entwicklung des Begriffs in Venedig siehe Thomas Puttfarcken, „The Dispute about *Disegno* and *Colorito* in Venice. Paolo Pino, Lodovico Dolce and Titian“, in: *Kunst und Kunsttheorie 1400–1900*, hg. von Peter Ganz und Martin Gosebruch, Wiesbaden 1991, S. 55–99.

12 London, British Museum, Inv. Nr. 1855-8-11-1 bis 1855-8-11-98 und Paris, Musée du Louvre, Inv. Nr. R.F. 1475–1556, R.F. 425, 427 und 428. Die Autorschaft Jacopo Bellinis wurde bis vor kurzem nie in Frage gestellt, lediglich die Möglichkeit einer anteilhaften Mitarbeit seiner Söhne in der Werkstatt wurde in Betracht gezogen. Vgl. zusammenfassend zu dieser Debatte Bernhard Degenhart und Annegrit Schmitt, *Corpus der italienischen Zeichnungen 1300–1450. Teil II: Venedig. Jacopo Bellini*, Berlin 1990, Bd. 5, S. 254–259 und Colin Eisler, *The Genius of Jacopo Bellini. The Complete Paintings and Drawings*, New York 1989, S. 102f. Jüngst äußerte Norberto Gramaccini Zweifel an der Herstellung der Bücher in der Bellini-Werkstatt. Wie er u.a. auf Vorträgen in Rom, Biblioteca Hertziana (28.11.2012) und an der Freien Universität Berlin, SFB 980 (18.12.2013) ausführte, verortet er die Entstehung der Bücher in Padua, in der Werkstatt Francesco Squarcones. Für die folgenden Überlegungen ist die Frage nach der Autorschaft jedoch nicht ausschlaggebend.

13 Die Datierung der einzelnen Zeichnungen wie auch die zeitliche Abfolge der Bücher ist umstritten. Schon in der Frage, ob die Zeichnungen innerhalb weniger Jahre oder über einen Zeitraum von dreißig Jahren entstanden sind, herrscht in der Forschung keine Einigkeit. Einen Überblick über die Datierungsproblematik gibt Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 101–104.

14 Im Pariser Band gab es nachweislich einige Veränderungen in der Lagen- und Blattstruktur. Siehe zu diesem Aspekt Albert J. Elen, *Italian Late-Medieval and Renaissance Drawing-Books from Giovanni de'Grassi to Palma Giovane. A Codicological Approach*, Leiden 1995, S. 446ff. Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 103 vermutet, dass thematisch bzw. motivisch ähnliche Zeichnungen ursprünglich in unmittelbarer räumlicher Nähe eingebunden waren, die Bücher also eine stringendere Ordnung aufwiesen, was jedoch nicht nachweisbar ist.

Silberstiftzeichnungen. Die Verwendung der unterschiedlichen Materialien zieht Konsequenzen sowohl für die Arbeit in den Büchern, als auch für die Erscheinungsweisen derselben nach sich, auf die noch zurückzukommen sein wird. Trotz der Unterschiede scheinen die Bücher in Format – beide sind etwa 40 x 30 cm groß – und Umfang – beide umfassten ursprünglich 100 Folios – analog konzipiert worden zu sein.¹⁵

Eins der Merkmale dieser Bücher sind die zahlreichen Wiederholungen und Variationen von Themen. So findet sich beispielsweise die Geißelung Christi in beiden Büchern nicht weniger als sieben Mal: unter einem Bogen, hinter einem Bogen, frontal oder schräg in den Raum gestellt, mal im Vordergrund oder mal im Mittelgrund. Die Komplexität der Kompositionen und der hohe Vollendungsgrad lassen es unwahrscheinlich erscheinen, dass es sich bei den Zeichnungen in erster Linie um die Speicherung von Motiven oder Ikonographien handelt, die zu einem späteren Zeitpunkt in Malerei ausgeführt werden sollten.¹⁶ Die Vielzahl unterschiedlicher Bildlösungen geht zugleich weit über die Möglichkeiten hinaus, die potenziellen Auftraggebern angeboten wurden.¹⁷ Zu welchem Zweck und mit welcher Intention diese Bücher geschaffen wurden, ist daher nicht eindeutig zu beantworten, zumal sie sich jedem Versuch einer eindeutigen Zuordnung entziehen.

Eine weitere Besonderheit der beiden Zeichnungsbücher sind die zahlreichen Darstellungen mit Szenen des Neuen Testaments, die im jeweils anderen Buch ‚wiederholt‘ werden.¹⁸ Abgesehen vom Material gleichen sie sich auffallend bis hin zu einzelnen Kompositionselementen. Im Folgenden möchte ich am Beispiel dieser Bücher der Frage nach einem Zusammenhang der iterativen Praxis des Zeichnens, die sich nicht auf das Kopieren bzw. das Wiederholen von Motiven

15 Die Blätter des Pariser Bandes sind durchschnittlich 427 x 290 mm, die Seiten des Londoner 415 x 336 mm groß. Zur Rekonstruktion beider Bücher siehe Elen, *Drawing-Books*, S. 449f.

16 Der Großteil des malerischen Werks Jacopo Bellinis ist nicht erhalten. Ob die Zeichnungen als Vorlagen, etwa für die dokumentierten aber nicht erhaltenen Zyklen in den *Scuole* von Venedig gedient haben, lässt sich daher nicht mehr sagen. Eine Ausnahme bildet die Predellentafel mit *Christus in der Vorhölle* (um 1450). Padua, Museo Civico, aus der Werkstatt Bellinis, die in unmittelbarem Zusammenhang mit den Zeichnungen steht.

17 Gegen die Annahme, es habe sich um ein Portfolio vorbildhafter Kompositionen gehandelt, die möglichen Auftraggebern gezeigt wurden, spricht auch, dass mehrere Heilige, die in Venedig eine bedeutende Rolle spielten, nicht vorkommen. Vgl. David Rosand, *Drawing Acts. Studies in Graphic Expression and Representation*, Cambridge 2002, S. 40. Für Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 103 ist das Fehlen z.B. einer Darstellung des Hl. Markus ein Zeichen dafür, dass die Bücher nicht mehr vollständig sind bzw. dass es noch mehr gegeben hat.

18 Z.B. Tempelgang Mariens (Louvre [L] fol. 23, British Museum [BM] fol. 67^v–68); Verkündigung an Maria (L fol. 28^v–29, BM fol. 75^v–76); Anbetung der Könige (L fol. 29^v–30, BM fol. 18^v–19); Christus unter den Schriftgelehrten (L fol. 16^v–17, BM fol. 69^v–70); Taufe Christi (L fol. 24, BM fol. 15^v–16); Erweckung des Lazarus (L fol. 20^v; BM fol. 65^v–66); Geißelung Christi (L Inv. R.F. 427 (fol. alt 29), BM fol. 73^v–74); Christus in der Vorhölle (L fol. 21^v, BM fol. 25^v–26); Auferstehung Christi (L fol. 26, BM fol. 21^v–22); Marientod (L fol. 27, BM fol. 66^v–67).

reduzieren lässt, und der Etablierung eines künstlerisch-bildlichen Wissensdiskurses im Medium des gezeichneten Buches nachgehen. Die produktive Spannung zwischen Tradition und Innovation, zwischen Wiederholung und Veränderung, die dem Medium der Zeichnung in besonderem Maße zu eigen zu sein scheint, ist in der kunsthistorischen Forschung vielfach thematisiert worden, etwa im Zusammenhang mit Konzepten der *imitatio*, der Reproduktion oder Variation.¹⁹ Demgegenüber erlaubt der Begriff der Iteration, die Praxis des Zeichnens von teleologischen Prämissen losgelöst zu betrachten, da er die Frage nach dem Verhältnis von Original und Kopie neu stellt.²⁰

Die Episode *Christus unter den Schriftgelehrten* ereignet sich in beiden Büchern (Abb. 20.1 und 20.2) in einem mehrstöckigen Gebäude, das die gesamte Seite einnimmt und sich durch eine offene Bogenstellung im Erdgeschoss auszeichnet. Christus befindet sich jeweils am rückwärtigen Ende des Raumes, der durch eine polygonal gebrochene Treppe zugänglich ist. Durch die Entfernung ist er dem Blick des Betrachters nahezu entzogen, durch die Überlagerung mit dem Fluchtpunkt jedoch zugleich derjenige Punkt, auf den der Blick gelenkt wird.

19 Neben der *imitatio*-Lehre wurde der Zusammenhang besonders hinsichtlich der Frage von Originalität und Authentizität oder unter den Kategorien der Repetition, der Reproduktion, der Variation und in der zeitgenössischen Kunst der Appropriation thematisiert. Zum kreativen Potenzial des Kopierens siehe bereits Egbert Haverkamp-Begemann, *Creative Copies. Interpretative Drawings from Michelangelo to Picasso*, New York 1988, S. 13–24; François Avril, „Les copies à répétition. A propos de la circulation et de la dissémination des modèles“, in: *Tributes to Jonathan J.G. Alexander. The Making and Meaning of Illuminated Medieval & Renaissance Manuscripts, Art & Architecture*, hg. von Susan L'Engle und Gerald B. Guest, London 2006, S. 127–140. Zur *imitatio* als iteratives Verfahren vgl. den Beitrag von Mira Becker in diesem Band. In jüngster Zeit findet das Phänomen der Wiederholung in der Kunst sowie der exakten Kopie erneut verstärktes Interesse, wie an Tagungen (etwa *Nichts Neues Schaffen. Perspektiven auf die treue Kopie, 1300-1900*, Hannover, Schloss Herrenhausen, 26.–28.6.2014, organisiert von Marion Heisterberg und Antonia Putzger), der Ausstellung *Déjà-vu? Die Kunst der Wiederholung von Dürer bis YouTube*, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe, 21.04.–05.08.2012, oder dem Jahresthema 2013/14 „Wiederholung/Répétition“ des Deutschen Forums für Kunstgeschichte in Paris, geleitet von Andreas Beyer und Etienne Jollet, ersichtlich ist. Siehe auch *Re-inventing Traditions. On the Transmission of Artistic Patterns in Late Medieval Manuscript Illumination*, hg. von Joris Corin Heyder und Christine Seidel, Frankfurt a.M. 2015.

20 Vgl. Uwe Wirth, „Original und Kopie im Spannungsfeld von Iteration und Aufpropfung“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann, Erika Linz, Eckhard Schumacher u.a., Köln 2004, S. 18–33, bes. S. 26, der im Prinzip der Iteration die Gleichwertigkeit der „Kopien“ gewährleistet sieht. Die Frage nach der Echtheit verliere damit nicht erst im Zeitalter der Reproduzierbarkeit seine Relevanz.

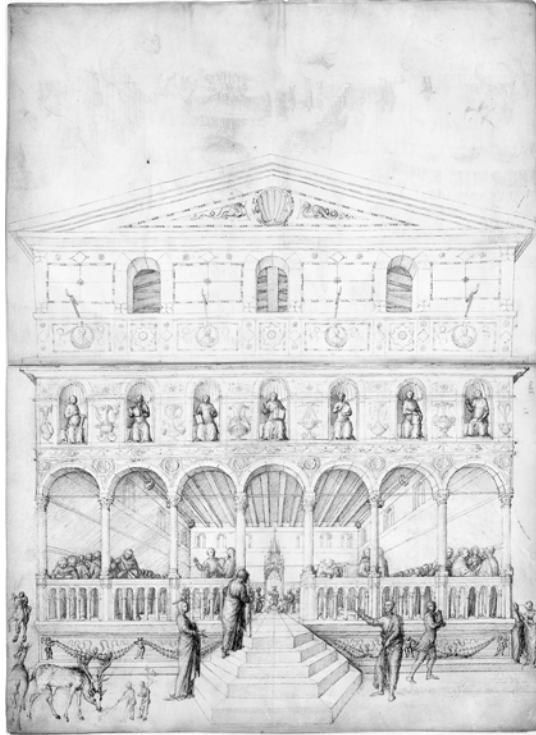


Abb. 20.1: Jacopo Bellini, *Christus unter den Schriftgelehrten*. Feder auf Pergament.
Paris, Musée du Louvre, fol. 16^v-17

In beiden Fällen betreten Maria und Josef, die ihren zwölfjährigen Sohn suchen, das Gebäude von der linken Seite. Weitere Figuren im Vordergrund tragen Bücher heran oder bringen sie wieder weg. Während die Pariser Zeichnung auf fol. 16^v-17 die Perspektivkonstruktion durch die präzise Ausführung des Paviments und der Dachbalken mit Lineal und Feder nachgerade betont, fehlen diese in der Londoner Version auf fol. 69^v-70, was dem Eindruck eines Tiefensogs entgegenwirkt. Der Eindruck von Nähe wird durch das ‚Heranrücken‘ der Architektur an den Betrachter sowie ein verändertes Proportionsverhältnis der Figuren zu ihrer Umwelt verstärkt. Des Weiteren führt die Ausweitung der Szene auf die gegenüberliegende Seite zu einem querformatigen Bild.²¹

21 Im Londoner Buch gehen die Kompositionen meistens über zwei Seiten. In der Forschung herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass die *verso*-Seiten der sog. *double-drawings* in einem zweiten Schritt zu den bereits existierenden Kompositionen auf der *recto*-Seite hinzugefügt wurden. Siehe Marcel Röthlisberger, „Studi su Jacopo Bellini“, in: *Saggi e memorie di storia dell'arte* 2 (1958/59), S. 41-89, hier S. 51, der die Einheit der doppelseitigen Kompositionen betont. Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 104 hingegen versteht sie in den meisten

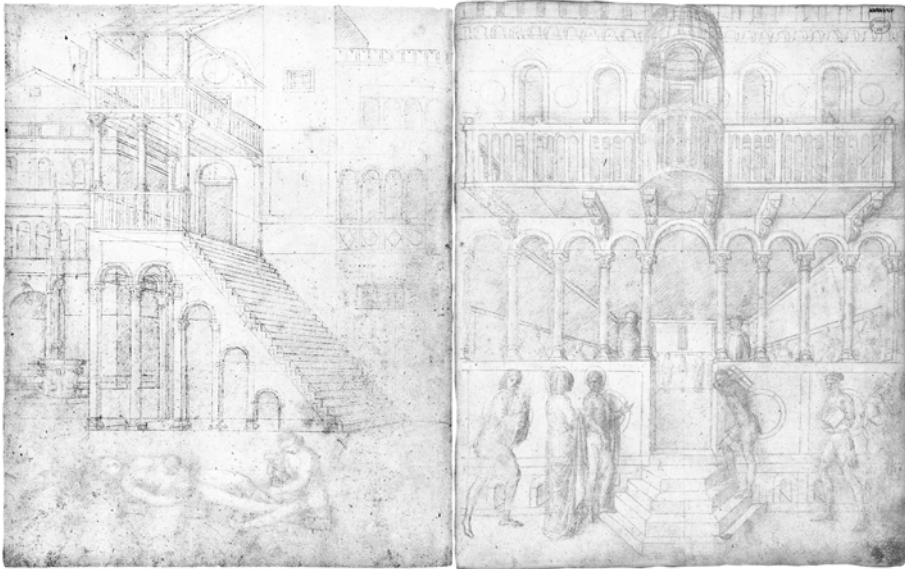


Abb. 20.2: Jacopo Bellini, *Christus unter den Schriftgelehrten*. Bleigriffel auf Papier.
London, British Museum, fol. 69^v–70 (Kontrast digital erhöht)

Die *verso*-Seite bleibt einer Platzanlage mit einem Bildhauer bei der Arbeit vorbehalten, dessen Relevanz für das dargestellte Thema nicht unmittelbar ersichtlich ist. In ähnlicher Weise ist das Verhältnis der beiden Zeichnungen mit *Christus in der Vorhölle* (Abb. 20.3 und 20.4) gekennzeichnet, in denen das Heranrücken und Ausweiten, ein verändertes Proportionsverhältnis der Figuren zur Umwelt und eine Vereinfachung der Formen im Londoner Band wiederholt werden. Diese Phänomene wurden lange Zeit dahingehend gedeutet, dass es sich bei den in Bleigriffel ausgeführten Londoner Zeichnungen um Vorstudien oder Entwürfe für die anschließend in Feder oder Silberstift vollendeten Pariser Zeichnungen handle.²² Diese Annahme gründete sich in erster Linie auf eine Wertigkeit des Materials und den Grad der ‚Vollendung‘ bzw. der Detailgenauigkeit.

Fällen als nicht zusammengehörig, was bereits daran ersichtlich wird, dass die beiden Seiten getrennt voneinander abgebildet werden.

²² Zuletzt noch Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 104; Hugo Chapman, „A Tournament. From an Album of 99 Folios“, in: *Fra Angelico to Leonardo. Italian Renaissance Drawings*, hg. von Hugo Chapman und Marzia Faietti, London 2010, S. 122–129, hier S. 128.



Abb. 20.3: Jacopo Bellini, *Christus in der Vorhölle*. Silberstift auf grundiertem Pergament.
Paris, Musée du Louvre, fol. 21^v

Die Ausführung mit dem korrigierbaren Bleigriffel wird als vorläufig, als erste Formulierung einer Bildfindung verstanden, wohingegen die Feder, das Instrument, das der Künstler mit dem Gelehrten teilt, die letztliche Bildlösung fixiert.²³ Im Gegensatz dazu verstehen Degenhart und Schmitt die Londoner Zeichnungen aufgrund von stilistischen und entwicklungsgeschichtlichen Überlegungen als spätere Wiederaufnahmen, als Weiterentwicklung und Korrekturen von zuvor angefertigten Kompositionszeichnungen im Pariser Band.²⁴ Jahre oder zum Teil Jahrzehnte später habe Jacopo Bellini sich den Problemen der Raumdarstellung erneut gewidmet und seine früheren Zeichnungen ‚korrigiert‘.²⁵ Dieses in beiden Fällen teleologisch geprägte Verständnis verstellt jedoch den Blick auf die Besonderheiten und das Potenzial der Zeichnungsbücher.

23 Schon bei Petrarca wird der Stift als gemeinsame Quelle von Poeten und bildenden Künstlern genannt. Vgl. Löhr, „Dantes Täfelchen“, S. 156.

24 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 103ff. Diese Annahme blieb nicht unwidersprochen. Zuletzt äußerte Chapman, „A Tournament“, S. 128 Zweifel an der von Degenhart und Schmitt vorgestellten Chronologie. Für ihn ist von einer etwa gleichzeitigen Entstehung um 1450 auszugehen.

25 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 239; ebd., II-6, S. 341.

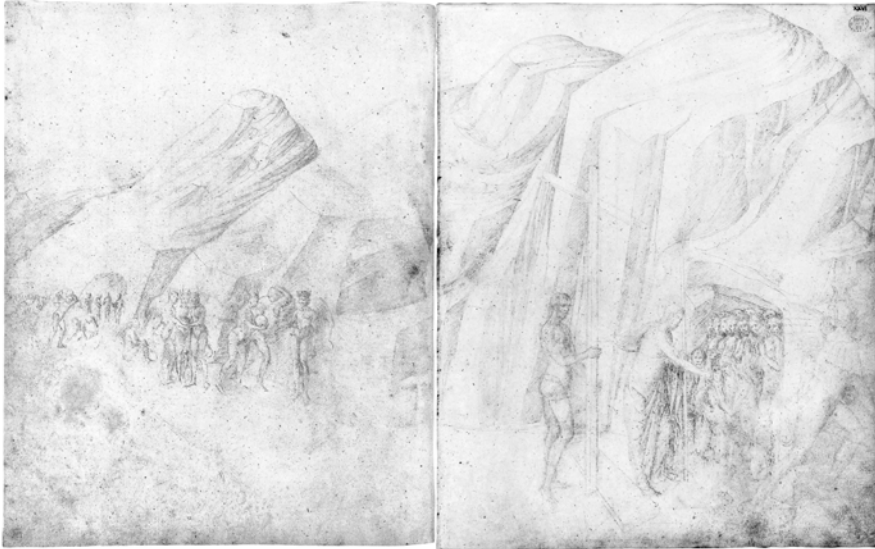


Abb. 20.4: Jacopo Bellini, *Christus in der Vorhölle*. Bleigriffel auf Papier.
London, British Museum, fol. 25^v–26 (Kontrast digital erhöht)

Die Entstehung der Zeichnungen als einen iterativen Prozess zu begreifen und damit den Prozess des Wiederholens selbst in den Blick zu nehmen, erlaubt die gleichberechtigte Betrachtung der Zeichnungen, ohne die Frage von Original und Kopie, von Entwurf und Korrektur erneut aufzuwerfen. Das gleichzeitige Nebeneinander der Bücher, die in der Werkstatt tatsächlich nebeneinander gelegt werden konnten, wie auch das Nacheinander in den Büchern, das die fleißige Hand – „la mano industriosa“²⁶ – geschaffen hat, ist meines Erachtens ein für das Verständnis der Bücher entscheidender Aspekt.

„Le raxon d’un piano lineato“

Folio 27 des Pariser (Abb. 20.5, Farbteil) und fol. 66^v–67 des Londoner Bandes (Abb. 20.6, Farbteil) zeigen beide den Marien Tod. Über die gesamte Seite erstreckt sich eine zentralperspektivisch konstruierte Architektur, die von einem großen tonnengewölbten Durchgang dominiert wird. Unter dem *sottoportico* ist Maria – auf der vertikalen Mittelachse im Vordergrund (BM) bzw. leicht nach links verschoben im Bildmittelgrund (L) – auf ihrem Sterbelager aufgebahrt. Die Bahre ist dabei nicht der Tradition folgend bildflächenparallel, sondern in die

26 Der venezianische Notar und Literat Ulisse Aleotti († 1488) widmete Jacopo Bellini mehrere Gedichte. Das Zitat stammt aus dem ersten Quartett eines dieser Sonette: „Quanto che gloriar te puoy Bellino / che quel che sente il tuo chiaro intellecto / la mano industriosa il proprio effecto / mostra di fuora gaio et pelegrino“. Vgl. Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 19 und Anm. 9.

Tiefe fluchtend angeordnet, so dass sich die Füße Mariens dem Betrachter entgegenstrecken. Die zwölf Apostel drängen sich aufgereiht an beiden Wänden des Durchgangs in ungewöhnlich großem Abstand zum Sterbebett. Mittels der übersteigert wirkenden Perspektive, die durch die äußerst präzisen und dadurch beinahe technisch anmutenden Linien der Fußbodenpflasterung und der Kassettendecke in der Pariser Zeichnung forciert wird, wird der Blick des Betrachters geradezu in den Tiefenschacht gezogen: Über Maria und über sie hinaus endet er in einer hügeligen Landschaft. Die isokephalische Anordnung der Apostel und die Drehung der Bahre Mariens in den Raum betonen den Tiefensog zusätzlich. Diese Disposition führte in der kunsthistorischen Forschung zu der Annahme, die Figuren seien lediglich Staffage, reine ‚Tiefenleiter‘, die ausschließlich zur Plausibilisierung des Tiefenraums in die Architektur eingesetzt worden seien.²⁷ Der Umstand, dass meist biblische Themen oder Heiligengeschichten in diese Architektursettings versetzt sind, zeigt jedoch vielmehr ein spezifisches Interesse an der Aushandlung zwischen der perspektivischen Bildkonstruktion und der biblischen Narration, die unterschiedlichen Logiken folgen.

Zwei weitere Darstellungen des Marientodes lassen sich mehr oder weniger direkt mit dem Namen Jacopo Bellinis in Verbindung bringen. Es handelt sich dabei zum einen um die Predellentafel des Verkündigungsaltars für San Alesandro in Brescia, für die sich eine Zahlungsnotiz aus dem Jahre 1444 erhalten hat,²⁸ und zum anderen um das Mosaik in der Mascoli-Kapelle in San Marco (Abb. 20.7), an der Jacopo Bellini wahrscheinlich nicht konzeptuell, möglicherweise aber an der Ausführung beteiligt gewesen war.²⁹ In beiden Fällen ist jeweils eine andere Bildfindung verwirklicht. In den Werken der Auftragskunst, die beide für einen sakralen Kontext entstanden sind, ist das Sterbelager Mariens traditionsgemäß bildflächenparallel dargestellt und das Geschehen auf den Vordergrund konzentriert.

27 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-6, S. 341. Christiane L. Joost-Gaugier, „Jacopo Bellini’s Interest in Perspective and its Iconographical Significance“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 38 (1975), S. 1–28, hier S. 16 spricht gar von einer Säkularisierung der Zeichnungen.

28 Zur Zusammenfassung der Dokumentenlage siehe Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 12, S. 128–138. Vgl. auch Eisler, *Jacopo Bellini*, S. 28.

29 Die Zuschreibung des Mosaiks ist umstritten, wobei der Entwurf meist als Werk Andrea del Castagnos angesehen wird. Eine Beteiligung Jacopo Bellinis wurde mehrmals vermutet. Zur Autorenfrage und Datierung siehe Ettore Merkel, „Un problema di Metodo: La ‚Dormitio Virginis‘ dei Mascoli“, in: *Arte Veneta* 27 (1973), S. 65–80, hier S. 70ff.; Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 137ff. sowie Anm. 60 und 63 mit weiterführender Literatur.



Abb. 20.7: Andrea del Castagno, *Marientod*. Mosaik.
Venedig, S. Marco, Mascolikapelle

Der sich hinter den Bahren öffnende Tiefenraum wird also gerade nicht für die Erzählung genutzt. Die Verwirklichung einer schräg gestellten Hauptgruppe scheint zu jenem Zeitpunkt vor allem im Medium der auftragsungebundenen Zeichnung realisierbar gewesen zu sein,³⁰ auch wenn die Fähigkeit zur perspektivischen Darstellung als Ausweis der Virtuosität und Könnerschaft eines Künstlers galt. So wurde der Paduaner Maler Francesco Squarcione nicht mehr als Handwerker, sondern als „*pictorum gymnasiarcha singularis*“³¹ bezeichnet, der seine Schüler in der „*raxon d'un piano lineato ben secondo el mio modo, e meter*

30 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 135. Erst eine Generation später wird durch Mantegnas bekannte Darstellung „*Cristo in scurto*“ der liegende Körper des Heilands im Medium der Malerei in radikaler Verkürzung wiedergegeben. Eine Ausnahme bildete offenbar Andrea del Castagno, der zwischen 1451 und 1453 in S. Egidio ebenfalls ein Bild des Marientodes mit einer verkürzt wiedergegebenen Bahre dargestellt haben soll. Dieses ist nicht erhalten, wurde von Giorgio Vasari jedoch für dessen „*scorzo*“ gelobt. Siehe Giorgio Vasari, *Das Leben des Lippi, Pesello und Pesellino, Castagno, Veneziano und des Fra Angelico*, übers. von Victoria Lorini, hg., kommentiert und eingeleitet von Jana Gaul und Heiko Damm, Berlin 2011, S. 65.

31 Bernardino Scardeone, *De Antiquitate Urbis Patavii*, Bd. II, Basel 1560, S. 371. Zitiert nach Mauro Lucco, „*Appunti per una rilettura di Francesco Squarcione*“, in: *Francesco Squarcione. Pictorum Gymnasiarcha Singularis*, hg. von Alberta De Nicolò Salmazo, Padua 1999, S. 101–111, hier S. 105.

figure sul dicto piano [...]“³² unterwies – wie in einem erhaltenen Ausbildungsvertrag von 1467 festgehalten wurde. Der von Squarcione gewählte Begriff der „ragione“ für die Fähigkeit zur Perspektivkonstruktion macht den Anspruch, auf wissenschaftlicher Grundlage zu arbeiten, deutlich. In den Zeichnungsbüchern ist die Perspektive jedoch nicht Selbstzweck oder hauptsächlich als didaktisches Mittel zur korrekten Bildkonstruktion zu verstehen. Sie zeigen vielmehr eine intensive Beschäftigung mit der Weiterführung von Darstellungsmöglichkeiten einer religiösen Narration in einem perspektivisch konstruierten Raum. Die Figur Mariens ist zwar konsequent in die Tiefe fluchtend gezeigt, doch ist der Augenpunkt so nah am Bild konzipiert, dass die Szene in Aufsicht erscheint. Auf diese Weise ist Maria mit den überkreuzten Armen deutlich und in Gänze zu erkennen. Ein weiterer Protagonist gerät in beiden Zeichnungen hingegen erst mit der Lösung des Blicks von der in der Perspektivkonstruktion angelegten Richtung ins Blickfeld. Auf der vertikalen Mittelachse erscheint Christus in einer Mandorla aus Seraphim am oberen Bildrand. In seinen Armen hält er die Seele Mariens, die er in den Himmel trägt.³³

Die sogenannte *costruzione legittima* wurde erstmals um 1435 im Traktat *Della Pittura* von Leon Battista Alberti für den Maler erläutert. Gestützt auf die Geometrie nach Euklid und die Optik, vor allem die Sehstrahlentheorie nach Alhazen, definierte Alberti die Bildfläche bekanntermaßen als Schnitt durch die Sehpyramide, deren Basis die gesehenen Gegenstände bilden und deren Spitze sich im Auge des Betrachters befindet.³⁴ Die Konsequenz dieser Konstruktionsmethode sei, so Alberti, dass der Betrachter vor dem Bild „scheinbar auf der gleichen Ebene wie die gemalten Gegenstände“ stehe.³⁵ Die Bildfläche erscheine

32 Zitiert nach Alberta De Nicolò Salmazo, „Presentazione“, in: *Francesco Squarcione, Pictorum Gymnasiarcha Singularis*, S. 11–28, hier S. 23f. Im Ausbildungsvertrag mit dem Sohn des Uggucione di Enrico nennt Squarcione als Vermittlungsmedium explizit „carta d’asenpio“, Exemplumszeichnungen, die er dem Schüler eine nach der anderen vorlegen werde. Zum Verständnis der Perspektive als eine „scientia“ siehe Carmen Bambach, *Drawing and Painting in the Italian Renaissance Workshop*, Cambridge 1999, S. 243ff.

33 Im Unterschied zur Londoner Version befindet sich Christus auf der Zeichnung im Louvre nur noch mit den Füßen vor der irdischen Architektur. Die größere Entfernung zum Sterbebett wird durch das Symbol „ihs“ überbrückt, das sich auf der Unterseite des Balkons befindet und auf eine Vermittlung durch den bekannten franziskanischen Prediger Bernardino da Siena (1380–1444) verweist, auf den die Verbreitung des *Nomen sacrum* maßgeblich zurückgeht.

34 Zur Zentralperspektive stellvertretend für zahlreiche Untersuchungen siehe Erwin Panofsky, „Die Perspektive als symbolische Form“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925*, Leipzig/Berlin 1927, S. 258–330; Hubert Damisch, *L’origine de la perspective*, Paris 1987.

35 Leon Battista Alberti, *Della Pittura – Über die Malerei*, hg. von Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002, S. 92f. (I, 19): „Sarà bene posto questo punto alto dalla linea che sotto giace nel quadrangolo non più che sia l’altezza dell’uomo quale ivi io abbia a dipingere, però che così è chi vede e le dipinte cose vedute *paiono* medesimo in suo uno piano.“ [Hervorhebung durch die Verfasserin].

wie ein offenes Fenster – „una finestra aperta“³⁶ –, durch das das gemalte Geschehen wahrgenommen wird. Die Zentralperspektive proklamiert demnach zum einen eine bruchlose Kontinuität zwischen Bildraum und Betrachterraum, die darauf gründet, dass die Gesetze der Optik (*perspectiva naturalis*) ebenso auf das bildliche Sehen (*perspectiva artificialis*) angewendet werden können.³⁷ Die in die Tiefe fluchtenden Linien sind diesem Verständnis folgend nichts Anderes als die sichtbar gemachten Sehstrahlen des Betrachters. Zum anderen wird deutlich, dass die angestrebte Wirkung der Schein von Wirklichkeit auf einer Fläche ist.

Die Wirklichkeiten, die in den beiden Zeichnungen mittels derselben geometrisch-mathematischen Regeln konstruiert werden, sind jedoch von durchaus unterschiedlicher Qualität. In der Louvre-Zeichnung wird der Marien Tod durch die venezianisch anmutende Palastarchitektur mit Loggien und kleinen Zinnen in die venezianische Gegenwart versetzt dargestellt und mit zahlreichen Figuren belebt. Die Bedeutung als historisches Ereignis der Vergangenheit wird zugleich durch die Schmuckelemente, die an die Fassade appliziert werden und antiken Münzen nachempfunden sind, kenntlich gemacht. Diese Welt, in der jedes Detail minutiös mit der Feder ausgestaltet ist, ‚betritt‘ der Betrachter durch drei Stufen, die unmittelbar an der ästhetischen Grenze platziert sind.

Einen ganz anderen Eindruck vermittelt die Darstellung im British Museum (Abb. 20.6, Farbteil), wo die Architektur so nah an die ästhetische Grenze gerückt ist, dass die Fassade in der oberen Hälfte mit der Bildfläche in eins zu fallen scheint. Das Sterbebett Mariens erscheint dadurch auf vorderster Ebene, dem Betrachter unmittelbar vor Augen gestellt. Die Ausschnitthaftigkeit der Architektur, die durch die Blattkanten begrenzt wird, wie auch die Fassadengliederung durch einfache geometrische Formen lassen den Bogen dabei wie eine innerbildliche Rahmung erscheinen. Der dadurch entstehende Eindruck von Flächigkeit wird paradoxerweise durch die in die Tiefe fluchtenden Linien des kassettierten Gewölbes noch verstärkt. Denn der Blick in die Tiefe wird von einem Tabernakel-ähnlichen Gegenstand versperrt, so dass die Orthogonalen den Blick auf die Fläche zurücklenken. Während in der Louvre-Zeichnung der Blick durch die komplexe Raumkonstruktion mit Ein- und Durchblicken, mit Türen, Fenstern und Bögen sowie die Detailgenauigkeit vom zentralen Geschehen im Mittelgrund abgelenkt wird, wird der Blick in der Londoner Zeichnung stets zu Maria zurückgeführt.

36 Alberti, *Della Pittura*, S. 92f. (I, 19): „una finestra aperta per donde io miri quello che quivi sarà dipinto.“

37 Gottfried Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969, S. 18f. argumentiert, dass die Kontinuität zwischen Bild- und Betrachterwelt nicht in der Anwendbarkeit derselben Gesetze begründet ist, sondern dadurch, dass der Betrachter seinen Wahrnehmungsmodus auf das Bild übertrage und dieses dadurch erst zustande bringe. Siehe auch Thomas Puttfarcken, *The Discovery of Pictorial Composition. Theories of Visual Order in Painting 1400–1800*, New Haven/London 2000, S. 71.

In der Pariser Darstellung ist der Künstler bemüht, eine kohärente Bildwelt im Sinne der mimetischen Repräsentation zu schaffen. In der Londoner Zeichnung wird durch das Sichtbarbelassen der Hilfs- und Konstruktionslinien, durch die Konstruktion mit Lineal und Zirkel und die Betonung der Linearität die Konstruiertheit der Zeichnung nachgerade ausgestellt. Hier zeichnet sich nicht nur ein Spiel mit Nähe und Ferne, mit Raum und Fläche ab, sondern ebenso mit einer bewussten Lenkung und Ablenkung des Betrachterblicks. Darüber hinaus werden die Darstellungsmöglichkeiten des Mediums selbst zum Thema. Insbesondere in der Wiederholung, im Nebeneinander der Zeichnungen, die gleich und doch ungleich sind, drängen sich Fragen nach dem mimetischen Potenzial des Mediums auf. Inwieweit ist der Schein von Wirklichkeit rein durch Linien realisierbar? Inwiefern kann die von Alberti proklamierte Aussicht hinter dem Fenster in Zeichnungen überhaupt verwirklicht werden? Und inwiefern lässt sich eine religiöse *historia* in einer solchen Bildwelt, die rationale Durchmessbarkeit verspricht, verorten bzw. erst sichtbar machen? Die Möglichkeit der Zeichnung, mittels zweidimensionalen Linien Raum zu evozieren und eine Bildwelt zu erschaffen, wird im bewussten Gebrauch der unterschiedlichen Materialien fixiert und in den beiden Büchern vergleichbar gemacht.³⁸ Im Zusammenhang mit der Realisierung in einem Buch stellt sich die Frage nach dem Schein von Wirklichkeit nochmals neu. Denn die Zeichnungen liegen eher auf dem Tisch, als sie an der Wand hängen und erwecken schon von daher schwerlich den Eindruck eines offenen Fensters.

„omnes libros de designiis“

Die jeweilige Ausführung der Zeichnungen in den Büchern, der komplexe Aufbau der Architekturen, wie auch die Komposition mit Lineal und Zirkel deuten darauf hin, dass es sich bei diesen keinesfalls um die unmittelbare Materialisierung einer Idee auf dem Papier oder Pergament handelt. Die minuziöse Strichführung und die wenigen Korrekturen und *pentimenti* lassen vermuten, dass der Realisierung in den Büchern mehrere Studien, Entwürfe oder zumindest genaue Planungen vorausgegangen sind. Das Potenzial dieser Zeichnungen ist demnach nicht in erster Linie auf das Diktum der ‚zeichnenden Denkkraft‘ zurückzuführen, wo die Bewegungen der Hand, die in direkter Verbindung zum Geist gedacht wird, das Denken selbst generieren.³⁹ Auch bei Cennino Cennini ist es die Bewegung, die das kognitive Potenzial der zeichnerischen Tätigkeit ausmacht. Die „einstudierte[n] Bewegungssequenzen [schreiben sich]

38 Gerade im venezianischen Raum werden diese Fragen virulent. Später ist es v.a. der Venezianer Ludovico Dolce, der in seinen Dialog über die Malerei betont, dass es die Kontur in der Natur nicht gebe. Für eine erfolgreiche *imitatio* in der Malerei müsse diese daher auf Farbe gründen. Vgl. Rosand, *Painting in Sixteenth Century Venice*, S. 19.

39 Vgl. Horst Bredekamp, „Die zeichnende Denkkraft. Überlegungen zur Bildkunst der Naturwissenschaften“, in: *Einbildungen. Interventionen*, hg. von Horst Bredekamp und Jörg Huber, Zürich/New York 2005, S. 155–171, hier S. 157.

dem motorischen Gedächtnis des Körpers ein [...]“⁴⁰ und füllen dadurch einen inneren Bildervorrat auf, der wiederum die Imagination und Phantasie anregt. Als Resultat eines solchen Prozesses können die Zeichnungen in den Büchern, die einen versierten Zeichner erkennen lassen, durchaus verstanden werden. Allerdings beschränkt sich das Potenzial der vielfach mit Lineal und Zirkel konstruierten Zeichnungen nicht auf die Übung der Hand, der Imagination oder auf das Erkennen durch den Zeichner wie den Betrachter. In den einzelnen Zeichnungen, aber besonders in den systematisch anmutenden Wiederholungen zeigt sich eine zeichnerische Auseinandersetzung mit aktuellen Wissensbeständen der Zeit, etwa mit Optik und Perspektive, aber auch mit Theologie oder dem Wissen um Darstellungskonventionen. Diese werden nicht in theoretischen Diskursen abgehandelt, sondern in der iterativen Arbeit an Problemen der Darstellung und der Darstellbarkeit mit genuin künstlerischen Mitteln erprobt. Damit gehen die Zeichnungen weit über die Musterbuchtradition, die einzelne Motive und Ikonographien für die Verwendung in der Malerei festhielten, und auch über eine schlichte Narrativierung von Motiven hinaus. Ein veränderter Anspruch zeigt sich nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form der Bücher. Die außerordentliche Größe und die damit verbundene Unhandlichkeit sprechen gegen einen rein funktionalen Zweck als Hilfsmittel in der Werkstatt.⁴¹

Als früheste Erwähnung der beiden Bücher wird das Testament der Witwe Jacopo Bellinis von 1471 angesehen. Darin vermacht sie neben weiteren Gegenständen aus der Werkstatt ihres verstorbenen Mannes „omnes libros de dessignis [...] que fuerunt prefati quondam magistri Jacobi Bellino viri mei“ ihrem Sohn Gentile.⁴² Gentile Bellini wiederum vererbt ein Buch seinem Bruder Giovanni Bellini.⁴³ Demnach werden sie zunächst durchaus als ‚inoffizielles‘ Medium innerhalb der Werkstatt aufbewahrt und weitergegeben. Doch der Umstand, dass die Bücher vermutlich bereits als Bücher konzipiert worden sind, verweist auf eine neue Entstehungsweise und einen veränderten Umgang.

40 Wolf-Dietrich Löhr, „Handwerk und Denkwerk des Malers. Kontexte für Cenninis Theorie der Praxis“, in: *Fantasie und Handwerk. Cennino Cennini und die Tradition der toskanischen Malerei von Giotto bis Lorenzo Monaco*, hg. von Wolf-Dietrich Löhr und Stefan Weppelmann, Berlin 2008, S. 153–176, hier S. 165.

41 Die Größe entspricht eher derjenigen, die später für die Alben von Sammlern üblich wurden. Vgl. Anna Forlani Tempesti, „Giorgio Vasari and the *Libro de' disegni*. A Paper Museum or Portable Gallery“, in: *Giorgio Vasari and the Birth of the Museum*, hg. von Maria Wellington Gahtan, Farnham 2014, S. 31–52, hier S. 33.

42 Venedig 1471, 25. November: „omnia laboreria de zessio, de marmore et de releviis, quadros dessignatos et omnes libros de dessignis et alia omnia pertinentia pictorie et ad depingendum, que fuerunt prefati quondam magistri Jacobi Bellino viri mei.“ Venedig, Archivio di Stato. Sezione Notariale. Testamenti, busta 361, not. Francesco ab Elmis, protocollo n. 173. Vgl. Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 14f.

43 Venedig 1507, 18. Februar: „librum designorum qui fuit prefati quondam patris nostri.“ Venedig, Archivio di Stato. Sezione Notarile, Testamenti, busta 271, not. Bernardo Cavagnis, protocollo n. 307. Vgl. Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 15.

Elen konnte in seiner umfassenden kodikologischen Untersuchung wahrscheinlich machen, dass die einzelnen Lagen des Buches schon existierten, bevor mit dem Zeichnen begonnen wurde.⁴⁴ Die Einheitlichkeit aller Papierbögen des Londoner Buches, deren Wasserzeichen auf eine gleichzeitige Entstehung in einer Papiermühle schließen lassen, sowie die Regelmäßigkeiten im Umfang von jeweils 50 Bifolien, die in beiden Büchern zu zehn regelmäßigen Lagen à fünf Blättern gebunden waren, sprechen für eine geplante Konzeption.

Den Ergebnissen Elen's zufolge ist jedenfalls nicht von einer Kompilation auszugehen, in der einzelne Zeichnungen nachträglich, der besseren Aufbewahrung wegen dem Material nach getrennt zusammengebunden wurden.⁴⁵ Vielmehr war die Schaffung eines *Corpus'* von Zeichnungen und damit einer durch die Buchdeckel erzielten, geschlossenen Einheit geplant – und dies unabhängig einer darin angestrebten oder realisierten Systematik. Durch die ledernen Einbände werden bereits mit der äußeren Erscheinung Assoziationen hervorgerufen, die im bibliophilen Venedig an die Praxis der Gelehrten, ihr Wissen in Büchern zusammenzustellen, denken lassen.⁴⁶ Ein ‚gelehrter‘ Anspruch ist zudem in der Hinzufügung eines Inhaltsverzeichnisses auf fol. 93 des Pariser Bandes (Abb. 20.8) zu sehen. Seite für Seite listet eine Hand mit venezianischem Dialekt die Themen der Darstellungen auf.⁴⁷

Häufig wird an erster Stelle die Art der architektonischen Ordnung angegeben, in die das Thema eingebunden ist. So wird der Marien Tod als „*uno caxamento con l'asonion de nostra dona*“ bezeichnet. Weiter wird zwischen *uno tempio* oder *un archo trionfal* unterschieden. Solch ein Versuch der nachträglichen systematischen Erschließung zeigt sich auch in der Unterscheidung zwischen *una istoria* oder *la istoria* je nachdem, ob es sich um ein allseits bekanntes, ‚historisches Ereignis‘ wie die Anbetung der Könige oder um eine neu erfundene Bildfindung wie einen Bacchuszug handelt.⁴⁸

44 Elen, *Drawing-Books*, S. 449.

45 Aufgrund von undokumentierten Restaurierungen kann diese Annahme nicht belegt werden, da in beiden Fällen die alte Bindung und der Falz, die genaueren Aufschluss über den Entstehungsprozess und die Konzeption hätte geben können, zerstört worden sind. Siehe Elen, *Drawing-Books*, S. 428ff. und S. 438. Für den wesentlich heterogeneren Pergamentband in Paris ist das Ergebnis aufgrund der Einbindung älterer Folii und undokumentierter Änderungen in der Blattfolge jedoch weniger eindeutig.

46 Beide Buchdeckel datieren aus dem 15. Jahrhundert und sind spätestens um 1500 entstanden. Eine sichere Aussage, ob die Einbände noch zu Lebzeiten Jacopo Bellinis († 1471) oder auf Initiative seiner Söhne geschaffen wurden, ist nicht möglich. Zusammenfassend zu diesem Problemkomplex siehe Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-6, S. 294 und 434.

47 Bereits Röhrlisberger, „Studi su Jacopo Bellini“, S. 45f. wies darauf hin, dass das Inhaltsverzeichnis aufgrund von einigen falschen Benennungen nicht vom Künstler selbst stammt. Die Handschrift lässt jedoch vermuten, dass es noch im 15. Jahrhundert hinzugefügt wurde. Siehe Rosand, *Drawing Acts*, S. 37.

48 Auf die Unterscheidung von *la istoria* und *una istoria* verwies bereits Rosand, *Drawing Acts*, S. 38. *Una istoria* sei dabei im Sinne einer „pictorial invention in an apparently Albertian sense“ gebraucht worden.

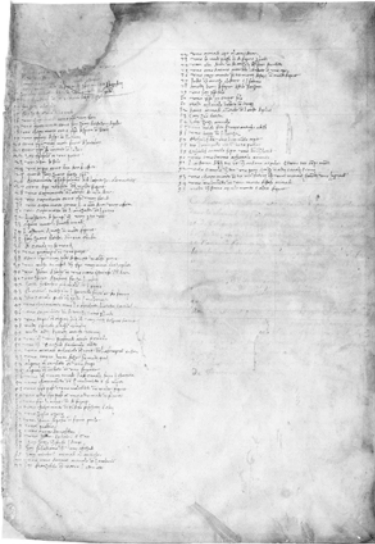


Abb. 20.8: Inhaltsverzeichnis des Zeichnungsbuchs,
Paris, Musée du Louvre, fol. 93

Noch bevor sich dies in kunsttheoretischen Traktaten oder Definitionsversuchen zum *Disegno* niederschlägt, manifestiert sich eine neue Verwendungsweise und ein gewandeltes Verständnis von Zeichnungen in diesen Büchern. Die veränderte Wahrnehmung und Wertschätzung zeigt sich zudem in der frühen Sammlungspraxis von Zeichnungen vor allem in Norditalien. Bereits 1335 stellt der Kaufmann Oliviero Forzetta eine Liste mit Zeichnungen und Zeichnungsbüchern kürzlich verstorbener Künstler zusammen, die er auf seiner Reise nach Venedig kaufen möchte und die er teils in den Werkstätten, teils bei Erben vermutet.⁴⁹ Der Humanist Felice Feliciano, der mit dem Schwiegersohn Jacopo Bellinis, Andrea Mantegna, befreundet war, besaß ebenfalls eine Zeichnungssammlung, die 1466 in seinem Testament erwähnt wird.⁵⁰ Auch die beiden Bücher aus der Werkstatt Jacopo Bellinis fanden den Weg in große Sammlungen. Der heute in Paris befindliche Band wurde möglicherweise 1479 von Gentile Bellini auf seiner diplomatischen Reise an den Hof Mehmeds II. mitgenommen und dort als Geschenk überreicht, wie aus dem Auffindungsort in Smyrna im 18.

49 Zu dieser lange bekannten Quelle siehe zuletzt Evelyn Karet, *The Antonio II Badile Album of Drawings. The Origins of Collecting Drawings in Early Modern Northern Italy*, Farnham 2014, S. 134f.

50 Karet, *Badile-Album*, S. 135. Neben Zeichnungen sammelte Felice Feliciano auch Gedichte. In der Biblioteca Marciana (Venedig, Biblioteca Marciana, cod. It. IX.527(6365)) ist ein Buch erhalten, in dem er seine Gedichte mit Korrespondenzgedichten befreundeter Dichter zusammenband. Ebd., S. 34.

Jahrhundert geschlossen wurde.⁵¹ Das Zeichnungsbuch, das heute im British Museum aufbewahrt wird, lässt sich bereits 1530 in einer der größten und bedeutendsten Kunst- und Antikensammlung Venedigs nachweisen. Marcantonio Michiel beschrieb es im Hause Gabriele Vendramins, wo es in der *camerino delle antigaglie* aufbewahrt wurde.⁵² Gabriele war besonders für seine Sammlung von Zeichnungen alter und zeitgenössischer Künstler bekannt,⁵³ wobei Einzelblätter häufig thematisch geordnet in Alben eingeklebt wurden. Etwa gleichzeitig begann auch Giorgio Vasari Zeichnungen zu sammeln, die er in seinen bekannten *Libri de' disegni* nach systematischen Gesichtspunkten von Chronologie und Geographie zusammenstellt und analog zu den Künstlerviten versteht. Mit Rahmen und Etiketten versehen, bilden sie ein ‚Museum aus Papier‘.⁵⁴ Zwar ist auch im Falle der Alben die Buchform ein entscheidendes Moment, das eine Sammlung strukturiert und systematisiert, diese wird jedoch erst im Nachhinein geschaffen, um eine Entwicklung von Stil oder Bildfindungen im Nebeneinander nachvollziehbar zu machen. Im Gegensatz dazu wird das vergleichende Sehen in den Büchern Jacopo Bellinis auf einer ganz anderen Ebene wirksam.

In den einzelnen Zeichnungen zeigte sich, dass neue Darstellungsweisen wie die Zentralperspektive traditionell etablierte Verständnisweisen nachhaltig in Frage stellen können. Das Nebeneinander von jeweils zwei ‚gleichen‘ Möglichkeiten eines Themas, die im Fall der Darstellungen von *Christus unter den Schriftgelehrten*, *Christus in der Vorhölle* sowie dem *Marietod* durch die immer gleichen Veränderungen von Figurenmaßstab, Heranzoomen oder In-die-Ferne-Rücken gekennzeichnet sind, fordern zu immer neuen Stellungnahmen und Perspektivierungen seitens des Betrachters auf und heraus.

In ähnlicher Weise wirkt auch die Medialität der jeweiligen Darstellung auf den Wissensbestand ein. Durch das Nebeneinander der jeweiligen Bildrealisierungen mit unterschiedlichen Materialien – Bleigriffel oder Feder – und die unterschiedlichen Repräsentationsmodi zwischen mimetischer Repräsentation und Konstruiertheit der Bildwelt, wird jeweils eine veränderte Sicht auf das (religiöse) Dargestellte erfahrbar gemacht, die Reflexionen über das ‚Gewusste‘ oder den Status des ‚Gewussten‘ in Gang setzen.

Die unterschiedlichen Versionen oder Varianten sind daher nicht als Entwurf und Vollendung, als Versuch und Lösung oder als Original und Kopie zu verstehen. Vielmehr sind gerade die Gleichwertigkeit der Möglichkeiten und ihre gleichzeitige Verfügbarkeit als ein wesentliches Potenzial der Bücher zu verstehen. Die Iteration als Schaffensprozess ist demnach nicht auf die Lösung

51 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-6, S. 294. Gentile Bellini wurde 1479 von der *Signoria* in Venedig an den Hof Mehmeds II entsandt.

52 Degenhart/Schmitt, *Corpus*, II-5, S. 15; Karet, *Badile-Album*, S. 158-163. Michiel listet allein 11 Zeichnungsbücher auf. Eine Inventarliste von 1567-69 verzeichnet weitere 12 Alben sowie hunderte von Zeichnungen, die in verschiedenen Räumen aufbewahrt wurden.

53 Siehe ebd.

54 Forlani Tempesti, „Giorgio Vasari“, S. 39.

eines Problems hin ausgerichtet, mit dessen Erreichen die (suchenden) Versuche ihren Wert verlieren. Vielmehr wird in den Büchern ein bildlicher Diskurs über lineare Darstellungsmöglichkeiten, über Wahrnehmungs- und Erfahrungsweisen mit den genuinen Mitteln verhandelt und zur Anschauung gebracht. Dabei beanspruchen die Zeichnungen schon durch ihre Realisierung in Büchern, dem Medium der Gelehrten, eine besondere Geltung. Ihre Aufnahme in eine Sammlung wie die des Vendramin markiert den Übergang der Bücher von der Werkstatt zum *studiolo* und damit einhergehend eine Statusveränderung.

Bibliographie

Quellen

- Alberti, Leon Battista, *Della Pittura – Über die Malerei*, hg. von Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002.
- Cennini, Cennino, *Il libro dell'arte*, hg. von Fabio Frezzato, Vicenza 2003.
- , *Das Buch von der Kunst oder Tractat der Malerei des Cennino Cennini da Colle di Valdelsa*, übers. von Albert Ilg, Osnabrück 1970.
- Vasari, Giorgio, *Das Leben des Lippi, Pesello und Pesellino, Castagno, Veneziano und des Fra Angelico*, übers. von Victoria Lorini, hg., komm. und eingel. von Jana Graul und Heiko Damm, Berlin 2011.

Sekundärliteratur

- Ames-Lewis, Francis und Wright, Joanne, *Drawing in the Italian Renaissance Workshop. An Exhibition of Early Renaissance Drawings from Collections in Great Britain*, London 1983.
- Auclair, Valérie, *Dessiner à la Renaissance. La copie et la perspective comme instruments de l'invention*, Rennes 2010.
- Avril, François, „Les copies à répétition. A propos de la circulation et de la dissémination des modèles“, in: Tributes to Jonathan J.G. Alexander. The Making and Meaning of Illuminated Medieval & Renaissance Manuscripts, Art & Architecture, hg. von Susan L'Engle und Gerald B. Guest, London 2006, S. 127–140.
- Bambach, Carmen, *Drawing and Painting in the Italian Renaissance Workshop*, Cambridge 1999.
- Barzman, Karen-edis, *The Florentine Academy and the Early Modern State. The Discipline of Disegno*, Cambridge 2000.
- Boehm, Gottfried, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.
- Bredenkamp, Horst, „Die zeichnende Denkkraft. Überlegungen zur Bildkunst der Naturwissenschaften“, in: *Einbildungen. Interventionen*, hg. von Horst Bredenkamp und Jörg Huber, Zürich/New York 2005, S. 155–171.
- Chapman, Hugo, „A Tournament. From an album of 99 folios“, in: *Fra Angelico to Leonardo. Italian Renaissance Drawings*, hg. von Hugo Chapman und Marzia Faietti, London 2010, S. 122–129.
- Damisch, Hubert, *L'origine de la perspective*, Paris 1987.
- De Nicolò Salmazo, Alberta, „Presentazione“, in: *Francesco Squarcione. ‚Pictorum Gymnasiarcha Singularis‘*, hg. von Alberta De Nicolò Salmazo, Padua 1999, S. 11–28.

- Degenhart, Bernhard und Annegrit Schmitt, *Corpus der italienischen Zeichnungen 1300–1450. Teil II: Venedig. Jacopo Bellini*, Bde. 5–8, Berlin 1990.
- Eisler, Colin, *The Genius of Jacopo Bellini. The Complete Paintings and Drawings*, New York 1989.
- Elen, Albert J., *Italian Late-Medieval and Renaissance Drawing-Books from Giovannino de'Grassi to Palma Giovane. A Codicological Approach*, Leiden 1995.
- Forlani Tempesti, Anna, „Giorgio Vasari and the *Libro de' disegni*. A Paper Museum or Portable Gallery“, in: *Giorgio Vasari and the Birth of the Museum*, hg. von Maria Wellington Gahtan, Farnham 2014, S. 31–52.
- From Pattern to Nature in Italian Renaissance Drawing. Pisanello to Leonardo*, hg. von Michael W. Kwakkelstein und Lorenza Melli, Florenz 2012.
- Haverkamp-Begemann, Egbert, *Creative Copies. Interpretative Drawings from Michelangelo to Picasso*, New York 1988.
- Joost-Gaugier, Christiane L., „Jacopo Bellini's Interest in Perspective and its Iconographical Significance“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 38 (1975), S. 1–28.
- Karet, Evelyn, *The Antonio II Badile Album of Drawings. The Origins of Collecting Drawings in Early Modern Northern Italy*, Farnham 2014.
- Kemp, Wolfgang, „Disegno. Beiträge zur Geschichte des Begriffs zwischen 1547–1607“, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 19 (1974), S. 219–240.
- Lenhard, Johannes, „Epistemologie der Iteration. Gedankenexperimente und Simulationsexperimente“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), H. 1, S. 131–145.
- Löhr, Wolf-Dietrich, „Dantes Täfelchen, Cenninis Zeichenkiste. *Ritratto, disegno* und *fantasia* als Instrumente der Bilderzeugung im Trecento“, in: *Mittelalter* 13 (2008), S. 148–179.
- , „Disegna sechondo che huoi'. Cennino Cennini e la fantasia artistica“, in: *LINEA I. Grafie e immagini tra Quattrocento e Cinquecento*, hg. von Marzia Faietti und Gerhard Wolf, Venedig 2008, S. 163–190.
- , „Handwerk und Denkwerk des Malers. Kontexte für Cenninis Theorie der Praxis“, in: *Fantasia und Handwerk. Cennino Cennini und die Tradition der toskanischen Malerei von Giotto bis Lorenzo Monaco*, hg. von Wolf-Dietrich Löhr und Stefan Weppelmann, Berlin 2008, S. 153–176.
- Lucco, Mauro, „Appunti per una rilettura di Francesco Squarcione“, in: *Francesco Squarcione. Pictorum Gymnasiarcha Singularis*, hg. von Alberta De Nicolò Salmazo, Padua 1999, S. 101–111.
- Merkel, Ettore, „Un problema di Metodo: La ‚Dormitio Virginis‘ dei Mascoli“, in: *Arte Veneta* 27 (1973), S. 65–80.
- Panofsky, Erwin, „Die Perspektive als symbolische Form“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925*, Leipzig/Berlin 1927, S. 258–330.
- Puttfarcken, Thomas, „The Dispute about *Disegno* and *Colorito* in Venice. Paolo Pino, Ludovico Dolce and Titian“, in: *Kunst und Kunsttheorie 1400–1900*, hg. von Peter Ganz und Martin Gosebruch, Wiesbaden 1991, S. 55–99.
- , *The Discovery of Pictorial Composition. Theories of Visual Order in Painting 1400–1800*, New Haven/London 2000.
- Re-inventing Traditions. On the Transmission of Artistic Patterns in Late Medieval Manuscript Illumination*, hg. von Joris Corin Heyder und Christine Seidel, Frankfurt a.M. 2015.
- Rosand, David, *Painting in Sixteenth Century Venice. Titian, Veronese, Tintoretto*, Cambridge 1997.

- Rosand, David, *Drawing Acts. Studies in Graphic Expression and Representation*, Cambridge 2002.
- Röthlisberger, Marcel, „Studi su Jacopo Bellini“, in: *Saggi e memorie di storia dell'arte* 2 (1958/59), S. 41–89.
- Scheller, Robert W., *Exemplum. Model-Book Drawings and the Practice of Artistic Transmissions in the Middle-Ages (ca. 900–ca. 1450)*, Amsterdam 1995.
- Schmidt-Arcangeli, Catarina, „Antonio Vivarini und seine Werkstatt. Tradition und Innovation in zwei vergessenen Altarwerken“, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 50 (2008), S. 53–77.
- Wirth, Uwe, „Original und Kopie im Spannungsfeld von Iteration und Aufpropfung“, in: *Originalkopie. Praktiken des Sekundären*, hg. von Gisela Fehrmann, Erika Linz, Eckhard Schumacher u.a., Köln 2004, S. 18–33.

Grottesco & suavitas

Zur Kopplung von ästhetischem Programm und institutioneller Form in zwei Mailänder Kunstakademien der Frühen Neuzeit¹

Mira Becker

„Le bellezze con le brutezze paino più potenti l'una per l'altra.“ (Leonardo)²



Abb. 21.1: Nachfolger Leonardos, *Kopfstudien*, braune Tinte/weißes Papier, 166 x 198 mm, Mailand, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca

- 1 Dieser Text geht zurück auf den Vortrag „*Grottesco & suavitas – The Accademia della Val di Blenio and the Accademia Ambrosiana. Contrasting Concepts of Art Academies in Early Modern Lombardy*“, den ich auf der Jahrestagung 2014 der *Renaissance Society of America* in New York gehalten habe. Konzept und Diskussion der SFB-Jahrestagung *Iteration and the Transformation of Knowledge* prägten die Bearbeitung des Materials zur vorliegenden Fassung. Ich danke Giulio Bora und Claudia Reufer ganz herzlich für erhellende Gespräche zu diesem Beitrag.
- 2 Vgl. Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, nach dem Codex Vaticanus Urbinas 1270, hg. und übers. von Heinrich Ludwig, Bd.1, Wien 1882, S. 182 [Schreibweise übernommen]. „Das Schöne und das Hässliche erscheinen durch das jeweils andere mächtiger.“ Alle Übersetzungen sind, wenn nicht anders angegeben, von mir (M.B.).

Die Auffassung von bildender Kunst als nicht allein handwerklichem Können und Geschick, sondern als vor allem auch intellektueller Praxis ist einendes Fundament der unterschiedlichen Konzeptionen und Traditionen von *accademia* bildender Kunst im Cinquecento.³ Die rhetorische Parallelisierung bis hin zur Identifizierung von *pittura* und *disegno* mit *scienza* prägte den kunsttheoretischen Diskurs, innerhalb dessen Kunstakademien als Formen intellektueller Netzwerke begriffen werden können, welche die Beziehung von Kunst, Schönheit und Wissen verhandelten und derart an einem vormodernen Ästhetik-Diskurs partizipierten.⁴

Die vorliegende Fallstudie untersucht zwei Mailänder Kunstakademien des *Secondo Cinquecento* (*Accademia della Val di Blenio*) und des beginnenden *Seicento* (*Accademia Ambrosiana*) als Orte der Aushandlung, des Transfers und der Darstellung von Konzepten von Schönheit und Fragen der Normerfüllung bzw. -abweichung im Rahmen der frühneuzeitlichen Regel- und Nachahmungsästhetik. Dabei werden die ästhetischen Kategorien *grottesco* und *suavitas* die Analyse der kontrastierenden Formsprachen ordnen, mit denen die beiden Akademien jeweils Fragen nach dem Status des ‚Schönen‘ für die Kunst erörterten und ihre jeweilige Identität als intellektuelles Netzwerk und kulturelle Institution konstruierten. Die *Accademia della Val di Blenio*, die von einem Künstler gegründet wurde, ist im Kontext einer Ästhetik des Grotesken verortet und wird in diesem Beitrag mit der dem Grotesken eigenen form-ästhetischen und semantischen Struktur und Motivik als ein vor allem produktionsästhetisch fundiertes Akademiemodell in den Blick genommen.⁵

3 Die frühneuzeitliche Begriffsverwendung von *accademia* schließt diverse Konzepte von *social arrangements* und Traditionsbezügen ein, vgl. David S. Chambers, „The Early ‚Academies‘ in Italy“, in: *Italian Academies of the Sixteenth Century*, hg. von David S. Chambers und François Quiviger, London 1995, S. 1–14; Carl Goldstein, *Teaching Art. Academies and Schools from Vasari to Albers*, Cambridge 1996, S. 6ff.

4 Nur kursorisch sei verwiesen auf die rinascimentale *disegno*-Theorie in Verbindung mit *ut-pictura-poesis*-Debatten und die nobilitierende Rhetorik bzw. Auffassung von Kunst als *scienza/scientia*. Diese beruht auf ihrer Verflechtung mit Geometrie, Perspektiv- und Proportionslehre und ihrem genuinen Erkenntnispotential. Siehe auch den Aufsatz von Claudia Reufer in diesem Band. Zu den „Geltungsbehauptungen der Künste“ und der Rolle der Akademien als institutionelle Rahmungen für die „öffentlich verbreitete Formulierung“ derselben sowie die normative Setzung des *disegno*-Begriffs vgl. Barbara Marx, „Der akademische Diskurs und die Strategien akademischer Institutionalisierung. Facetten einer Problemstellung“, in: *Akademie und/ oder Autonomie*, hg. von ders. und Christoph Oliver Mayer, Frankfurt am Main 2009, S. VII–XVII, hier S. XIII. Grundlegend für den lombardischen kunsttheoretischen Diskurs, in welchen die beiden Akademien der vorliegenden Fallstudie eingeschrieben sind, ist v.a. Leonardos rekurrente Setzung von *pittura* als *scienza* in Leonardo, *Das Buch von der Malerei*.

5 Vgl. zur Akademie: Rabisch, *Il grottesco nell'arte del Cinquecento. L'Accademia della Val di Blenio, Lomazzo e l'ambiente milanese*, hg. von Giulio Bora, Manuela Kahn-Rossi und Francesco Porzio, Ausstellungskatalog, Lugano, Museo Cantonale d'arte, Mailand 1998.

Die *Accademia Ambrosiana* hingegen, die vom Mailänder Erzbischof Federico Borromeo gegründet wurde, wird in der vorliegenden Studie geleitet von der Kategorie der *suavitas* analysiert, da diese aufgrund ihrer Stellung in Federico Borromeos kunsttheoretischen Schriften als programmatisch und maßgeblich für das ästhetische Programm und die institutionelle Form der *Accademia Ambrosiana* angesehen wird. *Suavitas* steht dabei für die diskursive Verhandlung der Darstellung von sanfter, lieblicher, göttlicher Schönheit in der Malerei. Derart wird die *Accademia Ambrosiana* hier im Vergleich zur *Accademia della Val di Blenio* als eine Institution analysiert, die während der katholischen Reform nicht von einem Künstler, sondern vom Mailänder Erzbischof aus bestimmten rezeptions-ästhetischen Interessen heraus und zur Funktionalisierung von Kunstwerken für die Andacht und Glaubensvermittlung konzipiert wurde.

Der Vergleich der Akademien wird verdeutlichen, dass die beiden Institutionen auf unterschiedliche Modelle, Autoritäten und Traditionen von künstlerischen Formsprachen und Konzeptionen von *accademie* als institutionelle Formen Bezug nehmen. Dabei wird evident werden, dass ästhetisches Programm und institutionelle Form aneinander gekoppelt sind. Neben den Differenzen werden aber auch Wechselwirkungen analysierbar gemacht werden, die bisher in der Forschung weitestgehend unbeachtet blieben.⁶ So werden die beiden historischen Fallbeispiele als Teile eines kulturgeschichtlichen, in stetem Wandel begriffenen Wissenskontinuums betrachtet. Jeweils in der Mailänder Kultur und katholischen Reformpolitik verortet, nehmen sie auf unterschiedliche Weise Bezug auf die Kunst des lombardischen frühen *Cinquecento* und nutzen für ihre institutionellen Interessen divergierende ästhetische Kategorien und Formsprachen, die jedoch Teil einer gemeinsamen Realität von künstlerischer Pluralität sind.

Gerade auch im Vergleich der beiden unterschiedlich konzeptionierten Akademien wird der Begriff der Iteration als Wissenswandel durch Wiederholung auf verschiedenen Ebenen anschaulich und analysierbar machen. Während er als Theoriebegriff in der Literatur- und Kunstwissenschaft bisher nicht etabliert ist, gewinnt die Frage nach dem Konnex von Wiederholung und Veränderung auch in Bezug auf die Untersuchung künstlerischer Praxis und ihrer Institutionalisierung in der aktuellen Forschung zunehmend Aufmerksamkeit.⁷

6 Eine explizierte Aufmerksamkeit für die geschichtliche Kontinuität der Kontexte, in denen die beiden Akademien verortet sind, findet sich nur bei Alessandro Morandotti, *Milano profana nell'età dei Borromeo*, Mailand 2005.

7 Siehe z.B. das von Andreas Beyer und Etienne Jolle geleitete Jahresthema 2013/14 des *Deutschen Forums für Kunstgeschichte* in Paris: „Wiederholung/Répétition“. Für einen Überblick der Begriffsverwendung von ‚Iteration‘ in der Philosophie, Soziologie und Wissenschaftsgeschichte vgl. Bettina Bock von Wülfigen und Ute Frietsch, „Einleitung“, in: *Epi-stemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hg. von Bettina Bock von Wülfigen und Ute Frietsch, Bielefeld 2010, S. 7–26.

Im vorliegenden Beitrag wird Iteration in Bezug auf die die Akademien prägenden künstlerischen Formsprachen relevant: Welche Modelle wurden von den Akademiegründern und Mitgliedern nachgeahmt und wie wurden sie anverwandelt? Dabei werden vor allem die Formexperimente in der grotesken Ästhetik der *Accademia della Val di Blenio* als iterative Verfahren untersucht. Mit diesem Anwendungsbereich der Iteration wird zugleich die Frage nach dem Verhältnis zum Begriff der *imitatio* gestellt. Zum anderen werden die Kategorienfelder von *grottesco* und *suavitas* selbst mit dem Konzept der Iteration in den Blick genommen. Dadurch, dass sie aus unterschiedlichen Disziplinen in ihr jeweiliges Anwendungsgebiet des akademischen Diskurses transferiert werden, sind sie in ihrer Funktion, akademische Programme zu konzipieren, durch Prozesse der Wiederholung und des Wandels geprägt.

Die *Accademia della Val di Blenio*

Im lombardischen Diskurs zur Kunst lässt sich der Terminus *accademia* erstmals im Zusammenhang mit Architekturstudien am Hofe Gian Galeazzo Viscontis um 1380 und dann um 1500 in den Inschriften *Accademia Leonardo Vinci* einer Serie von Kupferstichen nach Zeichnungen Leonardos im Kontext der Hofkultur und des Gelehrtenzirkels um Ludovico Sforza finden.⁸ Die *Accademia della Val di Blenio* ist im Anschluss an diese Erwähnungen dann die erste mit Statuten dokumentierte Akademie von Künstlern in der Lombardei. Gegründet in den frühen 1560er Jahren von einem Künstler und Kunsthandwerker, wurde die *Accademia della Val di Blenio* nach dem ländlichen Blenio-Tal im heutigen Tessin benannt, das damals zur Diözese Mailand gehörte.⁹ Durch die geographische Nähe zum wachsenden Protestantismus war die Region relevantes Thema auf der Agenda der sich reformierenden Katholischen Kirche, und mit den Forderungen des Trienter Konzils entwickelte sich das politisch von Spanien aus regierte Mailand zum Zentrum rigider gegenreformatorischer Maßnahmen. Treibende Kraft war hierbei der Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo. Der katholischen Reformpolitik galt Kunst als Instrument der Belehrung über den christlichen Glauben. Was als lasziv, semantisch uneindeutig, den sakralen Raum profanisierend und somit als jenseits der Regeln des *decorum* galt, wurde durch eine strikte Zensur aus den von der Kirche beeinflussten öffentlichen Räumen verbannt.¹⁰ Dazu zählten auch die Formen des Grotesken, die als

8 Vgl. Girolamo Borsieri, *Il Supplimento Della Nobiltà di Milano*, Mailand 1619, S. 57f.; sowie aus der aktuellen Forschung und für Abbildungen: Jill Pederson, „Henrico Boscano’s *Isola beata*. New Evidence for the Academia Leonardi Vinci in Renaissance Milan“, in: *Renaissance Studies* 22/4 (2008), S. 450–475.

9 Vgl. Rabisch, *Il grottesco nell’arte*, sowie Lomazzo, Giovan Paolo/I Facchini della Val di Blenio, *Rabisch* (1589), krit. hg. und übers. von Dante Isella, Turin 1993.

10 Vgl. Giulio Bora, „Milano nell’età di Lomazzo e San Carlo. Riaffermazione e difficoltà di sopravvivenza di una cultura“, in: *Rabisch. Il grottesco nell’arte*, S. 37–56.

obskur und mit den bacchischen Mysterien verflochten verurteilt wurden.¹¹ So verbot Carlo Borromeo z.B. auch karnevaleske Auff hrungen mit den Worten: „bandite le maschere, con le quali gli huomini studino non solo di trasformarsi, ma di scancellare in un certo modo quella figura che Dio ha data loro [...] alcuni vanno tanto innanzi in questa brutta pazzia, che rappresentano quelle metamorfosi antiche con trasformarsi in bestie“.¹²

„Quella figura“ des menschlichen Körpers war in der Lombardei Gegenstand eindringlicher Debatten um Anthropometrik und Fragen des rechten Proportionsverh ltnisses im Hinblick auf Harmonie und Schönheit.¹³ Als eine quasi enzyklopädische Sammlung von Studien zur Proportion seien hier stellvertretend für die Dichte dieser künstlerischen Debatte die Zeichnungen Carlo Urbinos im *Codex Huygens* genannt.¹⁴ Genau diese durch Wohlgef ormtheit, Anthropometrik und die Demonstration künstlerischen Wissens bedeutungsschwere *figura* des menschlichen Körpers zählte nun zu den Hauptthemen der *Accademia della Val di Blenio*. In ihrer akademischen Praxis jedoch wurde der menschliche Körper eben gerade nicht in seinem harmonischen Ebenma  verhandelt, sondern zum Reibungspunkt ausgewählt, an dem die Abweichung von der Norm durchgespielt wurde. In einem ernsthaft geführten Spiel mit dem kreativen Potential von Trans- und Deformationen des Körpers wurde das Spektrum der Darstellung des menschlichen Körpers jenseits idealisierter und normierter Schönheit erforscht und eine Ästhetik des Grotesken dem normierenden Diskurs entgegengestellt.¹⁵

11 Vgl. *Scritti d'arte del Cinquecento*, hg. von Paola Barocchi, Bd. 3, Mailand 1977, Kapitel XV: „Le Grottesche“ mit Auszügen aus Gabriele Paleottis gegenreformatorischer Kunsttheorie.

12 Zit. nach Bora, „Milano nell'et  di Lomazzo“, S. 52. „Verbannt die Maskeraden, mit denen die Menschen sich nicht nur bemühen, sich zu verwandeln, sondern gewissermaßen jene Gestalt auszulöschen, die Gott ihnen gegeben hat [...] einige gehen in diesem hässlichen Wahnsinn so weit, die antiken Metamorphosen darzustellen, indem sie sich in wilde Tiere verwandeln.“

13 Vgl. Giacomo Berra, „La storia dei canoni proporzionali del corpo umano e gli sviluppi in area lombarda alla fine del Cinquecento“, in: *Raccolta Vinciana* 25 (1993), S. 159–310.

14 Vgl. Bora, „Milano nell'et  di Lomazzo e San Carlo“. Für Abbildungen sei verwiesen auf die qualitativ hochwertige offizielle Website der Pierpont Morgan Library, die in ihrer Sammlungspr sentation ein virtuelles Blättern im Kodex erlaubt.

15 In Ergänzung zu den Abbildungen in diesem Beitrag möchte ich noch auf ein Gemälde eines der prominentesten Mitglieder der Akademie, Giovan Paolo Lomazzos, verweisen, welches auf prägnante Weise das Groteske im Medium des Tafelbildes zeigt: Zu sehen ist die Büste einer alten und betont unschönen Frau. Ihre Darstellung im Profil und in Nahaussicht, der tiefe Ausschnitt ihres Kleides und die Komposition des Bildes, die gemäß der frühneuzeitlichen Bildtradition für Porträts schöner, junger Damen üblich waren, kontrastieren mit der ins Lächerliche überspitzten Deformierung des Gesichts. Da sich das Gemälde in einer Privatsammlung befindet, sei auf die Abbildung in *Rabisch. Il grottesco nell'arte*, cat. n. 30, S. 167 verwiesen. Eine über den Rahmen des vorliegenden Beitrags hinausgehende sehr gute Zusammenstellung von Abbildungen zu Darstellungen des Grotesken und Komischen bieten die Ausstellungskataloge *Rabisch. Il grottesco nell'arte*, sowie

Die Akademie zählte Mitglieder aus den Bereichen Malerei, Zeichnung, Dichtung, Druckgraphik, Goldschmiede-, Glas- und Textilkunst, Schauspiel, Musik und Astrologie: unter ihnen waren Giovanni Ambrogio Brambilla, Giovan Paolo Lomazzo, Aurelio Luini, Annibale Fontana, Bernardino Rainoldi und Pirro Visconti.¹⁶ Die Akademiemitglieder trafen sich abseits der konventionellen gesellschaftlich-repräsentativen Orte in Mailänder Kneipen und im Blenio-Tal. Der akademische Zirkel fungierte als Zufluchtsort, um Restriktionen der künstlerischen Praxis zu kritisieren. Demgegenüber wurde der künstlerische *furor* in ihren Statuten, den bildkünstlerischen wie literarischen Darstellungen und in der geselligen Praxis durch den Modus des Komischen, Grotesken und Subversiven gepriesen. Die Akademiker gaben sich humorvolle Beinamen und sprachen laut Statuten – und dem explizit von der Norm abweichenden Profil der Akademie gemäß – während der Treffen ausschließlich in einer elaborierten Form des *facchinesco* miteinander. *Facchinesco* war ein Dialekt, der von den in Mailand tätigen Gepäckträgern aus dem Blenio-Tal, den sogenannten *facchini*, gesprochen wurde.

Die künstlerische Produktion der Akademiker wird in einigen wenigen erhaltenen Werken dokumentiert: Hierzu zählen Zeichnungen, eine Medaille, einige wenige Gemälde und eine Textsammlung namens *Rabisch*. Im *facchinesco* steht der Ausdruck für *arabeschi*, Arabesken, die hier synonym verwandt werden für *grotteschi*. Die Textsammlung enthält die Statuten der Akademie mit ihren Bräuchen und Regeln sowie eine Sammlung von Gedichten in unterschiedlichen Versformen, Sprachen und Dialekten, gemäß der Forderung nach Pluralität und der Kritik an Normierung. Die Texte wurden von den Mitgliedern seit den

Arcimboldo. Artista milanese tra Leonardo e Caravaggio, hg. von Sylvia Ferino-Pagden, Ausstellungskatalog, Mailand/Palazzo Reale, Mailand 2011.

16 Vgl. *Rabisch. Il grottesco nell'arte* und Lomazzo/I Facchini, *Rabisch* (1589). Aufgrund der Praxis des Zeichnens, wie sie die Gedichte in den *Rabisch*, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, und die erhaltenen Zeichnungsblätter belegen, und aufgrund der prominenten Stellung bildender Künstler in der Akademie wird in diesem Beitrag entschieden von einer interdisziplinären Institution und nicht von einer literarischen Akademie gesprochen. Einen Fokus auf das Literarische legte zuletzt in ihrer sehr anregenden Studie Barbara Tramelli, „Artists and Knowledge in Sixteenth Century Milan. The Case of Lomazzo's Accademia de la Val di Blenio“, in: *Art and Knowledge*, Rom 2011 (Fragmenta 5), S. 121–137. Sie fasst die Vorgabe, dass jeder Akademiker sein Können mit einem Stift beweisen müsse, als Forderung nach „writing skills“ (ebd., S. 132). Ich begreife *penna* v.a. auch als Instrument des Zeichnens: „[C]hi vuole entrare nella Valle mostri tutto quel che sa fare con la penna in mano. Che non s'accetti nessuno se non è dotto in qualcosa, principalmente nelle arti liberali“, vgl. Lomazzo/I Facchini, *Rabisch* (1589), S. 67. „Wer ins Tal eintreten will, demonstriere all sein Können mit der Feder in der Hand. Denn es soll niemand aufgenommen werden, wenn er nicht in einem Bereich gelehrt ist, insbesondere in den freien Künsten.“ Zur Verwendung von *penna* als Instrument des Dichters wie auch Künstlers vgl. auch den Beitrag von Claudia Reufer. An dieser Stelle danke ich Barbara Tramelli für anregende Gespräche zu Lomazzos Kunsttheorie und dem Themenfeld der *Accademia della Val di Blenio*.

1560er Jahren verfasst, jedoch erst 1589 nach Carlo Borromeos Tod unter der Ägide des zwischenzeitlich erblindeten Malers, Kunsttheoretikers und Dichters Lomazzo veröffentlicht. Das Frontispiz der *Rabisch* zeigt eine nackte männliche Figur, die auf einer Grasfläche steht, zur Seite schaut und zu der im *facchinesco* geschrieben steht: „Guarda chi or vis er me furò ch'in dupra“ („Zunächst, schau hier mein Gesicht, im Werk drin sodann meinen *furor*“). *Furor* ist dabei zu verstehen als eine Mischung aus göttlicher Inspiration und naturgegebenem Talent, die virtuose Kreativität freisetzt und als grundlegendes Merkmal der Selbstbeschreibung der Akademie ausgestaltet wird.¹⁷

Lomazzo wurde 1568 zum Vorsitzenden der Akademie ernannt. In seinem Selbstporträt (Abb. 21.2, Farbteil) verkörpert er Programm und Profil der Akademie: Dargestellt als Maler und als Präsident im Halbfigurenbild vor monochromem Grund in Erdtönen, hinter einer steinernen Brüstung mit der Inschrift seines Akademie-Namens Zarvagna und seiner Amtsbezeichnung, ist die zum Betrachter blickende Figur gekleidet mit Attributen, welche die Statuten in den *Rabisch* als Amtstracht des Akademie-Vorsitzenden beschreiben. So wird das Fell, das wir auf der Schulter des Porträtierten sehen, in den *Rabisch* als Zeichen von *umiltà* benannt, die als „preziosa *virtù del conoscere il bene*, e così pure la *scienza* di disingannare e strappare dal fango tutti coloro che sono privi di tanta *grazia* e orbi di tanta luce“ konzipiert wird: „sotto il segno dell'*umiltà* possano dimostrare al mondo la grandezza del loro *ingegno* a confusione di chi pensa che essi non siano capaci d'altro che di grandi bevute e di sciocche chiasate“.¹⁸ Markiert wird im Zitat ein tiefes Erkenntnisstreben entgegen einer Banalisierung der akademischen Praxis als Trinkgelage und Spaßveranstaltung. Dieser Anspruch an Ernsthaftigkeit und Tiefsinnigkeit spiegelt sich in Komposition, Farbgebung und Gattungstradition des Selbstporträts. Neben dem Fell sehen wir zum einen Wein- und Lorbeerblätter, die sich um einen großen Hut ranken, sowie zum anderen Beerenfrüchte und ihre Blätter, die sich um den dem Bacchus als Attribut beigegebenen Stab schlingen. Den Hut ziert ein prominent gesetztes Medaillon mit einer Galeone, welches in Öl auf Leinwand gemalt glänzendes Gold fingiert. Die Galeone lässt sich in Beziehung setzen zu einem in den *Rabisch* beschriebenen, sich nie leerenden Behälter, aus dem Bacchus' Wein

17 Vgl. z.B. Jochen Link, *Die Theorie des dichterischen furore in der italienischen Renaissance*, München 1971.

18 Für die italienische Übersetzung des *facchinesco* vgl. die kritische Textausgabe Dante Isellas: Lomazzo/I Facchini, *Rabisch* (1589), S. 52 (Hervorhebungen M.B.). *Umiltà* ist die „kostbare Tugend, das Gute zu erkennen, und so ist sie eben auch die Wissenschaft, Täuschungen aufzudecken und all jene aus dem Schlamm zu ziehen, denen derartige *grazia* fehlt und die blind sind für so viel Licht“ – „im Zeichen der Demut können sie der Welt die Größe ihrer Begabung zeigen, und dies zur Verwirrung eines jeden, der denkt, dass sie zu mehr nicht fähig sind als zu Trinkgelagen und dummem Lärmen.“

getrunken werde, jene göttliche flüssige Inspiration der Virtuosität. Bacchus wird in den *Rabisch* als Schutzheiliger der Akademie genannt.¹⁹

Weiterhin deuten auf dem Gemälde die Rückseite einer auf Rahmen gespannten Leinwand und ein Zirkel auf die Tätigkeit des Malers hin. Komposition und Farbskala rufen eine in Variationen verbreitete *inventio* eines Hirten mit Flöte aus dem Umkreis Sebastiano del Piombos in Anspielung auf die Bukolik auf.²⁰ In Lomazzos *Trattato* wird die Skala erdiger Farbtöne zudem den Werken besonders ‚exzellenter und intelligenter‘ Maler zugeschrieben und der Darstellung der Atmosphäre u.a. von Tavernen zugeordnet – wie jene, in denen sich die Akademiker trafen, ließe sich ergänzen.²¹ Neben diesen offenkundigen Strategien zum Veranschaulichen des Selbstverständnisses der *Accademia* ist eine weitere Anspielung denkbar, die bisher in der Forschung vollkommen unbeachtet blieb. Gemeint ist das Motiv der dunklen Beerenfrüchte und ihrer Blätter, die sich um den Bacchusstab ranken. Blattform, Beerenart und Farbe, sowie Bedeutsamkeit des Motivs im frühen Mailänder *Cinquecento* legen es nahe, die hier dargestellten Beeren als die Früchte des Maulbeerbaums zu identifizieren. Der Maulbeerbaum galt nach Plinius als der weiseste Baum, da er den rechten Moment abwarte, um nach langsamer Reife schlagartig Früchte und Blüten zu tragen.²² Derart stilisiert ist die Maulbeere rekurrentes Motiv und Symbol in Dichtung und Malerei des Gelehrtenzirkels am Hofe Ludovico Sforzas, genannt *il Moro*, und der *Accademia Leonardi Vinci* im Mailand um 1500. So bezieht sich Luca Pacioli in *De divina proportione* mit der Bezeichnung „camera detta de moroni“ auf Leonardos *Sala delle Asse* im Castello Sforzesco, die mit dieser Motivik zum *locus amoenus* geistreicher Gespräche nicht zuletzt über die Künste wird.²³ In Lomazzos Selbstporträt ist derart eine Anbindung an die Mailänder Tradition von Gelehrsamkeit und Kunstförderung am Sforza-Hof um 1500 sowie an die daran angegliederte *Accademia Leonardi Vinci* ins Bild gesetzt, zu deren Mitgliedern Gaspare Visconti, Bernardo Bellincioni, Donato Bramante und Leonardo zählten. Sie trafen sich in der *Sala delle Asse*, in welcher die gemalten

19 Lomazzo/I Facchini, *Rabisch* (1589), S. XIXff., 64ff., 178.

20 Vgl. das Ölgemälde aus dem Umkreis Sebastiano del Piombos, *Hirte mit Flöte*, Wiltshire, Collection of the Earl of Pembroke, Wilton House.

21 Vgl. Lomazzos *Trattato dell'Arte della Pittura, Scoltura, ed Architettura* (1584), Kap. 62, zit. nach Giovan Paolo Lomazzo, *Scritti sulle arti*, hg. von Roberto P. Ciardi, 2 Bde, Florenz 1973–1974, Bd. 2, S. 410.

22 Vgl. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance. An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*, New York 1968, S. 112. Zur Maulbeere als kulturhistorischem Symbol Ludovicos aufgrund seiner Förderung der Anpflanzung von Maulbeerbäumen für die Seidenproduktion vgl. Andrea Schneider, *Das Kulturgut Seide. Der Seidenhandel unter historischen und kulturgeschichtlichen Aspekten*, Hamburg 2014, S. 41.

23 Vgl. Luca Pacioli, *De divina proportione*, Venedig 1509, S. 35 und Jill Pederson, ‚*Under the Shade of a Mulberry Tree*‘. *Reconstructing Nature in Leonardo's Sala delle Asse*, Vortrag auf der Jahrestagung der RSA in New York am 27.03.2014.

Baumzweige und goldenen Schnüre zur ornamentalen Grotteske und grotesken Ornamentik verknötet sind.²⁴

Eine weitere Variante der Bezugnahme der *Accademia della Val di Blenio* und ihres Präsidenten Lomazzo auf die Akademie Leonardos am Sforza Hof, die unsere These der Traditionsverweise stärkt, findet sich in einem früheren Selbstporträt Lomazzos als Tondo, sowie in einer damit in Verbindung stehenden Medaille nach dem *disegno* des Akademie-Kollegen Annibale Fontana. Dort wird Lomazzo mit einer Tunika über der Schulter präsentiert – genauso wie die Figur im Tondo auf einem der Stiche der *Accademia Leonardi Vinci*.²⁵ Über die transformierende Wiederholung von Motiven aus der *Accademia Leonardi Vinci* ist in den genannten programmatischen Porträts Lomazzos somit das intellektuelle Netzwerk um Leonardo mit seinen kunsttheoretischen Debatten als institutioneller Bezugspunkt der *Accademia della Val di Blenio* inszeniert.

Zugleich sind es dann Leonardo, seine lombardischen Nachfolger des frühen *Cinquecento* und z.B. Giacomo della Porta als Zeichner (Abb. 21.3 und 21.4), die eine Aushandlungsfolie für die bildkünstlerischen Formexperimente der Akademiker jenseits der Schönheitsnorm begründen und die künstlerische Praxis der *Accademia della Val di Blenio* maßgeblich prägen. Die Rede ist von zahlreichen, quasi seriellen Studien zu grotesken Köpfen und komisch-bizarren Figuren(konstellationen) (Abb. 21.5, auch im Farbteil, und 21.6).²⁶

Die Elemente der grotesken Ästhetik im lombardischen *Secondo Cinquecento* speisen sich aus unterschiedlichen Traditionssträngen, die hier nur kurz angedeutet werden können. Zum einen ist die zur Mode avancierte Motivik, ornamentale Struktur und Terminologie zur Beschreibung der 1480 wiederentdeckten *grotte* der *domus aurea* ein wichtiger Bestandteil, zum anderen sind es die fantastischen Figuren mittelalterlicher Drollerien an Chorgestühlen und an den Rändern illuminierter Handschriften, sowie die Darstellungen antithetischer Paare, komödienhafter Figurengruppen und grotesker Köpfe, die das komplexe Feld grotesker Ästhetik begründen. Frei von linearen Narrativen und mit der Lizenz Heterogenes zu vermischen, rahmt dieses Feld im konkreten wie im übertragenen Sinn das Zentrum des dominanten Diskurses, der die Sprache der Literatur und bildenden Kunst seit der Hochrenaissance zu normieren sucht und die noblen *istorie* mit ihren Formaten und Stilen zum Modell macht.

24 Vgl. Pederson, „Henrico Boscano’s *Isola beata*“, S. 454, 471.

25 Vgl. G. P. Lomazzo, *Selbstporträt*, 1550s, Ø 39 cm, Öl/Papier, Holz, Kunsthistorisches Museum Wien; Annibale Fontana, *Porträt Lomazzos*, Bronzemedaille, Ø 50 mm, Castello Sforzesco Mailand; nach Leonardo da Vinci, *Profilbüste einer jungen Frau mit Efeukranz in einem Tondo*, ca. 1490–1510, Kupferstich, British Museum London.

26 Zu Leonardos grotesken Köpfen vgl. z.B. Martin Clayton, *Leonardo da Vinci. The Divine and the Grotesque*, London 2002.



Abb. 21.3 (links): Kopie nach Leonardo (Francesco Melzi zugeschrieben), *Sieben groteske Köpfe*, 1. Hälfte 16. Jhd., Tinte/Papier, 180 x 120 mm, Venedig, Accademia delle Belle Arti



Abb. 21.4 (rechts): Girolamo della Porta, *Groteske weibliche Büste: "La Cipolla"*, 1510–20er Jahre, braune Tinte/weißes Papier, 130 x 740 mm, Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca



Abb. 21.5 (links): Aurelio Luini, *Or compà digliagor*, braune Tinte/weißes Papier, 1570er Jahre, 120 x 85 mm, Paris, Musée du Louvre, D.A.G.



Abb. 21.6 (rechts): Mitglied der Accademia della Val di Blenio, *Sor Caputagn Nasotra*, 2. Hälfte 16. Jhd., rote Kreide/weißes Papier, 123 x 88 mm, Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca

Die Analyse der „Reibung antiklassischer und klassischer Formsprachen im reziproken Transfer verbal- und bildsprachlicher Diskurse“ in Alessandro Novas Studie zu „Folengo und Romanino“ liefert wertvolle Anregungen für die hier vorliegende Untersuchung der *Accademia della Val di Blenio*, insofern er gerade die Korrelation von Norm und Abweichung im Norditalien des *Cinquecento* und die künstlerische Pluralität in den Blick nimmt.²⁷ Mit den zuvor skizzierten Elementen einer grotesken Ästhetik, vor allem aber mit den grotesken Köpfen aus dem zeichnerischen Erbe Leonardos und seiner physiognomischen Studien sowie mit der Tradition literarischer Deformierungen idealer Schönheitstopoi und Sprachnormen in der burlesken Dichtung (z.B. Teofilo Folgnos) elaborieren die Mitglieder der Blenio-Akademie in bildender Kunst und Literatur ihr Programm einer Ästhetik des *grottesco/grotisch*. Mit kapriziösen, monströsen und bizarren Deformierungen invertieren sie das Idealschöne und seine Norm, erstellen komische Figuren oder inszenieren ein nicht-schönes, silenisches Äußeres als Schleier eines verborgenen quasi göttlichen Intellekts.²⁸

Dabei sind *furor* und *ingegno* des Künstlers essentiell. In den *Rabisch* wird so z.B. das Akademiemitglied Aurelio Luini für sein Talent gerühmt, schnell, ingenios und expressiv zeichnen zu können: „Quella *prontezza del disegno*, quando/risorse in voi, ella rinacque al mondo/ [...] [disegni] con *rara anatomia*, con stil profondo/ di lumi, d'ombre e di riflessi, il fondo/ De l'arte e col *pennel dotto* doccando/ [...] con sì *gran furore*“.²⁹ Die Verbindung zu den grotesken Köpfen

27 Vgl. Alessandro Nova, „Folengo und Romanino. Die *Questione della lingua* und ihre exzentrischen Positionen (1994)“, in: ders., *Bild/Sprachen. Kunst und visuelle Kultur in der italienischen Renaissance*, hg. von Matteo Burioni et al., Berlin 2014, S. 45–82, hier S. 46. Von Nova wird im Hinblick auf das *Cinquecento* als antiklassisch bezeichnet, was nicht den „Regeln‘ des klassischen Kanons der Hochrenaissance“ folgt, welcher im Zuge der *Questione della lingua* allen voran von Pietro Bembo eingefordert wurde und der durch Positionen gerade von norditalienischen Künstlern und Literaten konterkariert wurde. Dabei nutzt Nova die begriffliche Opposition von klassisch und antiklassisch für Norm- und Abweichungsstrategien in literarischen wie bildkünstlerischen Formen. Im vorliegenden Beitrag wird die Kontrastierung von klassisch und antiklassisch begrifflich mit Norm und Abweichung gefasst. Dieses Spannungsverhältnis orientiert sich dabei an Novas Ansatz, der mit der Relationierung von klassisch und antiklassisch pointiert der „Pluralität der Bildsprachen der italienischen Malerei in der frühen Neuzeit“ Rechnung trägt. Vgl. Matteo Burioni et al., „Nachwort der Herausgeber“, in: Alessandro Nova, *Bild/Sprachen. Kunst und visuelle Kultur in der italienischen Renaissance*, hg. von Matteo Burioni et al., Berlin 2014, S. 205.

28 Vgl. zur frühneuzeitlichen Groteske allg. z.B. Ulrich Weisstein, „Groteske“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 3, Tübingen 1996, Sp. 1196–1205; allg. und zur Groteske im Werk Lomazzos vgl. Dorothea Scholl, *Von den ‚Grottesken‘ zum Grotesken. Die Konstituierung einer Poetik des Grotesken in der italienischen Renaissance*, Münster 2004 (*Ars Rhetorica* 11); Carlo Ossola, *Autunno del Rinascimento. ‚Idea del Tempio‘ dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, Florenz 2014, bes. S. 170–197.

29 Vgl. Lomazzo/I Facchini, *Rabisch (1589)*, S. 152 (Hervorhebung M.B.) „Jene Schnelligkeit der Zeichnung, die, als sie in Euch auferstand, auf Erden wiedergeboren wurde [...] [du zeichnest] mit seltener Anatomie, in einem tiefgründigen Stil aus Licht, Schatten und Reflexen, wobei du mit dem gelehrten Pinsel den Grund der Kunst berührst [...] mit so viel *furor*“.

Leonardos wird in den Kopfstudien der Akademiker evident. Sie wird aber auch in den Texten aus dem Akademien-Kontext explizit gemacht, beispielsweise wenn Lomazzo berichtet, dass Aurelio Luini ein Büchlein mit Zeichnungen Leonardos besessen habe, die „vecchi e villani e villane diformi che ridessero“ darstellen.³⁰

Das Experimentieren mit dem Formenschatz deformierter, grotesker Figurationen aus dem Werk Leonardos und della Portas ist im Kreise der Akademiker alles andere als eine repetitive Schleife, sondern eine Iteration als neuformende Wiederholung in der Praxis des Experimentierens (Abb. 21.3 bis 21.6). Die Zeichnungen testen die Grenzen der physischen Formen aus, deformieren, invertieren und transgredieren die idealen, im Kanon der Renaissance normativ festgelegten Proportionen des Körpers – und werden mitunter zu Porträts wie auch Selbstporträts der Akademiker (Abb. 21.5 und 21.6). Ihre Funktionen als Abweichungen von der Norm sind vielfältig: Sie bringen zum Lachen und erforschen degenerative Prozesse des Alterns oder körperliche Deformationen, die extreme emotionale Zustände an der Oberfläche des Körpers sichtbar werden lassen.

Während viele dieser Zeichnungen grotesker Köpfe eine feine, detailliert ausgearbeitete Linienführung und Schattierung aufweisen, schöne geordnete Faktur und deformiertes Motiv kontrastieren, wird in einigen von Aurelio Luinis Zeichnungen (Abb. 21.5, auch Farbteil) ein anderer Darstellungsmodus sichtbar, der das Deformieren einzelner Körperteile und die groteske Entstellung der idealen Proportionen vor allem durch eine groteske Struktur der Linie hervorbringt. In diesen Zeichnungen wird über die faktuale Ausgestaltung durch eine nahezu ornamental umherwirbelnde Linienführung das kreative Potential einer Zeichnung mit *prontezza*, *furor* und *ingegno* auf besondere Weise demonstriert.

Bezüglich der Darstellung komischer und bizarrer Figurationen wird von Lomazzo in einem eigens dafür formulierten Kapitel des *Trattato* eine Bildfindung Michelino da Besozzos hervorgehoben. Mit dieser Beispielnennung wird ein weiteres lombardisches Modell für die Motivik des Grotesken im Kontext der künstlerischen Praxis der Akademiemitglieder zentral gesetzt: „Michelino [...] fece già in dipintura una *bizzarria da ridere*, che non si trovi uomo così melancolico e triste, che non si muova a riso a rimirarlo [...] quivi consiste *la forza della pittura*, come diceva Leonardo“.³¹ Jene *inventio* Michelinos, die Lomazzo ausführlich beschreibt, wurde nach seinen Berichten vielfach von Zeitgenossen kopiert. Von einigen solcher freien Anverwandlungen des Modells, die im Akademienkontext verortet werden können, überliefert Bert Meijer in seinem Auf-

30 Vgl. Lomazzo, „Trattato“, in: ders., *Scritti*, Bd. 2, S. 315ff. „deformierte Alte, Bauern und Bäuerinnen, die lachten“.

31 Lomazzo, „Trattato“ (Kapitel 33), in: ders., *Scritti*, Bd. 2, S. 315 (Hervorhebungen M.B.). „Michelino malte einst eine so lustige Wunderlichkeit, dass es keinen noch so melancholischen und traurigen Menschen gibt, der bei der Betrachtung des Bildes nicht in Lachen ausbräche [...] Hierin besteht die Kraft der Malerei, wie Leonardo sagte.“

satz „Esempi del comico figurativo“ Abbildungen.³² Diese Gemälde sind wichtige Zeugnisse der lombardischen Bildtradition und der Darstellung des Komischen. Die „bizarria da ridere“ wird im Format des Halbfigurenbildes vor dunklem Grund dargestellt. Es wird ein Spiel mit der Darstellung von Mündern, Nasen und Augen vorgeführt, die durch das Lachen der Bildfiguren verzerrt werden. Zähne und Nasenlöcher sind deutlich sichtbar. Und mit der durch sexuelle Konnotationen kodierten Katze, die in den Reigen der lachenden Bildfiguren integriert wird, sind zudem erotische Anspielungen und Doppeldeutigkeiten in Szene gesetzt. Die unterschiedlichen Versionen des Sujets der lachenden Gestalten mit Katze im Halbfigurenbild aus dem lombardischen Kontext weisen jeweils kleine Variationen in der Positionierung der Figuren zueinander, in ihrem Ab- und Zuwenden und in dem Sichtbarmachen von Details (wie dem Katzenschwanz oder anzüglichen Berührungen) auf.³³ Derart wird in der sich verändernden Wiederholung immer wieder neu die Ursache für das Lachen der Bildfiguren für den Betrachter inszeniert.

Eine weitere Facette des Deformierens und Refigurierens des Körpers in der Praxis der *Accademia della Val di Blenio* – sowohl in den Texten der *Rabisch*, als auch in der bildenden Kunst – ist schließlich das Substituieren von Körperteilen durch Früchte, Gemüse oder Tiere, die Schönheitstopoi verkehren und dabei auf komische und karnevaleske Weise eine verkehrte Welt zelebrieren. Dabei werden in der Dichtung der Akademiker beispielsweise petrarkistische Schönheitstopoi anzitiert und wiederholt, aber zugleich ad absurdum geführt und auf komische Weise invertiert. So geschieht es in der Beschreibung einer Frau, deren wunderschöne Nase eine Gurke sei und von deren Zähnen es heißt, sie seien eine zahllose (und damit maßlose) Reihe von Perlen: „I dent on fil de perle senza numero“.³⁴ In der Malerei werden parallel dazu Substitutionsstrukturen ausgebildet, die rein in der Bildwelt funktionierende Analogien von menschlichen Körperteilen mit Gemüse, Obst und Tieren bilden und im Zuge derer die einzelnen Teile nur in der Bildwelt ebenmäßige Proportionen erhalten. Beispiele hierfür sind Werke G. A. Brambillas und Giuseppe Arcimboldos, dessen Darstellung von aus Früchten und Tieren zusammengesetzten Köpfen weithin bekannt sind und der mit Brambilla sowie anderen Mitgliedern der Akademie in engem Austausch stand.

Das Wiederholen von Deformierungen des Idealschönen im Modus des Experimentierens mit Körpergestalt, Linie und Schönheitsnormen in ihrem wechselseitigen Verschränktheit, wie es die künstlerische Praxis der Mitglieder der *Accademia della Val di Blenio* charakterisiert, wird mit dem Begriff der Iteration

32 Für die kleinformigen Abbildungen dieser Werke, deren Verbleib bis auf eine Ausnahme (siehe Fußnote 33) unbekannt ist, vgl. Bert Meijer, „Esempi del comico figurativo nel rinascimento lombardo“, in: *Arte Lombarda* 16 (1971), S. 259–266, v.a. S. 263f., Abb. 3–8.

33 Für Abbildungen vgl. ebd., sowie für das in Genua erhaltene Gemälde vgl. *Rabisch. Il grottesco nell'arte*, cat. n. 15, S. 136.

34 Lomazzo/I Facchini, *Rabisch* (1589), Buch II, Gedicht Nr. 55.

gewinnbringend gefasst und beobachtet. Er ermöglicht es, den Blick auf das kreative Experimentieren und Austesten der dem „System inhärenten Möglichkeiten“ bis hin zu seinen Rändern zu lenken.³⁵ Dabei manifestiert sich im Iterieren eines Form-Experiments der Geltungsanspruch der Normabweichungen und die transformierenden Wiederholungen bilden einen „Atlas“ an Möglichkeiten aus.³⁶ Dabei geht es nicht um eine zielgerichtete Verbesserung und perfektionierende Wiederholung eines Modells. „[D]ie wiederholenden Modellläufe dienen eher dazu, durch kontrollierte Variation den Raum des Modellverhaltens zu erkunden [...] [und] die Menge der Optionen zu explorieren“.³⁷ Während der Begriff der *imitatio* stark durch seine historische Konzeptualisierung geprägt ist, ist der Theoriebegriff der Iteration rein im heutigen Wissenschaftsdiskurs verortet und bietet die Möglichkeit, Wandel durch Wiederholung nicht zwangsläufig nur in Bezug auf mimetisch wiederholende künstlerische Praxis zu betrachten, sondern gerade auch die poetische Dimension mit einzubeziehen, die in frühneuzeitlichen *imitatio*-Theorien normativer Regelästhetik ausgegrenzt wurde.³⁸ Die *imitatio* wird zwar gleich der Iteration ebenfalls durch die Verbindung zum Wandel konzipiert und auch in Hinblick auf ihre Formung durch institutionelle Kontexte begriffen, aber sie ist schwerpunktmäßig auf stilistische Bewertungskriterien hin angelegt, wie die *convenienza* – die rhetorisch konzipierte Angemessenheit von Form/Stil und Inhalt.³⁹ Mit dem Begriff der Iteration hingegen bleibt die Beobachtung der Prozesse und Strategien von Wiederholung und Wandel klar getrennt vom frühneuzeitlichen, durch die Rhetorik konditionierten Wertesystem der Nachahmungsästhetik. Gerade im Falle der künstlerischen Praxis der *Accademia della Val di Blenio* und der von ihr programmatisch gesetzten grotesken Ästhetik der Deformation und Transgression von Schönheitsnormen vermag also der Begriff der Iteration die Veränderungen durch Wiederholung adäquater zu beschreiben als jener der *imitatio*.

Wie aber die Beschreibungen und Konzeptualisierungen der Groteske und der Elemente einer grotesken Ästhetik in den Schriften des Akademie-Präsidenten Lomazzo aussahen, wollen wir nun kurz betrachten. Lomazzo ist schließlich der erste, der den Begriff *grottesco* programmatisch aus dem kunsttheoreti-

35 Vgl. hierzu aus der Wissenschaftsgeschichte Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen*, Berlin 2005, v.a. S. 51–73, hier S. 69.

36 Vgl. Johannes Lenhard, „Epistemologie der Iteration. Gedankenexperimente und Simulationsexperimente“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59/1 (2011), S. 131–145.

37 Ebd., S. 132f.

38 Vgl. zur fehlenden poetischen Dimension der *imitatio* Valeska von Rosen, „Einleitung. Poiesis. Zum heuristischen Nutzen eines Begriffs für die Künste der Frühen Neuzeit“, in: *Poiesis. Praktiken der Kreativität in den Künsten der Frühen Neuzeit*, hg. von Valeska von Rosen, David Nelting und Jörn Steigerwald, Berlin/Zürich 2013, S. 9–42, v.a. S. 18.

39 Vgl. Ursula Rombach und Peter Seiler, „Vorwort“ und „Einleitung“, in: *Imitatio als Transformation. Theorie und Praxis der Antikennachahmung in der frühen Neuzeit*, hg. von Ursula Rombach und Peter Seiler, Petersberg 2012, S. 6–9; Klaus Irle, *Der Ruhm der Bienen. Das Nachahmungsprinzip der italienischen Malerei von Raffael bis Rubens*, Münster 1997.

schen Diskurs in jenen der Dichtung überführt und eines seiner Werke *Rime ad imitazione dei Grotteschi* betitelt, sowie maßgebliche Teile der *Rabisch* verfasst. Zugleich versucht er in seiner im *Trattato dell'arte della pittura* formulierten Kunsttheorie sowohl die dekorative Grotteske als auch monströse und deformierte sowie komisch-lächerliche Figurationen in die frühneuzeitliche Regelästhetik zu integrieren und widmet ihnen jeweils eigene Kapitel in seinem Traktat. Die Theorie im *Trattato*, die Dichtung in den *Rime* und in den *Rabisch* sowie die bildkünstlerische Praxis Lomazzos und seiner Künstlerkollegen bleiben dabei bis zu einem gewissen Maß disparate Diskurse mit unterschiedlichen Graden an Regelmäßigkeit und kreativen Freiräumen. Denn das kunsttheoretische Traktat favorisiert beispielsweise gemäß seiner Gattungstradition und Funktionalisierung Systematizität und Ordnung und ist darauf ausgelegt, Definitionen zu liefern. Die *Rime* hingegen zelebrieren groteske Ästhetik in ihrer nicht linearen, hybriden Struktur, rätselhaften Semantik und stetig angewandten Begrifflichkeit des Grotesken (*capriccioso, bizzarro, grottesco, monstuoso*). Wenn Lomazzo im Traktat dann die Grotesken beschreibt, fordert er, dass der künstlerische *furor* und die Regeln der Kunst dabei eine Balance zu wahren hätten: „[Le grottesche] [...] volgion essere fondate in su l'autorità dell'arte“, „vi occorre un certo furore ed una natural bizzaria“, „l'una e l'altra hanno da concorrere insieme giustamente, furia naturale ed arte“.⁴⁰

Hierbei gründet er seine Bestimmung in einem Spannungsverhältnis von Norm und Abweichung, Regel und Regellosigkeit, das sich der begrifflichen Trennschärfe entzieht. Und Leonardos groteske Köpfe beschreibt Lomazzo dann als „figure brutte e monstuose, con bellissimo e diverso garbo“, also als „hässliche und monströse Gestalten, von schönster und andersartiger Anmut“. Darstellungen wie solche sind es dann gerade, die dem Regelsystem und den begrifflichen Definitionen des *Trattato* ihre Grenzen setzen: Zur Form monströser Gestalten konstatiert Lomazzo dementsprechend, dass es unmöglich sei, mit Regeln zu systematisieren, was nicht einmal in der Natur Regeln habe.⁴¹ Er könne nur Beispiele geben, wie die *visi monstuosi*, die Leonardo in Mailand gefertigt habe. Lomazzo kombiniert somit in seinen Schriften, wie hier skizzenhaft angedeutet wurde, etablierte ästhetische Kategorien des ‚Schönen‘ (*grazia, garbo, bello*) mit jenen des ‚Hässlichen‘ und Ungewöhnlichen (*monstuoso, brutto, bizzarro*). Er greift damit die Qualitätssiegel der normativen Regelästhetik auf, wandelt sie aber durch die Applizierung auf Phänomene der Normabweichung um. Mit dieser paradoxen Struktur von Schön-Hässlich im Spannungsfeld von Norm und Abweichung ist das begrifflich schwer fassliche ‚Schöne‘ der gro-

40 Vgl. Lomazzo, *Trattato*, hier zitiert nach *Scritti d'arte*, S. 2695. „[Die Grotesken] wollen in der Autorität der Kunst begründet sein“, „ein gewisser *furor* und eine natürliche Wunderlichkeit sind hierzu nötig“ und „natürliche Raserei und Kunst müssen richtig zusammenwirken“.

41 Vgl. zum Zitat Giovan Paolo Lomazzo, *Idea del Tempio della Pittura*, Mailand 1590, S. 54f. und dann Lomazzo, „Trattato“, in: ders., *Scritti*, Bd. 2, S. 553.

tesken Ästhetik markiert. In der Verbindung mit *furor* und *ingegno* des kapri-ziösen Künstlers verweist eine derartige Konzeptualisierung zugleich auf „the elusiveness of art and of the natural talent that an artist either has or does not have“.⁴²

Nachdem Carlo Borromeo verstorben und damit seine rigide Reformpolitik beendet war, veröffentlichte Lomazzo seine Schriften, und gemeinsam mit den Mitgliedern der *Accademia della Val di Blenio* gab er auch die *Rabisch* 1589 im letzten Jahrzehnt des Bestehens der Akademie heraus. In einzelnen Gedichten der *Rabisch* wird dabei die neu eröffnete Villa des Protektors der Akademie, Pirro Visconti, in Lainate gepriesen.⁴³ Die künstlerische Ausstattung war auch von Mitgliedern der Blenio-Akademie gestaltet worden und durch Elemente der grotesken Ästhetik wie z.B. Grottenanlagen, Fabelwesen und dekorative Grotesken mit dem ästhetischen Programm der Akademie verbunden. Die Villa verkörperte die poetische Welt der *grotte*, Nymphen und Wasserspiele. Innerhalb dieser Grottenwelt wurde Pirro Viscontis Gemäldesammlung ausgestellt mit Werken wie Bernardino Luinis *Salvator Mundi*.⁴⁴ Dabei mischten sich in der Villa und in ihren Gärten zwei Darstellungsmodi: einmal Elemente des Grotesken und zum anderen sakrale Malerei und Statuen idealschöner Nymphen. Mit dieser Mischung zweier Kunstwelten, des noblen Genres der sakralen Malerei und der Ästhetik des Grotesken, avancierte die *Villa Lainate* zu dem Ort, an dem die prominentesten Künstler Mailands zusammenkamen und junge Künstler als Gehilfen sowie als Besucher geschult wurden, bevor kurz darauf eine neue Institution zur Ausbildung der Künstler in Mailand gegründet wurde. Diese jedoch wird gerade keine Akademie von *facchini* unter Bacchus' Schutz sein, die die Abweichung von der Norm und das Deforme zelebriert, sondern es wird eine Institution mit Schüler-Lehrer-Verhältnis sein, die exklusiv den Medien der bildenden Künste gewidmet ist: die *Accademia Ambrosiana*.

Die *Villa Lainate* veranschaulicht nicht nur chronologisch die konkrete Schnittstelle zwischen den beiden Akademien der vorliegenden Fallstudie, sondern auch in Bezug auf die Zusammenführung der unterschiedlichen Darstellungsmodi, gemeinsame Netzwerke von Personen der Mailänder Kulturszene sowie die Bedeutung der Kunst der Leonardo-Nachfolge des frühen *Cinquecento*. Bernardino Luini, der in Pirros Villa noch in den Grotten Sälen ausgestellt wird, wird in der *Accademia Ambrosiana* zum Vorbild für die Darstellung von sakraler Malerei angemessener sanfter und lieblicher Schönheit werden.

42 Carl Goldstein, *Teaching Art. Academies and Schools from Vasari to Albers*, Cambridge 1996, S. 25.

43 Vgl. zur *Villa Litta* Alessandro Morandotti, *Milano profana*.

44 Bernardino Luini, *Salvator Mundi*, ca. 1515–1520, Chantilly, Musée Condé.

Federico Borromeos *Accademia Ambrosiana*

Federico Borromeo war Carlo Borromeos jüngerer Cousin und wurde 1595 Erzbischof von Mailand.⁴⁵ Befreundet mit Kardinal Del Monte, Federico Zuccaro und Jan Brueghel d.Ä., hatte der kunstinteressierte Geistliche in Rom begonnen, Kunst zu sammeln und war Protektor der *Accademia di San Luca*. Romano Alberti und Federico Zuccaro widmeten ihm eine Kompilation der akademischen Vorträge und Sitzungen, nachdem er für das Amt des Erzbischofs in seine Heimatregion Mailand zurückgekehrt war und Pläne schmiedete, dort selbst eine Kunstakademie zu gründen.⁴⁶

In den 1590er Jahren zeigt sich Borromeo noch offen gegenüber der profanen Kunstwelt Mailands: Er steht im Austausch mit Pirro Visconti, dem Protektor der *Accademia della Val di Blenio* und Besitzer der *Villa Lainate*. Borromeo zieht ihn bezüglich der Auswahl von Künstlern zu Rate und beschäftigt schließlich selbst Künstler, die im *Lainate*-Projekt involviert waren.⁴⁷ Mit der konkreten Entstehung seiner Kunstakademie wird sich Borromeos Haltung gegenüber Kunst und Kultur jedoch ändern und rigider werden. Er wird u.a. die Mode kritisieren, Villen auf dem Land mit Grotten zu schmücken – wie im Falle der *Villa Lainate*. Er fordert, dass in den Villen die Einsamkeit der Kontemplation über die Schönheit der Natur als Spiegel der Güte Gottes dienen solle.⁴⁸

Im Jahre 1618 vermacht Borromeo schließlich seine Sammlung von über 170 Gemälden und etlichen Abgüssen der von ihm gegründeten *Ambrosiana*. Nach dem Stadtheiligen Mailands benannt, bestand diese innovative Bildungsinstitution aus einer äußerst umfangreichen öffentlichen Bibliothek, einer Druckerei, einem Forscher-Kolleg und nach der Schenkung auch aus einem öffentlichen Kunstmuseum. Ein weiterer Zweig dieser in ihrer Vielseitigkeit neuartigen Einrichtung bestand schließlich in der von 1613 bis in die späten 1620er Jahre akti-

45 Vgl. hier und im Folgenden zu den historischen Fakten und Daten der *Ambrosiana* Giorgio Nicodemi, „L'Accademia di pittura, scultura e architettura fondata dal card. Federico Borromeo all'Ambrosiana“, in: *Studi in onore di Carlo Castiglioni Prefetto dell'Ambrosiana*, Mailand 1957, S. 653–896; Arlin Quint, *Cardinal Federico Borromeo as a Patron and a Critic of the Arts and his MUSAEUM of 1625*, New York/London 1986; Pamela M. Jones, *Federico Borromeo and the Ambrosiana. Art Patronage and Reform in Seventeenth-Century Milan*, New York 1993; Giulio Bora, „L'Accademia Ambrosiana“, in: *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento*, Mailand 1992, S. 335–373 und zuletzt Giulio Bora, *L'Accademia Ambrosiana e il ruolo del suo fondatore*, noch unveröffentlicht. Ich danke Giulio Bora herzlich für die Einsicht in das Manuskript des Vortrags, den er im November 2013 auf der Konferenz *Concetto, invenzione, giudizio. Il disegno padre delle arti nostre* in Florenz gehalten hat.

46 Vgl. hier und im Folgenden Romano Alberti und Federico Zuccaro, „Origine e progresso dell'Accademia del Disegno di Roma“ (Pavia 1604), in: Federico Zuccaro, *Scritti d'arte di Federico Zuccaro*, hg. von Detlef Heikamp, Florenz 1961, S. 1–91. Federico Zuccaro, „Lettera a principi et signori amatori del disegno. Pittura, scultura, et architettura [...]“ (Mantova 1605), in: ebd., S. 105ff.

47 Vgl. Susanna Zanuso, „Marco Antonio Prestinari. Scultore di Federico Borromeo“, in: *Nuovi Studi. Rivista di Arte Antica e Moderna* 5/3 (1998), S. 85–109, hier S. 91f.

48 Vgl. Morandotti, *Milano profana*, S. 72.

ven Kunstakademie.⁴⁹ Während Bibliothek, Kunstmuseum und Forscher-Kolleg heute noch existieren, war der Kunstakademie nur ein relativ kurzer Wirkungszeitraum beschieden.

Als diözesane Einrichtung war der *Ambrosiana*-Komplex Teil von Borromeos posttridentinischem Reform-Programm. In den Statuten lässt er festhalten, dass er die Akademie gründete, um Künstlern zu helfen,

[che] facciano quelle cose, che al culto divino s'appartengono, assai meglio di quello, che essi fanno al presente. [...] Si vede, che molti Pittori, e Scultori ed Architetti, per non havere convenevoli ammaestramenti intorno alle cose sacre, e perché non hanno quella divozione, che haver dovrebbero, e non riguardano al fine, a cui specialmente ordinati sono i religiosi luoghi, e le sacre immagini, assai volte quasi niuna differenza fanno dal rappresentare i divini misteri, e le historie profane [...]. [...] [N]e hanno molto riguardo a quello, che i tempi, et i luoghi, e le persone richiedono, ma solo alla finezza dell'arte, et all'imitatione degli Antichi profani.⁵⁰

Sowohl in den eben zitierten Gründungsakten als auch in seiner Schrift *De pictura sacra* verurteilt Borromeo zeitgenössische Künstler dafür, ‚athletische Figuren‘, ‚Hässlichkeit‘, ‚laszive Nacktheit‘ und eine grauenerregende, entfesselte Mimik in den Gesichtern von Jesus und den Heiligen darzustellen, womit sie die Regeln des *disegno* und das Proportionsstudium des menschlichen Körpers, insbesondere des Kopfes, missachteten.⁵¹ Es wird also genau dort angesetzt, wo die Blenio-Akademiker das Spiel mit den Deformierungen betrieben.

Der pädagogische Lehrkörper von Federico Borromeos Kunstakademie setzte sich aus kirchlichen Vertretern und dem Bibliothekar der *Ambrosiana* zusammen. Es war Vorschrift, dass einer der Geistlichen bei jeder Sitzung anwesend war und nicht zuletzt auch die Lehre der Professoren begleitete: Cerano (Malerei), Giovanni Andrea Biffi (Skulptur) und Fabio Mangone (Architektur). Während der Gründungsphase der Akademie wurden vierzehn Studenten

49 Eine zweite Phase der Akademie folgte in der Jahrhundertmitte mit neuer Führung.

50 Vgl. *Accademia del Disegno nella Biblioteca Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Mailand, P. 239 sup., 9^v. In den Statuten lässt er festhalten, dass er die Akademie gründete, um Künstlern zu helfen, „[...] dass sie jene Dinge, die zum göttlichen Kult gehören, um einiges besser tun als es gegenwärtig der Fall ist. [...] Man sieht, dass viele Maler, Bildhauer und Architekten oftmals fast keinerlei Unterschied machen in der Darstellung göttlicher Mysterien und profaner *historie*, da sie keine angemessenen Belehrungen bezüglich der heiligen Dinge erhalten, und weil sie nicht jene Frömmigkeit besitzen, die sie besitzen sollten, und weil sie nicht den besonderen Zweck beachten, zu dem die religiösen Orte und die sakralen Bilder bestimmt sind [...]. [...] Außerdem beachten sie nicht, was Zeiten, Orte und Personen verlangen und erfordern und widmen ihre Aufmerksamkeit stattdessen nur der Kunstfertigkeit und der Nachahmung der profanen Antike.“

51 Vgl. ebd., sowie Federico Borromeo, *Sacred Painting. Museum*, zweisprachige Ausgabe, hg. von Kenneth S. Rothwell, komm. von Pamela M. Jones, Cambridge/London 2010, S. 51ff.

angenommen, unter ihnen Ercole Procaccini und Daniele Crespi. Die Statuten schreiben für das Curriculum Vorlesungen vor, die sich im Einklang mit dem Ausbildungsprogramm befinden mussten und die sich durch eine klare Ausdrucksweise auszeichnen hatten. Es gab Zeichenunterricht zum Studium des menschlichen Körpers, Unterrichtseinheiten zum Mischen und Auftragen von Farben, zur Komposition von Historien und Figuren und zum Kopieren von Werken großer Meister. Während der praktischen Ausbildung wurden Aufgaben gestellt wie die zeichnerische Übersetzung einer Skulptur Annibale Fontanas, eine *inventio* zum Sujet der Anbetung der heiligen drei Könige und die Zeichnung Laokoons oder eines Armes.⁵²

Die Zeichnungen, die wir der akademischen Praxis der *Accademia Ambrosiana* zuordnen können, machen deutlich, dass die kognitiven und künstlerischen Interessen im Vergleich zu jenen der *Accademia della Val di Blenio* differieren. Hier geht es um das Ausarbeiten von wohlgeformten Körpern, um das Studium des menschlichen Körpers als einem idealschönen, muskulösen Körper (Abb. 21.7, im Farbteil, und 21.8). Zudem sind die Zeichnungen explizit Schülerzeichnungen, in denen es um das mimetische Nachbilden der Vorlage und das durch kontrollierte und sorgfältige Linienführung praktizierte Erlernen von Formen geht.

Es ist darüber hinaus schwierig, den Einfluss präziser einzuschätzen, den die Akademie auf die künstlerische Produktion hatte, da neben einer kleinen Anzahl an Zeichnungen weitere eindeutig zuordenbare Kunstwerke fehlen und die einzige umfassende schriftliche Quelle die Gründungsakten sind. Da in diesem Beitrag der Fokus gerade auf Fragen nach dem ästhetischen Programm der Gründungsphase der Akademie liegt, bieten neben den Zeichnungen sowohl die Kunstsammlung des an die Akademie angeschlossenen Museums als auch – in Verflechtung mit dieser – Borromeos Schriften zur Kunst entscheidenden Aufschluss. 1624 und 1625 wurden *De pictura sacra* und *Musaeum* in kleinen Auflagen auf Latein für einen gelehrten Kreis, wohl Freunde und Mitglieder der *Ambrosiana*, publiziert.

Musaeum ist als geschmacksbildende Orientierungshilfe für den Museumsbesucher zu verstehen. Zusammen mit dem Museum als Lehrsammlung partizipierte das kleine Büchlein an der Bildung eines Kanons, monierte Verstöße gegen das *decorum* in ausgestellten Werken und schulte so den Rezipienten.⁵³ Das Museum sollte in Kombination mit dem Begleitbüchlein somit den Geschmack und das visuelle Gedächtnis der Akademiker, der Lehrer und der

52 Vgl. *Ambrosiana* P. 239 sup.

53 Vgl. Jones, *Federico Borromeo*, sowie Pamela M. Jones, „Defining the Canonical Status of Milanese Renaissance Art. Bernardino Luini’s Paintings for the Ambrosian Accademia del Disegno“, in: *Arte Lombarda* 100 (1992), S. 89–94.

Besucher prägen.⁵⁴ Durch die Sammlung wurden Repräsentanten unterschiedlicher regionaler Schulen mit einem Fokus auf das frühe 16. Jahrhundert präsentiert, vor allem mit Sujets wie dem gnädigen Erlöser, der Heiligen Familie, Anbetungen und Meditationsszenen, aber keine erschreckenden Sujets wie Martyrien. Derart vermittelte die Sammlung die Kenntniss unterschiedlicher künstlerischer Stile in Kombination mit bestimmten Sujets.⁵⁵



Abb. 21.8: Ercole Procaccini, *Sitzender männlicher Akt und Kopfstudie*, rote Kreide/weißes Papier, 46 x 32 cm, Mailand, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca

54 Vgl. dazu allgemein Genevieve Warwick, „Collecting as Canon Formation. Art History and the Collection of Drawings in Early Modern Italy“, in: *Memory and Oblivion*, hg. von Reinik Wessel und Jeroen Stumpel, Dordrecht 1999, S. 191–204.

55 Vgl. hierzu und zum folgenden Absatz Jones, „Defining the Canonical Status“.

Der größte Teil der Sammlung bestand aus norditalienischer und vor allem lombardischer Malerei mit einer beachtlichen Anzahl an Gemälden Bernardino Luinis (*Heilige Familie*, *Christusknabe mit Lamm*, *Hl. Magdalena*, *Segnender Christus*) (Abb. 21.9, Farbteil). Seine Kunst ist es, die im *Musaeum* durch eine noch näher zu erläuternde Rhetorik für die Besucher und vor allem auch für die Mitglieder der Akademie präsentiert wird. Eines der wichtigsten Werke der Sammlung ist dabei die *Heilige Familie*. Borromeo rühmt das Gemälde als eine Koproduktion zweier Meister, die sich ihrer individuellen künstlerischen Grenzen im Vergleich zu der unermesslichen Schönheit der göttlichen Schöpfung bewusst gewesen seien und ihre Kompetenzen teilten, so dass sie ein gleichsam perfektes Gemälde schaffen konnten: Leonardo, den Borromeo als einen der Väter der lombardischen Schule stilisiert, habe das *disegno* entworfen, wie ein überlieferter Karton belegt. Luini habe darauf die großartige Leistung erbracht, sanfte und fromme Schönheit in den Gesichtern und Gesten der Bildfiguren darzustellen: *suavitatem* [...] et *teneros piosque motus ac vultus*.⁵⁶ Diese Form der Schönheit finde sich in allen Werken Luinis aus seiner Sammlung. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass Luini stets Schönheit und Laszivität trenne und sich die Schönheit der in seinen Kunstwerken dargestellten Figuren nur auf die überirdische Schönheit Gottes beziehe. Gemäß Borromeos christlichem Optimismus und dem damit verbundenen Konzept einer schönen, gütigen Natur als Spiegel der göttlichen Güte und Schönheit ist die Malerei Luinis für den Betrachter durch die dargestellte *suavitatis* Anleitung zur Kontemplation der göttlichen *gratia*.⁵⁷ Borromeo verwendet die Kategorie der *suavitatis* in Verbindung mit ihr verwandten Termini wie *teneritudo* und *tractabilitas* und betont die sanfte und quasi spürbar weiche Darstellungsweise beispielsweise von Christi Bauch in der *Heiligen Familie*, die unter Künstlern gelobt werde: „*tractabilitas et teneritudo ventris inter Artifices laudatur*“.⁵⁸ Zudem beschreibt er die Darstellung von Johannes' wunderbar lieblich schönem Blick auf den Erlöser mit *suavitatis*: „*Ioannes admirabili suavitate Salvatorem adspectat*“.⁵⁹ Derart konzipiert Borromeo mit der *suavitatis* und ihrem Begriffsfeld eine spezifische Wirkungsästhetik von Sanftmut, liebevollen Blicken und wei-

56 Borromeo, *Sacred Painting. Museum*, S. 174 (Hervorhebungen M.B.)

57 Zum christlichen Optimismus vgl. Pamela M. Jones, „Borromeo as a Patron of Landscape and Still Lifes. Christian Optimism in Italy ca. 1600“, in: *The Art Bulletin* 70/2 (1988), S. 261–272, hier v.a. 270–271. In seinen Traktaten zur Andacht wie auch in seinen kunsttheoretischen Schriften stellt Borromeo die Schönheit der von Gott geschaffenen Natur immer wieder heraus und betont, dass sich in ihr die Güte des Schöpfers offenbare. Der christliche Optimismus gilt dabei als „second wave of Counter-Reformational thought“, „a less rigid strain of Roman Catholicism, based on love and appeal to the emotions“, wozu neben Federico Borromeo v.a. Filippo Neri zu zählen ist. Der christliche Optimismus basierte auf der Ansicht, dass „christian joy consisted in contemplating the wisdom and power of God through his created world“. Vgl. ebd.

58 Ebd. S. 176 (Hervorhebungen M.B.)

59 Ebd. S. 176f.

chen Texturen, die seine spezifische Vorstellung sanfter göttlicher Schönheit im Medium der Malerei zur Darstellung zu bringen vermag.

Pamela Jones stellte überzeugend heraus, dass Luini und seine Kunst als Repräsentanten der Mailänder Malerschule in der Kunstsammlung und in den Schriften Borromeos kanonischen Status erhielten.⁶⁰ In Ergänzung ihrer wegweisenden Analyse ist zu betonen, dass im Abgleich der Modi der Beschreibung von Werken der anderen Künstler im *Musaeum* nur bei Luini ein derart häufiger und durch die Verdichtung verwandter Termini aus dem semantischen Feld der *suavitas* elaborierter und funktionalisierter Gebrauch ästhetischer Kategorien vorliegt. Bei näherer Betrachtung der Kategorie der *suavitas/soavità* im frühneuzeitlichen Italien fällt aber nicht nur die Verbindung mit *dolcezza*, *amabile*, *morbidezza/mollezza*, *teneritudo* als das den Sinnen Gefällige auf, sondern auch die Fokussierung der *suavitas* durch ihre etymologische Verwandtschaft zu *persuadere/persuasio*. In der römisch-antiken Rhetorik ist *suavitas* vor allem im Werk Ciceros systematisch thematisiert.⁶¹ Verbunden mit *iucunditas* und *dulce* wird sie als Forderung nach wohlgefügter Ordnung, Symmetrie, Gleichmäßigkeit und abgerundeten Worten zur Erzeugung von Harmonie konzipiert. Im Kontext einer religiösen Rhetorik ist *soavità/suavitas* dann im 16./17. Jahrhundert sehr präsent.⁶² Sie wird jedoch auch in den ästhetischen Diskurs transferiert und ist dabei vor allem in musiktheoretischen Kommentaren ein einschlägiger Qualitätsmarker, wobei sie stets mit *dolcezza* und *grazia* kombiniert wird.⁶³ Im Vergleich zu *bellezza*, *vaghezza*, *grazia* oder dem genuin auf Kunst und Literatur bezogenen Vokabular des Grotesken findet sich *suavitas/soavità* zwar weniger häufig im kunsttheoretischen Diskurs, wenn, dann aber in pointierter Verwendung als konzeptionelles Ineins von malerischer Verfasstheit und affekthaltiger Wirkungsästhetik in Kombination von Süße, Sanftheit, Sanftmut und göttlicher Schönheit. In einem Brief von Benedetto Capilupio an Leonardo von 1504 heißt es über eine Darstellung des Christuskindes beispielsweise: „facto cum quella *dolcezza et soavità* de aiere che aveti per arte peculiar in excellentia“.⁶⁴

In Federico Borromeos ästhetischem Programm bezeichnet *suavitas* ein ästhetisches Überzeugen durch sanfte Schönheit von harmonischer Ordnung, die zur spirituellen Kontemplation anleitet. Borromeo forderte somit eine spezi-

60 Vgl. Jones, „Defining the Canonical Status“.

61 Vgl. Dionysios Chalkomatas, *Ciceros Dichtungstheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Literaturästhetik*, Berlin 2007, S. 168ff.

62 Vgl. zur *suavitas* im religiösen Kontext Harro Höpfl, „*Suaviter in Modo, Fortiter in Re*. Appearance, Reality and the Early Jesuits“, in: *The Aesthetics of Organization*, hg. von Stephen Linstead und Heather Höpfl, London 2000, S. 197–211.

63 Vgl. Ian Fenlon und Tim Carter, *Con che soavità. Studies in Italian Opera, Song, and Dance, 1580–1740*, Oxford 1995.

64 Nach Carmelo Occhipinti, *Leonardo da Vinci e la corte di Francia. Fama, ecfraisi, stile*, Roma 2011, S. 31. „mit jener Sanftheit, Süße und Lieblichkeit des Antlitzes gefertigt, die Eurer Kunst in exzellenter Form eignen.“

fische Gestaltung und Inszenierung von Natur, die er im Rekurs auf einen in der Regelästhetik des *Cinquecento* als kanonisch konzipierten Stil wohlgeordneter Schönheit verlangt. Die Mailänder Malerei des frühen *Cinquecento* und vor allem die Werke Bernardino Luinis in der Nachfolge Leonardos macht er dabei zu Exempla, da sie dem Thema des *decorum* von Schönheit die meiste Aufmerksamkeit widmeten. So sagt er über Bernardino Luini: „attentior ad decori custodiam Luinus“.⁶⁵

Einer der prominentesten Akademiker der *Ambrosiana* war Daniele Crespi. In der jüngeren italienischsprachigen Forschung werden seine Werke als Ergebnisse der Lehre und institutionalisierten Ansprüche Borromeos an eine erneut klassische Malerei in Abgrenzung zu den von ihm kritisierten Werken spätmanieristischer Formsprache des Mailänder Umfelds gesehen, da sie ein moderater und der *suavitás* entsprechender Stil auszeichne, jenseits manieristischer ‚Theatralität‘ (Abb. 21.10, Farbteil).⁶⁶

Aber Daniele Crespi malte auch ein *Concerto grottesco*, sind doch der künstlerische Diskurs und die Iteration künstlerischer Modelle geprägt durch Pluralität und nicht allein durch die Interessen und Praktiken einzelner Institutionen und ihrer Agenten. Crespis *Groteskes Konzert* zeigt im close-up-Format und in pastoser Malweise drei Männer mit Flöte und auffälligen Hüten, faltigen Gesichtern, die durch Grimassen verzerrt werden, mit dickwulstigen Lippen, großen Nasenlöchern und schwülstigen Hälsen wie im Porträt eines der Mitglieder der *Accademia della Val di Blenio* (Abb. 21.6).⁶⁷ Dabei steht das Gemälde im Kontrast zu Crespis Darstellung lieblicher Blicke, sanfter Gesichtszüge und eleganter Gesten in sakralen Sujets (Abb. 21.10, Farbteil).

Iteration als Verknüpfungsform von Transfer und Tradition konturiert in diesem zweiten Beispiel der Fallstudie den Kategorientransfer der *suavitás* und ihre Anverwandlung für den Kontext der Sammlungspraxis sowie das Thema der Rezeptionsanleitung und Kanonformierung. Der Begriff ist aber auch auf die Pluralität der künstlerischen Praxis beziehbar. Das iterative Schöpfen aus dem Formschatz des *Cinquecento* mit dem Erbe Leonardos und seinen unterschiedlichen Aspekten von schönen und hässlichen Darstellungen ist in der künstlerischen Praxis im Mailand des frühen *Seicento* auch mit der *Accademia Ambrosiana* institutionell nicht kontrollierbar und normierbar. Mit den grotesken und monströsen Köpfen Leonardos und der *Accademia della Val di Blenio* einerseits und mit den durch die Darstellung idealer Schönheit geprägten Figuren aus der sakralen Malerei Leonardos und seines Nachfolgers Bernardino Luini anderer-

65 Ebd., S. 164. „Luini beachtete die Regeln des *decorum* mit mehr Aufmerksamkeit“ [als z.B. Correggio und die Carracci].

66 Vgl. z.B. Francesco Frangi, *Daniele Crespi. La giovinezza ritrovata*, Mailand 2012, S. 19ff.

67 Für die Abbildung von Daniele Crespi *Concerto grottesco*, das um 1620 entstanden ist und sich in einer Privatsammlung befindet vgl. Alessandro Morandotti, *Milano profana nell'età dei Borromeo*, Mailand 2005, Nr. 104, S. 193.

seits bleiben zwei sich aneinander reibende Konzepte des künstlerischen und kunsttheoretischen Diskurses präsent: *Grottesco* & *suavitas* (Abb. 21.1).

Bibliographie

Quellen

- Accademia del Disegno nella Biblioteca Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Mailand, P. 239 sup.
- Borromeo, Federico, *Sacred Painting. Museum*, hg. von Kenneth S. Rothwell, komm. von Pamela M. Jones, Cambridge/London 2010.
- Borsieri, Girolamo, *Il Supplimento Della Nobiltà di Milano*, Mailand 1619.
- da Vinci, Lionardo, *Das Buch von der Malerei*, nach dem Codex Vaticanus Urbinas 1270, hg. und übers. von Heinrich Ludwig, Bde 1–3, Wien 1882.
- Lomazzo, Giovan Paolo, *Idea del Tempio della Pittura*, Mailand 1590.
- , *Scritti sulle arti*, hg. von Roberto Paolo Ciardi, 2 Bde, Florenz 1973–1974.
- Lomazzo, Giovan Paolo/I Facchini della Val di Blenio, *Rabisch* (1589), krit. hg. und übers. von Dante Isella, Turin 1993.
- Pacioli, Luca, *De divina proportione*, Venedig 1509.
- Scritti d'arte del Cinquecento*, hg. von Paola Barocchi, Bd. 3, Mailand 1977.
- Zuccaro, Federico, *Scritti d'arte di Federico Zuccaro*, hg. von Detlef Heikamp, Florenz 1961.

Sekundärliteratur

- Ausstellungskatalog, *Rabisch. Il grottesco nell'arte del Cinquecento. L'Accademia della Val di Blenio, Lomazzo e l'ambiente milanese*, hg. von Giulio Bora, Manuela Kahn-Rossi und Francesco Porzio, 28.3.–21.6.1998, Lugano, Museo Cantonale d'arte, Mailand 1998.
- Ausstellungskatalog, *Arcimboldo. Artista milanese tra Leonardo e Caravaggio*, hg. von Sylvia Ferino-Pagden, 10.02.–22.05.2011, Mailand, Palazzo Reale, Mailand 2011.
- Berra, Giacomo, „La storia dei canoni proporzionali del corpo umano e gli sviluppi in area lombarda alla fine del Cinquecento“, in: *Raccolta Vinciana* 25 (1993), S. 159–310.
- Bock von Wülflingen, Bettina und Frietsch, Ute, „Einleitung“, in: *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hg. von Bettina Bock von Wülflingen und Ute Frietsch, Bielefeld 2010, S. 7–26.
- Bora, Giulio, „L'Accademia Ambrosiana“, in: *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento*, Mailand 1992, S. 335–373.
- Bora, Giulio, „Milano nell'età di Lomazzo e San Carlo. Riaffermazione e difficoltà di sopravvivenza di una cultura“, in: Ausstellungskatalog, *Rabisch*, S. 37–56.
- Chalkomatas, Dionysios, *Ciceros Dichtungstheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Literaturästhetik*, Berlin 2007.
- Chambers, David S., „The Early 'Academies' in Italy“, in: *Italian Academies of the Sixteenth Century*, hg. von David S. Chambers und François Quiviger, London 1995, S. 1–14.
- Clayton, Martin, *Leonardo da Vinci. The Divine and the Grotesque*, London 2002.
- Fenlon, Ian und Carter, Tim, *Con che soavità. Studies in Italian Opera, Song, and Dance, 1580–1740*, Oxford 1995.
- Frangi, Francesco, *Daniele Crespi. La giovinezza ritrovata*, Mailand 2012.
- Goldstein, Carl, *Teaching Art. Academies and Schools from Vasari to Albers*, Cambridge 1996.

- Höpfl, Harro, „*Suaviter in Modo, Fortiter in Re*“. Appearance, Reality and the Early Jesuits“, in: *The Aesthetics of Organization*, hg. von Stephen Linstead und Heather Höpfl, London 2000, S. 197–211.
- Irle, Klaus, *Der Ruhm der Bienen. Das Nachahmungsprinzip der italienischen Malerei von Raffael bis Rubens*, Münster u.a. 1997.
- Jones, Pamela M., „Borromeo as a Patron of Landscape and Still Lifes. Christian Optimism in Italy ca. 1600“, in: *The Art Bulletin*, 70/2 (1988), S. 261–272.
- , „Defining the Canonical Status of Milanese Renaissance Art. Bernardino Luini's Paintings for the Ambrosian Accademia del Disegno“, in: *Arte Lombarda* 100 (1992), S. 89–94.
- , *Federico Borromeo and the Ambrosiana. Art Patronage and Reform in Seventeenth-Century Milan*, New York 1993.
- Lenhard, Johannes, „Epistemologie der Iteration. Gedankenexperimente und Simulationsexperimente“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59/1 (2011), S. 131–145.
- Link, Jochen, *Die Theorie des dichterischen furore in der italienischen Renaissance*, München 1971.
- Marx, Barbara, „Der akademische Diskurs und die Strategien akademischer Institutionalisierung. Facetten einer Problemstellung“, in: *Akademie und/oder Autonomie*, hg. von ders. und Christoph Oliver Mayer, Frankfurt am Main 2009, S. VII–XVII.
- Meijer, Bert, „Esempi del comico figurativo nel rinascimento lombardo“, in: *Arte Lombarda* 16 (1971), S. 259–266.
- Morandotti, Alessandro, *Milano profana nell'età dei Borromeo*, Mailand 2005.
- Nicodemi, Giorgio, „L'Accademia di pittura, scultura e architettura fondata dal card. Federigo Borromeo all'Ambrosiana“, in: *Studi in onore di Carlo Castiglioni Prefetto dell'Ambrosiana*, Mailand 1957, S. 653–896.
- Nova, Alessandro, „Folengo und Romanino. Die *Questione della lingua* und ihre exzentrischen Positionen (1994)“, in: ders., *Bild/Sprachen. Kunst und visuelle Kultur in der italienischen Renaissance*, hg. von Matteo Burioni et al., Berlin 2014, S. 45–82.
- Occhipinti, Carmelo, *Leonardo da Vinci e la corte di Francia. Fama, efrasi, stile*, Roma 2011.
- Ossola, Carlo, *Autunno del Rinascimento. Idea del Tempio' dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, Florenz 2014.
- Pederson, Jill, „Henrico Boscano's *Isola beata*. New Evidence for the Academia Leonardi Vinci in Renaissance Milan“, in: *Renaissance Studies* 22/4 (2008), S. 450–475.
- Pevsner, Nikolaus, *Die Geschichte der Kunstakademien*, München 1986.
- Quint, Arlin, *Cardinal Federico Borromeo as a Patron and a Critic of the Arts and his MUSAE-UM of 1625*, New York/London 1986.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Iterationen*, Berlin 2005.
- Rombach, Ursula und Seiler, Peter, „Vorwort“ und „Einleitung“, in: *Imitatio als Transformation. Theorie und Praxis der Antikennachahmung in der frühen Neuzeit*, hg. von Ursula Rombach und Peter Seiler, Petersberg 2012, S. 6–9.
- von Rosen, Valeska, „Einleitung. Poiesis. Zum heuristischen Nutzen eines Begriffs für die Künste der Frühen Neuzeit“, in: *Poiesis. Praktiken der Kreativität in den Künsten der Frühen Neuzeit*, hg. von Valeska von Rosen, David Nelting und Jörn Steigerwald, Berlin/Zürich 2013, S. 9–42.
- Schneider, Andrea, *Das Kulturgut Seide. Der Seidenhandel unter historischen und kulturgeschichtlichen Aspekten*, Hamburg 2014.

- Scholl, Dorothea, *Von den ‚Grottesken‘ zum Grottesken. Die Konstituierung einer Poetik des Grottesken in der italienischen Renaissance*, Münster 2004 (Ars Rhetorica 11).
- Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance. An Exploration of Philosophical and Mystical Sources of Iconography in Renaissance Art*, New York ²1968.
- Suthor, Nicola, *Bravura. Virtuosität und Mutwilligkeit in der Malerei der Frühen Neuzeit*, München 2010.
- Tramelli, Barbara, „Artists and Knowledge in Sixteenth Century Milan. The Case of Lomazzo’s Accademia de la Val di Blenio“, in: *Art and Knowledge in Rome and the Early Modern Republic of Letters 1500–1750*, hg. von Thijs Weststeijn, Rom 2011 (Fragmenta. Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome 5), S. 121–137.
- Warwick, Genevieve, „Collecting as Canon Formation. Art History and the Collection of Drawings in Early Modern Italy“, in: *Memory and Oblivion*, hg. von Reinik Wessel und Jeroen Stumpel, Dordrecht 1999, S. 191–204.
- Weisstein, Ulrich, „Grotteske“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Bd. 3, Tübingen 1996, Sp. 1196–1205.
- Zanuso, Susanna, „Marco Antonio Prestinari. Scultore di Federico Borromeo“, in: *Nuovi Studi. Rivista di Arte Antica e Moderna* 5/3 (1998), S. 85–109.

Wissenswandel – Statuswandel

Objekte im safawidischen Stil zwischen Kunstmuseum, ethnologischer Sammlung und Depot

Isabelle Dolezalek



Abb. 22.1: Nische und Truhe in der Ausstellung des Museums für Islamische Kunst in Berlin-Dahlem, 1982

Eine Fotografie aus den 1980er Jahren, aufgenommen im Westberliner Museum für Islamische Kunst (Abb. 22.1), zeigt zwei iranische Objekte im safawidischen

Stil: eine Gebetsnische (*Mihrāb*) mit Schriftfriesen aus Fayencemosaik (Inv. Nr. 37, 38, 39/69) und eine Truhe mit Lackmalerei (Inv. Nr. I 4655), deren figürliche Darstellungen in der Ausstellung von allen Seiten zu bewundern waren.¹ Keines dieser beiden Objekte ist derzeit noch im Museum für Islamische Kunst zu sehen, denn – wie sich in den 1990er Jahren herausstellte – ist weder die Truhe noch die Gebetsnische so alt wie ursprünglich vermutet. Die figürlich bemalte iranische Truhe, die damals als ein Objekt des 17. Jahrhunderts ausgestellt war, entstand erst im 19. Jahrhundert.² Der Herstellungszeitraum der vermeintlich safawidischen Gebetsnische hingegen wurde durch wissenschaftliche Analysen im Oktober 1991 vom frühen 16. Jahrhundert auf die 1930er Jahre verschoben.³

In meinem Beitrag, der sich als ein Materialimpuls aus dem Museum versteht, möchte ich den Umgang mit diesen historisierenden Artefakten im institutionellen Kontext des Museums betrachten. Wie in einem ersten Teil des Beitrags gezeigt werden soll, ist Iteration hier als ein Rekurs auf vergangene künstlerische Traditionen zu fassen, der Transformations- und Aneignungsprozessen unterworfen ist. So zeugt die Gebetsnische sowohl in ihrem Stil als auch in der Herstellungstechnik von Aneignungsprozessen vergangener künstlerischer Traditionen, während sie sich in ihrer materiellen Ausführung von safawidischen Fayencemosaiken unterscheidet. Die Truhe bedient sich ebenfalls safawidischer Vorbilder, wobei jedoch in der Ikonographie und im Stil ihrer Darstellungen auch Abweichungen erkennbar sind.⁴ Der zweite Teil dieses Beitrags, befasst sich mit den musealen und kunsthistorischen Neueinordnungen beider Objekte. Die Geschichte der Berliner Museen zeigt exemplarisch, wie sich Authentizität und Innovation im späten 19. Jahrhundert als Ausschlusskriterien für die Präsentation von Objekten herausbildeten. Vor diesem Hintergrund sollen Prozesse des Wissenswandels und des Statuswandels beider Objekte beleuchtet und die potentiell positive Konnotation von Iteration im Sinne der Anwendung tradierter künstlerischer Formen und Praktiken zu der zumeist weniger positiven Konnotation der Iteration im Museumskontext in Beziehung gesetzt werden.

1 Dieser Beitrag ist im Rahmen des Teilprojekts T01 „Gegenstände des Transfers. Konzepte zur Vermittlung von Transferprozessen im musealen Kontext“ entstanden. Das Projekt basiert auf einer Kooperation mit dem Museum für Islamische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin. Ich danke Jens Kröger, Kurator emeritus des Museums, sehr herzlich für sein Interesse an diesem Aufsatz und für seine wegweisenden Kommentare, Svenja Kauer für ihre verlässliche Unterstützung.

2 Eva Baer, „Traditionalism or Forgery. A Note on Persian Lacquer Painting“, in: *Artibus Asiae* 55/3 und 55/4 (1995), S. 343–379.

3 „[...] danach erhalten wir für das Mihrab und Schriftenfries I.37-39/69.1-6 einen Herstellungszeitraum zwischen A.D. 1930–1940“. Rathgen-Forschungslabor der Staatlichen Museen zu Berlin, Brief an Jens Kröger, 14. Oktober 1991 (Archiv des Museums für Islamische Kunst).

4 Siehe Baer, „Traditionalism or Forgery“, S. 346.

Die Gebetsnische im safawidischen Stil: ein „bedeutender Akzent“ für den Raum

Der Katalogeintrag zur iranischen Gebetsnische (*Mihrāb*) aus dem Jahr 1971 enthält ausführliche Beschreibungen der verschiedenen architektonischen Elemente und Ornamente der Nische sowie ihrer beiden Frieße mit Inschriften aus dem Koran.⁵ Die Inschriften auf der Nische selbst und auf den beiden Friesen, sind thematisch dem Gebet gewidmet. Im Katalog sind sie in Gänze wiedergegeben und erläutert. Vorangestellt ist eine kurze Erklärung zur Funktion und Entstehungsgeschichte des *Mihrāb* sowie zur Fayencemosaik-Technik. Stilistisch wird die Gebetsnische in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts eingeordnet und auch der Schriftduktus ist laut Katalog im „Tulüt der Zeit“.⁶ Zur Frage der Provenienz wird Folgendes erwähnt: „Dieser *Mihrāb* und die beiden Schriftfrieße sind 1969 in New York von der Kevorkian Foundation erworben worden. Sie befinden sich länger als fünfzig Jahre außerhalb des Irans. Eine genaue Provenienz ist noch unbekannt“.⁷

Handwerklich ist die Nische sehr kunstvoll gestaltet. Die Muster und Ornamente dieser Fayencemosaikarbeit wurden in kleinteiliger Arbeit aus zerschnittenen einfarbigen Fliesen gelegt (Abb. 22.2). Die daraus entstandenen Tafeln wurden anschließend mit Mörtel verbunden, um letztlich in eine Wand eingelassen zu werden. Im Iran ist der Gebrauch glasierter Keramikfliesen als Bauschmuck ab dem 12. Jahrhundert dokumentiert. Im 14. und 15. Jahrhundert erreichte die Beliebtheit des Fayencemosaiks ihren Höhepunkt, bis diese Technik ab dem 16. Jahrhundert immer häufiger durch bemalte Fliesen ersetzt wurde.⁸

In der Ausstellung des Museums für Islamische Kunst war der Nische und den Schriftfriesen eine ganze Wand gewidmet (Abb. 22.1). Die Hängung der Frieße entspricht einem kuratorischen Rekonstruktionsversuch. Man vermutete dass sie ursprünglich direkt über der Nische, entlang der Decke einer Moschee angebracht waren. In der Ausstellung ist die Wirkung der architektonischen Elemente nicht nur durch den großzügig bemessenen Raum vor und neben den Objekten unterstrichen, sondern auch durch punktuelle Beleuchtung, welche die materielle Beschaffenheit der Nische in den Vordergrund stellt, und nicht zuletzt durch eine Reihe von Bänken, die zur Kontemplation einladen.⁹ Zudem gab es zu diesem Ensemble einen ausführlichen Wandtext. Die Präsentation vermittelt den Eindruck dass die Nische hier als eines der Prunkstücke der Sammlung in Szene gesetzt wurde.

5 Brisch, „Gebetsnische“.

6 Ebd., S. 157.

7 Ebd.

8 Zu Fayencemosaik als Architekturelement siehe Arthur Upham Pope, *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, Bd. 2 (1939), Bd. 4 (1938), Bd. 5 (1938), London 1938–1939.

9 Das Architekturbüro Fritz Bornemann war für die Konzeption der Ausstellung verantwortlich, in enger Zusammenarbeit mit dem von Klaus Brisch geleiteten Museum.

Der Erwerb der Nische im Jahr 1969 ist vor dem Hintergrund des traditionell großen Interesses der Berliner Museen an Architekturelementen zu sehen. So heißt es zum Beispiel in einem Führungsblatt zur 1971 eröffneten Ausstellung des Museums für Islamische Kunst im Westteil Berlins: „Die Berliner Museen seit ihrer Gründung [sic!] waren immer an kompletten Bauten interessiert: z. B. Pergamonaltar, Ischtartor, Mschattafassade. In dieser Tradition stehen die nach dem Krieg erworbenen Architekturelemente wie die iranische Gebetsnische mit den beiden Schriftfriesen darüber (16. Jh.), die Kuppel aus dem Torre de las Damas der Alhambra in Granada um 1310 und das iranische Deckengemälde, 1846/7 n. Chr. datiert“.¹⁰ Freilich waren Architekturelemente – wie die im Führungsblatt erwähnte Mschattafassade – im westlichen Teil des seit 1949 geteilten Museums für Islamische Kunst eine Rarität, sodass der Kauf und die Präsentation der iranischen Gebetsnische und ihrer Schriftfrieze auch im Sinne eines Strebens nach Gleichwertigkeit zwischen den getrennten Sammlungen gesehen werden kann. Klaus Brisch, der damalige Direktor des Museums, begründete den Kauf wie folgt: „Für die Ausstellung ist der Erwerb der Objekte in der Tat eine Notwendigkeit, weil damit endlich dem Raum ein bedeutender Akzent verliehen werden kann, die Kenntnisse der Besucher erweitert und ein gewisses Gleichgewicht zum Besitz der architekturverbundenen, großformatigen Elemente der Nachbarmuseen hergestellt werden kann“.¹¹

Bedenken über die ‚Echtheit‘ des *Mihrāb*, den der Kunsthistoriker Richard Ettinghausen noch vor dem Erwerb als authentische Arbeit des späten 15. oder frühen 16. Jahrhunderts begutachtet hatten, wurden museumsintern schon früh in mündlicher Form geäußert.¹² Insbesondere boten die Farben und der Glasurauftrag Anlass zum Zweifel.¹³ 1991 bestätigte eine naturwissenschaftliche Untersuchung im Rathgen-Forschungslabor der Staatlichen Museen den Verdacht: „Durch Thermolumineszenz-Analysen (wurde) die Auffassung kompetenter Fachleute der Islamischen Kunstgeschichte bestätigt, dass es sich bei der großen Gebetsnische im Museum für Islamische Kunst um eine Fälschung handelt“.¹⁴ Die Wortwahl des Berichts ist nicht unproblematisch, denn ob die Gebetsnische

10 Führungsblatt aus dem Archiv des Museums für Islamische Kunst.

11 Archiv des Museums für Islamische Kunst. Petra Winter, *„Zwillingsmuseen“ im geteilten Berlin. Zur Nachkriegsgeschichte der Staatlichen Museen zu Berlin 1945 bis 1958*, Berlin 2008; Eva-Maria Troelenberg, *Mschatta in Berlin. Grundsteine islamischer Kunst*, Dortmund 2014, S. 198.

12 Ich danke Jens Kröger für diese Information (schriftliche Auskunft 17.09.2014).

13 „In some instances, the art historical eye is the most effective arbiter of attribution. This is certainly the case with the Berlin and Shangri La mihrabs, whose curious designs and glazes (uniform black, maroon red, light green) immediately spark art historical scepticism about a fifteenth- or sixteenth-century date.“ Keelan Overton, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La. Reviving, Restoring, and Reinventing Safavid Aesthetics, ca. 1920–40“, in: *West 86th* 19/1 (2012), S. 61–87, hier S. 82.

14 „Jahresbericht 1991 der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz und der Staatlichen Museen zu Berlin“, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 34 (1992), S. 209–283, hier S. 253.

tatsächlich als eine vorsätzliche Fälschung hergestellt wurde und ob sie als ‚safawidisches Original‘ in den Handel gelangte, ist keineswegs geklärt.

Die Truhe im safawidischen Stil: von „besonderer historischer Bedeutung“

Beim zweiten vormals safawidischen Objekt, das sich zur Zeit nicht mehr in der Ausstellung des Museums für Islamische Kunst befindet, handelt es sich um eine Truhe aus Pappmaché, die mit Bildern in Lackmalerei verziert ist (Abb. 22.3).

Die Truhe wurde 1925 aus dem Wiener Kunsthandel erworben und dem Museum von Friedrich Sarre als Geschenk übergeben.¹⁵ Ihre Darstellungen fanden jedoch erst nach einer ausführlichen Restaurierung 1933/1934 Beachtung. Jetzt erst, so der damalige Direktor des Museums Ernst Kühnel, „rückte [die Truhe] mit einem Male in die Reihe der besonders bemerkenswerten Schaustücke unserer Abteilung“.¹⁶

Die Motive der bemalten Truhe entstammen der persischen Buchmalerei, hauptsächlich den Illustrationen des *Šāhnāme* (Buch der Könige) und des *Haft Paykar* (Buch der Sieben Schönheiten). Auf der Vorder- und Rückseite der Truhe (ca. 72 x 43,5 cm) befinden sich jeweils zwei von einem ornamentalen Rahmen eingefasste Thronszene. Die Szenen auf der Vorderseite wurden als Bahrām Gūr (sassanidischer Herrscher, Hauptheld der *Haft Paykar*) im Haus eines Bauern und Žaḥḥāk (legendärer Tyrann aus dem *Šāhnāme*) der einer Hinrichtung beiwohnt, identifiziert.¹⁷ Auf der Rückseite ist rechts eine bisher nicht zugeordnete Audienz dargestellt, während links wahrscheinlich König Farīdūn und sein Urenkel Manūčehr aus dem *Šāhnāme* abgebildet sind. Die kleineren Längsseiten (ca. 49 x 43,5 cm) tragen jeweils nur eine Miniatur. Auf der einen Seite ist die Feuerprobe des Siyāvūš (ebenfalls aus dem *Šāhnāme*) zu sehen, während die andere Seite nochmals eine Hinrichtungsszene zeigt. Es ist unklar, wer hier dargestellt ist, möglicherweise König Kay Ḥosro (Sohn des Siyāvūš) und der Hingerichtete Afrāsiyāb, was einen Bezug zwischen den beiden Längsseiten herstellen würde.¹⁸ Als Umrahmung der Hauptszene auf dem Deckel der Truhe dienen zehn illuminierte Kartuschen, von denen sieben Neẓamīs *Haft Peykar* zuzuordnen sind. Hier ist Bahrām Gūr, der sich in der Geschichte in sieben Schönheiten gleichzeitig verliebt, mit besagten Schönheiten in verschiedenen Pavillons dargestellt. Die drei verbleibenden Kartuschen zeigen Szenen aus Neẓamīs *Ḥamsa* (Fünf), einem Werk bestehend aus fünf Epen, das wie auch die anderen bereits genannten weit verbreitet und bekannt war.

15 Ernst Kühnel, „Die Lacktruhe Schah ‘Abbās I. in der islamischen Abteilung der Staatlichen Museen“, in: *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 58 (1937), S. 47–58, hier S. 47.

16 Ebd.

17 Kühnel, „Die Lacktruhe Schah ‘Abbās I.“, S. 49; Baer, „Traditionalism or Forgery“, S. 344.

18 Baer, „Traditionalism or Forgery“, S. 344.

Die größte Miniatur der Truhe befindet sich im Zentrum des Deckels (Abb. 22.4), auf dem nochmals eine Thronszene mit Audienz dargestellt ist. Auf Grundlage der Signatur im Zentrum des unteren Teils der Darstellung wurde die Truhe auf das Jahr 1018 Hj./1609 n. Chr. datiert und einem gewissen „Diener des Hofes Yūsuf“ zugeschrieben.¹⁹

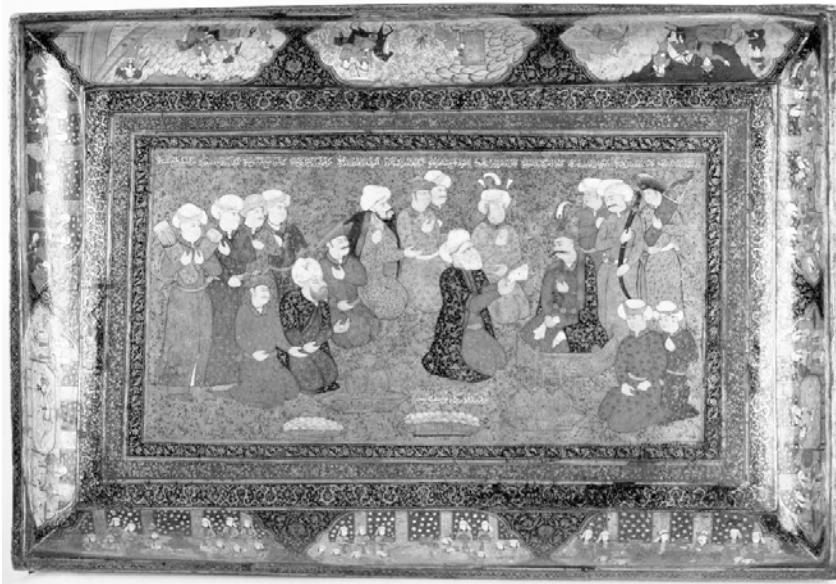


Abb. 22.4: Bemalte Truhe, Inv. Nr. 4655, Museum für Islamische Kunst SMB, Detail

Eine Verbindung mit dem Hof Schah ‘Abbās I. (1571–1629) in Isfahan ergibt sich wiederum aus einer zweiten Inschrift, welche die gesamte Breite des oberen Bildes einnimmt:

Der Herrscher dieser Zeit, der große Schah ‘Abbās,
 Der des Propheten lautrem Hause ist entsprossen,
 Er gab Befehl dem Kämrrer seines Hofes,
 Der oft schon war des Schahes Abgesandter,
 Alsbald herbeizuschaffen eine Tintentruhe,
 Verziert und schön, des Königs Beifall zu gewinnen,
 Der Kämrrer wählte mich, damit vollführet werde
 Des Schahs Befehl sogleich und ohne Widerrede.

¹⁹ Kühnel, „Die Lacktruhe Schah ‘Abbas I.“, S. 55.

Ich brachte nach getaner Arbeit ihm mein Werk,
 Das jedermanns Geist gar lieblich sollte fesseln,
 Und dessen Anblick freudig möge stimmen
 Beschauer, deren Sinn verdüstert ist in Gram.²⁰

Die Annahme in den beiden ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der Truhe war, dass es sich bei dieser Hauptszene um die Darstellung eines historischen Ereignisses handelte.²¹ Walther Hinz und Ernst Kühnel konnten einzelne Figuren der dargestellten höfischen Entourage des Schahs benennen, u.a. den vor dem Sultan knienden osmanischen Gesandten. Zudem identifizierten sie die kniende Person mit Hut und Schnauzbart auf der linken Seite des Bildes als einen deutschen Gesandten. Für die Forschung erhöhte der Bezug zum Hofe Schah 'Abbās und insbesondere auch die vermutete Abbildung eines Europäers am safawidischen Hof den Status des ansonsten wenig originellen Objekts um ein Vielfaches. Der Katalog ist hier sehr deutlich: „Durch ihre historischen Bezüge ist [die Truhe] von Bedeutung, während sie in künstlerischer Hinsicht handwerksmäßige Arbeit nach traditionellen Vorbildern darstellt“²²

Als ein Produkt des 19. Jahrhunderts wurde die Truhe, anders als die Gebetsnische, nicht durch naturwissenschaftliche Analysen identifiziert, sondern – in einem Artikel Eva Baers – mit den Methoden der Kunstgeschichte: Stilanalyse, Ikonographie und historische Kontextualisierung.²³

„Die Präsentation des authentischen Originals“

Die Feststellung des späteren Datums für die Herstellung der Nische und der Truhe birgt in beiden Fällen eine gewisse Enttäuschung, die sich einerseits im Verdacht der Fälschung begründet und andererseits in der mangelnden Originalität der Objekte, in deren Herstellung Formen safawidischer Vorbilder kopiert und adaptiert wurden. Fälschungen unterscheiden sich von Kopien und historisierenden Artefakten, die ebenfalls auf vorhandene Modelle zurückgreifen, wenn auch nicht zum Zweck der Täuschung. Gemeinsam ist diesen iterativen Praktiken jedoch ihre Abweichung von dem, was unter den Kategorien ‚Original‘, ‚Authentizität‘ und ‚Innovation‘ gefasst wird, die gemeinhin als Kriterien zur Inklusion und Präsentation von Objekten in Kunstmuseen gelten.²⁴ Wenn die „Präsentation des authentischen Originals“ als „Hauptattraktion

20 Walter Hinz, „Persische Darstellung eines Deutschen Botschafters am Hofe des Schah 'Abbās vom Jahre 1609“, in: *Berliner Museen* 55/2 (1934), S. 34–38, hier S. 35.

21 Hinz, „Persische Darstellung eines Deutschen Botschafters“; Kühnel, „Die Lacktruhe Schah 'Abbās I.“

22 Johanna Zick-Nissen, „Truhe“, in: *Museum für Islamische Kunst Berlin*, hg. von Museum für Islamische Kunst Berlin, Bestandskatalog, Berlin 1971, S. 174, Kat. 637.

23 Baer, „Traditionalism or Forgery“.

24 Das Literaturvolumen zum Thema Fälschung, Kopie und Original ist umfangreich. Can Bilsels Studie zu Konstruktionen und Rekonstruktionen von Authentizität im Pergamon-

und vornehmlicher Wert der Museen“ definiert wird,²⁵ verdeutlicht dies eindrücklich die Randstellung historisierender Artefakte wie der Nische und der Truhe in musealen Hierarchien.²⁶

Eine zunehmend auf Authentizität und Innovation fokussierte Ausstellungspraxis ist in der Geschichte der Berliner Museen besonders anschaulich am Beispiel des jetzigen Kunstgewerbemuseums nachzuzeichnen.²⁷ Gegründet wurde das Museum 1867 als „Deutsches Gewerbemuseum“, mit dem besonderen Ziel, eine Sammlung von Beispielen verschiedener Handwerkstraditionen zu schaffen, die nicht nur der allgemeinen Bildung der Besucher dienen sollte, sondern auch der Ausbildung zeitgenössischer Kunsthandwerker.²⁸ Eine weitere didaktische Aufgabe des Gewerbemuseums sollte es sein, die Entwicklung von Formen im historischen Verlauf auszustellen und dadurch erzeugte lineare Entwicklungs- oder Fortschrittsnarrative zu visualisieren.²⁹ Zu diesem Zweck wurden auch Musterreihen und Kopien für die Sammlung erworben.³⁰ Das Sammlungskonzept änderte sich aber schon in den ersten Jahren nach der Gründung des Museums zugunsten ausgesuchter Einzelstücke und ‚Meisterwerke‘ des Kunsthandwerks. 1879 wurde das Museum dementsprechend in „Königliches Kunstgewerbemuseum“ umbenannt.³¹

museum bietet eine exemplarische Auseinandersetzung mit diesen Konzepten im Kontext der Berliner Museumsgeschichte. Can Bilsel, *Antiquity on Display. Regimes of the Authentic in Berlin's Pergamon Museum*, Oxford 2012. Siehe auch *Das Originale der Kopie. Kopien als Produkte und Medien der Transformation von Antike*, hg. von Tatjana Bartsch, Marcus Becker, Horst Bredekamp und Charlotte Schreiter, Berlin 2010 (Transformationen der Antike 17).

25 So der ehemalige Direktor des Museums für Islamische Kunst Claus-Peter Haase in einer Veröffentlichung anlässlich des hundertjährigen Museumsjubiläums, s. Claus-Peter Haase, „Islamische Kunst in Berliner Museen“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen. 100 Jahre Museum für Islamische Kunst in Berlin*, hg. von Jens Kröger und Désirée Heiden, Berlin 2004, S. 12–17.

26 Ein historischer Überblick zur Entwicklung spezialisierter und hierarchisierter Sammlungen, die im 19. Jahrhundert aus der früheren Berliner Kunstammer entstanden, findet sich in Katharina Kepplinger, „Von den neuen Kunstkammern – Grenzgänger zwischen Ethnologie und Kunst“, in: *Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde* 60 (2012), S. 7–26.

27 Der Berliner Kontext, auf den sich dieser Beitrag beschränkt, ist selbstverständlich nicht isoliert. Parallele Entwicklungen sind beispielsweise auch in London mit der Gründung des Victoria and Albert Museums (1825) oder des Musée des Arts décoratifs in Paris (1864) zu beobachten.

28 Das Museum wurde samt einer angeschlossenen Kunstgewerbeschule gegründet. Gisela Helmecke, „Das Kunstgewerbemuseum und der Orient“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen. 100 Jahre Museum für Islamische Kunst in Berlin*, hg. von Jens Kröger und Désirée Heiden, Berlin 2004, S. 209–215, S. 210.

29 Claus-Peter Haase fragt zurecht, ob zur Zeit der Gründung der Berliner Museen die Sammlungsideen nicht auch als Reflektionen der politischen Ziele des „fortschritts- und expansionsgläubigen 19. Jahrhunderts“ zu betrachten sind. Siehe Haase, „Islamische Kunst in Berliner Museen“, S. 12.

30 Helmecke, „Das Kunstgewerbemuseum und der Orient“, S. 210.

31 Ebd.

Durch ihren Rekurs auf historische Formen erfüllt keines der beiden hier vorgestellten Objekte die Kriterien der Innovation und der Originalität, die in der europäischen Kunstgeschichte als Qualitätsmerkmal fungieren. Beide Objekte laden jedoch dazu ein, ebendiese Kriterien zu hinterfragen, insbesondere, aber nicht ausschließlich vor dem Hintergrund ihrer Relevanz für den Umgang mit nicht-europäischen Objekten.³² In der folgenden Beschreibung der kunst-historischen und musealen Einordnungsprozesse, die den Umgang mit diesen beiden historisierenden Objekten geprägt haben, zeigt sich mit dem Wandel des Wissens über deren Herstellung ein Statuswandel von Kunst zu ethnologischem Objekt, von historischer Relevanz zu Insignifikanz, die sich auch in der Präsentation bzw. Nicht-Präsentation der Objekte niederschlägt. Die iterativen Qualitäten dieser Objekte in deren Herstellungskontexten wiederum, sind, wie hier angedeutet werden soll, nicht zwingend negativ behaftet.

Die Gebetsnische in den „Welten der Muslime“

Ob es sich bei der Nische in Fayence-Technik tatsächlich um eine vorsätzliche Fälschung handelt, wie es der bereits zitierte Bericht des Forschungslabors annimmt, ist nicht geklärt und bedürfte einer genaueren Untersuchung ihres Entstehungskontexts, der hier nur kurz behandelt werden kann. Die Provenienz der Nische ist zwar nicht bekannt, eine Verbindung nach Isfahan jedoch wahrscheinlich.

Die Stadt Isfahan, Hauptstadt der safawidischen Herrscher, war in besonderem Maße mit der Fayencemosaik-Technik verbunden.³³ Dies bezeugen vielerlei historische Bauten, die, wie die berühmte Masġed-e Šāh (die sog. Königsmoschee, 1. Hälfte 17. Jh.), mit Fayencemosaiken verkleidet sind. Obwohl die Technik auch anderswo praktiziert wurde,³⁴ wird oftmals Isfahan als Herkunfts-ort von Architekturelementen in dieser Technik vermutet. Unter anderem scheint hier der *Mihrāb* einer Isfahaner Moschee des 15. Jahrhunderts Orientierung geboten zu haben, der auf den Kunstmarkt kam, als die Moschee den

32 Für eine prägnante Analyse der Probleme, die sich aus der Anwendung europäischer Kategorien in der Islamischen Kunstgeschichte ergeben, siehe Martina Müller-Wiener, „Aesthetics Versus Context? Towards New Strategies for the Study of Objects“, in: *Islamic Art and the Museum. Approaches to Art and Archaeology of the Muslim World in the Twenty-First Century*, hg. von Benoît Junod, Georges Khalil, Stefan Weber und Gerhard Wolf, London 2012, S. 139–143.

33 Fayencemosaik wurde nicht exklusiv in Isfahan eingesetzt, doch betonte insbesondere Arthur Upham Pope, dem einige der frühesten wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu dieser Technik zu verdanken sind, die herausragende Qualität der Isfahaner Beispiele. Overton, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La“, S. 63.

34 Arthur Upham Pope, „Colour in Persian Architecture“, in: *Apollo* 13 (1931), S. 76–81, hier S. 80; Tom L. Freudenheim, „A Persian Faience Mosaic Wall in the Jewish Museum, New York“, in: *Kunst des Orients* 5/2 (1968), S. 39–67, hier S. 67, Fn. 127; Dorothy G. Shepherd, „A *Mihrāb* and Frieze in Faience Tile from Iran“, in: *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 49/8 (1962), S. 179–185.

städtebaulichen Maßnahmen der 1930er Jahre weichen musste.³⁵ Richard Ettinghausen, der dem Berliner Museum für Islamische Kunst zum Erwerb der Gebetsnische riet, vermutete, dass die Moschee, aus der sie stammte, ebenfalls „einer [sic!] der ständigen neuen Straßenbauten oder einem Neubau zum Opfer gefallen ist“.³⁶

Im Isfahan der 1930er Jahre fanden aber auch groß angelegte Restaurierungsprojekte statt. Ein offizieller Bericht widmet den Restaurierungsarbeiten an historischen Monumenten ein ganzes Kapitel, in dem auch die zuständigen Handwerker namentlich erwähnt sind.³⁷ Hieraus ist ersichtlich, dass sowohl die safawidische Mašġed-e Šāh, als auch die Mašġed-e Šaykh Lotfollāh (1603–1619) und die Madrasede Čahār Bāġ (1706–1714), die alle mit Fayencemosaiken verziert waren, aufwändig restauriert wurden.³⁸ Nach Aussage einiger Experten ist es fast unmöglich, bei diesen Beispielen zwischen alten und neuen Arbeiten zu unterscheiden und somit die Ausmaße der Restaurierung festzustellen.³⁹ Genau das dürfte auch der Intention der Handwerker entsprochen haben. Das Können der Isfahaner Mosaizisten wurde auch von ausländischen Auftraggebern in Anspruch genommen. So ließ beispielsweise Arthur Upham Pope Kopien berühmter Bauten für Ausstellungen persischer Kunst anfertigen.⁴⁰ Auch James Cromwell und seine Gattin Doris Duke, Gründerin der Doris Duke Foundation for Islamic Art in Shangri La (Hawaii), bestellten aus Isfahan Fayencemosaiken im safawidischen Stil.⁴¹ Fest steht also, dass zum Zeitpunkt der Entstehung der Berliner Gebetsnische in Isfahan Handwerker aktiv waren, die safawidische Fayencearbeiten restaurierten und neue Arbeiten im safawidischen Stil anfertigten.

Als Neuanfertigung, die sich eines vergangenen stilistischen und technischen Vokabulars bedient, entspricht die Berliner Gebetsnische weder dem musealen

35 „Mihrab“, in: *The Unity of Islamic Art. An Exhibition to Inaugurate the Islamic Art Gallery of the King Faisal Center for Research and Islamic Studies, Riyadh, Saudi Arabia, 1405 AH/1985 AD*, hg. von Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Ausst.-Kat., Riad 1985, S. 95, Kat. 77.

36 Zitiert aus der Abschrift eines Telegramms von Richard Ettinghausen an Hans Kauffmann (damaliger Direktor der Staatlichen Museen zu Berlin), aufgegeben am 12.10.1969 am Flughafen von New York (Archiv des Museums für Islamische Kunst).

37 *Sālnāme-ye Ma'āref-e Esfahān Sāl-e Tahṣīlī, 1313–1314*, Isfahan 1936, S. 94–99. Zitiert in Overton, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La“, S. 63f.

38 Overton, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La“, S. 63f.

39 Ebd., S. 66.

40 Ebd., S. 67. Für eine Ausstellung im *Burlington House Fine Arts Club* in London 1931 ließ Pope ein Modell der Fayencearbeiten des Portals der Mašġed-e Šāh anfertigen.

41 “[...] the Cromwells purchased large quantities of both ‚antique‘ and ‚modern‘ tilework from and through Rabenou to sheath Shangri La’s sober modernist facades. The majority of the historic tilework was acquired during the couple’s visit to Isfahan in April of 1938. At the same time the Cromwells drafted a contract with Rabenou stipulating that he would oversee an Isfahani workshop’s creation of custom-made tilework based on photographs of Safavid prototypes“. Overton, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La“, S. 75.

Qualitätskriterium der Authentizität, noch dem der Innovation. Die empfundene Mangelhaftigkeit dieses nun nicht mehr ‚authentischen Originals‘ spiegelt sich auch in der Forschungsliteratur wider, genauer: in deren Auslassungen, da die Nische nicht veröffentlicht ist. Nach ihrer Neudatierung wurde sie zunächst nicht aus der Ausstellung entfernt. Nach der Schließung des Westteils des Museums für Islamische Kunst im Jahr 1998 fand die Gebetsnische jedoch in der Ausstellung der zusammengeführten Sammlungen von Ost- und Westberlin im Pergamonmuseum keinen Platz mehr. Das ehemalige Prunkstück der Ausstellung wurde also vorübergehend dem Depot anvertraut. Zuletzt ging ein erneuter Statuswandel der Nische mit einer institutionellen Neueinordnung vom Museum für Islamische Kunst ins Ethnologische Museum einher, wo die Nische seit 2011 in der Abteilung „Welten der Muslime“ ausgestellt ist (Abb. 22.5).⁴²



Abb. 22.5: Gebetsnische in der Ausstellung „Welten der Muslime“, Ethnologisches Museum Dahlem SMB

In den „Welten der Muslime“ ist die Nische umrahmt von Vitrinen mit Koranhandschriften, religiösen Kopfbedeckungen, Gewändern und Pilgerfahnen verschiedener Epochen. Die Museumsbeschriftung ist reduziert auf die allgemeine Erläuterung der Funktion von Gebetsnischen. Auch die Wiedergabe der Inschriften auf der Wandtafel reduziert sich auf die Illustration dieser Funktion. Die formal und technisch aufwändige Gestaltung der Nische, deren Materialität im Museum für Islamische Kunst noch speziell beleuchtet war, tritt in den Hintergrund, während eine Lichtquelle einen (Gebets?)Ort vor der Nische fokussiert. Als historisierendes Artefakt, das womöglich sogar eine Fälschung ist, verflüchtigt sich hier der ehemalige Status der Nische als Kunstobjekt weitgehend

⁴² Zum historischen Verhältnis zwischen Ausstellungen Islamischer Kunst und ethnographischen Sammlungen siehe Eva-Maria Troelenberg, „Islamic Art and the Invention of the ‚Masterpiece‘. Approaches in Early Twentieth-Century Scholarship“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 183–188, hier S. 186. Für den Katalog der 2011 eröffneten Ausstellung siehe *Welten der Muslime*, hg. von Ingrid Pfluger-Schindlbeck, Ausst.-Kat. Berlin, Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin, Berlin 2012.

zugunsten ihrer Funktion als Anschauungsobjekt muslimischer religiöser Praxis. Mit ihrer Umordnung gehen demnach auch Veränderungen in ihrer Präsentation einher: von einer Ästhetisierung zur Betonung des kulturellen Kontexts.⁴³

Die Truhe und das *Safavid Revival* der Qadscharenzeit

Die kunsthistorischen und musealen Einordnungsprozesse, die den Umgang mit der Truhe geprägt haben, unterscheiden sich von denen der Nische. Anders als die Nische ist die Truhe sowohl als authentisches safawidisches Objekt als auch als Objekt des 19. Jahrhunderts im safawidischen Stil in der Forschungsliteratur veröffentlicht, so dass anhand dieses Beispiels eine genaue Betrachtung kunsthistorischer Einordnungsprozesse vorgenommen werden kann. Unter dem Gesichtspunkt der musealen Präsentation ist die Truhe jedoch weniger interessant als die Nische, denn sie verschwand schlichtweg im Depot.⁴⁴

Als Hinz und Kühnel die Truhe in den 1930er Jahren als eine besondere historische Rarität veröffentlichten,⁴⁵ stützte sich Hinz zur Einordnung dieses Objekts auf die Angaben der Truheninschrift. Kühnel versuchte auch weitere kunsthistorisch relevante Referenzen zu verfolgen. So stieß er zum Beispiel auf das Problem, dass der Künstler „Meister Yūsuf“ nicht bekannt ist, und bemühte sich, die Produktion der Truhe im Kontext persischer Lackmalerei auf Holz und Pappmaché zu verorten. Obwohl er seinen Artikel mit einem Absatz zur Wiederbelebung der Lackmalerei im qadscharischen 19. Jahrhundert und zum Aufkommen von Fälschungen zu dieser Zeit schließt, bezweifelt auch er nicht die Aussage der Truheninschrift, dass dieses Objekt aus dem frühen 17. Jahrhundert stamme.

Erst in Baers Artikel zur Truhe, der 1995 in *Artibus Asiae* erschien, fand eine gründliche Auseinandersetzung mit den außergewöhnlichen stilistischen Merkmalen der Truhe, mit ikonographischen Ungereimtheiten und sowohl mit dem

43 Aspekte der Genese kunstgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Museumskonzeptionen im Berlin des 19. Jahrhunderts sind besprochen in Elsa van Weezel, „Von der kunstgeschichtlichen zur kulturhistorischen Museumskonzeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Ausstellungsästhetik des Alten und Neuen Museums“, in: *Zur Geschichte der Museen im 19. Jahrhundert 1789–1918*, hg. von Bernhard Graf und Hanno Möbius, Berlin 2006 (Berliner Schriften zur Museumskunde 22), S. 175–190. Für Stimmen aus der aktuellen islamischen Kunstgeschichte und Museumspraxis s. *Islamic Art and the Museum. Approaches to Art and Archaeology of the Muslim World in the Twenty-First Century*, hg. von Benoît Junod, Georges Khalil, Stefan Weber und Gerhard Wolf, London 2012.

44 Aspekte musealer Nicht-Präsentation fanden bisher wenig Beachtung in der museumsgeschichtlichen Literatur. Vor kurzem widmete sich ein Workshop, konzipiert von Mirjam Brusius und Kavita Singh, diesem Thema: „Tales from the Crypt. Museum Storage and Meaning“ (Oktober 2014, Victoria and Albert Museum London), Mirjam Brusius und Kavita Singh, „Tagungsbericht: *Tales from the Crypt. Museum Storage and Meaning* (Victoria and Albert Museum, London, 30.–31. Oktober 2014)“, in: *H-ArtHist*, 12. Februar 2015 (URL: <http://arthist.net/reviews/9456>; 24.02.2015).

45 Hinz, „Persische Darstellung eines Deutschen Botschafters“; Kühnel, „Die Lacktruhe Schah ‘Abbās I“.

vermeintlichen, als auch dem tatsächlichen historischen Kontext ihrer Entstehung statt, die letztlich zum Schluss auf ihre Herstellung im 19. Jahrhundert führte.⁴⁶ Baers genaue Betrachtung der Miniaturen auf der Truhe entkräftete letztlich auch die Theorie, dass in der Hauptszene auf deren Deckel ein Europäer dargestellt sei. Sie identifizierte sein Kostüm als Persisch und den Hut, der die Aufmerksamkeit Hinz und Kühnells erregt hatte, als Kennzeichen seiner Zugehörigkeit zum Stamm der Aq Qoyunlu.⁴⁷

In ihrem Aufsatz knüpft Baer an Artikel Ernst Grubes (1982) und Basil Robinsons (1989) an,⁴⁸ die als Wegbereiter für die Neudatierung der pseudosafawidischen Truhe anzusehen sind. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der Artikel Grubes, der eine Neubetrachtung der historisierenden, stilistisch und motivisch iterativen Kunst der Qadscharenzeit einfordert: „[...] the time has come when the art of 19th century Iran must be given its proper due by historians, and the term forgery be employed with more precision. To identify the Brooklyn reliefs, or the lacquered painted doors, and the many other objects that can be associated with them as forgeries is to misunderstand one of the most important elements of Iranian art – its fundamental traditionalism“.⁴⁹

Grubes Plädoyer ist im Kontext kunsthistorischer und musealer Narrative zu verstehen, die durch ihre Auffassung von Kunst als Aneinanderreihung von Neuerungen einer positiven Interpretation von historisierenden Objekten im Wege stehen. Ebenfalls interessant ist an Grubes Artikel, dass dieses wichtige Plädoyer für eine Neubewertung und Aufwertung des Traditionalismus in der qadscharischen Kunst aus einer misslichen Situation heraus entstanden zu sein scheint. So beginnt sein Artikel mit einer Art Rechtfertigung. Grube beschreibt und erklärt den Ankauf einer auf das 17. Jahrhundert datierten, später dem 19. Jahrhundert zugeschriebenen persischen Lacktür, zu deren Erwerb er selbst dem Metropolitan Museum in New York geraten hatte.⁵⁰

Ganz im Sinne Grubes zeigt Baer, dass im Entstehungskontext der Truhe der Rekurs auf die safawidische Vergangenheit sinnvoll und auch in anderen Medien (z. B. Buchmalerei, Architektur) nachzuvollziehen ist.⁵¹ Sie fasst die historisierende Tendenz der qadscharischen Truhe folgendermaßen zusammen:

46 Baer, „Traditionalism or Forgery“.

47 Die Krempe des Huts der knienden Figur mit Schnauzbart hat zwei Spitzen, was für ein europäisches Modell der Zeit äußerst ungewöhnlich wäre. Baer, „Traditionalism or Forgery“, S. 351.

48 Ernst Grube, „Traditionalism or Forgery. Lacquered Painting in 19th-century Iran“, in: *Lacquerwork in Asia and Beyond*, hg. von William Watson, London 1982 (Colloquies on Art and Archaeology in Asia 11), S. 277–300; Basil W. Robinson, „Qajar Lacquer“, in: *Muqarnas* 6 (1989), S. 131–146.

49 Grube, „Traditionalism or Forgery. Lacquered Painting in 19th-century Iran“, S. 284.

50 Ebd., S. 277.

51 Siehe auch Jennifer M. Scarce, „Ancestral Themes in the Art of Qajar Iran 1785–1925“, in: *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation and Eclecticism*, hg. von Doris Behrens-Abouseif und Stephen Vernoit, Leiden 2006, S. 231–256.

The juxtaposition of court scenes with subjects from ancient Iranian literature reflects a well-known Qajar perception of themselves as being the cultural and political successors of ancient Iran. [...] The lacquer chest in Berlin is, therefore, not a forgery. Manufactured in Isfahan some time in the first half of the 19th century, it is a typical example of revivalist tendencies in the Qajar period, a conscious attempt to create a visual bridge between the ancient Iranian tradition and their own world.⁵²

Trotz ihrer irreführenden Inschrift ist die Truhe also weder als Fälschung noch als Kopie einzuordnen. Ihr Status als „Objekt von besonderer kulturgeschichtlicher Bedeutung“⁵³ durch die historische Darstellung mit einem Europäer auf ihrem Deckel ist jedoch nicht aufrecht zu erhalten. Für dieses ‚historisierende Original‘ aus dem qadscharischen 19. Jahrhundert fehlt in der jetzigen Ausstellung des Museums für Islamische Kunst ein geeigneter Ort.⁵⁴

Wissenswandel – Statuswandel

Die seit 2001 bestehende Ausstellung des Museums für Islamische Kunst wurde als vorübergehende Lösung bis zur Neugestaltung des Pergamonmuseums konzipiert. Aus Platzgründen kann hier nur ein kleiner Teil der Sammlungsbestände gezeigt werden.⁵⁵ Was jedoch präsentiert wird und wie, was im Depot steht und aus welchem Grund, ist dennoch aufschlussreich bezüglich der Konformität einzelner Objekte mit dem Kanon der Kunstgeschichte und musealen Narrativen.

Die Erkenntnis der späteren Entstehung von Gebetsnische und Truhe im safawidischen Stil, die weder durch das Kriterium der Innovation noch des authentischen Originals fassbar sind, führt zu musealen und kunsthistorischen Neueinordnungen. Die Geschichte dieser historisierenden Objekte kann also als eine Geschichte von Zuschreibungen gefasst werden, in welcher die durch die Produktion ausgelösten Iterationsprozesse im Moment der Neueinordnungen immer wieder neu aktiviert werden. Diese Einordnungsprozesse haben zum einen den Transfer der Nische vom Kunstmuseum ins Ethnologische Museum zur Folge und zum anderen die Eingliederung der Truhe in den Kontext der

52 Baer, „Traditionalism or Forgery“, S. 373.

53 Hinz, „Persische Darstellung eines Deutschen Botschafters“, S. 34.

54 Für Kunst des qadscharischen Iran ist in den Plänen zur Neugestaltung des Museums für Islamische Kunst ein eigener Raum mit einer Sektion zu „Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts“ vorgesehen. Siehe auch Stefan Weber, „New Spaces for Old Treasures. Plans for the New Museum of Islamic Art at the Pergamon Museum“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 293–320, hier S. 311. Qadscharische Kunst findet sich auch in der Sammlung des Ethnologischen Museums Berlin. Siehe Ingrid Pfluger-Schindlbeck, „Die ethnographischen Sammlungen islamischer Gesellschaften im Ethnologischen Museum Berlin“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 193–204, hier S. 200.

55 Jens Kröger, „Vom Sammeln islamischer Kunst zum Museum für Islamische Kunst“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 32–55, hier S. 51.

qadscharischen Kunst (und somit – momentan – ins Depot). Der damit einhergehende Statuswandel dieser historisierenden Objekte und die damit verbundenen kunsthistorischen und musealen Kriterien unterscheiden sich in beiden Fällen grundlegend von den Herstellungskontexten, in denen iterative Praktiken durchaus positiv besetzt waren.

Bibliographie

- Baer, Eva, „Traditionalism or Forgery. A Note on Persian Lacquer Painting“, in: *Artibus Asiae* 55/3 und 55/4 (1995), S. 343–379.
- Bartsch, Tatjana, Becker, Marcus und Schreiter, Charlotte, „Das Originale der Kopie. Eine Einführung“, in: *Das Originale der Kopie. Kopien als Produkte und Medien der Transformation von Antike*, hg. von Tatjana Bartsch, Marcus Becker, Horst Bredekamp und Charlotte Schreiter, Berlin 2010 (Transformationen der Antike 17), S. 1–21.
- Bilsel, Can, *Antiquity on Display. Regimes of the Authentic in Berlin's Pergamon Museum*, Oxford 2012.
- Brisch, Klaus, „Gebetsnische (Mihrāb) mit zwei Schrifffriesen (Tirāz)“, in: *Museum für Islamische Kunst Berlin*, hg. von Museum für Islamische Kunst Berlin, Bestandskatalog, Berlin 1971, S. 157–160, Kat. 588.
- Brusius, Mirjam und Singh, Kavita, „Tagungsbericht: Tales from the Crypt. Museum Storage and Meaning (Victoria and Albert Museum, London, 30.–31. Oktober 2014)“, in: *H-ArtHist*, 12. Februar 2015 (URL: <http://arthist.net/reviews/9456>; 24.02.2015).
- Freudenheim, Tom L., „A Persian Faience Mosaic Wall in the Jewish Museum, New York“, in: *Kunst des Orients* 5/2 (1968), S. 39–67.
- Grabar, Oleg „The Role of the Museum in the Study and Knowledge of Islamic Art“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 17–27.
- Grube, Ernst, „Traditionalism or Forgery. Lacquered Painting in 19th-century Iran“, in: *Lacquerwork in Asia and Beyond*, hg. von William Watson, London 1982 (Colloquies on Art and Archaeology in Asia 11), S. 277–300.
- Haase, Claus-Peter, „Islamische Kunst in Berliner Museen“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 12–17.
- Heiden, Désirée, „Ausstellungskonzeptionen zur Präsentation islamischer Kunst. Kaiser-Friedrich-Museum – Pergamonmuseum – Museum Dahlem“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 123–136.
- Helmecke, Gisela, „Das Kunstgewerbemuseum und der Orient“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 209–215.
- Hinz, Walter, „Persische Darstellung eines Deutschen Botschafters am Hofe des Schah 'Abbās vom Jahre 1609“, in: *Berliner Museen* 55/2 (1934), S. 34–38.
- „Jahresbericht 1991 der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz und der Staatlichen Museen zu Berlin“, in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 34 (1992), S. 209–283.
- Islamic Art and the Museum. Approaches to Art and Archaeology of the Muslim World in the Twenty-First Century*, hg. von Benoît Junod, Georges Khalil, Stefan Weber und Gerhard Wolf, London 2012.
- Islamische Kunst in Berliner Sammlungen. 100 Jahre Museum für Islamische Kunst in Berlin*, hg. von Jens Kröger und Désirée Heiden, Berlin 2004.

- Kepplinger, Katharina, „Von den neuen Kunstkammern – Grenzgänger zwischen Ethnologie und Kunst“, in: *Baessler-Archiv Beiträge zur Völkerkunde* 60 (2012), S. 7–26.
- Kröger, Jens, „Vom Sammeln islamischer Kunst zum Museum für Islamische Kunst“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 32–55.
- Kühnel, Ernst, „Die Lacktruhe Schah ‘Abbās I. in der islamischen Abteilung der Staatlichen Museen“, in: *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 58 (1937), S. 47–58.
- „Mihrāb“, in: *The Unity of Islamic Art. An Exhibition to Inaugurate the Islamic Art Gallery of the King Faisal Center for Research and Islamic Studies, Riyadh, Saudi Arabia, 1405 AH/1985 AD*, hg. von Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Ausst.-Kat., Riad 1985, S. 95, Kat. 77.
- Müller-Wiener, Martina, „Aesthetics Versus Context? Towards New Strategies for the Study of Objects“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 139–143.
- Fälschung – Plagiat – Kopie. Künstlerische Praktiken in der Vormoderne*, hg. von Birgit Ulrike Münch, Andreas Tacke, Markwart Herzog und Sylvia Heudecker, Petersberg 2014.
- Overton, Keelan, „From Pahlavi Isfahan to Pacific Shangri La. Reviving, Restoring, and Reinventing Safavid Aesthetics, ca. 1920–40“, in: *West 86th* 19/1 (2012), S. 61–87.
- Pfluger-Schindlbeck, Ingrid, „Die ethnographischen Sammlungen islamischer Gesellschaften im Ethnologischen Museum Berlin“, in: *Islamische Kunst in Berliner Sammlungen*, S. 193–204.
- Welten der Muslime*, hg. von Ingrid Pfluger-Schindlbeck, Ausst.-Kat. Berlin, Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin, Berlin 2012.
- Pope, Arthur Upham, *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, Bd. 2 (1939), Bd. 4 (1938), Bd. 5 (1938), London 1938–1939.
- Pope, Arthur Upham, „Colour in Persian Architecture“, in: *Apollo* 13 (1931), S. 76–81.
- Robinson, Basil W., „Qajar Lacquer“, in: *Muqarnas* 6 (1989), S. 131–146.
- Scarce, Jennifer M., „Ancestral Themes in the Art of Qajar Iran 1785–1925“, in: *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation and Eclecticism*, hg. von Doris Behrens-Abouseif und Stephen Vernoit, Leiden 2006, S. 231–256.
- Shepherd, Dorothy G., „A Mihrāb and Frieze in Faience Tile from Iran“, in: *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 49/8 (1962), S. 179–185.
- Troelenberg, Eva-Maria, *Mschatta in Berlin. Grundsteine islamischer Kunst*, Dortmund 2014.
- , „Islamic Art and the Invention of the ‚Masterpiece‘. Approaches in Early Twentieth-Century Scholarship“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 183–188.
- Weber, Stefan, „New Spaces for Old Treasures. Plans for the New Museum of Islamic Art at the Pergamon Museum“, in: *Islamic Art and the Museum*, S. 293–320.
- Weezel, Elsa van, „Von der kunstgeschichtlichen zur kulturhistorischen Museumskonzeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Ausstellungsästhetik des Alten und Neuen Museums“, in: *Zur Geschichte der Museen im 19. Jahrhundert 1789–1918*, hg. von Bernhard Graf und Hanno Möbius, Berlin 2006 (Berliner Schriften zur Museumskunde 22), S. 175–190.
- Winter, Petra, *‚Zwillingsmuseen‘ im geteilten Berlin. Zur Nachkriegsgeschichte der Staatlichen Museen zu Berlin 1945 bis 1958*, Berlin 2008 (Jahrbuch der Berliner Museen 50, Beiheft).
- Zick-Nissen, Johanna, „Truhe“, in: *Museum für Islamische Kunst Berlin*, hg. von Museum für Islamische Kunst Berlin, Bestandskatalog, Berlin 1971, S. 174, Kat. 637.

Autorinnen und Autoren

Mira Becker ist als Kunsthistorikerin und Italianistin wissenschaftliche Mitarbeiterin im romanistischen Teilprojekt B05 „Theorie und Ästhetik von ‚Nicht-Wissen‘ in der Frühen Neuzeit“. Im Rahmen eines Unterprojekts zum kunsttheoretischen Diskurs des Cinquecento geht sie Fragen nach textuellen Verhandlungsformen begrifflich schwer fasslichen Wissens über medien-spezifische Qualitäten der Kunst nach. In ihrem Dissertationsprojekt zum kunsttheoretischen Diskurs der Lombardei im Verhältnis zur künstlerischen Praxis erarbeitet sie Fallstudien zu Formen elusiven Wissens in der Korrelation von Theorie und Ästhetik.

Eva Cancik-Kirschbaum ist Ordentliche Universitätsprofessorin für Geschichte und Sprachen des Alten Orients an der Freien Universität Berlin. Neben der Edition von Keilschrifttexten forscht sie als Assyriologin schwerpunktmäßig zu Themen der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte sowie zur Kultur- und Wissensgeschichte des Zweistromlands. Darüberhinaus publiziert sie zur Rezeption altorientalischer Themen in Antike und Nachantike und zur Forschungsgeschichte. Im SFB 980 leitet sie gemeinsam mit J. Klinger das Teilprojekt A01 „Episteme als Konfigurationsprozess“. Rezente Publikationen: *Schriftbildlichkeit*, hg. mit S. Krämer & R. Totzke (Berlin 2012); *Constituent, Confederate, Conquered Space. The Emergence of the Mittani State*, hg. mit N. Brisch & J. Eidem (Berlin/Boston 2014).

Sun-u Chöng ist Professor für Bildungswissenschaften am Fachbereich Sozialwissenschaften an der Academy of Korean Studies in Südkorea. Er forscht und publiziert zu verschiedenen Themen der Bildungs- und Geistesgeschichte Koreas, insbesondere der Choson-Zeit (1392–1910). Jüngere Buchveröffentlichungen: *Kongbu-üi palgyöŋ* [Entdeckung des Lernens] (Seoul 2007) und *Söwön-üi sahoe-sa* [Sozialgeschichte der Privatakademien] (P’aju 2013).

Iris Colditz ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Teilprojekt C03 „Interaktion und Wandel orientalischer Rechtssysteme. Transfer normativen Wissens am Beispiel des zoroastrischen und islamischen Rechts (7.–11. Jh.)“ des SFB 980. Als Iranistin forscht sie zu iranischer Philologie sowie zu Literatur, Geschichte und Religionen des vor- und frühislamischen Iran. Wichtige Publikationen: *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer* (Wiesbaden 2000); „Die parthischen Personennamen in den iranisch-manichäischen Texten.“ In: *Commentationes Iranicae*, hg. S. R. Tochtas’ev, P. B. Lurje (Sankt Petersburg 2013); „The Abstract of a Reli-

gion Or: What is Manichaeism?", in: *Mani in Dublin*, hg. S. G. Richter, Ch. Horton, K. Ohlhafer (Leiden 2015).

Isabelle Dolezalek ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Teilprojekt T01 „Gegenstände des Transfers. Konzepte zur Vermittlung von Transferprozessen im musealen Kontext“ des SFB 980, einem Kooperationsprojekt mit dem Museum für Islamische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin. Die Schwerpunkte ihrer Forschung liegen in der mittelalterlichen Kunstgeschichte und in der Sammlungsgeschichte, wobei ihr besonderes Interesse transkulturellen Austauschprozessen im Mittelmeerraum und musealen Ordnungen der Moderne gilt. Herausgeberin (mit Vera Beyer und Monica Juneja) von *Contextualising Choices: Islamicate Elements in European Arts*, Themenheft von *The Medieval History Journal* 15/2 (2012).

Philip van der Eijk is Alexander von Humboldt Professor of Classics and History of Science at the Humboldt-Universität zu Berlin and co-director of the project A03 'The Transfer of Medical Episteme in the "Encyclopaedic" Compilations of Late Antiquity' at the SFB 980. His research interests are in ancient medicine, philosophy and science, comparative literature and patristics. Among his publications are: *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity* (Cambridge 2005); *Diocles of Carystus* (Leiden 2000–1); *Philoponus on Aristotle on the Soul* (London 2005–6); *Aristoteles: De insomniis, De divinatione per somnum* (Berlin 1994); *Ancient Histories of Medicine* (ed., Leiden 1999); *Nemesius: On the Nature of Man* (with R.W. Sharples, Liverpool 2008).

Michaela Engert ist wissenschaftliche Mitarbeiterin des von Jochem Kahl geleiteten Teilprojektes A02 „Altägyptische Philologie“ im SFB 980 und untersucht im Rahmen ihres Dissertationsprojekts anhand archaisierender Bildwerke der ägyptischen 25. und 26. Dynastie den Transfer ägyptischer Bildwerke und Wissensbestände dieser Dynastien über ihre Vergangenheit. Ihre Masterarbeit war dem Thema *Montemhats Bezüge zur Vergangenheit: Erstellen eines Regelwerks* gewidmet.

Emiliano Fiori promovierte an der Universität Bologna und an der École Pratique des Hautes Études, Paris. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ältere Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät an der Humboldt-Universität im Rahmen des Teilprojekts C01 „Wissenstransfer in den antiken christlichen Apokryphen“ unter Leitung von Christoph Marksches. Seine Forschungsschwerpunkte sind der Transfer theologischen und philosophischen Wissens vom griechischen Christentum zum christlichen Orient und das Verhältnis zwischen spätantiker Mönchtum und Apokalyptik. Jüngste Buchveröffentlichung: *Dionigi Areopagita: Nomi Divini, Teologia Mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēs'aynā (VI secolo)* (2 Bde., Louvain 2014).

Gideon Freudenthal is Professor emeritus of Philosophy at the Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University. His publications include: *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment* (Notre Dame 2012); *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*, eds. G. Freudenthal and P. McLaughlin (Dordrecht 2009); *Salomon Maimon. Rational Dogmatist, Empirical Skeptic* (ed., Dordrecht 2003); P. Damerow, G. Freudenthal, P. McLaughlin, J. Renn: *Exploring the Limits of Preclassical Mechanics* (Heidelberg/New York 1991, second enlarged and revised edition 2004); *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons* (Frankfurt a.M. 1982).

Mark Geller is Professor für Wissensgeschichte at Freie Universität Berlin, on secondment from University College London. He is Principal Investigator of the ERC Advanced Grant Project, *BabMed* (2013–2018), which investigates Babylonian medicine in cuneiform tablets and in the Babylonian Talmud, and co-director of the project A03 'The Transfer of Medical Episteme in the "Encyclopaedic" Compilations of Late Antiquity' at the SFB 980. Among his publications are: *Ancient Babylonian Medicine in Theory and Practice* (Oxford / Malden, MA 2010); *Melothesia in Babylonia* (Berlin / Boston 2015); *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations* (Berlin / Boston 2015, in press).

Andreas Herz ist seit 2001 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Forschungs- und Editionsprojektes „Die deutsche Akademie des 17. Jahrhunderts: Fruchtbringende Gesellschaft“ (Deutsches Akademienprogramm in Trägerschaft der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig in Kooperation mit der Herzog August Bibliothek). Forschungsschwerpunkte: Fruchtbringende Gesellschaft (1617–1680), Deutsche Sprachgeschichte des 17. Jahrhunderts, Deutsche und europäische Literatur- und Geistesgeschichte, Mentalitäts- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit. Neben den Editionsbänden verschiedene Aufsätze vornehmlich zur Fruchtbringenden Gesellschaft und ihrem Umfeld.

J. Cale Johnson specialises in the intellectual history of early Mesopotamia. He is currently a post-doc at SFB 980 (project A01, 'Episteme als Konfigurations-Prozess. Philologie und Linguistik im "Listenwissen" des Alten Orients', directed by E. Cancik-Kirschbaum and J. Klinger), where he investigates the reconfiguration of existing texts as a form of metapragmatic commentary. His most recent book is *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes* (with Markham J. Geller, Leiden/Boston). He is also the editor of a forthcoming conference volume entitled *In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism* (Berlin/Boston, forthcoming).

Benjamin Jokisch ist Islamwissenschaftler und bearbeitet zusammen mit der Iranistin Iris Colditz das Teilprojekt C03 „Interaktion und Wandel orientalischer Rechtssysteme. Transfer normativen Wissens am Beispiel des zoroastrischen und islamischen Rechts (7.–11.Jh.)“ im SFB 980. Den Schwerpunkt seiner Forschungen bildet die Geschichte des islamischen Rechts. Zu seinen Veröffentlichungen gehören: *Islamic Imperial Law. Harun al-Rashid's Codification Project* (New York/Berlin 2007); *Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī'd-Dīn Aḥmad b. Taymiyya* (Berlin 1996); *Halīl b. Aybak aṣ-Ṣafādī al-Wāfī bil-Wafayāt* (Supplement, Bibliotheca Islamica 6/30, Koeditor M. Ḥuḡayrī) (Beirut 2004).

Philip G. Kreyenbroek is Professor of Iranian Studies at the Georg-August University Göttingen. His research focuses on the history of religions in cultures where Iranian languages are spoken, especially Zoroastrianism, Yezidism and the and the religion of the Yāresān (Ahl-e Haqq). As a result of his of his interest in the Zoroastrian tradition, Kreyenbroek turned his attention to the study of oral culture. This in turn led him to do research on modern communities speaking 'Iranian' languages, such as the Kurds and Pashtuns. His interest in Kurdish culture brought him into contact with the Yezidis and Yāresān (Ahl-e Haqq), two religious communities about whom little adequate information was then available, and whose ancient Iranian roots had not been investigated. He published several books and many articles on Yezidism, and is currently focussing on the Yāresān tradition.

Eun-Jeung Lee ist Professorin am Institut für Koreastudien der Freien Universität und leitet im SFB 980 das assoziierte Projekt „Wissenstransfer und Institutionalisierung in Korea im 16. und 17. Jahrhundert“. Ihre Forschungsschwerpunkte sind interkulturelle Ideengeschichte und Wissenstransfer sowie Politik und Kultur Koreas. Neben den umfangreichen Forschungsarbeiten zur Systemtransformation und Wissenstransfer in deutsch-koreanischen Kontext hat sie breit zu ideengeschichtlichen Begegnungen zwischen Europa und Asien seit dem 17. Jahrhundert publiziert. Zu ihren Veröffentlichungen gehören u.a.: *Ostasien denken* (Baden-Baden 2014) und *Lost and Found in Translation*, hg. mit Hannes Mosler (Frankfurt a.M. 2015).

Lennart Lehmann is a post-doctoral research associate within the SFB 980. As a member of the project A03 he inquires into medical discourses in Talmudic traditions in cultural comparison, Jewish epistemologies and their encyclopedic dimensions. In his doctoral dissertation (Halle 2013) on the early medieval Jewish tradition *Seder Eliyahu Zutah* he presented a first-time annotated German translation, bi-lingual edition as well as a study on the literary, discursive and socio-cultural dimensions of the work. He has published several articles on the

intercultural history of rabbinic Judaism, Jewish literature and knowledge, literary theory, intertextuality and socio-cultural readings of texts.

Matteo Martelli is research associate within the project A03 ‘The Transfer of Medical Episteme in the “Encyclopaedic” Compilations of Late Antiquity’ at the SFB 980 and member of the Alexander von Humboldt research programme ‘Medicine of the Mind, Philosophy of the Body’. His main research interests are in Greek alchemy, Galen’s pharmacology, Byzantine medicine, and their reception in the Islamic world (with special attention to the Syriac tradition). Among his publications are: *Pseudo-Democrito, Scritti alchemici con il commentario di Sinesio* (Paris / Milan 2011); “Galeno grammatico sui nomi stranieri ed il digamma: un passo inedito dal IX libro sui medicamenti semplici”, in: *A.I.O.N* 34 (2012); *The Four Books of Pseudo Democritus* (Leeds 2013).

Christoph Oliver Mayer ist Privatdozent für Französische und Italienische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Technischen Universität Dresden. Zu seinen Forschungsgebieten gehören Renaissancelyrik, Barockliteratur und Kulturtheorie. Wichtigste Veröffentlichungen: *Institutionelle Mechanismen der Kanonbildung in der Académie française. Das Beispiel der Querelle des Anciens et des Modernes im französischen 17. Jahrhundert* (Frankfurt a.M. 2012); zusammen mit Barbara Marx (Hg.): *Akademie und Autonomie. Akademische Diskurse vom 16. bis 18. Jahrhundert. Akten des 1. deutsch-französischen Nachwuchskolloquiums Dresden 2003* (Frankfurt a.M. 2009).

Antonio J. Morales ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt A02 „Altägyptische Philologie“ des SFB 980 und lehrt am Ägyptologischen Seminar der Freien Universität Berlin. Seinen Forschungsschwerpunkt stellen religiöse Literatur und Sprache, insbesondere die Konstruktion und Überlieferung von Totentexten wie die Pyramiden- und Sargtexte dar. Rezente Publikationen: *The Pyramid Texts of Nut in the Old and Middle Kingdoms* (Hamburg 2016); „From Voice to Papyrus to Wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts“, in: *Understanding Material Cultures. A Multidisciplinary View*, hg. von M. Hilgert (Berlin 2016, im Druck); „Iteration, Innovation und Dekorum in Opferlisten des Alten Reichs. Zur Vorgeschichte der Pyramidentexte“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 142/1 (2015); und *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, hg. mit J. Hill & Ph. Jones (Philadelphia 2013).

Katerina Oikonomopoulou is lecturer in Ancient Greek Literature at the University of Patras. She researches widely on Imperial Graeco-Roman Literature, the Second Sophistic, ancient science and medicine, and is currently preparing a book-length study of imperial Graeco-Roman miscellanistic and encyclopaedic writing. Her publications include the volumes *The Philosopher’s Banquet: Plu-*

tarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire (co-edited with Frieda Klotz, Oxford 2011), and *Ancient Libraries* (co-edited with Jason König and Greg Woolf, Cambridge 2013).

Pietro Daniel Omodeo is a historian of science and philosophy. He received his Ph.D. degree in philosophy from the University of Turin (Italy) in 2008. At present, he is a research scholar at the Max Planck Institute for the History of Science in Berlin (Germany). Since 2012 he has been working on medieval and early-modern cosmology in the framework of the project B06 'Premodern Cosmological Formations of Knowledge: Tradition and Change from a Diachronic and Transcultural Perspective' at the SFB 980. He authored many publications, among them a volume on Renaissance astronomy, *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation* (Leiden 2014).

Dhruv Raina is Professor at the Jawaharlal Nehru University, New Delhi. He studied physics at Indian Institute of Technology, Mumbai and received his Ph.D. in the philosophy of science from Göteborg University. His research has focused on the politics and cultures of scientific knowledge in South Asia. He has co-edited *Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham* (1999) and *Social History of Sciences in Colonial India* (2007), *Science between Europe and Asia* (2010). *Images and Contexts: the Historiography of Science and Modernity* (2003) was a collection of papers contextualising science and its modernity in India. S.Irfan Habib and he co-authored *Domesticating Modern Science* (2004). His most recent book is *Needham's Indian Network* (2015).

Claudia Reufer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Teilprojekt B04 „Das Wissen der Kunst. Episteme und ästhetische Evidenz in der Renaissance“ am SFB 980. Sie promoviert in Kunstgeschichte bei Klaus Krüger zu bildlichem Wissen in Muster- und Zeichnungsbüchern der Renaissance. Ihr Forschungsinteresse richtet sich insbesondere auf die venezianische Kunst der Renaissance sowie auf Zeichnungen des 15. Jahrhunderts.

Christine Salazar is a member of the SFB 980, Project A03, 'The Transfer of Medical Episteme in the "Encyclopaedic" Compilations of Late Antiquity', at the Humboldt-Universität zu Berlin. She is a classicist specialising in Greek medical writings, and is currently working on translations (with commentary) of texts by Galen and Aetius of Amida. She was the editor-in-chief of Brill's *New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, vols 1–15, 2002–2010. Recent publication: "Caring for the sick and wounded", in: *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, ed. B. Campbell & L. Tritle, (Oxford 2013).

Christina Schaefer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin (Französische und Italienische Lite-

raturwissenschaft) und forscht derzeit zum Wissenstransfer in italienischen Ökonomiken der Renaissance. Im SFB 980 arbeitet sie im Teilprojekt B05 zu Formen elusiven Wissens in der frühneuzeitlichen Romania mit. Publikationen (Auswahl): *Konstruktivismus und Roman. Erkenntnistheoretische Aspekte in Alain Robbe-Grillet's Theorie und Praxis des Erzählens* (Stuttgart 2013); „Wu Ming, *New Italian Epic* und der Entwurf eines neuen Italien“, in: *Una gente di lingua, di memorie e di cor*, hg. von Marc Föcking und Michael Schwarze (Heidelberg 2015).

Dieter Simon ist Honorarprofessor an der Juristischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Er war Direktor des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte (1980–2003), Vorsitzender des Wissenschaftsrates (1989–1992) und Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Dieter Simon ist Begründer und Herausgeber der *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, hat das *Rechtshistorische Journal* herausgegeben, *Myops. Berichte aus der Welt des Rechts* gegründet und betreibt den Mops-block.de. Seine zahlreichen Publikationen sind in der Festschrift *Summa. Dieter Simon zum 70. Geburtstag*, hg. von Rainer Maria Kiesow, Regina Ogorek und Spiros Simitis (Frankfurt a.M. 2005) umfänglich nachgewiesen.

Anita Traninger ist Universitätsprofessorin für Romanische Philologie an der Freien Universität Berlin und leitet im SFB 980 das Teilprojekt A07 „Erotema. Die Frage als epistemische Gattung im Kontext der französischen Sozietätsbewegung des 17. und frühen 18. Jahrhunderts“. Sie hat breit zur Rhetorik- und Wissensgeschichte der Frühen Neuzeit publiziert. Jüngste Buchveröffentlichungen: *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissenschaftsverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus* (Stuttgart 2012); *The Emergence of Impartiality*, hg. mit Kathryn Murphy (Leiden/Boston 2014); *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, hg. mit Karl A.E. Enekel (Leiden/Boston 2015).

Ursula Verhoeven ist Universitätsprofessorin für Ägyptologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Forschungsschwerpunkte sind altägyptische Literatur, Religion und Jenseitsvorstellungen. Seit 2015 leitet sie das Mainzer Akademieprojekt „Altägyptische Kursivschriften“. Ausgewählte Publikationen: *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (Leuven 2001); „Literatur im Grab – Der Sonderfall Assiut“, in: *Dating Egyptian Literary Texts*, hg. von Gerald Moers et al. (Hamburg 2013); *Ägyptologische „Binsen“-Weisheiten I-II. Neue Forschungen und Methoden der Hieratistik*, hg. von Ursula Verhoeven (Stuttgart 2015).

Farbtafeln

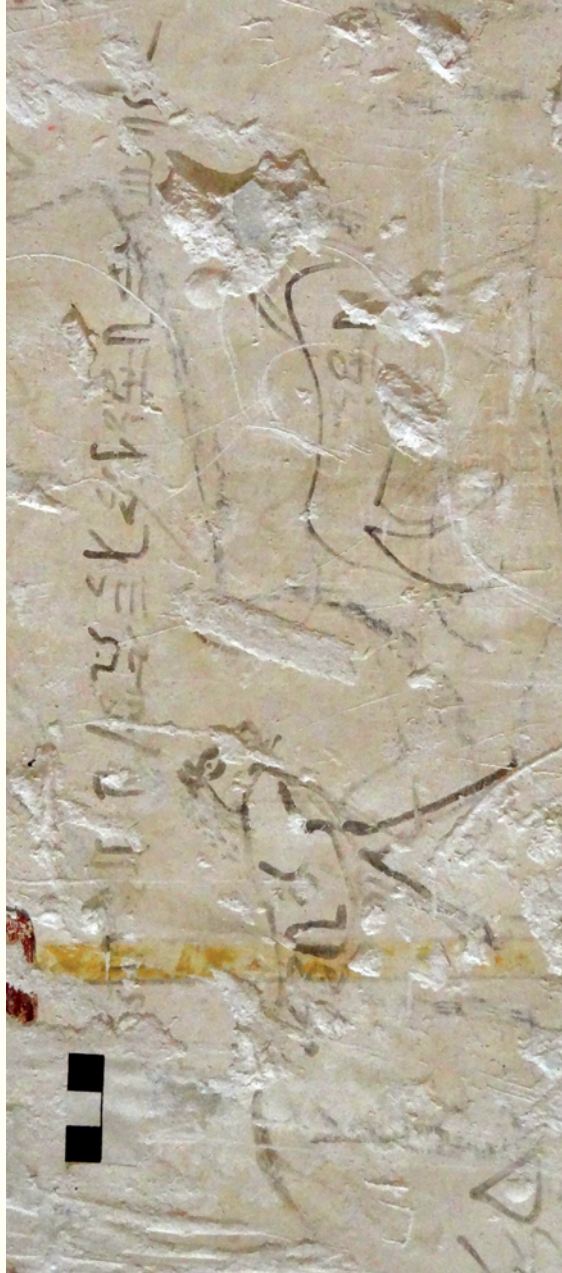


Abb. 7.4 (Verhoeven):
Wiederholung (links) der Zeichnung eines Löwen durch den Schreiber Men (rechts)
in Grab N13.1, Assiut/Mittelägypten (ca. 1350 v. Chr.)



Abb. 8.6 (Morales):
Panel D of the model serdab of Amenyseneb (Louvre E 25.485)



Abb. 20.5 (Reufer):
Jacopo Bellini, *Marientod*. Feder auf Pergament. Paris, Musée du Louvre, fol. 27

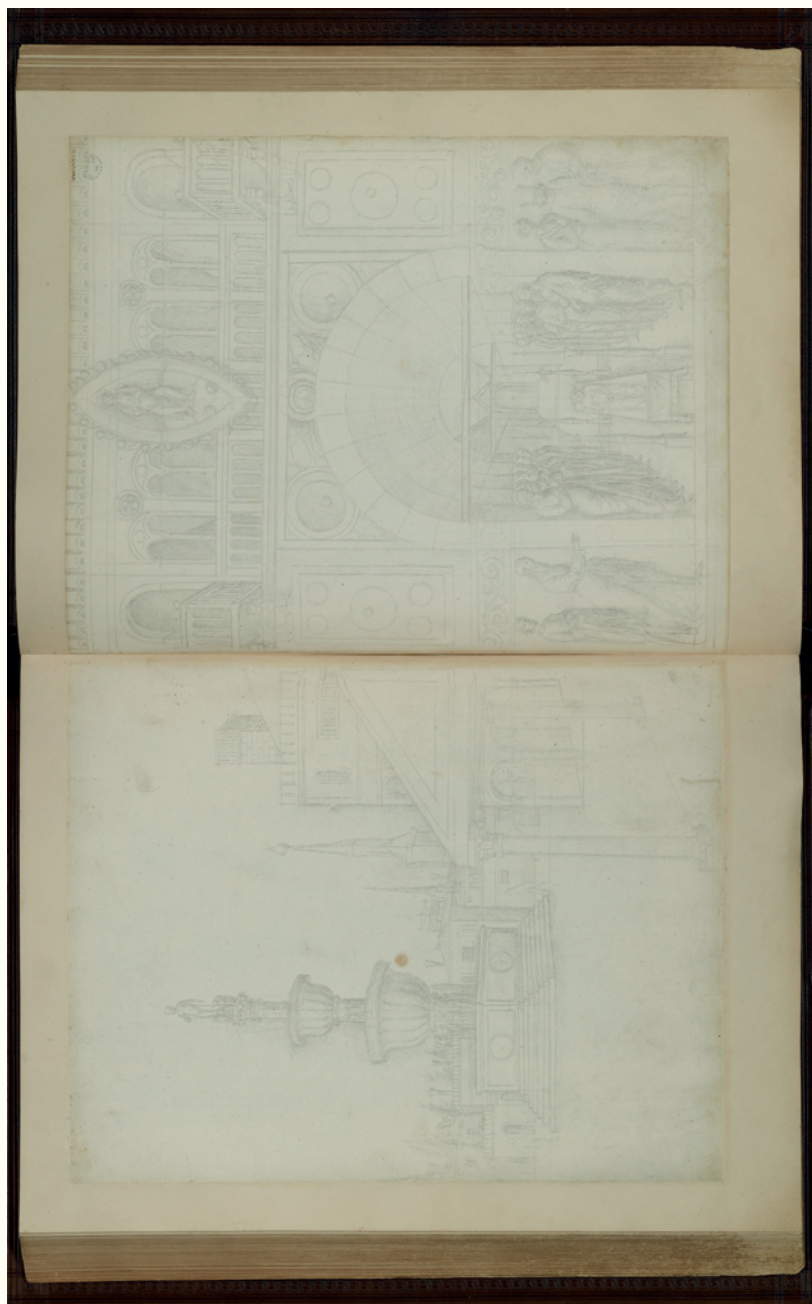


Abb. 20.6 (Reufer):
Jacopo Bellini, *Marientod*. Bleigriffel auf Papier. London, British Museum, fol. 66v–67



Abb. 21.2 (Becker):
Giovan Paolo Lomazzo, *Selbstporträt als Präsident der Accademia della Val di Blenio
und als Maler*, um 1568, Öl/Leinwand, 56 x 44 cm, Mailand, Pinacoteca di Brera



Abb. 21.5 (Becker):
Aurelio Luini, *Or compà digliagor*, braune Tinte/weißes Papier, 1570er Jahre,
120 x 85 mm, Paris, Musée du Louvre



Abb. 21.7 (Becker):
Daniele Crespi, *Drei Anatomische Studien*, braune Tinte/beiges Papier,
41 x 28,2 cm, Mailand, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca



Abb. 21.9 (Becker):
Bernardino Luini, *Heilige Familie*, ca. 1520, Tempera, Öl/Holz,
118 x 92 cm, Mailand, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, Pinacoteca



Abb. 21.10 (Becker):
Daniele Crespi, *Die Botschaft des Engels für Joseph*, ca. 1618–22, Öl/Holz,
58,5 x 43,3 cm, Princeton University Art Museum



Abb. 22.2 (Dolezalek):
Fayencemosaik, Detail der iranischen Gebetsnische, Museum für Islamische Kunst (SMB)



Abb. 22.3 (Dolezalek):
Bemalte Truhe, Museum für Islamische Kunst (SMB)