

Christian D. Haß (Klassische Philologie), Daniela C. Luft (Ägyptologie),
Peter A. Miglus (Vorderasiatische Archäologie)

Bedeutung

1 „Bedeutung“ in den „Geisteswissenschaften“

„Bedeutung“ ist ein Begriff von Bedeutung; deren Rekonstruktion stellt einen der Kernpunkte des Verstehens und damit der geisteswissenschaftlichen Praxis dar: Dieser praktischen Relevanz entspricht in der Theorie eine kontroverse Pluralität verschiedener „Bedeutungskonzeptionen“, die in der Regel nicht systematisch reflektiert werden.¹ Entgegen Annahmen, die Bedeutungen als inhärente Eigenschaft von Gegenständen/Texten ausweisen, wird im Folgenden davon ausgegangen, dass diese Bedeutungen als Resultate menschlicher Rezeptionspraktiken zu verstehen sind, die an und mit den Dingen vollzogen werden.²

Definitionsversuche weisen eine doppelte Problematik auf: Zum einen wird der Bedeutungsbegriff oft an unhinterfragte Vorannahmen gekoppelt;³ zum anderen wird seiner kontroversen Theoretisierung keine reflektierte →praxeologische Beschreibung, sondern lediglich eine unreflektierte Praxis zur Seite gestellt. Das daraus folgende „hermeneutische Missverstehen“, das eine interdisziplinäre Perspektivierung erschwert, lässt sich an Gadamer's Polemik gegen „den Historiker“⁴ illustrieren: Gadamer kritisiert, dass der Historiker die Problematik begrifflicher Beschreibung nicht erkenne, die „das Anderssein des Gegenstandes schon den eigenen Vorbegriffen unterworfen ha[be]“. Er grenzt sich von dieser „Naivität“ ab, versäumt es jedoch, die Distanz zum Gegenstand als ein auch die eigene hermeneutische Praxis betreffendes Kernproblem der Konstitution von „Bedeutung“ zu perspektivieren: Er postuliert naiv, diese Distanz sei per „Horizontverschmelzung“ zu überwinden.⁵

Dieser Beitrag ist im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ entstanden, der durch die DFG finanziert wird.

1 Vgl. Jannidis u. a. 2003, 6, sowie Johnson 1999, 6 zur Unvermeidbarkeit von theoretischen Ansätzen bei wissenschaftlichem Vorgehen.

2 Vgl. Hilgert 2010, 88 FN 6.

3 Vgl. Jannidis u. a. 2003, 4, 5, sowie 28 mit jeweils überemphatischem Literatur-, Regel- bzw. Wahrheitsbegriff.

4 Gadamer 1975, 374f.

5 Gadamer 1975. Vgl. hingegen Blumenberg 1981, 21: „Hermeneutik geht auf das, was nicht nur je einen Sinn haben und preisgeben soll und für alle Zeiten behalten kann, sondern was gerade wegen seiner Vieldeutigkeit seine Auslegungen in seine Bedeutung aufnimmt“.

2 Aspekte von „Bedeutung“

2.1 „Sinn“ und „Bedeutung“

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* unternimmt ausgehend von Gottlob Frege einen Definitionsversuch von „Sinn“ respektive „Bedeutung“: „Bedeutung“ bezeichne den „Wahrheitswert“ eines Satzes, den „Gegenstandsbezug“; „Sinn“ bezeichne den in einem Satz ausgedrückten „Gedanken“.⁶ Somit sei „Sinn“ eine kontextuell variable „semantische Größe“, „Bedeutung“ hingegen dessen „invariable Referenz“.⁷ Des Weiteren konnotiere „Bedeutung“ die epistemologische Relevanz eines Satzes.⁸ Der Tradition sprachanalytischer Abgrenzung beider Begriffe steht in der Alltagssprache deren meist synonyme Verwendung gegenüber, so auch in weiten Teilen des wissenschaftlichen Diskurses.⁹ Deshalb soll in diesem Rahmen keine terminologische Trennung der Begriffe unternommen werden. „Sinn/Bedeutung“ wird hierbei mit Markus Hilgert als „Produkt von kulturell spezifischen *Bedeutungszuschreibungen*“ verstanden;¹⁰ Bedeutung wird also nicht als immanente Qualität, sondern als Resultat von Rezeptionspraktiken gefasst.¹¹ Deren Rekonstruktion operiert damit nicht als hermeneutische Beschreibung von „Bedeutungen“, sondern als praxeologische Beschreibung von deren *Konstitution*.¹² Die in →Artefakten gespeicherten Praktiken werden damit zum Gegenstand →*praxeologischer* Analyse; die in →Metatexten gespeicherten Bedeutungszuschreibungen Gegenstand →(*radikal*)*philologischer* Analyse.¹³ Auch die Zuschreibung von „Bedeutung“ in Form von (praktisch-technischen) Funktionen soll im Folgenden behandelt werden.

2.2 „Bedeutung“ und Funktion

Die Frage nach den Funktionen und Bedeutungen von Gegenständen respektive →Geschriebenem ist zentral für unser Verstehen. Das menschliche Bewusstsein orga-

⁶ Thürnau 1995, 809f.

⁷ Jannidis u. a. 2003, 27.

⁸ Thürnau 1995, 811f.

⁹ Vgl. Thürnau 1995, 814; s. auch symptomatisch Blumenbergs synonyme Verwendung in FN 5.

¹⁰ Hilgert 2010, 88, FN 6. Die synonyme Verwendung beider Begriffe ist also auch darin gerechtfertigt, dass beide aus unserer Perspektive als Resultate von Deutungspraktiken in ihrem epistemischen Status konvergieren.

¹¹ Vgl. Reckwitz 2006, 609.

¹² Vgl. Haß u. Noller (im Druck).

¹³ Vgl. Schwindt 2006, sowie Haß (im Druck).

nisiert seine Welt („Kultur“¹⁴) offenbar in der Erschaffung von „Sinnwelten“¹⁵: Dinge bekommen Bedeutungen zugesprochen und allem, was Menschen erschaffen, liegen Intentionen zugrunde (auch wenn der Zufall als Faktor ebenfalls eine Rolle spielt) und wohnen Funktionen inne, die diese Objekte¹⁶ erfüllen sollen.

So differenzieren sich „Bedeutungen“ in verschiedene Aspekte aus:¹⁷ Neben den Absichten (1), die zur Einstellung von Dingen/Texten/Raumarrangements geführt haben, kommen ihnen praktischere Funktionen (2) zu, d. h. Verwendungsvorgänge. Als Drittes werden Objekten und Räumen (sowohl natürlichen als auch artifiziell gestalteten) sogenannte ideelle Bedeutungen (3) zugesprochen. Hierunter lassen sich (neben individuellen Bedeutungszuschreibungen) solche Bedeutungen anführen, die auf die Position und den Status einer mit dem Objekt verbundenen Person oder Personengruppe in der Gesellschaft wirken und damit Symbolfunktionen darstellen, indem sie z. B. den internen Zusammenhalt sowie die externe Abgrenzung der Gruppe kommunizieren.¹⁸

Die Objekte stehen in der Regel nicht für sich allein, sondern bilden Teile von Handlungsnetzen – d. h. von Interaktionen zwischen Menschen und Objekten –, die sich mit ihnen aufbauen, und aufgrund derer neue Objekte und Raumarrangements erschaffen werden, in denen Menschen spezifische Rollen einnehmen. Dabei erzeugt dieses Zusammenspiel von Akteuren, Objekten, Räumen und Handlungen ebenfalls wieder Bedeutungen.¹⁹

So lassen sich Bedeutungen auf mehreren Ebenen unterscheiden – von direkten, objekt-nahen Bedeutungen über solche, die allen Objekten einer bestimmten Objekt- oder Textgattung zukommen, hin zu Bedeutungen, die z. B. einem verschriftlichten Text mit allem Verschriftlichten einer Kultur gemeinsam sind. Je nach Fokussierung lassen sich ganz unterschiedliche Bedeutungsbereiche des Objektes oder des Handlungsnetzes, in dem es Funktionen erfüllt, beschreiben.

14 Vgl. Geertz (1987 [1973]), 9 sowie Veit 2003, 24.

15 Vgl. beispielsweise Assmann 1999, 17–24 mit Verweisen.

16 Mit „Objekt“ sei hier dezidiert nicht das kartesianische Subjekt-Objekt-Schema impliziert; der Terminus folgt archäologischer Konvention.

17 Vgl. ausführlicher Luft (im Druck).

18 Vgl. a. Veit 2003, 22.

19 Siehe Luft (im Druck).

3 Möglichkeiten der „Erkenntnis“ von „Bedeutung“

3.1 „Bedeutung“ als unmittelbarer Gegenstandsbezug

Die Annahme, dass der Zugriff der wissenschaftlichen Praxis auf ihre Gegenstände unproblematisch sei, hat *sowohl* den historischen Positivismus *als auch* die traditionelle Geistesgeschichte geprägt.²⁰ Auf die Problematik der doppelten Distanz zwischen Wort und Ding im sprachlichen Gegenstandsbezug²¹ haben Konstruktivismus²² und Dekonstruktion²³ hingewiesen. Eine wissenschaftliche Beschreibung von verschiedenen in Artefakten respektive Geschriebenem gespeicherten Praktiken des Umgangs mit dieser Distanz ist aber praxeologisch respektive →(radikal)philologisch dennoch zu leisten, sofern auch die eigene Distanz zu ihrem Gegenstand reflektiert wird und man nicht vorgibt, diese problemlos →transzendieren zu können; diese Perspektive bedeutet eine Abkehr von essentialistischen Prämissen.

3.2 „Bedeutung“ und Kontext

Differentialistische Bedeutungskonzeptionen haben ihre systematische Ausarbeitung bei Ferdinand de Saussure²⁴ gefunden und wurden im Poststrukturalismus²⁵ weitergedacht. Solche Bedeutungskonzepte gehen zum einen von der Arbitrarität, zum anderen von der je historisch bedingten Konventionalität in der Zuordnung von („bedeutendem“) Signifikant und („bedeutsamem“) Signifikat aus. Daraus folgt für die wissenschaftliche Praxis, dass nicht nur die doppelte Distanz (zwischen Gegenstand und Perzeption, zwischen Perzeption und Versprachlichung) anzuerkennen ist, sondern auch die „historische“ Distanz zwischen der zeitgenössischen „Konventionalität“ und derjenigen aus dem →Kontext des Untersuchungsgegenstandes.²⁶ Auch die *Relativität* der eigenen (wissenschaftlichen) Rezeptionspraktik ist dergestalt zu reflektieren,²⁷ indem die eigene Beobachterposition mit Luhmann als „Beobachtung zweiter Ordnung“ samt irreduziblem „blinden Fleck“ anerkannt wird.²⁸ Vergangene Rezeptionspraktiken lassen sich praxeologisch respektive (radikal)philologisch plau-

²⁰ Vgl. Kelemen 2011.

²¹ Vgl. Nietzsche 1973, 373ff.

²² Vgl. Schmidt 1987.

²³ Vgl. Derrida 1996, 304.

²⁴ De Saussure 1967.

²⁵ Vgl. Angermüller 2007.

²⁶ Vgl. Hilgert 2010, 88 sowie Szondi 1978, 107. Selbst Gumbrecht 1997, als ein Denker der →Präsenz muss diese doppelte Distanz letztlich einräumen (36).

²⁷ Hilgert 2010, 91.

²⁸ Vgl. Luhmann 1995, 95f.

sibilisieren, wenn innerhalb einer „polykontexturalen Weltwahrnehmung“ essentialistische *Wahrheitsaussagen* zu Gunsten von relativen *Plausibilisierungen* aufgegeben werden:²⁹ Sowohl für die rekonstruierte als auch für die eigene, rekonstruierende Rezeptionspraktik gilt mithin, dass sie möglichst plausibel am jeweiligen Gegenstand zu verfahren versucht, dass es – bei aller Plausibilität der Arbeit am Gegenstand – jedoch potentiell „immer auch anders gewesen sein kann“.³⁰

3.3 Wandelbarkeit und das Kulturspezifische von Bedeutungen

Funktionen und Bedeutungen sind nie fest mit einem einmal geschaffenen Objekt verbunden. Die bei der Erstellung unter Umständen zugrunde liegenden Absichten können bereits nur teilidentisch sein mit der tatsächlichen Nutzung und den praktischen Funktionen wie Bedeutungen, die ein Objekt in konkreter Nutzung erfährt. Auch mehrere Nutzungen, Sekundärverwendungen können auftreten (→Praxeographie). Die einem Objekt in einer bestimmten Nutzung zu einer Zeit zugehörigen Funktionen und Bedeutungen müssen dabei innerhalb einer Gesellschaft/Kultur als „kulturelle Codes“ vermittelt werden. Dies geschieht durch Verbalisierung oder Vorleben bzw. Beobachten der Reaktionen von Menschen, die bereits Kenntnis haben. Da die Funktionen/Bedeutungen sowie die Handlungsnetze insgesamt mit *gesellschaftsspezifischen* Konventionen einhergehen, stellt die Weitergabe/das Erlernen solcher Handlungsmuster und Bedeutungszuschreibungen einen wichtigen Teil des Lebens in einer Gesellschaft dar. Durch Verständigung über Bedeutungen von Handlungen und Gegenständen, d. h. durch einen immer fortlaufenden Prozess des Abgleichens von – natürlich selbst wieder wandelbaren – Bedeutungszuschreibungen, konstituieren sich Gesellschaften und gesellschaftsinterne soziale Gruppen, wobei letztere abermals ihre Identität unter anderem mithilfe von nur intern bekannten Zuschreibungen durch Abgrenzung gegenüber einem größeren Außen gewinnen.

Da die Funktionen/Bedeutungen von Gegenständen allerdings „auf der Basis eines Systems von erworbenen Erwartungen und Gewohnheiten“³¹ für die Menschen einer Kultur, die mit diesem „kulturellen Code“ vertraut sind, bereits allein am Objekt erkennbar sein müssen, schränkt dies die Gestaltungsvarianz der Objekte ein: Die Gegenstände – und dies schließt bei texttragenden Objekten das Geschriebene mit ein – müssen derart gestaltet sein, dass sie für die Menschen einer bestimmten Kultur als Objekte mit spezifischen Funktionen, praktischen Nutzungen und Bedeutungen erkennbar sind, um effizient zu sein.³²

²⁹ Vgl. Sill 1997, 74.

³⁰ Vgl. a. Veit 2003, 24.

³¹ Veit 2003, 23.

³² Vgl. Eco 1972, 298.

4 Bedeutungen, Textanthropologie, Praxeologie

4.1 Bedeutungen als Resultate menschlicher Deutungspraktiken

Mit jeder Aussage über „Bedeutung“ geht in der Wissenschaftspraxis ein Anspruch auf epistemologische Relevanz einher: Die Monopolisierung der jeweils postulierten „Bedeutung“ verhindert disziplinenübergreifende Perspektivierung: Zum einen wird nämlich „Bedeutung“, wird sie als Telos anstatt Produkt der eigenen Praxis verstanden, als indiskutabel präsentiert; zum anderen gibt dieser Essentialismus vor, die →Materialität des jeweiligen Artefakts zu →transzendieren. Nur in der naiven Gewissheit, problemlos „den historischen Abstand zu überspringen“,³³ kann Gadamer seine oben angeführte „Historikerschelte“ legitimieren: Er meint, die Kritik des „historische[n] Bewußtsein[s]“ am „hermeneutische[n] Skandalon“ der „innige[n] Einheit von Wort und Sache“ „als scheinhaft zu durchschauen“.³⁴

Dem ist entgegenzuhalten, dass „Bedeutung“ das *gemeinsame* Fundament und zugleich *gemeinsame* „Skandalon“ von „Geistes-“ und „Materialwissenschaften“ darstellt: fundamental, weil mit jeder Wahrnehmung „Bedeutung“ aktualisiert und mit jeder Praxis →Material arrangiert wird; skandalös, weil sich die *Aktualisierung* als *Zuschreibung* von Bedeutung und das *Arrangement* als *Manipulation* des Materials erweist.³⁵ Ebenso wie bei der →Edition die Annahme materialer Stabilität und Totalität des *Archetypus* zu Gunsten von dessen pluralen und instabilen Varianten verabschiedet wurde,³⁶ ist auch die Stabilität und Totalität der „Bedeutung“ zu relativieren.³⁷ Aus praxeologischer Sicht ersetzt die Praxis des „Deutens“ das Konzept der „Bedeutung“; diese richtet sich auf →Affordanz bzw. Bedeutungspotential ihres Gegenstands und schreibt ihm funktionale bzw. semantische „Bedeutungen“ zu.³⁸ Diese Deutungspraktiken lassen sich nicht bis zu einer „Erst-“ oder „Letztbedeutung“ verfolgen,³⁹ können jedoch als Praktiken beschrieben werden, die mit den für „Bedeutung“ konstitutiven Problematiken der mehrfachen *Distanz* sowie der kontextabhängigen *Relativität* handelnd umgehen.

³³ Szondi 1978, 107.

³⁴ Gadamer 1975, 379f.

³⁵ Vgl. a. Veit 2003, 22, 23 sowie Eco 1972, 298.

³⁶ Vgl. Cerquiglini 1989 sowie *Speculum* 65 1990.

³⁷ Vgl. Reckwitz 2006, 84 sowie 710.

³⁸ Zur Annahme einer Reziprozität von Bedeutungspotential und Deutungspraxis vgl. Iser 1975.

³⁹ Vgl. Derrida 1996, 304.

4.2 Rekonstruktionsmöglichkeiten von Bedeutungen

Die Distanz zeigt sich vor allem darin, dass wir bei der Rekonstruktion der bedeutungskonstitutiven Rezeptionspraktiken aus fremden und/oder nicht in fortlaufendem Kontinuum stehenden Kulturen höchstens rudimentär von deren gesellschaftlichem Kontext Kenntnis besitzen. Hinweise geben für diese Bedeutungszuschreibungen allenfalls Metatexte, die selbst auch zeit- und ortsgebundene Hinweise sind, bei denen unter anderem nach den Absichten des Autors bzw. Schreibers für diese Niederschrift zu fragen ist. Für die praktische Funktion von Objekten ist davon auszugehen, dass die Eigenschaften eines Gegenstandes für seinen Gebrauch funktional gewesen sein werden und ihm in Form von Gestaltung und Gebrauchsspuren noch eingeschrieben sind. Jedoch kommt es vor, dass die daraus rekonstruierten Nutzungen uns logisch erscheinen und trotzdem an der historischen Realität vorbeigehen.⁴⁰ Denn die Gefahr bleibt bestehen, dass wir in Unkenntnis der bzw. durch zu unscharfe Vorstellungen über die historischen gesellschaftlichen Strukturen und Bewertungssysteme unsere eigenen Wert- und Wichtigkeitsvorstellungen hineinragen und (unbewusst?) auf dieser Grundlage bewerten – und damit eigentlich nicht die Frage beantworten, „was ein Objekt in dieser Kultur gewesen ist, sondern was es in unserer wäre“.⁴¹

Grundsätzlich stellen die Eigenschaften eines Gegenstandes allerdings bereits in historischer Zeit eine Beschränkung dar, wofür das Objekt überhaupt verwendbar ist bzw. welche Bedeutungen ihm zukommen können (→Affordanz). Hier sieht sich der rekonstruierende Wissenschaftler dem Problem gegenüber, dass nicht alle an einem Objekt erkennbaren Eigenschaften für seine Funktionen/Bedeutungen gleichermaßen wichtig waren.⁴² Stattdessen stehen essentielle Eigenschaften neben anderen, die für praktische Funktionen und Bedeutungen irrelevant oder nicht störend waren und solchen, die sogar dem eigentlichen Nutzen entgegengestanden haben, jedoch aufgrund von wieder anderen Gründen in Kauf genommen wurden. – Diese Eigenschaften nach Wichtigkeit zu beurteilen, müsste auf Grundlage der gesellschaftlichen Umstände und Wertevorstellungen geschehen, aufgrund dessen, was in einer Kultur an Handlungsnetzen für relevant erachtet wurde und welche ökonomischen Strukturen und Konventionen bestanden. Diese Informationen stehen einem rekonstruierenden Wissenschaftler in der Regel aber nur ihrerseits als Rekonstruktionen und als mehr oder weniger umfassend ermittelte Vorstellungen über die gesellschaftlichen Verhältnisse einer Kultur zur Verfügung (→Kontext). Zudem kann sich die Relevanz von Eigenschaften für die Bedeutungen und praktischen Funktionen – gleichfalls mit und parallel zu den Bedeutungen und praktischen Funktionen selbst – von der Einbindung eines Objektes in ein Handlungsnetz zur Einbindung desselben Objektes in

⁴⁰ Es sei an dieser Stelle an das bekannte Beispiel von Eco 1972, 298 erinnert.

⁴¹ Zu Letzterem vgl. Luft (in Vorbereitung).

⁴² Vgl. ausführlicher Luft (im Druck), sowie Luft (in Vorbereitung).

ein anderes unterscheiden. Bedeutungen von Artefakten gestalten sich grundsätzlich vielfältig und wandelbar: Praktische und ideelle Funktionen stellen zeit- und ortsgebundene Faktoren dar, die sich durch die Einbindung eines Objektes in ein Handlungsnetz herstellen, und mit seiner Neubenutzung (→Wiederverwenden) in einem anderen Handlungsrahmen ändern. Neben direkten Funktionen zur Benutzung eines Objektes muss auch der gesamte Handlungsrahmen betrachtet werden, da zahlreiche Bedeutungszuschreibungen sich erst in dieser Vernetzung konstituieren. Durch Einbezug möglichst vieler Faktoren des jeweiligen Kontextes eines Objektes werden so immerhin Annäherungen an die an und mit diesem vollzogenen Bedeutungszuschreibungen möglich – auch wenn diese – selbst in der eigenen Kultur – nie vollständig vorliegen und daher auch nicht vollständig erfassbar sein können.

Fallbeispiel 1: „Sun-God Tablet“ Nabû-apla-iddinas und ihre Bedeutung⁴³

Der babylonische König Nabû-apla-iddina (887–855) hinterließ eine als „Sun-God Tablet“ bekannte Steinurkunde, die über eine Anfertigung des Kultbildes, Erneuerung des Kultes und Festsetzung von Opfern im Tempel des Sonnengottes Šamaš in Sippar berichtet (Abb. 1).⁴⁴ Sie war in diesem Tempel in einem Terrakottabehälter (Abb. 2) zusammen mit zwei(?) Terrakottaplatten deponiert.⁴⁵ Die Tafel trägt einen Keilschrifttext und im oberen Teil eine Darstellung des thronenden Sonnengottes und einer vor ihm auf einem Tisch aufgestellten großen Sonnenscheibe. Auf ihn zu bewegt sich eine Gruppe von drei Personen.

Die beiden Terrakottaplatten (Abb. 3) tragen Abformungen („Negative“) des Reliefs auf der Steinurkunde. Eine von ihnen trägt auf der Rückseite eine Inschrift mit Angaben zu Opfern für Šamaš.

Diese Terrakottakopien werden dem letzten babylonischen König Nabonid (555–539) zugeschrieben,⁴⁶ der die während seiner Erneuerung des Tempels gefundene Steinurkunde reparieren, in Ton abformen und zusammen mit den erstellten Kopien neben dem Kultraum des Sonnengottes vergraben ließ.

Die Bedeutung dieser Artefakte aus dem 9. bzw. 6. Jahrhundert v. Chr. erschließt sich aus der epochenübergreifenden, praxeologisch rekonstruierbaren Essenz des mesopotamischen Königtums, nach dessen ideologischen Prinzipien die Hauptauf-

⁴³ Für ein Fallbeispiel zur Bedeutungskonstitution aus philologischer Perspektive vgl. Haß (im Druck).

⁴⁴ Slanski 2003, 196–221 und Woods 2004 mit Literaturangaben.

⁴⁵ Meyer 1980, 33, Plan 3 sowie 102f.; Schaudig 2010, 159, Abb. 6.

⁴⁶ Woods 2004, 34–39.



Abb. 1: „Sun-God Tablet“, Urkunde des babylonischen Königs Nabû-apla-iddina (© Trustees of the British Museum, BM 91000).



Abb. 2 (oben): Terrakottabehälter, in dem die Steinurkunde und ihre Terrakottakopien gefunden wurden (© The Trustees of the British Museum, BM 91004).

Abb. 3 (unten): Terrakottaplatten mit der Kopie der Reliefdarstellung auf der „Sun-God Table“ (© The Trustees of the British Museum, BM 91002).

gabe des Herrschers der Dienst für die Götter war. Diese Verpflichtung galt über die einzelnen Regierungszeiten hinweg als unerlässlich für den Fortbestand von Religion, Staat und sozialer Ordnung. Dabei hatten die Herrscher diesbezügliche Bemühungen ihrer Vorgänger zu respektieren und die Erinnerung an sie zu bewahren.

Der Textinhalt, die Ikonographie des Bildes und der Fundkontext weisen hier jedoch auf weitere, zeit- bzw. kontextbedingte Bedeutungen und Funktionen des Artefakts hin (s. o. Punkt 3.3.), die sich durch Vielfältigkeit auszeichnen und wandelbar sind (s. o. Punkt 4.2.).

Die „ursprüngliche“ Bedeutung der „Sun-God Tablet“ im 9. Jahrhundert bzw. der Anlass für ihre Anfertigung war die Weihung einer neuen Statue des Sonnengottes anstelle einer Mitte des 11. Jahrhunderts v. Chr. bei einer Eroberung der Stadt verlorenen. Sie ist auf dem Reliefbild dargestellt. Als Vorbild soll laut Inschrift ein Tonmodell des Originals gedient haben, das Nabû-nadin-šumi, ein hoher Priester des Sonnengottes, Jahrzehnte später am Ufer des Euphrats fand; zwischenzeitlich hatte König Simbar-Šipak (1026–1009) als Ersatz für das Kultbild eine Sonnenscheibe im Kultraum installiert. Diese ist auf der „Sun-God-Tablet“ gezeigt, als sie nach der Aufstellung der neuen Statue wohl gerade beseitigt oder verlegt wird.⁴⁷ Die neue Darstellung des Sonnengottes trägt deutliche Merkmale einer Archaisierung, welche ikonographisch auf ein etwa tausend Jahre altes Muster zurückgreift (vergleiche die Darstellung des Sonnengottes auf der Gesetzesstele des Königs Hammurapi von Babylon, 18. Jahrhundert v. Chr., Abb. 4). Die Steinurkunde sollte offensichtlich das Bildnis des Sonnengottes in der „ursprünglichen“ Gestalt für die Zukunft bewahren.

Die Bildkomposition knüpft an die Tradition der sogenannten Einführungsszene aus dem ausgehenden 3. Jahrtausend v. Chr. an (vergleiche Siegel des Königs Gudea von Lagaš, um 2100 v. Chr., Abb. 5). Da es sich laut Inschrift bei der Steintafel um eine „Kopie eines mit einem offiziellen Siegel versehenen Dokuments“ handelte,⁴⁸ liegt die Vermutung nahe, dass das Relief die Abrollung eines uralten Siegels imitieren sollte. Auf dieser Bedeutungsebene wäre die Urkunde durch eine tausendjährige Tradition beglaubigt und daher besonders gewichtig.

Dass in der Einführungsszene der hohe Priester, der das Urbild des Sonnengottes in Ton fand, den König vor den Gott einzuführen scheint,⁴⁹ verleiht der Urkunde eine weitere Bedeutung. Der Priester ersetzt hier eine persönliche Schutzgottheit und agiert als wichtiger Mitgestalter des beschriebenen bzw. dargestellten Legitimierungsprozesses der durchgeführten Kultrestauration.

Drei Jahrhunderte später baute König Nabonid den Šamaš-Tempel wieder auf. Er fand die originalen Gründungsurkunden des Königs Narām-Sîn von Akkade (2254–2218), las sie und legte sie gemäß babylonischer Tradition mit eigenen an

⁴⁷ Woods 2004, 49; Seidl 2001, 130.

⁴⁸ Kol. vi 30–31: GABA.RI NA4.KIŠIB LUGAL ša šiprēti.

⁴⁹ Nach Woods 2004, 49; vgl. Seidl 2001, 130, die von einem nicht identifizierbaren Beter spricht.



Abb. 4: Reliefdarstellung auf der Gesetzesstele des Königs Hammurapi
(© Hirmer Bildarchiv, München).

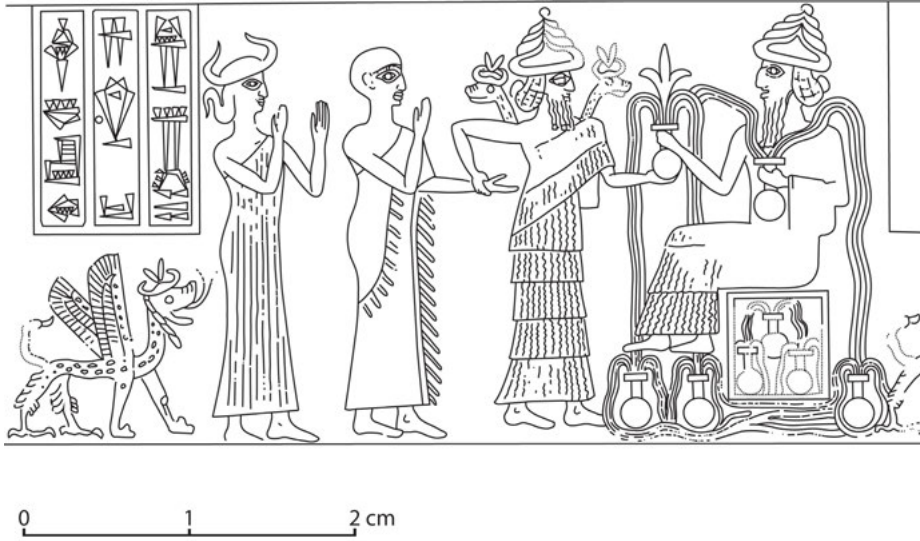


Abb. 5: Siegel des Fürsten Gudea von Lagaš, Umzeichnung einer Abrollung (© Anke Pauly 2014, nach Delaporte 1920, 12 Nr. T.108).

den ursprünglichen Ort zurück.⁵⁰ Ähnlich wie die Gründungsurkunden behandelte Nabonid die „Sun-God Tablet“, die er zusammen mit einer angeblichen Urkunde des akkadischen Königs Maništusu (23. Jahrhundert v. Chr.) sowie zwei eigenen Tonzylindern vergraben ließ.⁵¹ Die Steintafel Nabû-apla-iddinas erinnert durch ihr Aussehen an die in Stein gemeißelten mittel- und neubabylonischen Schenkungsurkunden, die sogenannten *kudurru* (vgl. *kudurru*, BM 90922 aus der Zeit dieses Königs, →Beurkundungen, Abb. 6), und wurde vermutlich ähnlich wie diese an einem sichtbaren Ort im Tempel aufgestellt. Nabonid funktionierte sie jedoch zu einer „Gründungsurkunde“ um, unbeachtet ihres Inhalts und Charakters, die weder mit den spätbabylonischen noch den älteren Bauurkunden übereinstimmen.

Die von Nabonid auf der Rückseite einer der beiden Terrakottplatten beschriebene Festlegung eines neuen Rituals zeigt eine Veränderung von Kultvorschriften für den Šamaš-Tempel. Durch die Erstellung von Terrakottakopien des Steinreliefs sollte jedoch die Kultkontinuität betont werden. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass sich der König bei der Erneuerung des Šamaš-Bildes große Sorgen um dessen richtiges

⁵⁰ Schaudig 2003, 456–459; Schaudig 2010, 158f., weist darauf hin, dass die Art der beschriebenen Gründungsgaben, die angeblich mit der Urkunde Narām-Sins gefunden wurden, dem Brauch des 1. Jahrtausends v. Chr. entspräche. Somit könnte ihr Wiederfinden womöglich durch die Priester des Sonnengottes für den König arrangiert worden sein.

⁵¹ Schaudig 2003, 449; Schaudig 2010, 158.



Abb. 6: *kudurru*-Urkunde aus der Zeit des Königs Nabû-apla-iddina (© The Trustees of the British Museum, BM 90922).

Aussehen machte: Von den befragten Weisen in Babylon und Sippar soll er erfahren haben, dass die Statue nach dem alten Muster gefertigt werden sollte.⁵² Unter diesen Umständen ist auch seine Anfertigung der Kopien der Steintafel eine klare Anknüpfung an die in der Inschrift des Nabû-apla-iddina beschriebene Episode über die Auffindung einer Tonkopie des alten Gottesbildes. Die Kontinuität wurde durch die Reihe der Gottesbilder bewahrt: Originalbild eines Herrschers aus der Zeit um 2000 v. Chr. – gefundene Tonkopie unbekanntes Alters – neues Bild und dessen Steinkopie Nabû-apla-iddinas – Tonkopie Nabonids.

Der skizzierte diachrone Bedeutungswandel der „Sun-God Tablet“ spiegelt mögliche Vorstellungen über das Wirken der (rekonstruierten) Kulturtradition auf religiöse und politische Aktivitäten wider, die nur schemenhaft in der aus kaum bekanntem Kontext gerissenen Inschrift sowie in deren materialer Verortung und Verbildlichung fassbar sind. Diese Vorstellungen erlauben letztendlich gesellschaftliche Bedeutungszuschreibungen des Artefakts zu verschiedenen Zeitpunkten der Vergangenheit (unterschiedliche Absichten der Akteure) und der Gegenwart (unterschiedliche Forschungsansätze) in ihrer bewussten bzw. unbewussten Unschärfe.

⁵² Seidl 2001, 131f.

Literaturverzeichnis

- Angermüller (2007): Johannes Angermüller, *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld.
- Assmann (1999): Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinnesgeschichte*, Frankfurt a. M.
- Blumenberg (1981): Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.
- Cerquiglini (1989): Bernard Cerquiglini, *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris.
- Delaporte (1920): Louis Delaporte, *Musée du Louvre. Catalogue des cylindres cachets et pierres gravées de style Oriental I. Fouilles et missions*, Paris.
- Derrida (1996 [1966]): Jacques Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in: Dorothee Kimmich u. a. (Hgg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart, 301–313.
- Eco (1972): Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik*, München.
- Gadamer (1975 [1960]): Hans Georg Gadamer, „Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung“, in: Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 361–382.
- Geertz (1987 [1973]): Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. (Orig.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York).
- Gumbrecht (1997): Hans Ulrich Gumbrecht, „Ein Hauch von Ontik. Genealogische Spuren der New Philology“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116, 31–45.
- Haß (im Druck): Christian D. Haß, „Ordnung im Anfang (Vergil *Georgica* 1). Macht Vergil Sinn?“, in: Christian D. Haß u. Eva M. Noller (Hgg.), *Was bedeutet Ordnung? Was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem* (Materiale Textkulturen 10), Berlin/München/Boston.
- Haß u. Noller (im Druck): Christian D. Haß u. Eva M. Noller (Hgg.), *Was bedeutet Ordnung? Was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem*, (Materiale Textkulturen 10) Berlin/München/Boston.
- Hilgert (2010): Markus Hilgert, „Text-Anthropologie“. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der deutschen Orientalgesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.
- Iser (1975): Wolfgang Iser, „Die Appellstruktur der Texte – Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“, in: Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München, 228–252.
- Jannidis u. a. (2003): Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez u. Simone Winko (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin.
- Johnson (1999): Matthew Johnson, *Archaeological Theory. An Introduction*, Malden.
- Kelemen (2011): Pál Kelemen, „Das ‚Philologisch-Unbewußte‘. Über das Sammeln und das Archäologische in der Philologie“, in: Pál Kelemen, Ernő Kulcsár Szabó u. Ábel Tamás (Hgg.), *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*, Heidelberg, 45–103.
- Luft (im Druck): Daniela C. Luft, „Funerär und liturgisch. Gedanken zur Verbindung von Inhalten, Funktionen und Verwendungsbereichen altägyptischer religiöser Texte“, in: Burkhard Backes u. Jacob Dieleman (Hgg.), *Liturgical texts for Osiris and the deceased in Late Period Egypt* (Collected papers of the colloquia at New York (Institute for the Study of the Ancient World/ ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18 – 21 July 2012 (Studien zur spätägyptischen Religion, Wiesbaden 2014)).
- Luft (in Vorbereitung): Daniela C., *Tb 175. Eine praxeologische Studie*.
- Luhmann (1995): Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Meyer (1980): Léon de Meyer (Hg.), *Tell ed-Dēr III. Sounding at Abū Ḥabbah (Sippar)*, Leuven.

- Nietzsche (1973 [1872]): „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (Hgg.), *Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Berlin, 367–384.
- Reckwitz (2006): Andreas Reckwitz, „Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien. Nachwort zur Studienausgabe 2006“, in: Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist, 705–728.
- De Saussure (1967 [1919]): Ferdinand De Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin/New York.
- Schaudig (2003): Hanspeter Schaudig, „Nabonid, der ‚Archäologe auf dem Königsthron‘. Zum Geschichtsbild des ausgehenden neubabylonischen Reiches“, in: Gebhard J. Selz (Hg.), *Festschrift für Burkhard Kienast. Zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern, und Kollegen* (Alter Orient und Altes Testament 274), 447–497.
- Schaudig (2010): Hanspeter Schaudig, „The Restoration of Temples in the Neo- and Late-Babylonian Periods: A Royal Prerogative as the Setting for Political Argument“, in: Mark J. Boda u. Jamie R. Novotny (Hgg.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (Alter Orient und Altes Testament 366), 141–164.
- Schmidt (1987): Siegfried Schmidt, *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M.
- Schwindt (2006): Jürgen Paul Schwindt, „Schwarzer Humanismus. Brauchen wir eine neue Alte Philologie?“, *Merkur* 60, 1136–1150.
- Seidl (2001): Ursula Seidl, „Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar“, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 91, 120–132.
- Sill (1997): Olivier Sill, „Literatur als Beobachtung zweiter Ordnung. Ein Beitrag zur systemtheoretischen Debatte in der Literaturwissenschaft“, in: Henk de Berg u. Matthias Prangel (Hgg.), *Systemtheorie und Hermeneutik*, Tübingen, 69–88.
- Slanski (2003): Kathryn E. Slanski, *The Babylonian Entitlement narûs (kudurrus). A Study in their Form and Function*, Boston.
- Speculum* 65 (1990) A Journal of Medieval Studies.
- Szondi (1978 [1970]): Peter Szondi, „Schleiermachers Hermeneutik heute“, in: Jean Bollack, Henriette Beese u. a. (Hgg.), *Peter Szondi: Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 106–129.
- Thürnaeu (1995): Donatus Thürnaeu, „Sinn/Bedeutung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, 808–815.
- Veit (2003): Ulrich Veit, „Menschen – Objekte – Zeichen: Perspektiven des Studiums materieller Kultur“, in: Ulrich Veit, Tobias L. Kienlin, Christoph Kümmel u. Sascha Schmidt (Hgg.), *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*, Münster, 17–28.
- Woods (2004): Christopher Woods, „The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina revisited“, *Journal of Cuneiform Studies* 56, 23–100.