

Joachim Schaper

Anthropologie des Schreibens als Theologie des Schreibens

Ein medienarchäologischer Gang durch das Buch Exodus

Vor mittlerweile rund zehn Jahren machte ich in einem Aufsatz darauf aufmerksam, welchen theologischen Stellenwert das Schreiben im Alten Testament einnimmt. Als ich damals den Ausdruck „theology of writing“ prägte,¹ wollte ich darauf hinweisen, wie die Darstellung des Gottes Israels um einen Aspekt erweitert wurde, der im Nachdenken über diesen Gott nicht von Anfang an eine Rolle gespielt hatte, wohl aber seit der spätvorexilischen Zeit in der religiösen Imagination einen wichtigen Platz einnahm und, was die literarische Darstellung Jahwes anbelangte, geradezu ins Zentrum rückte. Bekanntlich wird dem Gott Israels die Ausübung typischer Schreibertätigkeiten zugesprochen. Nicht nur findet man ihn in einem allgemeinen Sinne als Schreibenden dargestellt. Nein, er produziert auch Texte, die seinen eigenen mündlichen Vortrag verschriftlichen. Auf dem Plakat, das den Vortrag ankündigte, der dieser Studie zugrunde liegt, konnte man die Szene dargestellt sehen: Gott schreibt mit seinem eigenen Finger auf die Tafeln, die Mose, in der Haltung eines katholischen Messdieners bei der Verlesung des Evangeliums durch den Priester, ihm hinhält (s. u. Abb. 1). Die Szene ist eine hübsche bildliche Umsetzung von Ex 31,18: „Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger [!] Gottes.“ Jahwe ist damit als Schreiber, als *sofer* im präzisen historischen Sinne dieser Berufsbezeichnung, dargestellt, also als jemand, der ursprünglich mündlich vorgetragene Texte als schriftliche Texte für die Nachwelt festhält, wie ein professionell ausgebildeter Schreiber, der schriftliche Texte zum Zwecke der Archivierung und zu ähnlichen Zwecken herstellt.² Anders als üblicherweise in anderen altorientalischen Kulturen dienen diese schriftlichen Texte aber auch als Gedächtnisstützen für die zukünftige mündliche Proklamation der solcherart festgehaltenen Texte, wie wir später noch sehen werden.³

Wie verhält es sich mit der Schreibertätigkeit Gottes in Relation zur Tätigkeit des Menschen? Nun, das göttliche Tun findet im menschlichen seine Entsprechung, seine Extension und seine Weiterführung. Darstellungen des Mose im Pentateuch und einige bekannte Texte der klassischen Schriftprophetie bieten dafür

¹ Vgl. Schaper 2004.

² Zum Unterschied zwischen Archivierung und anderen Zwecken der schriftlichen Notation von Texten vgl. Schaper 2013.

³ S. u. S. 287–290. Das Buch Habakuk bietet ein gutes Beispiel für eine solche Verschriftlichung im Dienste des mündlichen Vortrags; vgl. hierzu Schaper 2005.



Abb. 1: Joseph von Führich, Gott schreibt Moses auf dem Berg Sinai die zehn Gebote auf zwei steinerne Tafeln (1835), © Belvedere, Wien.

schlagende Beispiele. Ich kann hier nicht allzusehr ins Detail gehen; viele der relevanten Passagen habe ich im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in einer Anzahl von in den vergangenen Jahren veröffentlichten Aufsätzen diskutiert;⁴ einige sehr wichtige Passagen aber werde ich im Folgenden auslegen.

Im Augenblick möchte ich nur festhalten, dass, wie gesagt, solche göttliche Tätigkeit laut der Hebräischen Bibel in menschlicher Tätigkeit ihre Entsprechung findet; wir werden uns das gleich noch im Detail ansehen, wenn es um das Schreiben Gottes und das Schreiben des Mose geht. Übrigens wird nirgendwo in der Hebräischen Bibel Gott als *Erfinder* des Schreibens dargestellt, doch zeichnen ihn das Buch Exodus und auch Schlüsseltexte im Deuteronomium, insbesondere Dtn 4, gleichsam als *Quelle* der Schreibertätigkeit.

Nun ist zurecht hervorgehoben worden, dass solche Darstellungen die *Propagandierung des Schreiberberufs* zum Ziele hatten. Das ist sicherlich *auch* richtig,

⁴ Siehe z. B. Schaper 2005; Schaper 2013; Schaper 2014.

interessiert mich aber im Rahmen des hier zu behandelnden Themas weniger. Vielmehr geht es mir darum, die theologische „Aufladung“ des Schreibens auf ihre Grundlagen im gesellschaftlichen Sein Israels zurückzuverfolgen, die alttestamentliche Ideologie des Schreibens historisch und anthropologisch besser verstehen zu lernen und damit zugleich auch zu einem vertieften *theologischen* Verständnis der Theologie des Schreibens beizutragen.

Um nun aber historisch und anthropologisch besser verstehen zu können, wie es zu der genannten theologischen Aufladung des Schreibens im Alten Testament überhaupt kommen konnte, lasse ich mich von Fragestellungen anregen, die sich in der Mediengeschichte und in der Sozialanthropologie als fruchtbar erwiesen haben. Auch die phänomenologische Tradition der zeitgenössischen Philosophie hat Fragen gestellt und Antworten gegeben, die für unser Thema von besonderem Interesse sind. Hier ist besonders an Maurice Merleau-Ponty⁵ und Jacques Derrida⁶ zu denken.

Um meine Aufgabe zu erfüllen, verfolge ich die Darstellung des Schreibens im Kontext der Darstellung von Medien überhaupt und beschränke mich dabei im Rahmen dieser Studie auf Texte des Exodusbuches. Schon bei einer kursorischen Lektüre fällt auf, dass Schreiben und Schrift dort kaum je erwähnt werden, ohne dass zugleich die *Stimme* oder das *Bild* thematisiert würden. Aussagen über menschliches und göttliches Sprechen und solche über menschliches und göttliches Schreiben sind nur in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung wirklich zu verstehen. Zugleich aber sind sowohl das Sprechen als auch das Schreiben in ihrer Korrelation mit – und, wie sich zeigen wird, *in ihrer Konkurrenz zu* – der bildlichen, und das heißt: der glyptischen Darstellung der Gottheit zu interpretieren.

Ich möchte also einen *medienarchäologischen Blick auf einige biblische Schlüsseltexte* werfen und dies im Spannungsfeld der Korrelation von *Anthropologie und Theologie des Schreibens* tun. Damit greife ich in diesem Vortrag einen Teilaspekt meines kurz vor dem Abschluss stehenden Buches über den Durchbruch des israelitischen Monotheismus auf, in dem das Sprechen, Schreiben und bildliche Darstellen im antiken Israel eine große Rolle spielen.

1 Medien im Buch Exodus: Stimme, Schrift, Bild

Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass, wer die Praxis und die Ideologie des Schreibens untersucht, auch die Praxis und Ideologie des Sprechens, Memorierens und Rezitierens in den Blick nehmen muss. So weit, so gut. Hier bewegen wir uns auf dem Feld von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, das wohlbestellt ist, wenn auch

⁵ Siehe z. B. Merleau-Ponty 1969.

⁶ Siehe Derrida 1983; Derrida 2003.

in manchen Nachbarwissenschaften der Theologie deutlich umfassender als in der Theologie selbst.⁷

Um wirklich die Tiefe von alttestamentlichen Vorstellungen über das Sprechen und Schreiben Gottes und der Menschen verstehen zu können, ist es aber unerlässlich, auch die Korrelation zwischen Schreiben und *bildlicher* Darstellung zu bedenken. So ist es zum Beispiel auffällig, dass alttestamentliche Texte, die sich gegen Bilderverehrung wenden, oftmals das von ihnen ausgesprochene Bilderverbot mit einem Lob des Schreibens verbinden. Ex 32–34 bietet da ein schlagendes Beispiel, wie ich später zeigen werde. Diese Korrelation zwischen der Unterdrückung der Bilder und der Privilegierung der Schrift ist in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend unbemerkt geblieben.⁸ Wie wir zeigen werden, ist diese Korrelation jedoch von zentraler Bedeutung für das Verständnis der „Theologie des Schreibens“ und, so darf man wohl sagen, der israelitisch-judäischen Religionsgeschichte überhaupt.

Zu den Texten, die sowohl von der Beziehung zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort als auch von der Korrelation von Schriftideologie und Bilderverbot geprägt sind, gehören vor allem Texte aus dem Buch Exodus, darunter besonders Ex 32–34. Im Folgenden möchte ich deshalb an einigen Schlüsseltexten aus dem Buch Exodus entlanggehen, die sich mit den drei genannten Medien auseinandersetzen: der Stimme, der Schrift und der bildlichen Darstellung, und das heißt hier: der Kultstatue. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei, wie – zum einen – gesprochenes und geschriebenes Wort zueinander in Beziehung gesetzt werden und – zum anderen – der gesprochene und der geschriebene Text einerseits der bildlichen Darstellung andererseits entgegengestellt werden.

1.1 Exodus 3: das Hören der Stimme und der Worte Gottes

Zuerst ist die berühmte Gottesbegegnung in Ex 3 zu bedenken. Der Gott, der von sich sagt, er sei Mose erschienen, und von dem Mose sich denkt: „Ich will hingehen und diese grosse Erscheinung ansehen“, dieser Gott verwehrt Mose zugleich, ihn zu schauen (V. 5; vgl. V. 6). Jahwe, der hier seinen Namen offenbart, kommuniziert mit Mose einzig und allein sprachlich, im Gespräch, und er instruiert Mose, seinen Namen den Israeliten zu offenbaren. Er sagt zu ihm: „Und sie werden auf deine Stimme [לִקְלוֹךָ] hören“ (V. 18).

Man könnte also meinen, hier würde eine Hierarchie der Kommunikation und der Sinne etabliert. Die höchstrangige, aber zugleich auch die gefährlichste Form der Kommunikation wäre die visuelle. Sie kann das Leben kosten: „Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er fürchtete sich, zu Gott hin zu blicken“ (V. 6). Sprach-

⁷ Doch vgl. Schaper 2015.

⁸ Vgl. aber Schaper 2014; Schaper (in Vorbereitung).

liche Kommunikation *im Sprechen und Hören* hingegen ist – jedenfalls im Prinzip – gefahrlos möglich: Gott befiehlt Mose, sprechend wiederzugeben und weiterzutragen, was er selbst ihm sprechend aufgetragen hat; den Worten des Gottes entsprechen die Worte des Mose.

Doch später im Exodusbuch zeigt sich, dass die Sache komplizierter ist. Anders als mit den *Worten* Gottes verhält es sich nämlich mit seiner *Stimme*: Sie zu vernehmen, kann für die Israeliten genauso gefährlich werden wie das Sehen der Erscheinung Gottes: „Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, und wir wollen hören. Gott aber soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben“ (Ex 20,19). Das Exodusbuch unterscheidet also – und das ist sehr leicht zu übersehen und bisher auch immer wieder übersehen worden – zwischen den *Worten*, die Gott spricht, und der *Stimme*, mit der er spricht: Die Worte müssen den Israeliten zu Gehör gebracht werden, aber nicht in der Stimme Gottes – diese zu vernehmen, wäre für sie tödlich. Die Stimme Gottes im Exodusbuch ist nicht „die gebühlich eingegrenzte, gezähmte, befriedete“ und damit zugleich „die in Ergänzung zum Buchstaben, in Vervollständigung und Vollendung des Buchstabens absolut notwendige Stimme“⁹ – nein, sie ist die numinose, erschütternde Stimme, die gleichsam allen Worten, allen Inhalten und Forderungen als deren Ursprung und Grundlage vorausliegt. Nur Mose vermag es, zu ertragen, die Stimme Gottes zu hören (Ex 3,4);¹⁰ für das Volk ist es tödlich, sie zu vernehmen: „Es ist die scheinbar unbeschränkte und grenzenlose, also nicht vom Buchstaben in die Schranken gewiesene Stimme, die Stimme als Quelle und direktes Mittel der Gewalt.“¹¹

Es handelt sich also im Exodusbuch gerade nicht um eine *Hierarchie* der Kommunikation und der Sinne, sondern gleichsam um eine *Dialektik* von Hören und Sehen, wie dies ganz zu Recht von Stephen A. Geller (allerdings bezüglich Dtn 4) festgestellt worden ist.¹² Wenden wir uns nun also dieser Dialektik zu. Die Unterscheidung zwischen Hören und Sehen schlägt sich ja in der Hebräischen Bibel deutlich nieder. W. H. Schmidt hat dazu sehr sensibel festgestellt:

Das Hebräische hat Verbaladjektive von der Art ‚sichtbar – unsichtbar‘ nicht gebildet, und der Gegensatz zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung Gottes ist dem Alten Testament fremd. Häufig findet sich dagegen eine Differenzierung innerhalb der Sinneseindrücke, nämlich zwischen Hören und Sehen. So braucht die Wahrnehmung eines Wortes nicht mit der Wahrnehmung einer Gestalt verbunden zu sein.¹³

⁹ Dolar 2014, 153.

¹⁰ Laut Ex 24 überleben zwar nicht nur Mose, sondern auch Aaron, Nadab, Abihu und die sieben Ältesten den *Anblick* Gottes (V. 11!), sie sind aber seiner *Stimme* nicht ausgesetzt.

¹¹ Dolar 2014, 155. Dolar spricht hier über die „Politik der Stimme“ (Dolar 2014, 142), das heißt den ästhetisch-politischen Gebrauch der Stimme vornehmlich in autoritären Systemen, aber die Charakterisierung lässt sich nahtlos auf die Funktion der göttlichen Stimme im Erzählzusammenhang des Exodusbuches übertragen.

¹² Geller 1996, 58: „dialectic of seeing and hearing“.

¹³ Schmidt 1973, 31.

In Exodus und Deuteronomium sticht diese Differenzierung besonders ins Auge. Dtn 4 betont diese Unterscheidung und benutzt sie dazu – anders als ältere Texte der Hebräischen Bibel –, die Vorstellung von der gegenseitigen Ausschließung von Sehen und Hören im Umgang zwischen Gott und Mensch zu propagieren. Stephen A. Geller spricht eben deshalb von einer „Dialektik von Sehen und Hören“ in Dtn 4.¹⁴ Im Blick auf die Vorstellungen von Transzendenz und Immanenz, die sich seiner Meinung nach in diesem Text niedergeschlagen haben, schreibt er:

[Hearing] is, of course, a more remote form of perception than [seeing], but completely suited to the doctrine of transcendence, once it is understood that it must be leavened with a grain of immanence.¹⁵

Das kann so allerdings nicht stehen bleiben. Wir werden bald noch zeigen, dass das Hören keineswegs „distanzierter“ als das Sehen ist und von den biblischen Autoren auch nicht so erfahren wurde. Was aber richtig ist an Gellers Beobachtung, ist die Feststellung, dass ein Spannungsverhältnis zwischen Hören und Sehen besteht, eine Dialektik, die für das Gottes- und Menschenbild des Alten Testaments tatsächlich von großer Bedeutung ist.

So oder so: In Ex 3 ist keine Rede davon, dass das mündlich Offenbarte und Aufgetragene auch noch schriftlich niederzulegen wäre. Die *Stimme* Gottes beherrscht die Szene. Sie ist und bleibt in Ex 3 das einzige Medium. Doch das wird sich ändern.

1.2 Exodus 19 und 20: das Hören, das Sehen und die Erfahrung der Präsenz Jahwes

Auch in Ex 19 werden das Hören auf die Stimme Gottes und das Sehen seiner Gestalt miteinander kontrastiert; man vergleiche nur die Verse 3 bis 5:

[3] Mose aber stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berg her zu: So sollst du zum Haus Jakob sprechen und den Israeliten verkünden: [4] Ihr habt selbst gesehen, was ich Ägypten getan und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. [5] Wenn ihr nun auf meine Stimme [בְּקוֹלִי] hört und meinen Bund haltet, werdet von allen Völkern ihr mein Eigentum sein; denn mein ist die ganze Erde[.] (Ex 19,3–5)

Das *Hören* auf die Stimme steht im Gegensatz zum *Sehen* der Gestalt Gottes, das von Gott selbst, zum Wohle der Israeliten, verhindert wird:

Und der HERR sprach zu Mose: Siehe, ich komme in einer dichten Wolke zu dir, damit das Volk es hört, wenn ich mit dir spreche, und damit sie auch an dich glauben für immer. (Ex 19,9)

¹⁴ Geller 1996, 58.

¹⁵ Geller 1996, 58. Vgl. auch Schmidt 1973.

In Kapitel 20 folgt die Verkündigung der Zehn Gebote, darunter in Ex 20,4 das Bilderverbot. In V. 22 folgt, nachdem die Gebote verkündet sind, etwas durch und durch Bemerkenswertes:

[22] Da sprach der HERR zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sprechen: Ihr habt selbst gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe. [23] Ihr sollt mir nichts an die Seite [אֱתָנָה] stellen; silberne und goldene Götter [das heißt Götterbilder] sollt ihr euch nicht machen. (Ex 20,22f.)

Zum einen haben wir hier ein weiteres Beispiel für die Dialektik von Hören und Sehen, in der schönen Paradoxie der Aussage „[i]hr habt selbst gesehen, dass ich [...] mit euch geredet habe“, wobei das eigentlich im Zentrum Stehende das Reden und Hören ist. Doch hier geht es nun um diese Dialektik nicht mehr nur in Bezug auf das Hören und Sehen Gottes selbst, sondern auch in Bezug auf bildliche Darstellungen Gottes. Mit den in V. 23 genannten Elohim sind möglicherweise, in Analogie zum „Goldenen Kalb“ von Ex 32–34 und zur in Ex 34,17 gebrauchten Terminologie, glyptische Darstellungen *Jahwes* gemeint, *nicht* Kultbilder von „Fremdgöttern“. ¹⁶

Wie dem aber auch sei: Der gemeinsame Bezugspunkt für die zitierten Texte ist die *Präsenz* Gottes. Die Differenzierung zwischen Hören und Sehen ist eine Differenzierung zwischen *zwei verschiedenen Formen der Erfahrung der Gegenwart Jahwes*, ja man kann sagen, dass es sich um eine Dialektik der Präsenzerfahrung handelt, um einen Widerstreit zwischen verschiedenen Formen der Präsenz. Im Blick auf Ex 3; 19 und 20 ist die *Differenzierung* zwischen den Präsenzformen und Präsenzerfahrungen durchaus deutlich, noch nicht aber der *Widerstreit* zwischen beiden. Dieser findet sich in aller Deutlichkeit in den Kapiteln 32–34. Bevor wir uns diesen widmen können, ist aber noch einiges zu Ex 24 zu sagen.

1.3 Exodus 24: Gottes Sichtbarkeit, seine Stimme und ihre Notation

In Ex 24 wird Mose vor allem als Schreibender dargestellt, der das gesprochene Gotteswort verschriftet:

[3] Darauf kam Mose und verkündete dem Volk alle Worte des HERRN und alle Rechtssatzungen. Und das ganze Volk antwortete mit einer Stimme und sprach: Alle Worte, die der HERR geredet hat, wollen wir tun. [4] Und Mose schrieb alle Worte des HERRN auf. Früh am andern Morgen aber errichtete er einen Altar am Fuss des Berges und zwölf Malsteine für die zwölf Stämme Israels. [5] Dann entsandte er die jungen Männer der Israeliten, und sie brachten Brandopfer dar und schlachteten Jungstiere als Heilsopfer für den HERRN. [6] Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und goss es in Schalen, und die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf

¹⁶ Vgl. Köckert 2009.

den Altar. [7] Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volk vor. Und sie sprachen: Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören. [8] Darauf nahm Mose das Blut und sprengte es über das Volk und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den der HERR mit euch geschlossen hat, mit all diesen Worten. (Ex 24,3–8)

Das Verhältnis zwischen Sprechen und Schreiben erscheint hier als insofern völlig unproblematisch, als das zuvor mündlich verkündete¹⁷ „Bundesbuch“ (Ex 20,22–23,33) nun schriftlich festgehalten wird, zum Zwecke der Dokumentation und gleichsam der Archivierung. In Vers 7 zeigt es dann auch gleich seine Funktion und seine Nützlichkeit: Das „Bundesbuch“, wie es in diesem Vers genannt ist, wird nunmehr in seiner schriftlichen Form zur Grundlage der Verlesung gemacht; der ursprünglich mündlich vorgetragene Text wird erneut mündlich zum Vortrag gebracht, nur diesmal auf der Basis seiner schriftlichen Fassung. Die Verlesung wird vom Volk mit den Worten bestätigt: „Alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören.“ Ebenso hatte das Volk zuvor schon, in Ex 24,3, die mündliche Wiedergabe „alle[r] Worte des HERRN und alle[r] Rechtssatzungen“ bestätigt. Hier wird also gesagt, dass Moses mündlicher Vortrag *ohne Grundlage* des schriftlichen Textes und sein mündlicher Vortrag *auf der Grundlage* des schriftlichen Textes gleichermaßen der Zustimmung würdig und gleichermaßen zuverlässig in der Wiedergabe der von Jahwe gesprochenen Worte sind. Hinsichtlich des Schreibens geht es also hier zunächst einmal um die verlässliche Dokumentation und Archivierung.

Aber es schwingt auch gleich noch etwas anderes mit, denn das Konzept von Schreiben und Schriftlichkeit, das unseren Text prägt, ist Ausdruck dessen, was Jack Goody treffend als „Orthodoxie des Buches“ bezeichnet hat. Goody fasst die Befreiung, die die Praxis des Schreibens den Schreibkundigen jener Gesellschaften bringt, welche den Übergang von der *primary orality*¹⁸ zur *restricted literacy*¹⁹ (und damit zur *residual orality*, die alle antiken und manche modernen Gesellschaften charakterisiert) vollzogen haben, mit den folgenden Worten:

No longer did the problem of memory storage dominate man's intellectual life, the human mind was freed to study static „text“ (rather than be limited by participation in the dynamic „utterance“), a process that enabled man to stand back from his creation and examine it in a more abstract, generalised, and „rational“ way. By making it possible to scan the communications of mankind over a much wider time span, literacy encouraged, at the very same time, criticism and commentary on the one hand and the orthodoxy of the book on the other.²⁰

Dazu gleich noch mehr. Zuerst ist aber zu betonen, dass in Ex 24,10 nun jene bemerkenswerte Aussage über das Sehen Gottes folgt; hier handelt es sich um eine der ganz wenigen Stellen des Alten Testaments, wo mit der visuellen Wahrneh-

¹⁷ Vgl. Ex 20,22!

¹⁸ Ong 2002, 11.

¹⁹ Goody 1968, vgl. die allgemeine Definition a. a. O., 198.

²⁰ Goody 1977, 37.

mung der Gottheit durch Menschen für diese keine Lebensgefahr einhergeht. Allerdings ist dieses Sehen Gottes auf einen kleinen Kreis von Repräsentanten Israels, nämlich Mose, Aaron, Nadab und Abihu sowie „siebzig der Ältesten Israels“, beschränkt. Es handelt sich um eine absolute Ausnahmesituation, und es ist bedeutsam, dass dieses unvermittelte Sehen nicht durch die Wahrnehmung der *Stimme* Gottes begleitet wird.²¹ Das ändert nichts daran, dass hier tatsächlich vom unvermittelten Sehen des Gottes Israels die Rede ist.²²

In Ex 24 nämlich stellt sich Jahwe, ganz im Sinne der eben erwähnten Orthodoxie des Buches, gleichsam in den Dienst dieser von ihm implizit geforderten Orthodoxie: Er ist der Schreiber, Mose der Archivar. Im selben Kapitel, Ex 24, ist noch einmal von schriftlichem Text die Rede, und zwar in Vers 12, wo Gott zu Mose spricht: „Ich aber will dir die Steintafeln geben, die Weisung und das Gebot, die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen.“ Hier wird nun Gott selbst als Schreiber dargestellt, und zum ersten Mal werden die Gesetzestafeln erwähnt. Ihre Erwähnung bezieht sich zurück auf den Dekalog in Ex 20,1–17 und nicht, wie die eben zitierten Verse aus Ex 24,3 und 24,7, auf das Bundesbuch in Ex 20,22–23,33. Bei den Steintafeln von Ex 24,12 handelt es sich um eben jene Tafeln, die Gott Mose dann in Ex 31,18 aushändigen und die Mose in Ex 32,19 zerschlagen wird.

Und hier geschieht auch noch etwas anderes: Wo früher die *lebendige* Stimme des Gottes war, ist jetzt der stumme schriftliche Text. Die Bedeutung der Stimme Gottes im Alten Testament ist ja kaum zu überschätzen (siehe Ex 3!), und so ist es dann auch keinesfalls insignifikant, wenn dem Medium der Stimme nun das Medium der Schrift zur Seite gestellt wird.

Doch bevor ich mich der Notation der gesprochenen Sprache zuwende, möchte ich noch ein paar Worte über die Stimme verlieren. Oft, und an zentral bedeutsamen Stellen des Alten Testaments, wird vom Erklängen von Jahwes Stimme berichtet, die durchaus auch ohne Verschriftung und Archivierung auskommen kann, wie wir in Kapitel 3 gesehen haben. Derrida weist uns, in der *Grammatologie*, auf die „Geschlossenheit“ „der Erfahrung, daß der Signifikant in der Stimme erlischt“, hin – der Erfahrung, in der das „Wort als elementare und unzerlegbare Einheit des Signifikats und der Stimme, des Begriffs und einer transparenten Ausdruckssubstanz erlebt“ wird.²³ Diese Erfahrung der menschlichen Stimme als Selbstpräsenz des sprechenden Subjekts hatte bedeutende Konsequenzen; sie schlägt sich in den hier diskutierten Texten nieder: Die menschliche Erfahrung der Selbstpräsenz in

²¹ Nur Mose ist in der Lage, Jahwes Stimme wahrzunehmen, ohne dass dies für ihn eine Gefahr darstellen würde; s. o. S. 285.

²² Contra Kiening/Beil 2012, 23, wo es im Anschluss an Benno Jacob heißt: „Allerdings ist auch dieses Sehen ein eingeschränktes [...]“. In Kienings und Beils Interpretation von Ex 24 und verwandten Texten im Deuteronomium und in Josua werden viele Beobachtungen vorgetragen, die ich bereits in einer Reihe von Studien vorgestellt habe (Schaper 2004; Schaper 2007; Schaper 2009).

²³ Derrida 1983, 39.

der Stimme wurde auf den Gott Israels projiziert, dessen Präsenz als Gegenwart in der Stimme und durch die Stimme imaginiert wurde.

Aber warum brauchte die Stimme nun das Schreiben als Archivierung? Es blieb ja nicht bei der Faszination durch die Stimme Gottes, man wollte sie auch konservieren – beziehungsweise, genauer gesagt, den Inhalt des gesprochenen Wortes konservieren. Das phonographische bzw. glottographische²⁴ Potential der (alphabetischen, aber nicht nur der alphabetischen) Schrift faszinierte die alttestamentlichen Autoren. Nun ist ja gerade *dieses* Potential der Schrift, historisch betrachtet, gar nicht ihr ursprüngliches und grundlegendes Merkmal – das war vielmehr ihr numerisches und visuelles; man erinnere sich an die Proto-Keilschrift im Sumer des späten vierten vorchristlichen Jahrtausends, deren Zeichen zuerst zur Notation von Quantitäten und als Logogramme benutzt wurden und nicht zur Notation von *Sprache*. Die Alphabetschrift aber marginalisiert die visuellen und die numerischen Aspekte der Schrift und privilegiert ihre phonographischen Qualitäten, also ihre Fähigkeit, gesprochene Sprache zu repräsentieren. Es war diese Verbindung zwischen der Stimme und der Schrift, die die biblischen Autoren an ihrer Alphabetschrift besonders faszinierte und die dazu führte, dass der Stimme, der Tätigkeit des Schreibens und der Materialität des Schreibens in Exodus und Deuteronomium, aber auch anderswo (man denke nur an Jeremia!) solch große Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Greift man auf die Kategorien von Jacques Derrida zurück, allerdings ohne unbedingt dieselben Schlüsse aus ihrer Anwendung zu ziehen wie er selbst, so kann man konstatieren, dass die israelitisch-judäische Kultur nicht weniger phonozentrisch und logozentrisch war als die des klassischen Griechenlands. Die Faszination, die die Schrift – und insbesondere die Alphabetschrift! – auf ihre damaligen Benutzer ausübte, können wir heute gar nicht mehr nachempfinden. Und es ging ja nicht nur darum, die Worte der Gottheit zu konservieren und zu archivieren. Indem man sie notierte, setzte man sich gleichsam zur Gottheit in Beziehung, begab man sich in das Kontinuum ihrer Präsenz. Nicht umsonst stand das Schreiben ja ganz stark auch im Dienste der mündlichen Performanz – siehe Ex 24, Neh 8 u. ö.! – und damit im Dienste der Heraufbeschwörung der Präsenz Gottes.

Um Präsenz ging es aber auch, und ganz zentral, bei der Verehrung der Gottheit in ihrem Bilde. Dieser wenden wir uns nun zu.

1.4 Exodus 32–34: Schrift und Abbild

Der Erzählzusammenhang von Ex 32–34, einsetzend mit dem Entschluss zur Herstellung des Goldenen Kalbes, ist gleichsam eine Antwort auf die Aushändigung

²⁴ Zur Terminologie und zur Charakterisierung glottographischer Notationssysteme vgl. Hyman 2006, *passim*.

der von Jahwe höchstselbst gefertigten und beschriebenen Gesetzestafeln. Darstellungen der Schreibertätigkeit Jahwes und Moses *strukturieren* geradezu den Erzählzusammenhang von Ex 32–34. Das beginnt mit dem letzten Vers von Ex 31:

Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger Gottes. (Ex 31,18)

Zuerst schreibt Jahwe also, dann zerstört Mose im Zorn über das goldene Kalb die von Gott geschriebenen Tafeln (Ex 32,15f.) und bekommt daraufhin folgenden Befehl:

Und der HERR sprach zu Mose: Haue dir zwei Steintafeln zurecht wie die ersten. Dann will ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln gestanden haben, die du zer-schmettert hast. (Ex 34,1)

Doch dann schreibt Mose sie auf, nicht Gott selbst:

[27] Und der HERR sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf, denn mit diesen Worten schliesse ich einen Bund mit dir und mit Israel. [28] Und er war dort beim HERRN vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte. (Ex 34,27f.)

Die Akte des Schreibens, der Zerstörung des Geschriebenen und des erneuten Schreibens gliedern also die in Ex 32–24 vorliegende Erzählung. Innerhalb dieser Struktur findet sich nun die Darstellung der Herstellung des Goldenen Kalbes:

Und er nahm es aus ihren Händen und bearbeitete es mit dem Griffel²⁵ [בְּחַרְטָּ] und machte daraus ein gegossenes Kalb. Da sprachen sie: Das ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat!²⁶ (Ex 32,4)

Ich gestatte mir hier, mit Unterstützung von Gesenius (18. Auflage) und einer wichtigen neuen Studie,²⁷ אֱלֹהֵיךָ, אֱלֹהֵיךָ und die im Text benutzte Pluralform des Verbes singularisch zu übersetzen. Nur so ergibt der Text einen Sinn. Das Kultobjekt, das hier hergestellt wurde, wird als *Ort der Anwesenheit Jahwes* erfahren. Das wird nicht nur aus dem deiktischen Element deutlich, mit dem auf die göttliche Präsenz aufmerksam gemacht wird, sondern auch aus dem Wortlaut von Ex 32,8:

Schon sind sie abgewichen von dem Weg, den ich ihnen geboten habe. Sie haben sich ein gegossenes Kalb gemacht und sich vor ihm niedergeworfen, ihm geopfert [...]. (Ex 32,8)

²⁵ Modifiziert; die Zürcher Bibel 2007 übersetzt „Meissel“.

²⁶ Modifiziert; die Zürcher Bibel 2007 übersetzt: „Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben!“

²⁷ Siehe Herring 2013, 145–147.

Das heißt, sie haben dem Kalb ebenjene kultische Verehrung erwiesen, die man im Alten Orient dem im Kultobjekt als anwesend erfahrenen Gott erwies.

Es geht den Israeliten darum, durch die Herstellung des Kalbes die *Präsenz* des Gottes Israels in der Mitte seiner Anhänger herbeizuführen; das wird aus dem Erzählzusammenhang unzweifelhaft deutlich. Die allgemeinorientalische Vorstellung von der Realpräsenz der Gottheiten in ihren Kultstatuen ist die Voraussetzung, aus der heraus dies verständlich wird; sie liegt dieser Erzählung zugrunde. Ohne diesen Grundgedanken hätte die Erzählung keine Pointe.²⁸ *Zugleich aber wird diese Präsenzvorstellung vom Autor als irregeleitet dargestellt.* Die wahre Präsenz des Gottes Israels ist, folgt man der impliziten Argumentation des Exodusbuches in seinem Gesamtzusammenhang, nur in seiner *Stimme* zu erfahren, und noch nicht einmal diese Stimme darf das Volk ja direkt wahrnehmen. Sie zu hören, ist alleine Mose vorbehalten, wie aus Ex 24 deutlich wird: Aus der Wolke auf dem Berge ertönt die Stimme Gottes, die Mose zu sich ruft, und die Gespräche mit Jahwe in Ex 24 und 25 und anderswo finden unter vier Augen statt. Aber es bleibt festzuhalten, dass die wahre Gottespräsenz eben in Gottes Stimme und durch seine Stimme erfahren wird, und in abgeleiteter, aber nicht minder wirksamer Form in der Schrift.

Hier in Ex 32–34 wird der Konflikt zwischen den Präsenzformen und Präsenzerfahrungen (zwischen Sehen und Hören, Kultbild und Stimme, Kultbild und Schrift), der Konflikt, der sich bereits durch das ganze Exodusbuch hindurchgezogen hat, auf die Spitze getrieben. Dazu noch zwei Detailbeobachtungen. Die Konkurrenz zwischen Bildmedium und Schriftmedium wird in hochsubtiler Weise zugespitzt: In 32,4 ist vom הרף (32,4) – dem Griffel, der bei der Herstellung des Kultbildes benutzt wird – die Rede, und in 32,16 heißt es von der Schrift auf den Tafeln: „und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben [הריות] in die Tafeln“. Hier wird mit Hilfe eines Spiels mit den beiden Begriffen also eine Beziehung zwischen der Bildproduktion in V. 4 und dem Schreiben in V. 16 hergestellt und damit die Opposition zwischen Kultbildherstellung und Schreibertätigkeit, zwischen Bild und Schrift bzw. Bild und Wort betont.²⁹

Dies wird bestätigt durch eine weitere Beobachtung, die Dohmen in seinem Kommentar vorträgt: Das Verb פסל wird in Ex 34,1 für das „Zurechthauen“ der Tafeln durch Mose benutzt, was eine Anspielung auf den *terminus technicus* פסל „Kultbild“ sein dürfte; Dohmen vergleicht zurecht den Wortgebrauch in Hab 2,18 und schreibt:

Wenn dann bei der Erneuerung dieser Tafeln Gott von ihm [das heißt Mose] verlangt, dass er die Tafeln selbst zurechthau (Ex 34,1), dann entsteht in diesem Kontext eine Opposition von ‚Wort und Bild‘ [...], die für das Gesamtverständnis des alttestamentlichen Bilderverbotes prägend geworden ist [...].³⁰

²⁸ Vgl. Herring 2013, 139–145.

²⁹ Vgl. hierzu Herring 2013, 140.

³⁰ Dohmen 2004, 214.

2 Medien und Präsenz im Exodusbuch: anthropologische Tatsachen, theologische Aussagen

Wie hängen nun gesprochenes Wort, Schrift und Bild zusammen? Wenden wir uns zunächst der Relation zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort zu. In unseren Texten ist sowohl vom Sprechen Gottes als auch von seinem Schreiben die Rede, und beide werden zueinander in Beziehung gesetzt. Bei Ex 32–34 handelt es sich um die berühmteste und vehementeste Version des Bilderverbotes, das hier im Rahmen einer packenden Erzählung vorgetragen wird, die die Spuren ihrer komplizierten Entstehungsgeschichte nicht verleugnen kann. Um diese geht es hier aber nicht.³¹ Ich bin nur daran interessiert, die Funktionen von Sprechen, Schreiben und bildnerischer Darstellung in ihrem Unterschieden-Sein und zugleich Aufeinander-bezogen-Sein zu verstehen. In dieser Hinsicht kann Ex 32–34 als der Höhe- und Endpunkt des Nachdenkens über die Korrelation von Sprechen, Schreiben und Bildproduktion im Exodusbuch gelten.

In seiner Studie über das Angesicht Jahwes hebt Friedhelm Hartenstein völlig zu Recht hervor, dass der hermeneutische Schlüssel zu Ex 32–34 die Frage nach der Präsenz Gottes ist.³² Wie wir gesehen haben, trifft dies allerdings auf das Buch insgesamt zu. Der Konflikt zwischen *הַרְט* (Griffel) und *הַרְוֹת ... מִכְתָּב* (Schrift ... eingegraben) in Ex 32 wird durch das ganze Buch hindurch vorbereitet. Das zeigt sich aber erst dann, wenn man nicht nur nach der Präsenz Gottes fragt, sondern bereits bei den Medien ansetzt, mit denen diese Präsenz herbeigeführt wird und in denen sie erfahren wurde. Die Frage nach den Medien und ihrer Materialität vertieft die Frage nach der Präsenz.

Aus der Erfahrung der Gottespräsenz durch die und in den Medien ergab sich für die biblischen Autoren nicht nur eine Dialektik der *Sinne*, sondern auch eine Dialektik der *Medien*. Die letztere hängt untrennbar mit der ersteren zusammen. Das *einzig wahre* Sehen Gottes, laut Exodusbuch und verwandten Texten, ist das *unmittelbare* Sehen der Gestalt Gottes. Aber es ist eben zugleich auch lebensgefährlich. Dieses unmittelbare Sehen wird also gleichsam als unmögliche Möglichkeit ausgeschlossen, mit der bemerkenswerten Ausnahme von Ex 24,10f.

Deswegen kommt in der Wertung der Medien im Exodusbuch (und weit darüber hinaus) die visuelle Kommunikation im wesentlichen negativ vor: Wo es um die Gottesbegegnung geht, um das Erfahren der Präsenz Gottes, spielen das Sehen und die bildhafte Darstellung eine rein negative Rolle. Für das unmittelbare Sehen Gottes ist kein Medium erforderlich, und dieses Sehen ist ohnehin kategorisch aus-

³¹ Zur Redaktionsgeschichte des Exodusbuches siehe Gertz 2000.

³² Hartenstein 2008, 265–272.

geschlossen. Das einzige *Medium*, das auf der Grundlage des Sehens die *Präsenz* Gottes *erfahrbar* machen könnte, ist das Bild beziehungsweise die Statue, und auch nur dann, wenn man die Präsenz des Gottes in Bild und Statue als selbstverständlich annimmt, was allerdings im Vorderen Orient quasi ausnahmslos der Fall war. Ausgerechnet diese Form der *medialen* Gotteserfahrung wird nun aber vom Exodusbuch kategorisch als irreführend ausgeschlossen. Zwar wird zugegeben, dass Israeliten Statuen als Orte der Präsenz ihres Gottes erfahren bzw. erführen, doch wird diese Erfahrung als unreal, unwahr und schuldbeladen dargestellt.

Die oral-aurale Kommunikation mit dem Gott Israels wird aber, wie wir sahen, ebenfalls als gefährlich wahrgenommen. Um sie befolgen zu können, müssen die Worte Gottes gehört werden, aber nie direkt in der Stimme Gottes. Mose muss sie dem Volk wieder- und weitergeben. Auch das Hören ist also im Exodusbuch nicht völlig positiv konnotiert.

Zurück zum Sehen: Nur in *einem* ganz spezifischen Kontext hat das Sehen laut dem Buch Exodus eine *positive* Bedeutung, die aber nicht expliziert wird, sondern implizit bleibt – und das ist natürlich *das Sehen, dass das Lesen ermöglicht*: Der mündliche Vortrag der Worte Gottes, die nur Mose direkt vernommen hat (vgl. Ex 24,2f.), ermöglicht die schriftliche Niederlegung dieser Worte (Ex 24,3), und der so geschaffene schriftliche Text wird zur Grundlage jedes weiteren mündlichen Vortrags der Gottesworte. Das Medium Schrift ist damit *das einzige akzeptable visuelle Medium*, und zwar einzig und allein deshalb, weil es, qua Notation, *im Dienste der gesprochenen Sprache* steht. Zugleich geht aber auch etwas von der Aura des direkten Sehens Gottes auf die Schrift über: Als Notation der lebendigen *Stimme* Gottes ist sie Teil des Kontinuums der Formen der Präsenz Gottes in seiner Kommunikation mit den Menschen, doch als *visuelles* Medium ersetzt sie in ihrer Sichtbarkeit gleichsam Gott selbst – der ja durchaus sichtbar ist, sich aber unseren Blicken entzieht, wie uns das Exodusbuch lehrt. Nun aber werden in dem und durch das *Sehen*, das beim Lesen geschieht, die gesprochenen Worte Gottes wieder *hörbar* gemacht. Der Gott Israels ist nicht zu sehen, doch an seiner Stelle steht die Schrift; seine Stimme ist nicht zu hören, doch sie erklingt durch die Schrift.

Literaturverzeichnis

- Derrida (1983): Jacques Derrida, *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 417), Frankfurt a. M.
- Derrida (2003): Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek (Edition Suhrkamp 2440), Frankfurt a. M.
- Dohmen (2004): Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.
- Dolar (2014): Mladen Dolar, *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Übersetzt von Michael Adrian und Bettina Engels (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2135), Berlin.

- Geller (1996): Stephen A. Geller, *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, London/New York.
- Gertz (2000): Jan Christian Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 186), Göttingen.
- Goody (1968): Jack Goody, „Restricted Literacy in Northern Ghana“, in: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 198–264.
- Goody (1977): Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- Hartenstein (2008): Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34* (Forschungen zum Alten Testament 55), Tübingen.
- Herring (2013): Stephen Lane Herring, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 247), Göttingen.
- Hyman (2006): Malcolm D. Hyman, „Of Glyphs and Glottography“, *Language and Communication* 26, 231–249.
- Kiening u. Beil (2012): Christian Kiening u. Ulrich Johannes Beil, *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*, Göttingen.
- Köckert (2009): Matthias Köckert, „Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106, 371–406.
- Merleau-Ponty (1969): Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris.
- Ong (2002): Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London/New York (Erstveröffentlichung 1982).
- Schaper (2004): Joachim Schaper, „A Theology of Writing. The Oral and the Written, God as Scribe, and the Book of Deuteronomy“, in: Louise J. Lawrence u. Mario I. Aguilar (Hgg.), *Anthropology and Biblical Studies. Avenues of Approach*, Leiden, 97–119.
- Schaper (2005): Joachim Schaper, „Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem“, *Vetus Testamentum* 55, 324–342.
- Schaper (2007): Joachim Schaper, „The Written Word Engraved in Stone. The Interrelationship of the Oral and the Written and the Culture of Memory in Deuteronomy and Joshua“, in: Stephen C. Barton, Loren T. Stuckenbruck u. Benjamin G. Wold (Hgg.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212), Tübingen, 9–23.
- Schaper (2009): Joachim Schaper, „‘Scriptural turn’ und Monotheismus“, in: Joachim Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (Forschungen zum Alten Testament 62), Tübingen, 275–291.
- Schaper (2013): Joachim Schaper, „Prophecy in Israel and Assyria. Are we Comparing Apples and Pears? The Materiality of Writing and the Avoidance of Parallelomania“, in: Hans M. Barstad u. Robert P. Gordon (Hgg.), *Thus Speaks Ishtar of Arbela. Prophecy in Israel, Assyria and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, 225–238.
- Schaper (2014): Joachim Schaper, „Divine Images, Iconophobia and Monotheism in Isaiah 40–66“, in: Lena-Sofia Tiemeyer u. Hans M. Barstad (Hgg.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 255), Göttingen, 145–157.
- Schaper (2015): Joachim Schaper, „Hebrew Culture at the ‚Interface between the Written and the Oral‘“, in: Brian B. Schmidt (Hg.), *Contextualizing Israel’s Sacred Writings. Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta, 323–340.
- Schaper (in Vorbereitung): Joachim Schaper, „Gesprochene Sprache, Schrift und Ikonophobie im alten Israel, auf dem Hintergrund Griechenlands und Ugarits“, in: Friedrich Kittler u. a. (Hgg.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, München.

Schmidt (1973): Werner H. Schmidt, „Ausprägungen des Bilderverbots? Zu Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im Alten Testament“, in: Horst Balz u. Siegfried Schulz (Hgg.), *Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart u. a., 25–34.