

Wilfried E. Keil, Sarah Kiyarad, Christoffer Theis und Laura Willer
**Präsenz, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von
Geschriebenem und Artefakten**

Zur Einführung des Bandes

Der vorliegende Sammelband vereint die Vorträge und Ergebnisse der Tagung „Präsenz und UnSichtbarkeit. Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum / Presence and InVisibility. Sign-bearing Artefacts in Sacral Spaces“, die vom 23.–25. Februar 2015 an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg stattfand.¹ Am Anfang der Konzeption der Tagung stand die Beobachtung, dass wir als Organisatorinnen und Organisatoren, die in unterschiedlichen Fächern beheimatet sind (Ägyptologie, Europäische Kunstgeschichte, Islamwissenschaft/Iranistik, Papyrologie) in unseren Forschungen an schrifttragenden Artefakten alle mit einem Phänomen konfrontiert waren, das sich mit absichtsvoller ‚Unsichtbarkeit‘, dem bewussten ‚Verbergen‘ von Artefakten und Schrift im religiösen Kontext umschreiben lässt. Hierbei kann es sich z. B. um folgende Artefakte handeln: schrifttragende Amulette, die in Kapseln am Körper getragen werden; inskribierte Gemmen, die Pseudoschrift aufweisen; kurze Inschriften; Namensinschriften; Steinmetzzeichen an Kirchen oder koranische Inschriften in der Architektur, bei denen die Buchstaben bis zur Unkenntlichkeit ineinander verschränkt wurden oder die teilweise in großer Höhe eingehauen wurden, sodass sie mit dem bloßen Auge von unten nicht erkennbar und somit auch nicht lesbar sind. Zeichentragende Artefakte sind also in vielen Kulturen immanenter Bestandteil sakraler Räume, die sie durch ihre Präsenz mitkonstituieren. Im Anschluss an die daraus resultierenden Fragen wurde eine fachlich breit aufgestellte Tagung durchgeführt, auf der die (Un)Sichtbarkeit zeichentragender Artefakte – oder von Geschriebenem – im Kontext sakraler Räume in transkultureller Perspektive beleuchtet wurde.

Die Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit zeichentragenden Artefakten,² die sowohl mobil als auch immobil sein können,³ von kleinsten Gegenständen bis

¹ Die Teilprojekte A03 „Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter“ und A05 „Schrift und Schriftzeichen am und im mittelalterlichen Kunstwerk“ haben die Tagung organisiert. Sie wurde ebenso wie die daraus entstandene Publikation durch den Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ ermöglicht. Der SFB 933 wird durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert.

² „Der Begriff ‚Artefakt‘ bezeichnet hier allgemein ein *kulturell modifiziertes Objekt*, jegliches durch direkte menschliche oder technische Einwirkung entstandene Produkt oder Phänomen einschließlich fester Installationen, wie etwa Bauwerke“ (Hilgert 2010, 87, Anm. 2). Ausführlicher zum Begriff „Artefakt“ vgl. Tsouparopoulou/Meier 2015.

³ Zu mobilen und immobilen Schriftträgern vgl. Theis 2015.

hin zu ganzen Gebäuden und Felsinschriften in den sakralen Räumen verschiedener Religionen und Kulte im Vorderen Orient und Europa und von prähistorischer Zeit bis zum Mittelalter und stellenweise darüber hinaus. Der Zeichenbegriff referiert auf solche Zeichen, die in irgendeiner Weise eine Kommunikationsabsicht haben, also auf Schriftzeichen und nicht genau zu definierende Zeichen sowie bildhafte Zeichen.⁴ Sakraler Raum ist nicht nur als rein architektonischer, sondern auch als Kulturraum und sozialer Raum zu verstehen.⁵ Innerhalb dieses Raums ist die topologische Anordnung zu berücksichtigen.⁶

Der religiöse Mensch trennt „seit seiner frühesten Geschichte von der profanen Wirklichkeit Räume ab, die er vom Numinosen erfüllt glaubt. Solche heilige Räume sind Bereiche, in denen sich etwas vom Göttlichen durch eigentümliche Begebenheiten oder Objekte zeigt.“⁷ Also sind in fast allen Religionen Kultstätten bekannt, die als sakrale Räume gelten: ob Tempel, Synagogen, Kirchen oder Moscheen...⁸

1 Präsenz und (Un)Sichtbarkeit

Eine der zentralen Fragen ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Präsenz und (Un)Sichtbarkeit sowohl der Artefakte als auch der Zeichen und des Geschriebenen in diesem Raum. Hierbei werden je nach Artefakt die unterschiedlichen Abstufungen im Spektrum von (restringierter) Präsenz, (restringierter) Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit berücksichtigt. Dabei zeigt sich deutlich, dass kulturübergreifend ähnliche Phänomene zu beobachten sind: Das Spiel von Verbergen und Offenbaren lässt sich gleichermaßen, um nur zwei Beispiele herauszugreifen, an samanidischer

⁴ Jedoch ist das, was die Inschriften kommunizieren, nicht immer notwendig das Geschriebene, vgl. Ettinghausen 1974. Zu dem Begriff „Geschriebenes“ vgl. Ott/Kiyarad 2015.

⁵ Zum sakralen Raum allgemein vgl. Turner 1979, 13–33. Zu den Beziehungen zwischen sakralen Räumen und Texten in England und Wales im Mittelalter und der Neuzeit siehe Sterrett/Thomas 2011. Zur Sakralität in der Landschaft in der Antike und im Mittelalter vgl. Nordeide/Brink 2013. Zu Studien zu einem nicht architektonischen, sondern „virtuellen Raum“ im Mittelalter vgl. Vavra 2005.

⁶ Zur Topologie siehe Dickmann/Keil/Witschel 2015. Zu topologischen Studien zum sakralen Raum unterschiedlicher Epochen und religiöser Kulturen vgl. Dierkens/Morelli 2008.

⁷ Schmitt 2004, 37. Siehe hierzu auch Richter 1998, 249f.

⁸ Das Urchristentum bildet eine Ausnahme, da es keine wirklichen Kultstätten gab. „Der eigentliche Tempel Gottes war die Gemeinschaft der Gläubigen.“ (Czock 2012, 4). Bereits in der Spätantike gab es aber die Idee von heiligen Kultorten, vgl. Czock 2012, 4. Die Kirche wurde erst im Laufe des 6. bis 9. Jahrhunderts zu einem heiligen Ort im Christentum, was mit der Entwicklung des Ritus der Kirchenedikation einherging. Erst durch die Kirchweihe, die Dedikation einer Kirche wird der profane zu einem sakralen Raum. Erste Quellen zur Dedikation einer Kirche sind aus dem 4. Jahrhundert erhalten. Erste Texte und Ordnungen sind aus dem 8. und 9. Jahrhundert erhalten, die in Teilen aber auf das 5. Jahrhundert zurückgehen. Vgl. Forneck 1999, 8–43.

engobierter Ware und Bauinschriften aus dem islamisch und christlich geprägten Kontext nachvollziehen.⁹

Schrift hat durch ihre Funktion generell etwas, das zum Über-Sehen ihrer Bildhaftigkeit erzieht.¹⁰ Geübte Leser nehmen bei Buchstaben- oder Silbenschriften die Schriftzeichen¹¹ als Gesamtheit eines Wortes wahr und nicht mehr als einzelne Zeichen. Als funktionierendes Medium bringt sich Schrift nach Sybille Krämer selbst zum Verschwinden.¹² Während des Akts des Lesens oder Dekodierens wird also die spezifische Materialität der Schrift ausgeblendet. Die Schrift ist dann quasi unsichtbar, obwohl sie dennoch auf ihre Sichtbarkeit angewiesen ist. Das Phänomen der Dichotomie von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Schrift haben Susanne Strätling und Georg Witte treffend als „sichtbare Unsichtbarkeit“ bezeichnet.¹³ Es entsteht „ein Spannungsfeld, das Sichtbarkeit in die Nähe zur Bildlichkeit und aller ihrer Kippformen vom Ornament über die Figur zur Arabeske führt.“¹⁴ Aus bildwissenschaftlicher Sicht ist es entscheidend, dass die Schrift einem Kippbild vergleichbar ist¹⁵ und somit in einer „Spannung zwischen zeichentranszendierendem Verstehen und perzeptorischer Resistenz des Materials“ steht.¹⁶ Die *gesehene Schrift* impliziert und transportiert in ihrer Bildlichkeit nochmals andere Aussagen als der *verstandene Text*. In diesem Sinne kann Schrift auch für illiterale Rezipienten eine große Bedeutung haben. Sie kann z. B. schön, altertümlich oder exotisch erscheinen, Autorität einflößen oder auch Vertrauen erwecken. Hierbei ist das Phänomen der Schriftbildlichkeit entscheidend.¹⁷ Manche Inschriften, wie zum Beispiel koranische Verse, können durch Sehen in ihrer Ganzheit erfasst werden. Die Verse müssen also nicht Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort dekodiert werden. Es ist demnach nicht zwingend eine Lesekenntnis erforderlich. Das bloße Sehen und Erkennen des Vertrauten wirkt hier sogar identitätsstiftend.¹⁸ Das bedeutet, dass Schriftzeichen und Schrift, die von sich aus eigentlich fast immer ikonisch sind, zusätzlich eine ikonische Präsenz aufweisen

⁹ Zur Lesbarkeit von islamischen Inschriften vgl. Blair 1989.

¹⁰ Strätling/Witte 2006, 9.

¹¹ Zu „Schriftzeichen“ vgl. Hornbacher/Neumann/Willer 2015.

¹² Krämer 2006, 75.

¹³ Strätling/Witte 2006, 8.

¹⁴ Strätling/Witte 2006, 8f.

¹⁵ Frese 2014, 2.

¹⁶ Strätling/Witte 2006, 7.

¹⁷ Siehe hierzu auch Krämer 2006, 76.

¹⁸ Das, was die Inschriften kommunizieren, ist nicht immer notwendig der Inhalt des Geschriebenen. „Obwohl das geschriebene Wort insbesondere im Alltag der literalen Schichten muslimischer Gesellschaften eine wichtige Rolle spielt, so hat das Erkennen kalligraphischer Formen doch auch in den theologiefernen volkstümlichen Kulturen der Mündlichkeit einen hohen emotionalen Wert“ (Frembgen 2010, 12). Inschriften konnten nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Identität mitkommunizieren, vgl. Bierman 1998 (besonders Kapitel 1). Dazu musste nicht Wort für Wort gelesen, sondern nur gesehen werden: „It is difficult to prove such an assumption but there are nevertheless some indications that inscriptions remained mostly unread“ (Ettinghausen 1974, 303).

können.¹⁹ Dies ist ebenfalls bei Kunstinschriften der Fall, die auf den ersten Blick wie andere übliche Inschriften aussehen, aber sich bei genaueren Hinsehen als eine Art Schrift-Mimikry erweisen und auf andere Schriftsysteme rekurrieren. Diese Schriften sind entweder überhaupt nicht oder nur durch in die Kunstschrift Eingeweihte entzifferbar und damit lesbar.²⁰ Nochmal anders verhält es sich bei „normalen“ Schriften mit einer zusätzlich erschwerten Lesbarkeit wie dies beispielsweise bei bis zur Unkenntlichkeit verformten in Arabisch verfassten Texten und Inschriften der Fall ist, wobei man oft auch die Diakritika wegließ.²¹ Geschriebenes dieser Art entzieht sich einer gewohnten Lesbarkeit und der versuchte Akt des Lesens oder Dekodierens durch einen nicht eingeweihten Leser scheitert. In diesem Fall wird die Ikonizität der Schrift in den Vordergrund gedrängt.

Die Frage der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit beschränkt sich aber keineswegs nur auf die Zeichen und das Geschriebene selbst, sondern bezieht sich genauso auf die zeichen- und schrifttragenden Artefakte. Deren Sichtbarkeit kann in verschiedensten Abstufungen von sichtbar bis zum kompletten Entzug der Sichtbarkeit reichen. Im Extremfall ist ein Artefakt dann auf mehreren Ebenen weder sicht- noch lesbar.

Sowohl das Artefakt als Zeichen- und Schriftträger sowie die Schriftbildlichkeit haben einen entscheidenden Anteil an dem, was man als *Schriftpräsenz* bezeichnen könnte. Was aber genau versteht man unter „Präsenz“? Und wie steht es eigentlich um die Präsenz von zeichen- und schrifttragenden Artefakten, die nicht jedermann zugänglich sind oder (wie bei beschrifteten Amuletten) sogar gänzlich im Verborgenen wirken und dabei weder lesbar noch sichtbar sind?

Der Begriff „Präsenz“ kann auf zwei verschiedene Weisen verwendet werden. Einmal bezeichnet er die „materielle Anwesenheit und Verfügbarkeit von etwas, wie z. B. von Büchern in einer ‚Präsenzbibliothek‘, oder das sichtbare und effektive Vorhandensein, z. B. von Truppen oder Waffen im Fall der ‚militärischen Präsenz‘“.²² Hiermit im Zusammenhang steht die Wirksamkeit, die über ein bloßes Vorhandensein hinausgeht. Diese zeigt sich z. B. in der Ausstrahlungskraft, der performativen Wirkung einer Person gegenüber einer anderen, wie es etwa bei einem Schauspieler auf einer Bühne der Fall ist. Beim Zuschauer wird im Idealfall durch die unmittelbare Wirkung der Performanz die Differenz zwischen Schauspieler und Rolle und zwi-

¹⁹ Zum Bildhaften von Schrift und Inschriften vgl. Kendrick 1999; Hamburger 2011; Bedos-Rezak/Hamburger 2016. Zu „Lesbarkeit und symbolischem Gehalt“ von Schrift in der islamischen Architektur vgl. Korn 2010, 114–116.

²⁰ Zu einem Beispiel hierfür vgl. Kotansky 1991.

²¹ Anders verhält sich dies bei codierten Schriften, die wieder zu decodieren sind. In diesen Fällen wird die eigentliche Schrift ausgeblendet und durch andere Zeichen ersetzt. Schriften als Experten-codes wurden z. B. verwendet, indem man sowohl Zahlen durch Wörter als auch Wörter durch Zahlen ausdrückte und damit eine weitere Sinnebene etablierte, wie dies aus dem jüdischen und islamischen Kulturkreis bekannt ist. Eine gute Einführung hierzu bietet Schimmel 1990, 77–114. Ausführlicher siehe Schimmel 1993.

²² Hornbacher/Frese/Willer 2015, 87.

schen Realität und Bühne aufgehoben.²³ Die Effektivität der Militärpräsenz resultiert nicht zwangsläufig aus ihrer Sichtbarkeit. Hierbei kann das bloße Wissen um ihre Existenz entscheidend für eine abschreckende Wirkung sein. Die „Produktion von Präsenz“ war auch im sakralen Kontext häufig ein zentrales Anliegen.²⁴ Wenn etwas präsent ist, dann ist es nach Hans Ulrich Gumbrecht in der Reichweite des Menschen, also für ihn greifbar.²⁵ Die Produktion ist als ein Akt zu verstehen, „[...] bei dem ein Gegenstand im Raum ‚vor-geführt‘ wird“.²⁶ Präsenz kann also auch innerhalb oder infolge eines performativen Aktes entstehen.²⁷ Die Definition von Gumbrecht ist, wie oben schon deutlich wurde, nicht ausreichend, da für eine Person auch ein Artefakt präsent sein kann, wenn es für ihn nicht mehr greif- oder sichtbar ist. Dies ist z. B. der Fall, wenn das Artefakt sichtbar, aber nicht mehr greifbar – oder aber in unmittelbarer Nähe, aber nicht sichtbar ist. Um solche Fälle terminologisch zu erfassen, kann man unterschiedliche Arten von Präsenz unterscheiden. Es scheint also, dass etwas präsent ist, wenn es vorhanden, also greifbar und/oder sichtbar ist. Wenn die sichtbare und greifbare Präsenz eines Artefakts nun auf irgendeine Weise eingeschränkt ist, handelt es sich um einen typologischen Sonderfall, nämlich die restringierte Präsenz.²⁸ Die Einschränkung der Präsenz kann auf verschiedene Arten erfolgen, z. B. räumlich, zeitlich oder personell.²⁹ Ein Artefakt muss für einen möglichen Rezipienten im ‚Raum‘ nicht zwangsläufig sichtbar sein, d. h. es kann für ihn abwesend erscheinen, um dennoch durch das bloße Wissen um das Artefakt eine Wirkung für ihn erzeugen zu können (wie dies bei der oben genannten Militärpräsenz der Fall sein kann). Das Artefakt besitzt also eine Wirkmächtigkeit und ist hierdurch effektiv. Dies

23 Hornbacher/Frese/Willer 2015, 87.

24 Zu der vom Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht geprägten Formel „Produktion von Präsenz“ siehe Gumbrecht 2004. Zum Begriff „Präsenz“ siehe Hornbacher/Frese/Willer 2015. So war die „Produktion von Präsenz“ nicht nur im Mittelalter ein zentrales Anliegen in der christlichen Liturgie, sondern ist es auch heute noch. Einen Höhepunkt bedeutet das Sakrament der Eucharistie, das die „Realpräsenz“ Gottes auf Erden während der Messe verbürgt. Zur Real-, Verbal- und Aktualpräsenz siehe Hornbacher/Frese/Willer 2015, 89–95. Zur Aktual- und Realpräsenz während der Messe vgl. auch Frese 2013, 110–112. Zur sakramentaltheologischen Kategorie der Realpräsenz vgl. Betz 1961.

25 Gumbrecht 2004, 10–11 u. 32–33.

26 Gumbrecht 2004, 11.

27 Hornbacher/Frese/Willer 2015, 98.

28 Grundlegend zur restringierten Schriftpräsenz siehe Frese/Keil/Krüger 2014a. Der Begriff der „restringierten Präsenz“ wurde vom Altorientalisten Markus Hilgert für die theoretische Grundlage „Text-Anthropologie“ des Heidelberger Sonderforschungsbereichs 933 eingeführt: „Einen typologischen Sonderfall stellen diejenigen Arrangements von Objekten und Körpern dar, innerhalb derer ein oder mehrere Artefakte mit Sequenzen sprachlicher Zeichen so platziert sind, dass nur bestimmte oder gar keine Akteure dieses Geschriebene temporär oder permanent rezipieren können. Solche Arrangements weisen eine *restringierte Präsenz* des Geschriebenen auf.“ (Hilgert 2010, 99, Anm. 20).

29 Siehe hierzu auch Keil 2014b.

hieße, dass das Artefakt trotz seiner visuellen Absenz eine Präsenz besitzt.³⁰ Artefakte und somit auch schrifttragende Artefakte können also, obwohl sie nicht sichtbar sind, eine Präsenz und somit auch eine Effektivität aufweisen.³¹

Die Präsenz ist in ihren Formen auch immer vom Rezipienten abhängig. Man kann also im lebensweltlichen Kontext nicht von einer vollen Präsenz schlechthin reden, da immer für irgendeinen Rezipientenkreis eine Einschränkung vorliegt. Wird die Botschaft vom intendierten Empfänger erreicht, wie z. B. bei einer Geheimschrift, so liegt für diesen keine eingeschränkte Präsenz vor. „Scheinbar restringierte Schriftpräsenz erweist sich hier als optimierte, strikt empfängerorientierte Kommunikationsform.“³² Für eine andere Person jedoch, die die Geheimschrift zwar sehen, aber nicht lesen kann, liegt ein Fall der restringierten Präsenz vor.

2 Fragestellung und thematisches Spektrum des Bandes

Die in einem Zusammenhang stehenden Phänomene der Visualität und Sichtbarkeit,³³ des Heimlichen und Geheimen,³⁴ des Öffentlichen und Privaten³⁵ und die Tätigkeiten des Verhüllens und Enthüllens³⁶ sind in den letzten beiden Jahrzehnten verstärkt analysiert worden. Mit diesem Band soll diese wissenschaftliche Diskussion um die Untersuchung von Zeichen und Geschriebenem erweitert werden und hierbei besonders um die Phänomene von Präsenz und (Un)Sichtbarkeit bereichert werden unter Berücksichtigung der Zwischenstufen: von Präsenz zu restringierter Präsenz sowie von Sichtbarkeit zur Unsichtbarkeit.³⁷

In den Extremfällen, in denen Zeichen oder Geschriebenes nahezu oder dauerhaft dem Blick entzogen wurden oder/und nur zu bestimmten Anlässen bzw. Ritualen sichtbar waren, drängen sich Fragen nach der Präsenz und der Sichtbarkeit bzw.

30 Zu Beispielen siehe Ledderose 2006; Keil 2014a; Endres 2014, Tsouparopoulou 2014; Hornbacher/Frese/Willer 2015, 95–98.

31 Zur Präsenz als Wirkkraft oder Bedeutung des Textes siehe Hilgert 2010, 111f. Zur Wirkmächtigkeit und Effektivität der Präsenz siehe Hornbacher/Frese/Willer 2015, 88f., 95, 97.

32 Frese 2014, 3 nach einem Hinweis von Thomas Meier. Zu dieser Bemerkung siehe auch Frese/Keil/Krüger 2014b, 241.

33 Strätling/Witte 2006; Wenzel 2009; Rathmann-Lutz 2011.

34 Assmann/Assmann 1997; Engel/Rang/Reichert 2002.

35 Melville/Moos 1998; Emmelius/Freise/Mallinckrodt/Paschinger/Sittig/Toepfer 2004; Moos 2004; Brandt 1993. Besonders auch im Hinblick auf die Raumsemantik vgl. Freise 2004.

36 Klein/Mai/Tumanov 2017.

37 Hierbei konnte auf den Ergebnissen des bereits publizierten Workshops „Verborgен, unsichtbar, unlesbar – Zur Problematik restringierter Schriftpräsenz“ aufgebaut werden. Siehe Frese/Keil/Krüger 2014a.

Unsichtbarkeit geradezu auf, lassen sich aber auch für die einzelnen Zwischenstufen stellen: Richten sich die Artefakte und/oder das Geschriebene an einen bestimmten Adressatenkreis? Können die Botschaften auch von anderen rezipiert werden, wenn ja, wie und inwiefern? Muss die Sichtbarkeit des zeichen- oder schrifttragenden Artefakts gewährleistet sein, damit es seine Wirkmächtigkeit entfaltet und der Adressat erreicht werden kann? Sind eingeschränkt sichtbare Artefakte wirklich im Sinne einer eingeschränkten Sichtbarkeit oder gar Unsichtbarkeit zu betrachten? Auf welche Art und in welcher Weise wird seitens der Autoren, Schreiber und Auftraggeber Aufwand betrieben, damit die Botschaft (nur) den intendierten Adressaten erreicht? Bestehen für Akteure Unterschiede in der Wirkung sichtbarer und unsichtbarer Artefakte oder Zeichen? Wie verhält es sich mit Zeichen und Geschriebenem, die sichtbar, aber nicht ohne Mittler verständlich sind? Oder ist für uns heute manchmal einfach die Intention nicht mehr verständlich? Ist das Wissen um die Präsenz wichtiger als die Präsenz selbst? Oder ist gar nur der Glaube an eine Präsenz entscheidend? Wie wirkt sich die materielle Beschaffenheit eines Artefakts auf seine Präsenz, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit aus? Welche sozialen Praktiken fanden in diesem Kontext an oder mit den Artefakten statt?

Eng verbunden mit diesem Aspekt ist die Frage nach Grenzen (die „Innen“ und „Außen“ miteinander verbinden können) und Grenzüberschreitungen durch Akteure. Wie markieren zeichentragende Artefakte Grenzen? Diese Grenze kann sowohl architektonisch sein als auch eine Grenze des Verständnisses der Zeichen und Inschriften und der zeichen- oder schrifttragenden Artefakte. Wo verlaufen die Verständnisgrenzen? Wer kann diese Grenzen wie (z. B. durch Rituale) überbrücken? In welcher Weise stehen sie dann mit dem sakralen Raum in Verbindung?

Wie sich an den Beiträgen zeigt, finden sich in zahlreichen Epochen und Kulturkreisen Beispiele für Artefakte mit unsichtbaren Zeichen im sakralen Raum oder für ein Zusammenspiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Eine Unterscheidung lässt sich danach treffen, ob wir es mit mobilen (z. B. Kleidung, Messgeschirr, Amulette) oder immobilen (z. B. Grabsteine, Bauinschriften) Artefakten zu tun haben.³⁸

In nahezu jedem Fall, den die Beiträge beschreiben, gibt es einen intendierten Adressatenkreis, dem die zeichen- oder schrifttragenden Artefakte sowohl (zumindest zeitweise) sichtbar als auch verständlich waren, und einen oder mehrere Personenkreise, der bzw. die nicht als Adressat gemeint waren, für den dies gerade nicht gilt – sei es, dass die Artefakte für ihn sichtbar oder unsichtbar waren. Das heißt, dass teilweise ein bewusstes „Verschlüsseln“ durch schriftkundige Experten eine Grenze etablieren sollte – die eventuell, wenn überhaupt, nur mit ihrer Hilfe wieder

38 Immobile Artefakte sind entweder baugebunden, fest in der Erde verankert oder mit naturräumlichen Gegebenheiten verbunden. Mobile Artefakte können in einem zweiten Schritt immobil werden, indem sie in einem immobilen Artefakt verankert werden. Umgekehrt ist dies hingegen nicht möglich, auch wenn immobile Artefakte transloziert werden können, werden sie dadurch nicht zu einem mobilen Artefakt.

überschritten werden konnte. Insofern können nicht entzifferbare oder unsichtbare Zeichen auch ein Hinweis für Wissen-Macht-Konstellationen sein. Manche Zeichen, wie Repräsentationen des „Bösen Blicks“, werden offensichtlich gerade zu dem Zweck installiert, eine Personengruppe von einem sakralen Ort fernzuhalten (Beitrag Pauline Donceel-Voûte). Schriftgelehrte gehörten in vornehmlich oralen Gesellschaften im Normalfall zur Elite. In einigen Kulturen durften z. B. nur Amulettschreiber die Schrift der von ihnen verfassten Amulette sehen und nicht die Träger selbst, die am Körper nur die mit einem Schriftamulett befüllte Kapsel trugen.³⁹ Das Geschriebene selbst wird in diesem Beispiel auf drei Ebenen unsichtbar: zum einem physisch, da solche Kapseln oft versiegelt waren, zum anderen lebensweltlich, da der Klient möglicherweise nicht literalisiert war, zum anderen ‚okkult‘, da neben lesbaren Zeichen oft solche zum Einsatz kamen, die an übernatürliche Wesen adressiert waren oder deren Verständnis die Initiierung des Lesers in das nötige Geheimwissen voraussetzten.

In ähnlicher Form kann dies auch auf andere Artefakte zutreffen: So sind manche Steinmetzzeichen und auch Inschriften dem normalen Kirchenbesucher nicht sichtbar, weil sie entweder in großer Höhe oder in ihm nicht zugänglichen Bereichen angebracht sind.⁴⁰ Analog verhält es sich mit anatolischen Steininschriften (Beitrag Annick Payne). Auch wenn der Betrachter beispielsweise Schrift auf samanidischer engobierter Ware (Beitrag Farnaz Masoumzadeh) sehen konnte und mancher das Geschriebene zu lesen vermochte, versteckt sich hinter der Schrift doch eine weitere Deutungsebene, deren Sinn nur mit dem nötigen Expertenwissen offenbar wird und dabei sogar die Bedeutung der Buchstaben übersteigt. Eine weitere Deutungsebene kann ebenso entstehen, wenn die Zeichen einen zweiten Raum im Raum kreieren, um ein darin befindliches Objekt oder eine Person zu schützen (Beitrag Christoffer Theis).

Die Präsenz von Stifterinschriften kann entweder der Legitimierung dienen (Beitrag Verónica Abenza) oder bei liturgischem Gerät den Zelebranten zur Fürbitte auffordern bzw. bei *vasa sacra* den Stifter durch die Präsenz (nicht zwingend durch die Sichtbarkeit) seines Namens am eucharistischen Opfer unmittelbar teilhaben lassen (Beitrag Johannes Tripps). Bergkristalle bei Reliquiaren dienen hingegen nicht nur der Sichtbarkeit der Reliquien und der Reliquienauthentiken, sondern auch einer symbolischen Durchlässigkeit der Heilswirkung der Reliquien (Beitrag Anne Kurtze).

Andererseits verbindet sich mit dem Drang, Zeichen und Geschriebenes zu deuten, auch eine Offenheit für Interpretationen, d. h. bestimmte Zeichen müssen nicht in der Tiefe verstanden werden, um effektiv zu sein: Entscheidend ist, dass sie Kommunikation ermöglichen. Wie das Beispiel der *stećak* im mittelalterlichen Bosnien (Beitrag Gorčin Dizdar) oder der *Tamgas* aus Tanais (Beitrag Valeriya Kozlovskaya und Sergey M. Ilyashenko) zeigt, können vorgegebene Lesarten von verschlüsselten Mitteilungen auch verlorengehen – und sind dann offen für neue Zuschreibungen. In diesem

³⁹ Kiyarad 2017, 312–319.

⁴⁰ Siehe hierzu Keil 2014b.

Kontext sind auch ‚kokettierende‘ Referenzen zu verstehen, die entweder Codes für Macht und Wohlstand sind, wie arabische und arabisierende Inschriften auf europäischen Gewändern (Beitrag Vera-Simone Schulz) oder Geschriebenes, das bereits als Chiffre für bestimmte Identitäten lesbar ist, wie es im modernen Gebrauch von Psalm 90 zu beobachten ist (Beitrag Thomas J. Kraus). Freilich ist bei jüngeren (Um-)Deutungen Vorsicht geboten, spiegeln sich hier doch eher moderne Weltansichten wieder.

Eine weitere Funktion, die mit der bereits erwähnten Grenzziehung in Zusammenhang steht, ist die Etablierung einer spezifischen Gedenkkultur: Auch hier ist die Grenze, die durch Schriftlichkeit einerseits, die nicht leicht verständlichen Referenzen andererseits gezogen wird, z. B. ein Ausdruck von Macht (Beitrag Daniel Redlinger). Selbst am Lebensende hört das Verschlüsseln nicht auf, ist das Grab doch ein auf ganz spezifische Weise sakraler Ort: Hier können Grabbeigaben auf die eine oder andere Weise exponiert oder versteckt werden (Beitrag Melanie Augstein) oder im Grab für die Lebenden unsichtbare Amulette Effektivität entwickeln (Beitrag Sarah Kiyarad und Laura Willer). Diese Grenze wiederum war nicht die letzte, sondern wirkte ins Leben zurück: Auch im Umfeld des durch Gräber konstituierten Sakralen gab es wieder Experten, die – gelegentlich unter Einbindung von Materialien aus dem funeren Kontext – zeichentragende Amulette herstellten, die für die des Lesens nicht Kundigen oft eine neue Grenze etablierten.

3 Zusammenfassung der Beiträge

Der künstlerischen Darstellung des (un)sichtbaren Bösen widmet sich **Pauline Donceel-Voûte**. In ihrem Beitrag verweist sie auf eine große Anzahl an Beispielen für die (universale) ikonographische Bannung des Bösen aus unterschiedlichen Kulturen und Jahrhunderten und versammelt sie in einer Typologie. Zu den von ihr identifizierten apotropäischen, visualisierten Objekten und Lebewesen, die das Böse bannen sollen, gehören Wachen, Licht, Schutzgesten, Waffen, Augen und Talismane. Statt das Böse fernzuhalten, kann es auch ikonographisch gefangen oder, z. B. mittels ‚checkpoints‘, am Eintreten gehindert werden. Sofern das Böse ebenfalls dargestellt ist, ändert sich der gezeigte Kontext: Nun sind es Kriegsszenen, die sich beobachten lassen.

Christoffer Theis behandelt in seinem Beitrag „Präsenz und (Un)Sichtbarkeit magischer Grenzen“ die in mehreren Jahrtausenden im Vorderen Orient überlieferten Methoden, eine Grenze auf magische Weise zu kreieren. In den unterschiedlichen Kulturen wurden viele verschiedene Methoden angewandt, eine offene oder geschlossene Grenze gegen das Böse zu schaffen. Diese Methoden werden unter den verschiedenen, dem Band inhärenten Fragestellungen untersucht und mit dem von Markus Hilgert initiierten kulturanthropologischen Ansatz des Sonderforschungsbereichs 933 in Verbindung gesetzt.

Melanie Augstein fragt sich in ihrem Beitrag, wann und für wen Grabbeigaben überhaupt sichtbar waren. Als Beispiele hierfür dienen einmal verzierte Keramikgefäße als Grabbeigaben aus der Eisenzeit in Mitteleuropa und die sogenannten ‚Fürstengräber‘ (Hochdorf, Glauberg) der Späthallstatt- und Frühlatènezeit, also des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. Grabanlagen wie die der ‚Fürstengräber‘ repräsentieren einen sozialen Raum und Grabbeigaben fungieren als Kommunikationsmedium. Nicht nur die Verzierungen sondern auch die räumliche Anordnung der Artefakte im Grab können der Kommunikation dienen. Hierbei wurden Artefakte und der Leichnam verhüllt, was sie in eine Ebene zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit versetzen. Die Hinweise auf ein Podium in Hochdorf und die beginnende Vegetation weisen darauf hin, dass die Grabanlage länger offen war und hierbei wohl Visualisierungen und Inszenierungen im Rahmen der Bestattung stattfanden.

Mit dem Grab als Schwellenort von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit setzt sich der Artikel von **Sarah Kiyanrad** und **Laura Willer** auseinander. Der Fokus liegt auf Amuletten, die entweder speziell für das Grab angefertigt wurden, oder aber schon vorher im Besitz des nun Verstorbenen waren und ihm in seine letzte Ruhestätte beigegeben wurden. Gleichmaßen zeigt der Beitrag auf – mit Beispielen vornehmlich aus dem antiken östlichen Mittelmeerraum sowie islamisch geprägten Kulturen –, dass es auch Amulette gab, die in der Nähe von Gräbern angefertigt wurden oder gar aus funeren Materialien bestanden.

Anhand verschiedenartiger Artefakte aus dem spätantiken Ostmittelmeerraum, welche sämtlich mit (dem Anfang von) Psalm 90 in Griechisch beschriftet sind, erläutert **Thomas J. Kraus** die unterschiedlichen Rezeptionen dieser apotropäisch wirkenden Artefakte in Hinblick auf Präsenz und (Un)Sichtbarkeit. Die Sichtbarkeit und damit die Adressaten und Verständnismöglichkeiten variieren stark je nach Schrifträger: Türstürze, Grabanlagen, Sarkophage und diverse Schmuckstücke wie Ringe, Medaillons und Armbänder. Kraus verdeutlicht nicht nur das jeweilige spezielle Zusammenspiel (im)mobiler Apotropaia und der Eingrenzung der Adressaten bis hin zu Verstorbenen, sondern zeigt auch den Zusammenhang zwischen Psalm 90 und dem zugleich gezeigten ikonographischen Repertoire auf.

Im Gebiet des mittelalterlichen Bosnien sind ungefähr 70000 stećak erhalten, monolithische Grabmonumente, die überwiegend vom Ende des 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts entstanden sind. **Gorčin Dizdar** untersucht in seinem Beitrag nur dekorierte Steine, die 30% der Artefakte ausmachen. Bei den Reliefs kann es sich um einzelne Zeichen wie Kreuze, Sicheln oder Rosetten, aber auch um ganze figürliche Szenen oder ganz selten auch Inschriften handeln. Die Reliefs der Grabmonumente, die noch heute in der Landschaft präsent sind, können nicht mit Hilfe von Quellentexten interpretiert werden, wodurch plausible Deutungen erschwert sind. Dizdar adaptiert das von Markus Hilgert für den Sonderforschungsbereich 933 entwickelte Prinzip, dass der Sinn des Geschriebenen nicht im ontologischen Sinne festgelegt ist,

sondern durch Sinnzuschreibungen der Rezipienten erfolgt. Hierauf aufbauend führt Dizdar anhand der bei den stećak dominierenden Darstellung der Hirschjagd mit Hilfe von Bonaventuras Argumenten für religiöse Kunst eine mehrschichtige Analyse des Hirschjagd-Motives durch.

In ihrem Beitrag „*Tamgas and Tamga-like signs from Tanais*“ setzen sich **Valeriya Kozlovskaya** und **Sergey M. Ilyashenko** mit einem spezifischen Zeichenrepertoire auseinander, welches in Tanais an der nordöstlichen Schwarzmeerküste Verwendung fand. Diese Zeichen sind zwar deutliche Hinweise, dass sich in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends Sarmaten in Tanais und der Region aufhielten, doch konnte deren genaue Bedeutung bisher nicht abschließend geklärt werden. Die Zeichen wurden auf verschiedenen Artefakten gefunden, die aus unterschiedlichen Materialien wie Stein und Keramik hergestellt worden sind. Es könnte sich um Eigentumsmarker handeln, ebenso ist aber auch ein apotropäischer Zweck denkbar.

Farnaz Masoumzadeh befasst sich in ihrem Artikel mit schrifttragender, engobierter Ware der Samanidenzeit aus Nordostiran. Sie argumentiert, dass die ornamentalen Beschriftungen Bedeutungen vermittelten, die nicht dem wörtlichen Inhalt, sondern der Ausführung der Buchstaben abzulesen sind. Angelehnt an die Arbeiten von Jacques Derrida und Walter Benjamin entwickelt Masoumzadeh eine Handschriftenanalyse (Graphologie), die erlaubt, die derart von den Kufiinschriften übermittelten Botschaften zu interpretieren. Diese Methode – basierend auf *movement, zone, and space* – erprobt sie anhand unterschiedlicher Ausführungen des Buchstabens *Alif*.

Der Beitrag von **Vera-Simone Schulz** ist orientalisierenden Inschriften gewidmet, die sich in der toskanischen Tafelmalerei um 1300 beobachten lassen. Auf diesen Tafelbildern sind Geräte und Textilien mit sichtbaren, aber (bislang) oft nicht zu entziffernden Inschriften und Pseudo-Schriften zu erkennen, die beispielsweise an Kufi erinnern. Schulz argumentiert, dass diese Tafelbilder auf die bis nach Asien reichenden transkulturellen Verflechtungen des Mittelmeerraums verweisen und zeitgleich mit dem Eindringen orientalischer Wörter ins Toskanische geschaffen wurden. Daher plädiert sie für eine disziplinenübergreifende Kollaboration, um die Kunstwerke zu entschlüsseln und dabei speziell die Medialität und Materialität der dargestellten Inschriften zu berücksichtigen.

Dass in Anatolien im 2. Jahrtausend v. Chr. sakraler Raum in einer natürlichen Umgebung durch das Einmeißeln monumentaler hieroglyphischer Inschriften, eventuell mit begleitender Ikonographie, in das anstehende Gestein konstituiert wird, macht **Annick Payne** in ihrem Aufsatz deutlich. Die Inschriften formen dabei die natürliche Landschaft, die dadurch für den Herrschaftsdiskurs genutzt wird. Die Zugänglichkeit und damit Sichtbarkeit dieser geologisch auffälligen Orte wird nicht nur durch Kultordnungen restringiert, sondern auch durch die naturräumlichen und jahreszeitlichen Gegebenheiten, weswegen von unterschiedlichen Adressaten auszugehen ist – bis hin zu göttlichen.

Am Beispiel des Quwwat al-Islām-Komplexes in Delhi (12.–14. Jahrhundert) stellt **Daniel Redlinger** die Frage, welche Botschaften Bauinschriften über ihren textlichen Inhalt hinaus vermitteln. Dabei zeigt er, dass Architektur, Dekor und Inschriften Aktanten politischer Selbstinszenierung sind und nicht getrennt betrachtet werden dürfen. Redlinger stellt fest, dass es im Falle des Quwwat al-Islām-Komplexes für den Betrachter nicht möglich, aber auch nicht notwendig war, alle Inschriften zu lesen. Vielmehr genügte deren Präsenz als Verweis auf den Gläubigen zugängliche religiöse Vorstellungen. Diese wurden durch unterschiedliche Herrscher auf je eigene Weise angesprochen und mit einem von ihnen gewünschten Geschichtsnarrativ verknüpft.

Verónica Abenza zeigt in ihrem Beitrag auf, dass es für Estefanía de Foix, der Königin von Navarra in Spanien, nach dem plötzlichen Tod ihres Mannes in einer Schlacht im Jahr 1054 notwendig war, ihre Rechte und die Souveränität des neuen Königs, ihres Sohnes, für den sie die Regierungsgeschäfte übernahm, zu sichern. So ließ sie kurz nach dem Tod eine neue Gründungsurkunde für das von ihr und ihrem Mann gestiftete Kloster Santa María la Real de Nájera bestätigen, um dem drohenden Verlust von Rechten und Besitz entgegenzuwirken. Hierbei wurde nicht nur die Präsenz ihres Namens in der Schrift betont, sondern auch in den Stifterminiaturen. Sie wird wie ihr Mann mit einer Gründungsurkunde in der Hand dargestellt, um ihre Rechte zusätzlich durch das Bild zu legitimieren. Dies erfolgte nicht nur in der Gründungsurkunde, sondern auch im Kirchenbau selbst, indem sie gemeinsam mit ihrem Mann in der Altarinschrift als Stifter erwähnt wurden. Sogar an vielen Jahrzehnten später entstandenen Bauwerken findet sich ihr Name als fiktive Stifterin, um die Bauten für andere potentielle Stifter interessanter zu machen.

Anne Kurtze zeigt anhand von Beispielen aus dem Essener Frauenstift, dass das *durchsichtige* Material Bergkristall in mittelalterlichen Reliquiaren weniger gewählt wurde, um die dahinter befindlichen Reliquien und die ihnen durch Authentiken beigegebenen Beschriftungen visuell sichtbar zu machen, sondern dass es sich vielmehr um eine symbolische Durchlässigkeit für die Heilswirkung der Reliquien handelt. Kurtze bringt dieses Phänomen nicht nur in Zusammenhang mit der verdeckten Aufbewahrung der Reliquien innerhalb der Reliquiare und der christologischen Bedeutung von Bergkristall, sondern auch mit architektonischen Durchlässen in der zeitgenössischen Sakralarchitektur.

Johannes Tripps behandelt Fürbittinschriften auf liturgischem Gerät. Die untersuchten Exemplare, nahezu alle zwischen dem 13. und dem beginnenden 16. Jahrhundert entstanden, weisen Stifterinschriften auf, die gegenüber dem Zelebranten der Messe einen Wunsch äußern, der mit dem ewigen Gedenken und dem Seelenheil der Stifter in Verbindung steht. Tripps geht hierbei der Frage nach, ob die Sichtbarkeit der Inschrift gewährleistet sein muss, damit sie seine Wirkung entfalten kann und der Adressat erreicht werden kann. Er stellt dabei fest, dass die Sichtbarkeit wichtiger ist als die spontane Lesbarkeit der Inschriften. Die Präsenz ist aber auch ohne eine

Sichtbarkeit möglich und wirkmächtig, z. B. wenn die Inschrift auf dem Boden eines Kelches steht und daher während der Nutzung nicht sichtbar ist. Durch die Präsenz des Namens in einer Inschrift auf *vasa sacra* kann ein Stifter unmittelbar am eucharistischen Opfer teilhaben, obwohl er hierbei körperlich auf Abstand gehalten wird.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hgg.) (1997), *Schleier und Schwelle, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit* (Archäologie der literarischen Kommunikation 5), München.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam/Hamburger, Jeffrey F. (Hgg.) (2016), *Sign and Design. Script as Image in Cross-Cultural Perspective (300–1600 CE)*, Washington D.C.
- Betz, Johannes (1961), *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg.
- Bierman, Irene A. (1998), *Writing Signs. The Fatimid Public Text*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Blair, Sheila S. (1989), „Legibility Versus Decoration in Islamic Epigraphy: The Case of Interlacing“, in: Irving Lavin (Hg.), *World Art. Themes of Unity in Diversity*. Acts of the XXVth International Congress of the History of Art, London, 329–334.
- Brandt, Rüdiger (1993), *Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 15), München.
- Czock, Miriam (2012), *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins frühe Mittelalter* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 38), Berlin/Boston.
- Dickmann, Jens-Arne/Keil, Wilfried E./Witschel, Christian (2015), „Topologie“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 113–128.
- Dierkens, Alain/Morelli, Anne (2008), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace* (Problèmes d'histoire des religions 18), Brüssel.
- Emmelius, Caroline/Feise, Fridrun/Mallinckrodt, Rebekka von/Paschinger, Petra/Sittig, Claudius/Toepfer, Regina (Hgg.) (2004), *Offen und Verborgenen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen.
- Endres, Johannes (2014), „Zeitkapsel und Paratext“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgenen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 215–232.
- Engel, Gisela/Rang, Brita/Reichert, Klaus (Hgg.) (2002), *Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne* (Zeitsprünge 6/1–4), Frankfurt a. M.
- Ettinghausen, Richard (1974), „Arabic Epigraphy: Communication or Symbolic Affirmation“, in: Dickran K. Kouymjian (Hg.), *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honor of George C. Miles*, Beirut, 297–317.
- Forneck, Torsten-Christian (1999), *Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines*, Aachen.
- Feise, Fridrun (2004), „Raumsemantik, Rezeptionssituation und imaginierte Instanz. Perspektiven auf vormoderne Öffentlichkeit und Privatheit“, in: Caroline Emmelius, Fridrun Feise, Rebekka von Mallinckrodt, Petra Paschinger, Claudius Sittig u. Regina Toepfer (Hgg.), *Offen und*

- Verborgenen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen, 9–32.
- Frembgen, Jürgen Wasim (2010), „Einführung“, in: Jürgen Wasim Frembgen (Hg.), *Die Aura des Alif. Schriftkunst im Islam*, München u. a., 12–29.
- Frese, Tobias (2013), *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter* (Neue Frankfurter Studien zur Kunst 13), Berlin.
- Frese, Tobias (2014), „Denn der Buchstabe tötet! Reflexionen zur Schriftpräsenz aus mediävistischer Perspektive“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgenen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 1–15.
- Frese, Tobias/Keil, Wilfried E./Krüger, Kristina (Hgg.) (2014a), *Verborgenen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston.
- Frese, Tobias/Keil, Wilfried E./Krüger, Kristina (2014b), „Zur Problematik restringierter Schriftpräsenz – Zusammenfassung dieses Bandes“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgenen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 233–242.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.
- Hamburger, Jeffrey F. (2011), „The Iconicity of Script“, in: *Word & Image* 27 (3), 249–261.
- Hilgert, Markus (2010), „Text-Anthropologie. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, in: Markus Hilgert (Hg.), *Altorientalistik im 21. Jahrhundert. Selbstverständnis, Herausforderungen, Ziele* (Mitteilungen der Deutschen Orientalisten-Gesellschaft 142), Berlin, 87–126.
- Hornbacher, Annette/Frese, Tobias/Willer, Laura (2015), „Präsenz“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 87–99.
- Hornbacher, Annette/Neumann, Sabine/Willer, Laura (2015), „Schriftzeichen“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 169–182.
- Keil, Wilfried E. (2014a), „Abwesend und doch präsent? Zur restringierten Präsenz von Grundsteinen und ihren Inschriften“, in: *Gründungen im archäologischen Befund. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit* 26, 17–24.
- Keil, Wilfried E. (2014b), „Überlegungen zur restringierten Präsenz mittelalterlicher Bauinschriften“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgenen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 117–142.
- Kendrick, Laura (1999), *Animating the Letter. The Figurative Embodiment of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus.
- Kiyanrad, Sarah (2017), *Gesundheit und Glück für seinen Besitzer. Schrifttragende Amulette im islamzeitlichen Iran (bis 1258)*, Würzburg.
- Klein, Inga/Mai, Nadine/Tumanov, Rostislav (Hgg.) (2017), *Hüllen und Enthüllen. (Un)Sichtbarkeit aus kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Schriftenreihe der Isa Lohmann-Siems Stiftung 10), Berlin.
- Korn, Lorenz (2010), „Religiöse Inschriften in der islamischen Architektur“, in: Jürgen Wasim Frembgen (Hg.), *Die Aura des Alif. Schriftkunst im Islam*, München u. a., 103–125.
- Kotansky, Roy (1991), „A Magic Gem Inscribed in Greek and Artificial Phoenician“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85, 237–238.
- Krämer, Sybille (2006), „Zur Sichtbarkeit der Schrift oder: Die Visualisierung des Unsichtbaren in der operativen Schrift. Zehn Thesen“, in: Susanne Strätling u. Georg Witte (Hgg.), *Die Sichtbarkeit der Schrift*, München, 75–84.

- Ledderose, Lothar (2006), „Auf ewig dem Blick entzogen“, in: *Bilderwelten des Wissens* 4 (2), 80–90.
- Melville, Gert/Moos, Peter von (Hgg.) (1998), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien.
- Moos, Peter von (2004), „Öffentlich“ und „Privat“ im Mittelalter. *Zu einem Problem historischer Begriffsbildung* (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33), Heidelberg.
- Nordeide, Sæbjørg Walaker/Brink, Stefan (Hgg.) (2013), *Sacred Sites and Holy Places. Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space* (Studies in the Early Middle Ages 11), Turnhout.
- Ott, Michael R./Kiyarad, Sarah (2015), „Geschriebenes“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 157–168.
- Rathmann-Lutz, Anja (Hg.) (2011), *Visibilität des Unsichtbaren. Sehen und Verstehen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Zürich.
- Richter, Klemens (1998), „Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 48, 249–264.
- Schimmel, Annemarie (1990), *Calligraphy and Islamic Culture*, London.
- Schimmel, Annemarie (1993), *The Mystery of Numbers*, New York.
- Schmitt, Hanno (2004), „Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles“. *Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend* (Paderborner Theologische Studien 40), Paderborn u. a.
- Sterrett, Joseph/Thomas, Peter (Hgg.) (2011), *Sacred text – Sacred space. Architectural, Spiritual and Literary Convergences in England and Wales* (Studies in Religion and the Arts 4), Leiden/Boston.
- Strätling, Susanne/Witte, Georg (2006), „Die Sichtbarkeit der Schrift zwischen Evidenz, Phänomenalität und Ikonizität. Zur Einführung in diesen Band“, in: Susanne Strätling u. Georg Witte (Hgg.), *Die Sichtbarkeit der Schrift*, München, 7–18.
- Theis, Christoffer (2015), „Mobile und immobile Schriftträger“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 611–618.
- Tsouparopoulou, Christina (2014), „Hidden messages under the temple: Foundation deposits and the restricted presence of writing in 3rd millennium BCE Mesopotamia“, in: Tobias Frese, Wilfried E. Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restriktierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 17–31.
- Tsouparopoulou, Christina/Meier, Thomas (2015), „Artefakt“, in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston, 47–61.
- Turner, Harold W. (1979), *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places and Worship* (Religion and Society 16), Den Haag/Paris/New York.
- Vavra, Elisabeth (Hg.) (2005), *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter* (Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003), Berlin.
- Wenzel, Horst (2009), *Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 216), Berlin.

