

Sukzession in Religionen

Sukzession in Religionen



Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer

Herausgegeben von
Almut-Barbara Renger und Markus Witte

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-043965-6

e-ISBN (PDF) 978-3-11-043166-7

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-043179-7

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Umschlagabbildung: Andrey_A/iStock/Thinkstock

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Mose empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der großen Versammlung.
(m. 'Abot 1,1)

Die in diesem Band gesammelten Aufsätze gehen auf eine internationale Fachtagung des Berliner Exzellenzclusters *Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations* zurück, die sich im Sommer 2014 intensiv mit Fragen von Sukzession in Religionen als Mittel der Begründung und Weitergabe von Autorität und Wissen beschäftigt hat. Für die Publikation konnte zudem eine Reihe von Beiträgen zu Kulturräumen, die auf der Tagung aus Zeitgründen nicht (ausreichend) zu Wort kamen, eingeworben werden.

An einzelnen regional und sozial differenzierten Fallbeispielen aus der Zeit vom 2. Jahrtausend v.Chr. bis in die Gegenwart werden Nachfolgestrukturen in Religionen typologisch klassifiziert, beschrieben und analysiert. Der Schwerpunkt liegt, entsprechend der Ausrichtung des Exzellenzclusters, auf vormodernen Gesellschaften und Kulturen, darüber hinaus werden aber auch spätere Entwicklungen und aktuelle Fragen behandelt. Der geographische Horizont spannt sich hierbei vom Mittelmeerraum bis nach Japan. Im Mittelpunkt stehen Religionen, die über eine Reihe von Amtsinhabern und Wissensträgern – Priester, Propheten, Gelehrte, sogenannte Meister u. a. – verfügen, die bis auf eine mythische, eine (literarisch-)fiktive oder eine historisch greifbare Gründerfigur zurückgeht und in der mittels und/oder zwecks Autoritätslegitimierung besondere Formen von Wissen, Können, Begabung, Befähigung, Erfahrung und Ähnliches weitergegeben werden. Bei der Nachzeichnung dieser Akteursketten, Weitergaben und hiermit verbundenen Autorisierungen und Legitimierungen lassen sich Individuen und Gruppen in Raum und Zeit verorten und die Konstruktion von Identitäten einzelner Dynastien, Kasten oder Schulen aufweisen.

Die hier vorgelegten religionssoziologischen und religionsgeschichtlichen Studien problematisieren grundsätzlich den vielschichtigen Sukzessionsbegriff sowie den Zusammenhang von Wissen, Autorität und Personalität, von Tradition (und zwar im Blick auf *traditio* und *tradium*) und Sukzession. Speziell thematisieren die Aufsätze einzelne Ketten, Netzwerke und Überlieferungswege von Wissen in Religionen der Antike und des Alten Orients sowie in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Daoismus. Dabei ist zu betonen, dass der Begriff Sukzession (von griech. διαδοχή, lat. *successio*) hier nicht im Sinne seiner semantischen Prägung durch das Christentum universalisierend auf andere Religionen übertragen und so ein allgemeines »Phänomen« der Religionsgeschichte

erfasst und in seinen unterschiedlichen »Manifestationen« bestimmt werden soll. Der Terminus wird vielmehr, ohne definatorische Einengung, in einem heuristischen Sinn verwendet mit dem Ziel, unterschiedliche Formen und Strukturen von Nachfolge in Religionen historisch und systematisch in den Blick zu nehmen. Mittels historisch-philologischer Methoden und der Beschreibung soziokultureller Kontexte werden dabei Analogien, Berührungspunkte und Parallelen sowie Unterschiede bestimmt, die den jeweiligen kulturellen Hintergründen geschuldet sind.

Die Beiträge sind nach geographischen und chronologischen Erwägungen angeordnet und thematisch auf vier Gruppen verteilt (I Alter Orient und Ägypten, II Judentum, Christentum und Islam, III Griechische und römische Religion und Philosophie, IV Indien, Zentral- und Ostasien). Dabei wird jede Sektion mit einer problemorientierten Einleitung eröffnet, für deren Abfassung entsprechende Fachvertreterinnen und Fachvertreter gewonnen werden konnten. Grundsätzliche religionssoziologische Überlegungen zur Bestimmung von Sukzession und zur Evidenz von religiösen Semantiken in Sukzessionen aus der Feder von *Volkhard Krech* eröffnen den gesamten Band. Als ein nach wie vor wertvoller methodologischer und theoretischer Ausgangspunkt erweisen sich hier die einschlägigen Definitionen von Max Weber (1864–1920). Eine von *Hubert Cancik* und *Hildegard Cancik-Lindemaier* verfasste Analyse des Frontispizes des *Theophrastus Redivivus* beschließt die Sammlung mit einem rezeptionsgeschichtlichen Beispiel.

Übergreifende Fragestellungen aller Beiträge in den vier genannten Gruppen betreffen die Bezugspunkte (Einzelner, Gruppe, *clan*, Stamm, Polis, Staat), die Morphologie (Aszendenz *versus* Deszendenz, Listen *versus* Sukzessionsnarrative) sowie die Orte und die Institutionen der Wissensspeicherung und des Wissenstransfers wie Akademien, Schulen, Synagogen und Tempel. Leitende Gesichtspunkte der einzelnen Beiträge sind (1) die Begriffe und Semantiken für Sukzession, (2) die mediale Vermittlung von Sukzession (Text, Bild, Sprache, Körper), (3) die literarischen Gattungen und Darstellungsmodi, die zur Anwendung kommen, (4) die Korrelationen zwischen Form (Liste, Erzählung, bildliche Darstellung) und Inhalt bzw. Materie religiöser Sukzession, (5) die historische, soziale, ökonomische und diskursive Verortung von Sukzession, (6) soziale, politische, pädagogische und rechtliche Ausprägungen einzelner Sukzessionsmodelle (biologische, charismatische, inkarnatorische, juristische, pädagogische Sukzession), (7) das Verhältnis des jeweiligen Sukzessionsmodells zum jeweiligen religiösen Diskurs, (8) die Begründung und Bestimmung von Identität(en), die intra- und interreligiöse Auseinandersetzungen sowie die Institutionalisierung, Reform und Innovation und schließlich (9) die Frage, wie Wissen als »alt« (und daher »gut« oder »wahr«) dargestellt und beglaubigt wird und wie »neues« Wissen mit diesem verbunden wird.

Jeder Beitrag hat eine eigene Bibliographie, am Ende des Bandes findet sich überdies eine kurze allgemeine Bibliographie mit ausgewählten Titeln zum Thema »Sukzession in Religionen«.

Den an diesem Band beteiligten Autorinnen und Autoren danken wir herzlich dafür, dass sie ihre Vorträge für die Publikation zur Verfügung gestellt haben, dabei immer wieder auf unsere Wünsche als Herausgeber eingegangen sind und geduldig auf die Fertigstellung des Bandes gewartet haben. Dem Exzellenzcluster *Topoi* danken wir für die finanzielle Förderung unserer Forschergruppe *Personal Authorisation of Knowledge*¹ und der oben genannten Tagung. Herrn Dipl.-Theol. Matthias Müller sind wir zu großem Dank für die Erstellung der komplexen Druckvorlage verpflichtet, dem Verlag de Gruyter, in Gestalt von Frau Dr. Sophie Wagenhofer und Frau Dr. Eva Frantz, für die verlegerische Betreuung. Beim Lesen der Korrekturen und der Anfertigung der Register haben uns Frau Gesine Meier, Herr Heye Jensen und Frau Johanna Kappelt unterstützt. Auch ihnen danken wir herzlich.

Schließlich danken wir der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, der *Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz* und der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* herzlich für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Die Abkürzungen in diesem Band richten sich, soweit nicht anders angegeben, nach dem erweiterten Abkürzungsverzeichnis in Hubert Cancik und Helmut Schneider (Hg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 3 (Stuttgart: Metzler, 1997), VIII–XLIV.

Almut-Barbara Renger und Markus Witte

Berlin, im Juni 2017

¹ Siehe <https://www.topoi.org/group/b-5/> (Juni 2017).

Inhalt

Vorwort — V

Einführung in die Thematik

Volkhard Krech

**Wie wird in Sukzessionen die Evidenz religiöser Semantiken hergestellt?
Wissenssoziologische Beobachtungen — 3**

I Sukzession in Religionen des Alten Orients und Ägyptens

Gebhard J. Selz

Zur Einführung — 21

Eva Cancik-Kirschbaum und Klaus Wagensonner

**Abschrift, Offenbarung, Sukzession. Autoritätsnarrative in der Textkultur
Mesopotamiens — 33**

Jörg Klinger

**Die Entwicklung von Herrschergenealogien bei den hethitischen
Großkönigen — 55**

Alexandra von Lieven

**»Er war mit keinem einzigen von ihnen zufrieden, außer als ich ihm deinen
Namen sagte«. Religiöse Sukzession im Alten Ägypten — 85**

Reinhard Achenbach

**Ursprungsmythen des Priestertums in der Hebräischen Bibel als Camouflage
klerikaler Machtkämpfe — 113**

Shervin Farridnejad

**Die Diadochen Zoroāstras. Sukzession und religiöse Wissensvermittlung
im Zoroastrismus — 133**

Josef Wiesehöfer

**Politische und religiöse Sukzession und Autoritätslegitimierung im
sasanidischen Iran — 159**

II Sukzession in Judentum, frühem Christentum und Islam

Bärbel Beinhauer-Köhler

Zur Einführung — 175

Christoph Berner

Priesterliche Sukzession im Jubiläenbuch — 181

Michael Tilly

Sukzessionsketten im frühen rabbinischen Judentum — 207

Giuseppe Veltri

Über die Anwendung christlicher Terminologie auf die rabbinische Tradition. Einige Anmerkungen zum Fall Sukzession — 221

Ute E. Eisen

Synoptische Sukzessionsnarrative und Gender — 231

Marco Frenschkowski

Sukzession der Propheten in Judentum, Judenchristentum, Alter Kirche und frühem Islam. Beobachtungen zur Kontinuität der Prophetologie — 251

Regula Forster

Die Nachfolge des Propheten Muḥammad. Sunnitische und schiitische Perspektiven aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts — 319

III Sukzession in griechischer und römischer Religion und Philosophie

Rainer Thiel

Zur Einführung — 343

Bernhard Linke

Die begrenzte Macht der zeusgeliebten Könige. Zu den Problemen sakral legitimierter Sukzession in der *Ilias* — 353

Jörg Rüpke

Sukzessionen in römischen Priesterschaften. Reflexion und Faktor sozialen Wandels — 375

Ilinca Tanaseanu-Döbler

»Ein Lob Platons selbst wie auch derjenigen, die von ihm die Philosophie empfangen«. Bemerkungen zur literarischen Inszenierung philosophischer Sukzession bei Proklos — 393

IV Sukzession in Religionen Indiens, Zentral- und Ostasiens

Hubert Seiwert

Zur Einführung — 437

Maya Burger

Sukzession in der früh-modernen Literatur der Sant-Bewegung am Beispiel von Kabir (gest. 1518) und Sundardas (1596–1689) — 443

Christoph Kleine

Charismatische Legitimation durch genealogische Sukzession. Zur Begründung legitimer hierokratischer Herrschaft im buddhistischen Orden — 465

Karénina Kollmar-Paulenz

Körper-Netzwerke. Zur Konstituierung religiöser Autorität im tibetischen und mongolischen Buddhismus — 491

Stephan Peter Bumbacher

Daoistische Sukzession und ihre Legitimierung durch Ordination — 515

Axel Michaels

Macht und Autorität in der hinduistischen Priestersukzession. Das Beispiel des Paśupatinātha-Tempels in Nepal — 535

Rezeptionsgeschichte

Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier

Sukzession und Wiedergeburt. Zur optischen Darstellung von Wissensräumen: Das Frontispiz der *Theophrastus Redivivus* — 553

Anhänge

Allgemeine Bibliographie — 583

Sachregister — 589

Namensregister — 593

Register der Quellentexte (Auswahl) — 599

Autorinnen und Autoren — 609



Einführung in die Thematik

Volkhard Krech

Wie wird in Sukzessionen die Evidenz religiöser Semantiken hergestellt?

Wissenssoziologische Beobachtungen

Abstract: The contribution deals with the question of how religious evidence is created with the means of different figurations of succession, namely charisma, witness testimony, school, lineage, ritual practice, charisma of office (»Amtscharisma«) and formal religious organization. Those (and other) forms of succession are the institutional solution to the religious paradox of self-legitimation in situations of contested semantics. The contribution argues that, while religious self-description stresses the connection to an »authentic« historical origin, scientific reconstruction has to invert the object-linguistic perspective. Institutions and semantics of succession always operate in the respective presence and legitimate a contested position through connecting it to a stated origin. Thus, succession solves challenges of legitimation and evidence through itself as a case of religious *autopoiesis* and creates those problems at the same time. Therefore, succession is an ongoing process, however, not as a continuity from past to presence, but, in contrast, from the respective presence back to a past that is imagined by, e.g., narratives and pictures as media of re-presentation.

1 Einleitung

Vielleicht mehr noch als die Kunst, jedenfalls deutlicher als Politik, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Medizin und Erziehung, steht Religion vor der Herausforderung, für ihre Inhalte dauerhaft verbindliche Evidenz zu erzeugen. Mit Blick auf die sozio-kulturelle Evolution ist es äußerst unwahrscheinlich, dass sich religiöse Ideen institutionalisieren und dauerhafte soziale Akzeptanz erlangen. Das liegt auch, aber nicht zwangsläufig nur daran, dass Religion mit Verweisen auf Immaterielles und Nicht-Gegenwärtiges unter immanenten Bedingungen zu tun hat; das ist auch etwa bei der Kreditkarte in der Wirtschaft und beim Kreuz auf dem Wahlzettel in der Politik der Fall. Die Sache ist komplizierter, als wir uns das mit Unterscheidungen wie real und virtuell oder materiell und immateriell üblicherweise vorstellen. Sie hat mit der prinzipiellen Offenheit und Unabschließbarkeit sozio-kultureller Sinnbildung und Semiose zu tun.

Religiöse Semantiken verstehen sich nicht von selbst als plausibel. Sie müssen in einen institutionellen Rahmen eingebettet sein, um Vergewisserung und Evidenz erzeugen zu können. Da Religion jedoch auf prinzipiell nicht darstellbare Transzendenz mit immanenten Mitteln verweisen muss, um Kontingenz anders zu bearbeiten, als es mit anderen Formen der Kommunikation üblich ist, hat sie prinzipiell Schwierigkeiten damit, sich zu institutionalisieren. Das Grundproblem der Institutionalisierung von Religion sieht Thomas F. O’Dea darin, »einen tragbaren Kompromiß zu finden zwischen Spontaneität und Schaffenskraft – also der menschlichen Vitalität, der Quelle notwendiger Neuerungen – einerseits und dem für die Erhaltung des menschlichen Lebens notwendigen organisierten Zusammenhalt sozialer Institutionen andererseits«. ¹ Aus dem Paradox, dass Religion die Institutionalisierung braucht, aber darunter auch leidet, leitet O’Dea fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion ab: ²

1. *Das Dilemma der gemischten Motivation:* Während sich eine religiöse Bewegung in ihren Anfängen auf ihre genuin religiösen Werte und gegebenenfalls auf einen charismatischen Führer konzentriert, bildet sich im Laufe der Zeit eine Ämterstruktur mit verschiedenen Status und Rollen aus. Hieraus können sich veränderte Motivationen ergeben; etwa das Bedürfnis nach Prestige, Entfaltung von Führereigenschaften, Machthunger, ästhetische Bedürfnisse und das Verlangen nach der Sicherheit einer geachteten Stellung in der Gesellschaft. ³
2. *Das symbolische Dilemma:* Um die enthusiastische Anfangsphase zu überdauern, müssen Rituale sowie gegenständliche und verbale Symbolisierungen ausgebildet werden. Das Symbol ist »das Medium echter Kommunikation« und »die Grundlage religiösen Empfindens«. ⁴ Die Symbolisierung religiöser Erfahrungen, Handlungen und Erkenntnisse kann jedoch dazu führen, dass Elemente des Rituals und religiöse Erkenntnis »Routine werden und keinen Gleichklang zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand mehr erzeugen«. ⁵

1 O’Dea, »Dilemmas«, 213.

2 O’Dea, »Dilemmas«, 213; vgl. auch ders., *Sociology of Religion*, 90ff.

3 Dieser Umstand ist etwa in evangelikalen Gemeinden außerhalb der USA und Europas nicht selten anzutreffen. Beispielsweise sind die Mitglieder der *Assemblies of God* in Brasilien »not people who stand out in the secular world of the poor (such as union leaders), but poor people who have ›succeeded‹ and are elected on their religious and/or financial prestige« (Freston, *Evangelicals*, 20).

4 O’Dea, »Dilemmas«, 210.

5 O’Dea, »Dilemmas«, 210.

3. *Das Dilemma der Verwaltungsordnung:* Mit der Etablierung einer bürokratischen Struktur bildet sich eine Vielzahl von Ämtern aus, die zu Kompetenzüberschneidungen und unklaren Definitionen der Machtbefugnisse und Funktionen führt.
4. *Das Dilemma der Begrenzung:* Der Sinn einer religiösen Botschaft muss konkretisiert und in eine Beziehung zum Alltagsleben gesetzt werden. Daraus entsteht ein Kodex von Regeln, der sich aber leicht zu einem Legalismus ausweiten kann.
5. *Das Dilemma der Macht:* Im Zuge der Institutionalisierung einer Religion kann an die Stelle der Aufforderung zu einer persönlichen Wandlung eine Anpassung an die kulturellen Werte der Umwelt treten, um die Religion äußerlich zu festigen. Dieser Vorgang hat möglicherweise eine Scheinreligiosität zur Folge und verringert die freiwillige Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.

Im Laufe gesellschaftlicher Entwicklung hat Religion die primäre Zuständigkeit für das gesellschaftliche Bezugsproblem ausgebildet, Kontingenz letztinstanzlich zu bearbeiten, indem sie die immanente Welt in eine transzendente Perspektive rückt. Dieser Aufgabe kann Religion auf äußerst mannigfaltige Art nachkommen. In religiöser Perspektive ist schließlich nichts unglaublich. Im Gegenteil wird nicht selten gerade das in außerreligiöser Hinsicht Zweifelhafte und Unwahrscheinliche zum Kriterium religiöser Glaubwürdigkeit. Allerdings entsteht damit zugleich das Problem sozialer Akzeptanz. Zum Beispiel könnte jemand von kleinen blauen Wesen berichten, die selbstverständlich nicht einfach zu sehen seien, aber dennoch und umso mehr unser Leben beherrschten. Ferner könnte diese Person klar zu machen versuchen, dass wir alle gut daran tun, uns nach den Anweisungen dieser kleinen blauen Wesen zu richten, die sie Eingeweihte wissen lassen. Die Religionsgeschichte kennt zahlreiche Beispiele dafür, dass Versuche dieser Art scheitern oder sich nicht dauerhaft etablieren lassen.⁶ Umso interessanter ist die Frage, warum die dauerhafte Evidenzsicherung gelingt, wenn sie gelingt.

Dass Religion die genannte Aufgabe wahrnehmen kann, gründet im wissenssoziologischen Zusammenhang von religiösen Semantiken und sozialen Strukturen. Soziale Strukturen sorgen dafür, dass religiöse Sinnbildung eingeschränkt und in verbindliche Bahnen gelenkt wird. Aber dieser wissenssoziologische Zusammenhang ist keine Einbahnstraße. Umgekehrt müssen sich religiöse Ins-

⁶ Zum Untergang von Religionen vgl. etwa – für antike Religionen – Dieterich, »Untergang«, Religionsgeschichtlich übergreifend: Zinser, *Untergang*.

titutionen sinnhaft legitimieren, und zwar mit *spezifisch religiösen* Mitteln. Dass religiöse Institutionen Schwierigkeiten bekommen, wenn sie sich allzu sehr auf außerreligiöse Mittel, etwa auf Macht und Geld, verlassen, zeigt die Religionsgeschichte immer wieder; innerhalb der Religionsgeschichte des Christentums etwa vom Investiturstreit bis zu den Skandalen führender amerikanischer Evangelisten. Soziale Strukturen ausschließlich auf die Regulierung von Macht zu beziehen, würde theoretisch einen falschen Reduktionismus bedeuten und erst recht praktisch scheitern. Aus diesem Grund haben Religionen nicht selten Schwierigkeiten damit, sich in institutioneller Perspektive und insbesondere organisationsförmig zu beschreiben. Das kommt etwa in folgender Aussage des ehemaligen Papstes Benedikt XVI. zum Ausdruck: »Die Kirche ist nicht von ihrer Organisation her zu denken, sondern die Organisation von der Kirche her zu verstehen. Aber zugleich ist deutlich, dass für die sichtbare Kirche die sichtbare Einheit mehr ist als ›Organisation‹.«⁷ In soziologischer Perspektive hingegen ist die Kirche nichts weiter als eine religiöse Organisation, wenn auch darin eine komplexe Sozialform. »Selbstbeschreibungsprobleme dieser Art treten insbesondere dort auf, wo religiöse Institutionen oder ›Verbände‹ (Max Weber) Sakralität für sich beanspruchen, ja ihre Ordnung und hierarchische Verfasstheit auf göttliche Verordnung gegründet sehen. Religiöse Kollektivitäten dieses Typs sträuben sich gegen die Gleichsetzung mit ›profanen‹ oder ›weltlichen‹ Organisationen. Solche ›Gleichmacherei‹ ebnet die asymmetrische Selbstunterscheidung des Sakralen vom Profanen, der ›heiligen Kirche‹ von der ›Welt‹ (als sozialer Umwelt) ein.«⁸ In wissenschaftlicher Perspektive ist der Zusammenhang zwischen religiösen Semantiken und religiösen Sozialstrukturen der einer wechselseitigen Stabilisierung. Das Thema Sukzession steht in diesem größeren Kontext, und umgekehrt ist Sukzession eine Konkretion des allgemeinen Verhältnisses von Semantiken und sozialen Strukturen. Im Folgenden behandle ich kein ausgewähltes Fallbeispiel, sondern beleuchte das Thema Sukzession anhand einiger wissenssoziologischer Figurationen typologisch.

2 Charisma

Das Charisma ist eine durch Max Weber im Rückgriff auf Rudolph Sohm besonders prominent gewordene Form der Sukzession oder jedenfalls ihres Beginns.

⁷ Ratzinger, *Einführung*, 299.

⁸ Petzke und Tyrell, »Religiöse Organisationen«, 275.

Die Rezeption von Webers Charismabegriff ist Legion und kann hier nicht – nicht einmal ansatzweise – referiert werden. Im Kontext der Sukzessionsthematik seien nur ganz kurz zwei Aspekte herausgestellt, nämlich erstens die Paradoxie von Wahrheitsanspruch und Akzeptanz charismatischer religiöser Kommunikation sowie zweitens das Moment der Innovation.

2.1 Die Paradoxie von Wahrheitsanspruch und Akzeptanz charismatischer religiöser Kommunikation

Weber zufolge soll Charisma »eine als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ›Führer‹ gewertet wird.«.⁹ Das entscheidende Bestimmungsmerkmal ist Außeralltäglichkeit, aber gerade dieses Charakteristikum macht es schwierig, Evidenz zu erzeugen. Was als alltäglich gilt, hat sich bewährt und ist qua Routinisierung in Gewohnheit überführt worden. Der Rekurs auf das Außeralltägliche aber muss sich gegen die Evidenz des Alltäglichen durchsetzen und versteht sich daher nicht *von* selbst, zugleich aber nur *durch* sich selbst. Charismatische religiöse Kommunikation ist also dem fundamentalen Problem der Selbstbegründung religiöser Kommunikation ausgesetzt.

Die Paradoxie von unbedingtem Geltungsanspruch und mangelnder sozialer Akzeptanz kommt beispielsweise und besonders gut in der Unheilsprophetie der Hebräischen Bibel zum Ausdruck. Obwohl – teilweise widerwillig – gottgesandt und somit außeralltäglich, finden manche der Propheten beim Volk Israel keine Resonanz. In Jes 6 hat die sogenannte Verstockung der Herzen sogar heilsgeschichtliche Relevanz. Dort sendet Jhwh Jesaja als Boten mit den Worten: »Geh hin und sprich zu diesem Volk: Höret und verstehet's nicht; sehet und merket's nicht! Verstocke das Herz dieses Volks und lass ihre Ohren taub sein und ihre Augen blind, dass sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihrem Herzen und sich nicht bekehren und genesen« (Jes 6,9f.).¹⁰ Die kommunikative Pointe ist somit gerade, dass die Botschaft darauf angelegt ist, nicht verstanden zu werden. Der »Trick« ist, die Sache unverständlich zu machen und somit einen Anreiz zu geben, der Sache auf den Grund zu gehen, dem Angedeuteten sachlich und sozial zu *folgen* (lat. *sequi*). Die Monty-

⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 140.

¹⁰ Zitiert nach Luther, *Die Bibel*.

Python-Truppe hat diesen Mechanismus im Film »Das Leben des Brian« durch die ihr eigene ironische Verzerrung besonders scharf herausgestellt: Als Brian angesichts römischer Soldaten, die auf ihn aufmerksam geworden sind, in die Notlage gerät, predigen zu müssen, fängt er mit Nebulösem an – nämlich mit einer Karikatur der Bergpredigt – und verschwindet, sobald die Gefahr vorbei ist. Das Grüppchen, das ihm zugehört hat, will jedoch wissen, was Brian zu verkünden hat und folgt ihm. Auf diese Weise wird Brian wider Willen zum Messias.¹¹

Wie ist dieser Mechanismus zu verstehen? Die Evidenz religiöser Kommunikation wird in diesem Fall – wie auch in nicht wenigen anderen Fällen religiöser Kommunikation – gerade kontrafaktisch hergestellt. Je weniger sie in alltäglicher Hinsicht selbstverständlich ist, desto stärker kann – freilich nur in religiöser Hinsicht – ihr Wahrheits- und Geltungsanspruch sein – etwa im Sinne des paulinischen *σκάνδαλον* (»Torheit«; vgl. 1 Kor 1,23); ein Aspekt, den Leon Festinger in seiner berühmten Studie *When Prophecy Fails* herausgearbeitet hat.¹² Nur das in alltäglicher Hinsicht Unglaubliche ist religiös glaubwürdig. Auf die sozio-kulturelle Unwahrscheinlichkeit antwortet Religion also mit den ihr eigenen Mitteln – ein Sachverhalt, den die Systemtheorie mit Selbstreferenz oder noch schärfer: mit *Autopoiesis* beschreibt.¹³

Im Falle charismatischer Sukzession werden die Selbstbezüglichkeit von Religion und die Herstellung von Evidenz durch die personalisierte Zurechnung von religiösen Semantiken gestützt. Personalisierung ist jedoch nicht nur und vielleicht gar nicht einmal so sehr historisch im Sinne von Religionsstiftern und Reformern zu verstehen, sondern prozediert als *Figur* – durchaus im literarischen und kunstgeschichtlichen, also motivgeschichtlichen Sinne. Eine Charismatikerin oder ein Charismatiker ist eine Figur, in der in metonymischer Weise religiöse Semantiken kondensiert sind und gleichsam an ihr haften. Die triadische Konstellation von Charisma, Träger des Charismas und Gefolgschaft ist somit eine spezifische Figuration der Sukzession oder jedenfalls ihrer Emergenz. Sie muss sich an Erfahrbares – Verstehbares, Sichtbares, Fühlbares, Hörbares usw. – heften, um religiöse Erfahrung und die Nachvollziehbarkeit religiöser Semantiken zu erzeugen. Das braucht die Religionsgeschichte ebenso wie zum Beispiel die Politik im Sinne der charismatischen Herrschaft¹⁴ und Kunst in Gestalt des

11 Nebenbei bemerkt, ist die Unverständlichkeit ein Trick, der so manches Mal auch in der Kunst und gelegentlich ebenso in der Wissenschaft Verwendung findet.

12 Festinger, Riecken und Schachter, *When Prophecy Fails*, zur »confirming evidence« bes. 165.

13 Vgl. etwa Luhmann, *Gesellschaft*, 44, 51, 65 und passim.

14 Als modernes Beispiel kann etwa Barack Obama während des ersten Wahlkampfes und am Beginn der ersten Amtszeit gelten.

Künstlergenies.¹⁵ Dass bei Prozessen der charismatischen Kondensierung eher an Figuren im motivgeschichtlichen Sinne zu denken ist als an historische Personen, wird spätestens dann klar, wenn moderne religiöse Bewegungen in den Blick genommen werden. Falls hier tatsächlich eine real existierende Person zu den Anfängen der Bewegung gehört, hat die Bewegung Schwierigkeiten, sich nach dem Tod des Meisters dauerhaft zu etablieren, wie etwa der Fall der Bhagwan-Bewegung und späteren Osho-Bewegung zeigt. Diese Schwierigkeit konnte auch dadurch nicht aus der Welt geschafft werden, dass Bhagwan noch zu Lebzeiten das Prinzip der Meister- und Gefolgschaft infrage gestellt hatte.¹⁶ Sukzession durch personale Zurechnung ist in *face-to-face*-Interaktionen häufig suggestiv erfolgreich, aber ebenso prekär, wenn die Person, an die sich die Evidenz religiöser Inhalte bindet, ausfällt. Das Charisma »überlebt« leichter, wenn es kommunikative Prozesse in Gestalt von »Mythen« zumindest begleitet, wenn nicht gar von ihnen evoziert wird.¹⁷

Nur kurz angedeutet sei die Mimesis, die eine Unterform des Charismas sein kann. Ein prominentes Beispiel dafür ist die *imitatio Christi* durch Franziskus von Assisi. Die mangelnde Originalität wird in diesem Fall durch das Wunder der Stigmata als Signum der entsprechenden Ikonographie kompensiert.¹⁸

2.2 Das Moment der Innovation des Charismas

Im Zusammenhang des Charismas möchte ich zweitens auf das Moment der Innovation zu sprechen kommen. Die meisten Rezeptionsweisen des Weber'schen Charismakonzepts stellen auf allgemeinen sozialen Wandel als Bedingung der Entstehung des Charismas ab.¹⁹ Das ist sicher auch relevant. Handelt es sich um ein *religiöses* Charisma, sind religionsgeschichtlich jedoch die *innerreligiösen* Dispositionen für seine Emergenz relevant, also nicht gesellschaftliche Entwicklungen im Allgemeinen, sondern religiöser Wandel im Besonderen. Max Weber zufolge bestand beispielsweise ein äußerst wichtiger religionsgeschichtlicher Umschlag in der Umstellung von ritueller zu ethisierter Religiosität und damit verbunden von der Priester- zur Prophetenrolle.²⁰

15 Der Beethovenkult ist ein besonders prägnantes Beispiel dafür.

16 Vgl. dazu populär Thoden und Schmidt, *Mythos*. Und analytisch Karow, *Bhagwan-Bewegung*.

17 Vgl. dazu Falco, *Charisma*.

18 Aber selbst literarisch und kunstgeschichtlich kann es schwierig sein, das mimetische Charisma aufrecht zu erhalten; vgl. dazu Türcke, »Askese«.

19 Vgl. etwa Barnes, »Charisma«.

20 Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 259 ff., 268 ff.

Das Charisma setzt bereits etablierte und bewährte religiöse Kommunikation voraus, um als Kondensation des Neuen fungieren zu können. Charisma bewältigt und erzeugt zugleich Innovation. Es steht also für das Moment der religiösen Innovation, Reformation und bisweilen sogar Revolution sowie zugleich für die Bearbeitung der Schwierigkeit, die Innovation zu legitimieren und sozial durchzusetzen. Innovative religiöse Semantik braucht innovative Formen der Sukzession und *vice versa*. Das Charisma ist somit der Start oder die erneute Vergewisserung der Sukzession und löst die Legitimationsprobleme, die es zugleich erzeugt. Diese Paradoxie wird durch die Evidenz der Personalisierung verdeckt und kann durch die mediale Präsentation Gefolgschaft auslösen.²¹

3 Zeugenschaft

Das Problem der mangelnden oder jedenfalls prekären Akzeptanz religiöser Kommunikation von Neuem kann durch einen zweiten Sukzessionstypus abgedeckt werden, nämlich durch die Zeugenschaft. Ein prominentes Beispiel des Sukzessionstypus der Zeugenschaft ist die Erscheinung des auferstandenen Jesus am Grab und an Pfingsten vor den Jüngern. Auch die Jünger Buddhas fungieren als Zeugen der Entfaltung religiöser Wahrheit. Die Akklamation, wie sie religionsgeschichtlich in verschiedenen Zusammenhängen bekannt ist – etwa von der Aufnahme eines Mönches oder einer Nonne in einen buddhistischen Orden bis zur apostolischen Sukzession im Christentum – gehört ebenfalls zum Modus der Zeugenschaft. Allerdings verkräftet Religion Demokratie nur begrenzt.

Die Zeugenschaft kann vom parallelen in einen diachronen Modus übergehen, wenn eine Zeugin oder ein Zeuge eine Gefolgschaft bildet, die nicht am bezeugten Geschehen beteiligt war. Die direkte Zeugenschaft ist etwa innerhalb der Christentumsgeschichte einerseits der große Vorteil von Petrus gegenüber Paulus. Andererseits aber kann Paulus gerade aus der mangelnden Zeugenschaft einen Gewinn ziehen, indem er auf die *Glaubensförmigkeit* seiner Verpflichtung gegenüber Jesus Christus verweist. Im Grunde verfügt Paulus mit dem Konversionserlebnis über ein in religiöser Hinsicht mindestens ebenso starkes Motiv der Gegenwart Gottes, wie es bei den Jüngern durch die leibhaftige Begegnung mit dem Sohn Gottes der Fall ist. Mit Blick auf die Sukzessionslegitimation sind die Zeugenschaftsfigur des Petrus und die Konversionsfigur des Paulus zueinander komplementär. Der eine wird zur Gründungsfigur der *Kirchenorga-*

²¹ Für die antike christliche Religionsgeschichte vgl. G. Hartmann, *Selbststigmatisierung*.

nisation, der andere zur Gründungsfigur einer Theologie *personalisierter* Glaubenserfahrung. Nicht von Ungefähr zieht die frühneuzeitliche Reformation in der Christentumsgeschichte starke Linien über Augustinus zurück zu Paulus als Gegengewicht zur organisationsförmig geprägten Sukzessionslinie, die katholischerseits motivgeschichtlich auf Petrus zurückgeführt wird.²²

Die Zeugenschaft ist eine Unterform der Figur des Dritten im Allgemeinen. Wie wir aus der Soziologie wissen, haben Figuren des Dritten eine Stabilisierungs- und Vermittlungsfunktion.²³ Die Figur des Zeugen ist Bestandteil der triadischen Figuration von Ereignis, Zeuge und Gefolgschaft. Ebenso wie das Charisma ist die Zeugenschaft eher eine motivgeschichtliche Figuration als ein authentisches historisches Faktum. Ob in Texten oder in Bildern: Der Zeuge oder die Zeugin als Vermittler übt eine Stellvertretungsfunktion für die Leserin oder den Betrachter aus. Die Beglaubigung des zu Glaubenden wird medial ausgeübt und stellt auf diese Weise eine Funktionsstelle her, die die Rezipienten im Kommunikationsprozess einnehmen können.

4 Schulen / *lineages*

Überträgt man die Funktion der Zeugenschaft in eine intergenerationelle Abfolge, gelangt man zu einer weiteren Form der Sukzession, nämlich zu Schulen oder *lineages*.²⁴ Die Autorisierung erfolgt hier – stark vereinfacht formuliert – über den Zugehörigkeitsmodus im Verhältnis von Meister und Schülerschaft. Der transportierte Inhalt konstituiert sich über die Bewahrung der »reinen« Lehre und Praxis im Modus der an die jeweilige Rezeptionslage angepassten Interpretation. Beispielsweise besteht im Zen-Buddhismus die Auffassung, dass die buddhistische Lehre durch persönliche Dharma-Übertragung, ausgehend vom Buddha Śākyamuni, über eine Patriarchen-Folge bis in die heutige Zeit überliefert wurde und wird.

²² Damit sollen keine theologischen Aussagen getroffen sein, sondern nur auf Differenzierungen in der Christentumsgeschichte hingewiesen werden. Selbstverständlich mag und wird sich vermutlich die Sache in theologisch-ökumenischer Perspektive anders darstellen.

²³ Dazu, dass soziale Verhältnisse das Dritte, aber auch nicht mehr brauchen, siehe Bedorf, *Dimensionen des Dritten*; Bedorf, Fischer und Lindemann, *Theorien des Dritten*. Bereits Georg Simmel notiert, dass »die weitere Ausdehnung der Gruppengröße auf vier oder mehrere das Wesen der Vereinigung keineswegs noch entsprechend weiter modifiziert«; Simmel, *Soziologie*, 117. Zur Figur des Dritten in den Kulturwissenschaften siehe Esslinger, *Figur des Dritten*.

²⁴ Vgl. dazu Renger, »Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse«; siehe auch die Beiträge in Renger, *Meister und Schüler*.

Schulen und *lineages* als Formen der Sukzession sind primär auf persönliche Interaktionen angewiesen, müssen und können aber auch organisatorische Züge annehmen. Häufig überlagern sich auch personalisierte und organisatorische Prozesse. So können Akteure mit Anspruch auf Meisterstatus persönliche Beziehungen zu ihrer Schülerschaft pflegen und zugleich »Funktionäre im Rahmen des von ihrer Religionsgemeinschaft gesetzten internen Rechts sein und leitende bürokratische, kultische oder seelsorgerliche Funktion haben.«²⁵

5 Rituelle Praxis

Rituelle Praxis war und bleibt – bei aller Variabilität – eine besonders stabile Form religiöser Sukzession. Das liegt am Doppelcharakter des religiösen Rituals. Einerseits beruht es auf den Regelmechanismen allgemeiner sozialer Routine und Konvention mit entsprechenden Erwartungen und Sanktionen bei Verstößen. Man weiß eben, wie es zu machen ist. Andererseits ist das religiöse Ritual mit einer spezifisch religiös-performativen Semiotik ausgestattet, nämlich mit dem formalen Prinzip der Liminalität auch über Passagerituale hinaus, wie insbesondere Victor Turner gezeigt hat.²⁶ Der Schwellenzustand und die Überschreitung einer Grenze setzt die religiöse Unterscheidung zwischen immanent und transzendent zeitlich und räumlich in ein Performativ um. Die Evidenz religiöser Kommunikation wird im Ritual also durch Performanz erzielt – in der Tradition des Römischen Katholizismus ausgedrückt: *ex opere operato*. Auf diese Weise ist die formale Stabilität bei gleichzeitiger Flexibilität gewährleistet.²⁷ In diachroner Hinsicht verweist der zumeist minimale doktrinaire Rahmen eines Rituals häufig auf eine Legitimation *ab origine*. Das ist etwa bei den sogenannten Einsetzungsworten Jesu beim Herrenmahl der Fall, wie sie durch Paulus überliefert sind: »Dies tut zu meinem Gedächtnis« (1 Kor 11,24).

Der Vorteil der Sukzessionsform des religiösen Rituals besteht vor allem darin, dass es vergleichsweise gering institutionell ausgeprägt ist, nur über einen doktrinalen Minimalbestand verfügen muss und kaum eine hierarchische Organisation benötigt (auch wenn umgekehrt religiöse Organisationen selbst-

²⁵ Renger, »Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse«, 314.

²⁶ Turner, *Ritual*, 94 ff.

²⁷ Die im Vollzug des religiösen Rituals gegebene Fraglosigkeit schützt freilich nicht davor, umstritten und somit fraglich zu werden. Ein besonders prägnantes Beispiel dafür in der europäischen Christentumsgeschichte ist der Abendmahlstreit während der Reformation. Zur Flexibilität von Ritualen vgl. die Beiträge in Michaels u. a., *Ritual Practices*.

verständlich stetig auf sie zurückgreifen); eine Expertin oder ein Experte reicht aus, und oftmals ist selbst die Expertenrolle nicht notwendig. Wie Annette Wilke und Oliver Moebus am Beispiel des hindu-religiösen Komplexes zeigen, kommt die Weitergabe religiöser Rituale für sehr lange Zeit mit dem Medium mündlicher Kommunikation aus.²⁸ Evidenz und Stabilität können weitgehend durch interaktionell-sozialisatorische Praxis erzeugt und gewährleistet werden.

6 Amtsscharisma und formale religiöse Organisation

Max Weber war der eingangs angedeutete prekäre Status des persönlichen Charismas durchaus bewusst. Deshalb stellt er dem persönlichen Charisma seine »Veralltäglichung« bzw. »Versachlichung« zur Seite. Die spezifische Form der Versachlichung ist das Amtsscharisma. In diesem Fall gilt der »Legitimitätsglaube [...] nicht mehr der Person, sondern den erworbenen Qualitäten und der Wirksamkeit der hierurgischen Akte«.²⁹ Ein besonders prägnantes Beispiel für das Amtsscharisma ist das priesterliche Charisma in den katholischen Kirchen, das rituell durch Salbung, Weihe oder Händeauflegung übertragen oder bestätigt wird. Die semantische Dignität und soziale Legitimation »haftet« somit nicht mehr an der Person, sondern am Amt und an der Organisation. Mit diesem Prozess hängt die Differenzierung von Amt und Person zusammen, die in der Christentums-geschichte spätestens seit dem Donatismus und Montanismus zu steten Streitigkeiten geführt hat und immer wieder führt. Die römisch-katholische Theologie antwortet auf soziale Unsicherheit bei der Sukzession mit der Lehre vom *character indelebilis* (dem »untilgbaren Prägemaal«) des Weihesakraments. So heißt es etwa im Katechismus der Römisch-Katholischen Kirche: »Das Siegel ist ein Sinnbild, das dem der Salbung nahesteht. Christus ist es ja, den ›der Vater mit seinem Siegel beglaubigt‹ hat (Jo 6,27), und in ihm prägt der Vater auch uns sein Siegel ein. Weil das Bild des Siegels [griech. σφραγίς] bei den Sakramenten der Taufe, der Firmung und der Weihe die unauslöschliche Wirkung der Salbung des Heiligen Geistes andeutet, wurde es in einigen theologischen Traditionen gebraucht, um den unauslöschlichen Charakter, das Mal, zum Ausdruck zu bringen, das diese drei unwiederholbaren Sakramente einprägen.«³⁰ Die religiöse »Garantie«

²⁸ Wilke und Moebus, *Sound and Communication*.

²⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 144.

³⁰ *Katechismus der Katholischen Kirche*, 215.

liegt auf transzendenter Seite der Unterscheidung von immanent/transzendent – gemäß der Aussage im Zweiten Timotheusbrief: »Wenn wir untreu sind, bleibt er [sc. Jesus Christus] doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen« (2 Tim 2,13);³¹ ein Legitimationsanspruch freilich, der nur mit immanenten semantischen und sozialstrukturellen Mitteln behauptet werden kann. Es bleibt also dabei, dass sich religiöse Sukzession nur durch sich selbst legitimieren kann.

7 Systematisierendes Resümee

Die in meinem Beitrag gewählte Abfolge der genannten Figurationen von Sukzession könnte nahe legen, dass es sich um eine chronologische Entwicklung innerhalb der Religionsgeschichte handelt – gleichsam um eine Sukzession von Formen religiöser Sukzession vom Charisma bis zum Amtcharisma der formalen religiösen Organisation. Das ist jedoch nicht der Fall und würde nur Fehler des religionswissenschaftlichen Evolutionismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wiederholen. Zum einen hängen verschiedene Figurationen miteinander zusammen und überlagern sich häufig; beispielsweise verweist die Zeugenschaft auf das »authentische« Charisma, und vom Amtcharisma aus sind einige Arten der Schulbildung bzw. der *lineages* zu verstehen, vor allem aber die apostolische Sukzession in vielen christlichen Kirchen. Zum anderen und vor allem: Wenn die eingangs angedeutete Sichtweise auf das Charisma ihre Berechtigung hat, dann sind die religiösen Semantiken, die sich motivgeschichtlich an die Figur des Charismatikers/der Charismatikerin heften und dort kondensieren, vorgängig. Sie schweben gleichsam im sozio-kulturellen Raum und werden von der Figur des Charismatikers/der Charismatikerin anschaulich, handgreiflich gemacht und auf diese Weise mit Evidenz versehen. Die »Handgreiflichkeit« – ein Motiv, das beispielsweise bei dem Narrativ über den »ungläubigen Thomas« zentral ist – wird aber erst notwendig, wenn keine unmittelbare Zeugenschaft eines zu überliefernden religiösen Ereignisses (mehr) besteht, aber der Etablierungsprozess einer religiösen Tradition bereits fortgeschritten ist. Folglich wird Sukzession erst ab einem bestimmten Grad der Institutionalisierung thematisch und notwendig. Wie Tradition insgesamt, suggeriert Sukzession eine kontinuierliche Verbindung zwischen einem authentischen Anfang und der jeweiligen Gegenwart als dem wichtigsten Legitimationsbezug. Damit konstituiert und reproduziert Sukzession jedoch zugleich das, was es zu vermitteln gilt. Ebenso wie Medien schaffen Figu-

³¹ Zitiert nach Luther, *Die Bibel*.

rationen der Sukzession ihr eigenes Bezugsproblem sowie ihre eigene Legitimationsgrundlage und bieten zugleich Lösungen dafür an.

Figurationen der Sukzession basieren auf einem Entsinnlichungsprozess und substituieren die nicht unmittelbar mögliche sinnliche Wahrnehmung; das haben sie mit Medien im Allgemeinen gemeinsam. Damit haben Figurationen der Sukzession den Vorteil der größeren Verbreitungsmöglichkeit durch Enträumlichung, aber den Nachteil, nicht auf die Evidenz unmittelbaren Nachvollzugs durch sinnliches Erleben zurückgreifen zu können. Deshalb versuchen Figurationen der Sukzession immer wieder, Möglichkeiten religiöser Erfahrung zu gewähren, etwa durch rituelle Vergewisserung, durch personalisiertes Charisma sowie durch den Reliquienkult,³² religiöse Genealogien von Orten und mittels anderer Arten »materieller Haftung« religiösen Sinns.

Bei der wissenschaftlichen Rekonstruktion von religiösen Sukzessionen scheint mir die Frage nach der Historizität überschätzt bzw. falsch angegangen und ihr medialer Charakter unterschätzt zu werden. Freilich legt die objektsprachliche Selbstbeschreibung religiöser Sukzession in der Regel großen Wert auf Authentizität des historischen Ursprungs. In der wissenschaftlichen Rekonstruktion ist diese Akzentuierung jedoch eher als Versuch zu verstehen, das Problem der Selbstbegründung zu verdecken. Religiöse Sukzession kann nur durch Selbstreferenz Evidenz und somit sachliche und soziale Akzeptanz erzeugen, kann die damit verbundenen Paradoxien nur prozedural lösen. Während die religiöse Sukzession in der Selbstbeschreibung eine chronologische Kontinuität vom authentischen Anfang bis zur jeweiligen Gegenwart herstellt, ist der Prozess in der wissenschaftlichen Rekonstruktion umzukehren: Sukzession wird thematisch und verläuft von der jeweiligen Gegenwart zurück zu den in der Objektsprache behaupteten Ursprüngen. Sukzession ist ein Produkt von jeweils *gegenwärtiger, synchroner* Umstrittenheit, regelt sie und evoziert sie zugleich durch Erzeugung von Diachronie. Das ist einer der wichtigsten Faktoren dafür, dass die Dynamik der Religionsgeschichte nicht still zu stellen ist. Die Dynamik resultiert unter anderem aus folgenden Differenzen:

- Unglaubwürdigkeit und Glaubwürdigkeit;
- Entsinnlichung und Versinnlichung;
- Verlauf und Anfang;
- Kontinuität und Innovation;

³² Aus der umfangreichen Literatur zum Reliquienkult vgl. nur für die europäische Antike A. Hartmann, *Relikt*; für die mittelalterliche Geschichte des westlichen Christentums siehe Diedrichs, *Glauben*; und für Reliquien von Buddha in Gandhāra: Brown, »Bodily Relics of the Buddha«.

- Formation und Reformation;
- Verlässlichkeit und Unwägbarkeit.

Figurationen der Sukzession vermitteln zwischen den genannten und weiteren Differenzen. Als Vermittler haben sie eine eigene Existenz, die sich in verschiedenen Medien in unterschiedlichen institutionellen Kontexten niederschlägt: von der rituellen Praxis über die Erzählung und bildliche Darstellung bis zum mehr oder minder dogmatischen Text und zurück einschließlich deren institutioneller Rahmung. Sukzession – auch und vielleicht gerade in ihrer harten institutionellen Fassung – setzt eine entsprechende Semantik und mediale Präsenz voraus, und umgekehrt bringen Institutionen der Sukzession entsprechende Semantiken und eine mediale Präsenz hervor. Diesen Zusammenhang wollten die knappen Andeutungen in diesem Beitrag ansatzweise beleuchten.

Literatur

- Barnes, Douglas F., »Charisma and Religious Leadership. An Historical Analysis«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 17,1 (1978), 1–18.
- Bedorf, Thomas, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem* (Phänomenologische Untersuchungen 16), München: Fink, 2003.
- Bedorf, Thomas, Joachim Fischer und Gesa Lindemann (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie* (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 58), München: Fink, 2010.
- Brown, Robert L., »The Nature and Use of the Bodily Relics of the Buddha in Gandhara«, in: Pia Brancaccio und Kurt A. Behrendt (Hg.), *Gandhāran Buddhism. Archaeology, Art, and Texts* (Asian Religions and Society Series), Vancouver: UBC Press, 2006, 183–209.
- Diedrichs, Christof L., *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin: Weißensee-Verlag, 2001.
- Dieterich, Albrecht, »Der Untergang der antiken Religionen«, in: ders., *Kleine Schriften*, Leipzig: Teubner, 1911, 449–539.
- Esslinger, Eva (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1971), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Falco, Raphael, *Charisma and Myth* (Continuum Religious Studies), London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Festinger, Leon, Henry W. Riecken und Stanley Schachter, *When Prophecy Fails* (1956), London: Print & Martin, 2008.
- Freston, Paul, *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2004.
- Hartmann, Andreas, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften* (Studien zur alten Geschichte 11), Berlin: Verlag Antike, 2010.
- Hartmann, Götz, *Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 38), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Karow, Yvonne, *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies*, Stuttgart: Kohlhammer, 1990.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, Leipzig: St. Benno Verlag (u.a.), 2003.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Luther, Martin, *Die Bibel*, Standardausgabe mit Apokryphen, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- Michaels, Axel u. a. (Hg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia* (Ritual Dynamics and the Science of Ritual 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- O’Dea, Thomas F., »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«, in: Friedrich Fürstenberg (Hg.), *Religionssoziologie* (Soziologische Texte 19), Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1964, 207–213.
- O’Dea, Thomas F., *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- Petzke, Martin und Hartmann Tyrell, »Religiöse Organisationen«, in: Maja Apelt und Veronika Tacke (Hg.), *Handbuch Organisationstypen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, 275–306.
- Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuauflage, mit einem neuen einleitenden Essay, München: Kösel, 2000.

- Renger, Almut-Barbara, »Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse in der Religionsgeschichte«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch* (de Gruyter Studium), Berlin: de Gruyter, 2012, 311–323.
- Renger, Almut-Barbara (Hg.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, Göttingen: V&R Unipress, 2012.
- Simmel, Georg, *Gesamtausgabe*, Bd. 11: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Thoden, Anna und Ingemarie Schmidt, *Der Mythos um Bhagwan. Die Geschichte einer Bewegung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1987.
- Türcke, Christoph, »Askese und Performance. Franziskus als Regisseur und Hauptdarsteller seiner selbst«, *Neue Rundschau* 111,4 (2000), 35–43.
- Turner, Victor W., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* (1969) (Theorie und Gesellschaft 10), Frankfurt am Main: Campus, 1989.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr, 1980.
- Wilke, Annette und Oliver Moebus, *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism* (Religion and Society 41), Berlin: de Gruyter, 2011.
- Zinser, Hartmut, *Der Untergang von Religionen*, Berlin: Reimer, 1986.

I Sukzession in Religionen des Alten Orients und Ägyptens

Gebhard J. Selz

Zur Einführung

Die Zeit »vor der Flut« (*lām abūbi*) galt nicht nur Berossos als der Ursprung des Wissens, bewahrt durch Xisuthros/Ziusudra (akk. Utnapištim), der das verschriftete Wissen der Menschheit in der zentralmesopotamischen Stadt Sippar, unweit Babylons gelegen, vergraben hatte, wo es die Flut überdauerte. Oannes (Ὠάννης), dem die Rettung dieses vorsintflutlichen Wissens zugeschrieben wird, wurde vor mehr als 50 Jahren von Jan J.A. van Dijk und Wilfred G. Lambert mit *U4-an-na* identifiziert, der nach der seleukidischen Überlieferung aus dem Jahre 165 v. Chr. (147. Jahr der Seleukidischen Ära, Regierungszeit Antiochus' V.) Weiser (*abgal*) unter dem ersten König vor der Flut A-a-lu (Ayalu) gewesen sei.¹ Ganz ohne Zweifel wird hier eine mythologisierende Überlieferungskette konstruiert, deren Ursprünge sich zumindest bis in die altbabylonische Zeit und bis zur »vorsintflutlichen« Überlieferung der Sumerischen Königsliste verfolgen lassen.² Die rekonstruierte Überlieferungskette der Spätzeit verweist mit ihrer Verbindung zu einem (gleichfalls rekonstruierten) mesopotamischen Königtum der Sumerischen Königsliste, in der zutreffenden Terminologie von Jean-Jacques Glassner der »chronique de la monarchie une«,³ auf die Bedeutung der Sukzession in politischen und gelehrten Kreisen. Wenn in den nachfolgenden Beiträgen der Bedeutung der Schriftlichkeit besonderes Gewicht zukommt, so ist dies nicht allein unserer Überlieferung geschuldet. In der mittelbabylonischen Version der fiktiven literarischen Kutha-Legende des Naram-Sin lesen wir: »Enmerkar, der für mich keine Ste[le] beschrieb, / der weder mein Bruder war, noch meinen Arm [führte]«. ⁴ Der Vorwurf, nichts Schriftliches hinterlassen zu haben, steht ganz im Gegensatz zur Überlieferung über den urukäischen Herrscher Gilgameš: »(D) er sah das Geheimnis und deckte auf das Verhüllte, er brachte Kunde von der Zeit vor der Flut. Einen weiten Weg kam er her, um (zwar) müde doch (endlich)

1 Vgl. van Dijk, »Inschriftenfunde«, und Lambert, »Catalogue«. Zum Berossos-Text siehe Burstein, *Babyloniaca*, und Schnabel, *Berosos*.

2 Siehe dazu ausführlich Cancik-Kirschbaum und Wagensonner in diesem Band, ferner Lenzi, »Uruk List«, Marchesi, »Sumerian King List«, und Chen, *Primeval Flood Catastrophe*. Nicht unerheblich scheint die Tatsache, dass sich die metaphorische Verwendung der Flut erstmals unter E'anatum von Lagas (ca. 2450 v. Chr.) nachweisen lässt: »E'anatum ließ in Kišša eine »Flut« (*amar*) wie den bösen Regensturm eines Unwetters los« (Steible, *Bau- und Weihinschriften*, Bd. 1, 102–104; Frayne, *Royal Inscriptions*, Bd. 1, 131). Angesichts der Metapher ist ein auch ansonsten unter E'anatum bezeugter Rückgriff auf nordmesopotamische Traditionen zu vermuten.

3 Glassner, »La date de composition«.

4 Vgl. Westenholz, *Legends*, 284–285.

zur Ruhe gekommen zu sein. Festgehalten auf einem Steinmonument ist all die Mühsal« (Taf. I, 7–10).⁵

Vorlage und (möglichst) genaue Abschrift sind denn auch, wie *Eva Cancik-Kirschbaum* und *Klaus Wagensonner* zeigen, ein – nicht nur für Mesopotamien – wichtiger Hintergrund für die Autorität eines Textes. Die Rückführung auf eine Offenbarung solch autoritativer Texte war in Mesopotamien allgegenwärtig. Zu denken ist dabei weniger an die behauptete wortgenaue göttliche Offenbarung, wie sie allen drei »abrahamitischen Religionen« gemeinsam ist und wie sie auch der Autor Kabti-ilāni-Marduk im Kolophon des späten Erra-Epos behauptete, denn als er den Text »im Morgenschlummer rezitierte, ließ er keine (Zeile) aus, keine einzige fügte er hinzu« (zitiert bei Cancik-Kirschbaum und Wagensonner). Die Verschriftlichung der (Ur-)Offenbarung bedarf nämlich lediglich der Lesung/Deutung der Zeichen, auch der Träume, die den mesopotamischen Menschen umgaben.⁶ Ganz ähnlich schildert *Alexandra von Lieven* die Situation Altägyptens, in der »die Schöpfung ja offenkundig vor Augen steht«. Genau an diesem Punkte aber kommt die (persönliche) Autorität der Fachwissenden des Göttlichen in den Blick und damit die Frage ihrer Legitimation. Dieses Wissen entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem Geheimwissen, das nicht mehr allgemein zugänglich sein durfte, wie die sogenannten Geheimwissen-Kolophone aus dem 1. Jahrtausend bestens bezeugen, und das daher zunehmend esoterischen Charakter annahm.⁷ Auch in Ägypten scheint rituelles Wissen »eher restriktiv« gehandhabt worden zu sein, wobei dort auf der einen Seite die Rotation der meisten Priesterämter in vier bzw. fünf Phylen, Amtsperioden zu je (etwa) drei Monaten, ebenso eine besondere Situation begründete wie die institutionelle Dominanz der Tempel, was wieder der mesopotamischen Situation, insbesondere der der Frühzeit, entspricht. Spezialwissen wird im altägyptischen Curriculum wie auch in Mesopotamien, natürlich erst auf einer höheren Ausbildungsstufe erworben,⁸ wobei auffällt, dass neben der Sukzessionsfrage von »Vater« zum »Sohn« (»ein Geheimnis, das man nicht sieht und hört, das vom Vater an den Sohn weitergegeben wird«)⁹ der nachgewiesenen Kompetenz des Amtskandidaten ein besonderes Gewicht beigemessen wurde. Die mesopotamische Geschichte von den vorsintflutlichen

⁵ George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 538–539; Übers. Maul, *Gilgamesch-Epos*, 46.

⁶ Zum Thema vgl. z. B. Selz, »Tablet«.

⁷ Siehe Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 67–122.

⁸ Siehe Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 77–100, vgl. Veldhuis, »Elementary Education«; Gesche, *Schulunterricht*.

⁹ Von Lieven nennt einen besonders extremen Fall einer solchen Sukzession mit 60 Generationen!

Sieben Weisen¹⁰ bietet den Hintergrund nicht nur für die entsprechende Passage in der 3. Tafel der Beschwörungsserie *Bīt Mēseri* (»die reinen *purādu*-Fische, die *purādu*-Fische des Meeres, ihrer sieben, die sieben Weisen, die im Fluss entstanden sind, die die Pläne des Himmels und der Erde in Ordnung halten«¹¹), sondern auch für die bildliche Darstellung Fischgewandeter *apkallū*. Diese Tradition der *abgal/apkallū* lässt sich denn auch bis in das 3. Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen und der Tradition des Gottes Ea/Enki zuordnen.¹²

Die im genannten seleukidischen Text nachsintflutlich angeführten Gelehrten – darunter auch Kabti-ilāni-Marduk, der unter König Ibbi-Sîn ([^li-b]i-^dsîn *lugal*) Gelehrter (^lū^m-*man-nu*) gewesen sei – verweisen mit ihrem Titel *ummānu*, eigentlich »Experte«, wenigsten implizit auf die Schreibkunst: »Die Kunst des Schreibens (*nam-dub-sar-ra*) ist die Mutter der Redner (*ama-gū-dé-ke₄-e-ne*), ist der Vater der Gelehrten (*a-a-um-me-a-ke₄-eš*).«¹³

Auch wenn mesopotamische Könige – allen voran Šulgi und Assurbanipal – immer wieder ihre Perfektion in der Schreibkunst betonten, so ist keinesfalls immer mit einer totalen Abhängigkeit der gelehrten Zirkel von den politisch Mächtigen zu rechnen. In Ägypten scheint der Befund ähnlich; »zumindest an den Haupttempeln« verfügten die Priester über »ein enormes wirtschaftliches und politische Potential«, und die Ernennung durch den König oder die Beförderung aufgrund von Leistung sind gut dokumentiert. Die Bestimmung von Priestern durch Orakelentscheid oder auch der Kauf von Priesterämtern sind wohl auch mit der Konkurrenzsituation um solche Priesterämter zu konnotieren. Es wird dabei deutlich, dass in der altägyptischen Sukzession bei Priesterämtern immer auch Manipulationsversuche – Intrigen – eine Rolle gespielt haben. Auch in Mesopotamien ist für die Gelehrten keine eindeutige hierarchische Abhängigkeit vom König gegeben – von den großteils unabhängigen Priesterkollegien der altberühmten Kultzentren ganz zu schweigen.¹⁴ Das Bild ist komplexer: Aus der neuassyrischen Zeit macht der Briefwechsel zwischen den Hofgelehrten und dem König den Einfluss deutlich, den die gelehrten Zirkel auf königliche Entschei-

10 Vgl. grundlegend Reiner, »Etiological Myth«, ferner Lambert, »Catalogue« und »Enmeduranki«, und Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 106–112. In der Edition in Weiher, *Spätbabylonische Texte*, Bd. 2, 8, folgen den sieben vorsintflutlichen Weisen vier Weise von menschlicher Abstammung.

11 Weiher, *Spätbabylonische Texte*, Bd. 2, 8: 10/1–12/3.

12 Vgl. Foxvog, »Sumerian Abgal«.

13 Examenstext D, Z. 1 (Sjöberg, »Scribal Art«, 126–127).

14 Bekanntestes Beispiel für den Einfluss der Priesterschaft ist sicher die Rolle, die die Marduk-Priester unter Nabonid und bei der Übergabe Babylons an Kyros II. 539 v. Chr. spielten. Deren Attitüde ist in den gegen Nabonid gerichteten Tendenzschriften bestens dokumentiert (vgl. Schaudig, *Inschriften Nabonids*, 563–595).

dungen hatten, wobei auch unterschiedliche Intrigen eine Rolle spielten.¹⁵ Auf die Konkurrenz von Schreiberschulen im altbabylonischen Mesopotamien verweisen auch Cancik-Kirschbaum und Wagensonner. Die Möglichkeit einer Distanz der Gelehrten von König und Palast spiegelt auch eine Anzahl sumerischer Sprichwörter wider, die geradezu eine Opposition zur politischen Elite erkennen lassen.¹⁶

Man kann die skizzierte Tradition um die sieben vorsintflutlichen (und die vier von Menschen abstammenden Gelehrten nach der Flut¹⁷) auch verstehen als Gründungsmythos des babylonischen Gelehrtentums (vgl. Cancik-Kirschbaum und Wagensonner). Ein entsprechendes Phänomen im Alten Israel untersucht *Reinhard Achenbach*. Zur Zeit des salomonischen Tempels, als Jhwh zwar als Reichsgott verehrt wurde, gab es – neben den Reichsheiligtümern in Bethel und Dan – noch vielfältige weitere Heiligtümer. Mit der Zeit des Zweiten Tempels rückt dann infolge des deuteronomistischen Programms die ausschließliche Verehrung von Jhwh an einem einzigen Kultort in den Vordergrund. Im Zuge dieses monotheistischen Wandels bestand nunmehr auch ein Interesse »die Geschlechter des altisraelitischen Priestertums zu diskreditieren«. Exemplifiziert wird dies an den Quellen zum Familienkult des Micha und dem Stammeskult der Daniter. Es ist die Abwesenheit der kultordnenden zentralen Hand des davidischen Königtums, die im Richterbuch geschildert wird. Die klare Absicht dahinter ist die Diskreditierung der levitischen Priesterschaft, die sich nicht nur von Levi herleitete, sondern über »die Ätiologie der mosaischen Autorisation [...] hinausgehend sich auch genealogisch an den Offenbarungsmittler anschloss«. Dahinter steht, so Achenbach, ein Machtkampf zwischen zadokidischen mosaisch-levitischen Eliten. Die Legenden um das »Wüstentabernakel«, »das Zelt der Begegnung« in Schilo, dagegen dient als Ursprungserzählung für die Einsetzung Zadoks und des zadokidischen Priestergeschlechts, wogegen die Leviten erst später in diese Ursprungserzählung vom Priestertum eingedrungen sind. Die Wirren nach der Eroberung Jerusalems 597 v. Chr. begründeten einen hohen Legitimationsbedarf des nachexilischen Priestertums in Jerusalem, mit besonderer Betonung der Sukzession im Amt des Hohenpriesters und der Schaffung eines »schöpfungs- und kulttheologischen Ursprungsmythos, der [...] an die Stelle der königlichen Gründungslegende rücken konnte«. Dabei dokumentiert das erst später fixierte System der Genealogie des Priestertums nicht nur die priesterliche Legitimation

15 Vgl. z. B. Charlier, »Splendeur et misère«; für den hethitischen Hof Giorgieri, »Verschwörungen und Intrigen«.

16 Selz, »Loss of Legitimacy«.

17 Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 127–128.

des Zweiten Tempels, sondern auch den vollkommenen Bruch mit polytheistischen jüdischen Traditionen.

Die priesterliche Sukzession und die Vermittlung religiösen Wissens im Zoroastrismus stehen im Zentrum des Beitrags von *Shervin Farridnejad*. Die in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends im ostiranischen Gebiet sich entwickelnde Religion findet, soweit wir wissen, erst fast zwei Jahrtausende später ihre schriftliche Fixierung (*Avesta* und Kommentare [*Zand*]), sie hatte sowohl unter den Achämeniden wie unter den Sasaniden eine zentrale gesellschaftliche Bedeutung. Beim Zoroastrismus handelt es sich zwar um eine gestiftete, zunächst aber um keine Buchreligion. Auf den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen bezieht sich bereits die mittelpersische Literatur kosmogonischen Inhalts; dieser stellt die Grundlage der zoroastrischen Religion dar. Zaratuštras Rolle ist für die Bedeutung der Sukzessionsketten zentral. Als Archetyp oder Modell wird Zaratuštra zum Referenzpunkt theologischer Autorität: »der am meisten Zaratuštra ähnelt«. Legitimationsgründe sind dann die genealogische Zugehörigkeit zu Zaratuštra, aber auch das Bekenntnis zu ihm als erstem Menschen, »der Gutes gedacht, gesagt und getan hat«. Dabei stand die korrekte Wiedergabe der heiligen Texte – selbst dann, wenn sie kaum mehr verstanden wurden – im Zentrum der Priesterausbildung, die in Priesterseminaren erfolgte. Theologisch beginnt die zoroastrische Heilsgeschichte mit der Guten Schöpfung durch Ahura Mazdā und der Zaratuštra zur Gänze geöffneten Religion und erstreckt sich bis zu jenen eschatologischen Vorstellungen, wonach die bösen Kräfte von Ahura Mazdā endgültig überwunden werden.

Die Beziehungen von »Thron« und »Altar«, genauer: die politische und religiöse Sukzession und Autoritätslegitimierung im sasanidischen Iran, sind das Thema des Beitrags von *Josef Wiesehöfer*. Historisch ist diese Fragestellung von besonderem Interesse, bildet das Reich der Sasaniden doch das Bindeglied zwischen altorientalisch-altpersischen Kulturen und dem später dominierenden Islam. Für die Herrschaftsnachfolge kann dabei neben das Recht der Primogenitur auch die Designation eines Nachfolgers durch den Herrscher treten, wobei beide »formal an die adelige Akklamation gebunden« waren. Das Oberhaupt der Kleriker (ab dem 6. Jahrhundert *mowbedān mowbed* genannt, parallel zum Königstitel *šāhān šāh*) spielte – zumindest aus Sicht der Priesterkaste – bei der Herrscherbestimmung eine herausragende Rolle. Das Priestertum ist patrilinear erblich, verschiedene Regeln isolieren es von der übrigen Bevölkerung. Da die heiligen Texte erst in spätsasanidischer und frühislamischer Zeit schriftlich fixiert wurden, kam der »Bewahrung von Tradition« und der »Verbürgung ihres Inhalts sowie [der] Gewährleistung der Genauigkeit und Effektivität rituellen Bemühens« besondere Bedeutung zu. Nicht allein genealogische Sukzession war gefordert, verschiedene physische und psychische Voraussetzungen mussten

gegeben sein – Letztere fanden ihren Eingang in die Pflicht- und Tugendkataloge des *Dādestān ī Dēnīg* (»[das Buch der] Religiöse[n] Urteile«) des Manūščīhr aus dem 9. Jahrhundert. Anscheinend wurde die Bedeutung von Sukzessionsketten in dieser Zeit aber zunehmend in Frage gestellt. Die Lehrer-Schüler-Beziehung stellt dann neben die Funktionshierarchie zunehmend die auf Wissen beruhende Autorität in den legitimatorischen Vordergrund.

Im ganzen Vorderen Orient bestens bezeugt ist die Wissensweitergabe vom »Vater« auf den »Sohn«. Hierher gehört die Gattung der biblischen Lehrrede ebenso wie die Sprüchesammlungen Altägyptens oder Mesopotamiens.¹⁸ Auch Lehrgedichte bedienen sich nicht selten eines Vater-Sohn-Schemas. So adressiert etwa in den sumerischen »Georgica« auch der »Uralte Pflüger« (*ud-ul-ur₁₁-ru*) die Ratschläge »an seinen ›Sohn‹«. Angesichts der Entstehung dieses Schemas sind die sumerischen »Anweisungen des Šuruppak an seinen Sohn (Ziusudra¹⁹)« von besonderem Interesse, ein Text mit einer Tradition von nahezu 1.500 Jahren Überlieferung (2500–1100 v. Chr.).²⁰ Das in solchen Unterweisungsformeln regelmäßig genannte Wort »Sohn/Kind« (*dumu*) muss dabei nicht unbedingt verwandtschaftliche Beziehungen konnotieren. Es dient ebenso zur Bezeichnung des Schülers oder Lehrlings und bezeichnet oft eine Affiliation in der weitesten Verwendung dieses Wortes.²¹ Bemerkenswert ist, dass sich in der altbabylonischen Überlieferung möglicherweise eine alte Tradition erhalten hat, die den Text noch nicht in Familie und Schule verortet hatte: Der dritte Abschnitt der Unterweisungen beginnt hier mit der folgenden bemerkenswerten Variante der Unterweisungsformel: *ugula-uru-na-ke₄ ur₅-di-da gizzal-kalam-ma-ke₄ šuruppak-e dumu-ni-ra na na-mu-un-ri* (»der Aufseher seiner Stadt, der Anweisungen gibt, der Weiseste im Lande Sumer, Šuruppak, gab seinem ›Sohn‹ die [folgenden] Anweisungen«). Das

18 Spr 1,8: »Höre, mein Sohn, auf die Mahnung des Vaters, und die Lehre deiner Mutter verwirf nicht!«

19 Vgl. Krebernik, »Texte«, 319 mit Anm. 779 und Verweis auf 241 Anm. 45, wonach die in Abū Šalābīḥ bezeugte Schreibung *úrxaš* mit Steinkeller eher ein Epitheton des Šuruppak als eine Schreibung des Namens seines Sohnes darstellt.

20 Manches aus diesem Text ist auch in andere Sprichwortsammlungen übernommen worden – oder fußt auf einer gemeinsamen vorschriftlichen Quelle. Alster, *Instructions of Šuruppak*, 19, hat auf Parallelen zwischen den »Anweisungen des Šuruppak« und den frühen lexikalischen Texten (*Lú*) aufmerksam gemacht.

21 Das sumerische Wort *dumu* (»Kind«) ist geschlechtsneutral. Wenngleich die »Schreibkunst« eine männliche Domäne gewesen ist, so sind jedoch in Mesopotamien des Öfteren Schreiberinnen bezeugt; vgl. Ziegler, *Le Harem*, 91–92; Lion, »Dame Inanna-ama-mu«, und Lion und Robson, »*Quelques textes scolaires*«. Bemerkenswert ist auch, dass der weltgeschichtlich erste namentlich bekannte Autor eines literarischen Textes eine Frau, Enḫedu'ana, eine Tochter Sargons von Akkad, ist, die dieser als Hohepriesterin des Mondgottes Nanna in Ur einsetzte.

Vater-Sohn-Schema, dem diese Textgattung der »Unterweisungsliteratur« im ganzen Vorderen Orient folgt, mag also durchaus mit relativ jungen gesellschaftlichen Entwicklungen zusammenhängen.²²

In jenen Epochen, die wir historisch einigermaßen beschreiben können, d. h. von der spätfrühdynastischen Zeit bis zum Erlöschen keilschriftlicher Überlieferungen im späten 1. Jahrtausend, spielt die Berufung auf genealogische Konzepte – allen voran in der Königsideologie – immer eine hervorragende Rolle. Dennoch ist von einer einfachen Übertragung erbrechtlicher Konzepte auf Königtum und Gelehrtenstand zu warnen; Familienzugehörigkeit scheint des Öfteren für eine Legitimation ausreichend gewesen zu sein. Vor allem für die Epochen vor Sargon von Akkad ist dies gut bezeugt, und auch die Nachfolge in weiblicher Linie oder durch Heirat erworbene Legitimation ist anzutreffen.²³ Aus dem patrilinear konzipierten Erbrecht der altbabylonischen Zeit wissen wir, dass der Adoption innerhalb der Sukzession von Verfügungsrechten besondere Bedeutung zukam, die auch als *infantem tollere* als beliebtes ikonographisches Thema bezeugt ist. Adoptionen zur Sicherung der Sukzession sind ein auch aus Ägypten bekanntes Thema, wobei die »Adoptionsstele der Nitokris« aus Karnak (7. Jh. v. Chr.) zur Regelung der Nachfolge im Amt der Gottesgemahlin einen besonders interessanten Aspekt beleuchtet.

Im Zentrum des Beitrags von *Jörg Klinger* steht die Frage nach der »Entwicklung von Herrschergenealogien bei den hethitischen Großkönigen«. Auf dem Hintergrund der mesopotamischen Tradition werden die Spezifika des hethitischen Konzeptes der Herrschersukzession untersucht. Hier geht es vornehmlich um die Entstehung, Konstruktion und Tradierung historischen Wissens, der »intentionalen Geschichte« und deren politischer Rolle. Dabei verweist der Autor auf die Bedeutung, die dem genealogischen Konzept in Mesopotamien spätestens mit

²² Nutzen und Grenzen der in unseren Köpfen so prädominanten »patriarchalischen« Konzepte wären für den Alten Orient einmal systematisch und historisch gewichtet zu untersuchen.

²³ Selz, »Familienerelief«, 187 Anm. 3, schreibt: »Auf den Fall des ›ummäischen‹ Herrschers, Gišakidu, den Gemahl der Herrschertochter Bara-irnum, hatte bereits Hallo [»Women of Sumer«], 28 aufmerksam gemacht. Auch, dass bei dem vermeintlichen Emporkömmling Eri-ka-gina/URUKA-gina die Legitimation über die weibliche Linie erfolgte, scheint wahrscheinlich; vgl. vorläufig Selz [»Who is Who«], 510 mit Anm. 48. – Bereits Falkenstein [*Inschriften Gudeas*], 6, hat auf den auffälligen Befund hingewiesen, dass in der Lagaš-II-Dynastie in drei Fällen Schwiegersöhne des Ur-Baba als Regenten belegt sind und erwog sogar, ob dieses ›System der Thronfolge‹ nicht auch bei weiteren Herrschern vorläge; Selz [*Sumerer und Akkader*], 76, resümiert: »Nicht in jedem Fall ging die Herrschergewalt vom Vater auf den Sohn über; Thronprätendenten konnten diesen Anspruch auch durch Einheirat in die herrschende Familie erwerben.«« Vgl. jetzt auch Schrakamp, »Urukagina«, 333–334.

dem Erscheinen der Amurriter und der amurritischen Dynastien zur (früh-)altbabylonischen Zeit zukam. Patriarchalische Konzepte – auch erbrechtliche – besitzen zu dieser Zeit eine erhebliche Bedeutung, gleichwohl ist die vorherrschende These eines »amurritischen« Hintergrunds für die Ausformung von Herrschergenealogien etwa ab der Larsa-Zeit²⁴ nicht ganz unproblematisch. Genealogische Konzepte besitzen zum Beispiel in den sumerischen – vorsargonischen – Inschriften der Könige von Lagas eine große Bedeutung, was für die nachfolgende semitische Dynastie von Akkade nicht bezeugt ist.²⁵ In jener Epoche hat sich allerdings ganz ohne Zweifel eine monokratische Position des »Königs« herausgebildet, die für die nachfolgenden Jahrhunderte mesopotamischer Geschichte von herausragender Bedeutung war.²⁶ Auch wenn diese »Könige« nicht notwendigerweise in einer genealogischen Sukzession standen, so gehörten sie doch immer einer herrschenden Schicht und damit bestimmten einflussreichen Zirkeln an. Zu unterstreichen ist daher Klingers Feststellung, dass in Mesopotamien zum einen die Nennung von drei oder mehr Herrschergenerationen die Ausnahme darstellt und die Berufung auf die patrilineare Sukzession vor allem »ein Phänomen der 1. babylonischen Dynastie war«. Für die Hethiter bezeugen das sogenannte »Testament« Ḫattušilis I. und der Erlass des Großkönigs Telipinu gleichfalls keine Filiationsangaben für den Herrscher und sind insofern Abweichungen der (späteren) generellen patrilinearen Legitimation, aus welchen Gründen auch immer. Ausführlichere Filiationen gewinnen dann erst mit Muršili II. und Muwatalli II. an Bedeutung: »die Herausbildung längerer Genealogien in den Texten hethitischer Großkönige ist also ein relativ später Prozess«. Klinger stellt diese Entwicklung zum einen zu den auch im 13. Jahrhundert v. Chr. andauernden Intrigen und Machtkämpfen am Hofe, zum anderen in den Zusammenhang mit der »Legitimationskrise« des hethitischen Königtums in dieser Zeit. Dabei dienen diese Genealogien weniger der chronologischen Vermessung der Zeit, sondern »der eigenen Herrschaft [wird] jeweils ein besonderes Gewicht dadurch verliehen, indem man

24 Während die Herrscher der vorausgehenden Isin-Zeit sich selbst als legitime Nachfolger der Ur-III-Zeit sahen und viele Konzepte von dort übernahmen, findet sich bei den Larsa-Herrschern, beginnend mit Sin-iqīšam, ein geändertes Herrscherkonzept, in dem der königlichen Abstammung besonderes Gewicht beigemessen wurde.

25 Religiöse Legitimationsstrategien scheinen zur Akkade-Zeit eng verbunden mit dem Clan, ohne dass die Bedeutung einer Sukzession besonders hervortritt. So schreibt Naram-Sin: »The god Enlil (is) his (personal) deity (and) Ilaba, the mighty one of the gods, is his clan (god)« (Frayne, *Royal Inscriptions*, Bd. 2, 104).

26 Genealogische Sukzession war im 3. Jahrtausend wohl nur eine der Legitimationsstrategien. Kandidaten für politische wie wissenschaftliche Traditionen kamen wohl eher aus dem Bereich bestimmter Zirkel, wohl der »extended families«.

sich als ›Wiederholung‹ eines bedeutenden Königs der hethitischen Vergangenheit inszeniert«.

Neben der genealogischen Legitimation finden wir zu allen Zeiten – zumindest ergänzend – auch religiöse Legitimationsstrategien. Die Frage nach Sukzession als Mittel der Legitimation von Autorität und Wissen transzendiert dabei ganz ohne Zweifel die rechtliche Sphäre; wenngleich im Laufe der Jahrtausende der rechtliche Aspekt für die institutionalisierte Wissensvermittlung erhebliche Bedeutung gewonnen haben dürfte. Die hier versammelten Beiträge zeigen jedoch deutlich, dass die »Laws of Succession« in rechtlicher Hinsicht allenfalls einen eingeschränkten Bereich des Themas umfassen.²⁷ Dabei wird dieser rechtlich-genealogische Aspekt in den nachfolgenden Beiträgen wiederholt angesprochen, steht aber insgesamt nicht im Vordergrund; es ist vielmehr das Thema der Verbindung von Politik und Religiösem, das von ganz unterschiedlicher Warte beleuchtet wird. In allen untersuchten Bereichen, sei es bei gestifteten Religionen, sei es bei der Ausbildung weltanschaulicher Zentraltex-te – und darüber hinaus, geht es jedoch um Bewahrung der Tradition, um die Legitimierung von Autorität und letztlich um die Sicherung eines Wahrheitsanspruchs.

²⁷ Erbrechtliche Regelungen stehen denn auch im Mittelpunkt des 1969 erschienenen Sammelbandes von Kraus u. a., *Oriental Laws*; vgl. auch Skaist, »Inheritance Laws«.

Literatur

- Alster, Bendt, *The Instructions of Šuruppak. Mesopotamia* (Copenhagen Studies in Assyriology 10), Kopenhagen: Akademisk Forlag, 1974.
- Burstein, Stanley M., *The Babyloniaca of Berossus. Sources and Monographs* (Sources from the Ancient Near East 1/5), Malibu, Calif.: Undena Publications, 1978.
- Charlier, Pascal, »Splendeur et misère des courtisans. Aspects du quotidien des devins à la cour des Sargonides«, in: Rika Gyselen (Hg.), *La science des dieux. Sages, mages, astrologues* (Res Orientales 12), Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1999, 53–74.
- Chen, Yi Samuel, *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dijk, Jan J.A. van, »Die Inschriftenfunde«, in: Heinrich Lenzen (Hg.), *Vorläufiger Bericht über die von dem deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka*, Bd. 18: *Winter 1959/1960*, Berlin: Mann, 1962, 44–52 und Taf. 27.
- Falkenstein, Adam, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš, Teil 1: Einleitung* (Analecta Orientalia 30), Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1966.
- Foxvog, Daniel A., »The Sumerian Abgal and Nanše's Carp Actor«, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2007), Nr. 67.
- Frayne, Douglas R., *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, Bd. 1: *The Presargonic Period (2700–2350 BC)*, Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Frayne, Douglas R., *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, Bd. 2: *The Sargonic and Gutian Periods (2334–2113)*, Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- George, Andrew, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gesche, Petra, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 275), Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- Giorgieri, Mauro, »Verschwörungen und Intrigen am hethitischen Hof. Zu den Konflikten innerhalb der hethitischen Elite anhand der historisch-juristischen Quellen«, in: Gernot Wilhelm (Hg.), *Hattuša-Boğazköy – Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients. Akten des 6. Internationalen Colloquiums der Deutschen Orient-Gesellschaft (Würzburg, 22.–24. März 2006)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 351–375.
- Glassner, Jean-Jacques, »La date de composition de la chronique de la monarchie une«, in: Yitschak Y. Sefati (Hg.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, Md.: CDL Press, 2005, 138–141.
- Hallo, William W., »Women of Sumer«, in: Denise Schmandt-Besserat (Hg.), *The Legacy of Sumer* (Bibliotheca Mesopotamica 4), Malibu, Calif.: Undena Publications, 1976, 23–40.
- Kraus, Fritz R. u. a. (Hg.), *Essays on Oriental Laws of Succession* (Studia et Documenta ad iura orientis antiqui pertinentia 11), Leiden: Brill, 1969.
- Krebernik, Manfred, »Die Texte aus Fāra und Tell Abū Šalābīḥ«, in: Pascal Attinger und Markus Wäfler (Hg.), *Mesopotamien*, Bd. 1: *Späturuk-Zeit und frühdynastische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/1), Fribourg und Göttingen: Universitätsverlag und Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 235–427.
- Lambert, Wilfred G., »A Catalogue of Texts and Authors«, *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962), 59–77.

- Lambert, Wilfred G., »Enmeduranki and Related Matters«, *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 126–138.
- Lenzi, Alan, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies 19), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008.
- Lenzi, Alan, »The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship«, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 (2008), 137–169.
- Lion, Brigitte, »Dame Inanna-ama-mu, scribe à Sippar«, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 95 (2001), 7–32.
- Lion, Brigitte und Eleanor Robson, »Quelques textes scolaires paléo-babyloniens rédigés par des femmes«, *Journal of Cuneiform Studies* 57 (2005), 37–54.
- Marchesi, Gianni, »The Sumerian King List and the Early History of Babylonia«, in: Maria Giovanna Biga und Mario Liverani (Hg.), *Ana turri gimilli. Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J., da amici e allievi* (Vicino Oriente. Quaderno 5), Rom: Università di Roma La Sapienza, 2010, 231–248.
- Maul, Stefan M., *Das Gilgamesch-Epos*, München: Beck, 2014.
- Reiner, Erica, »The Etiological Myth of the ›Seven Sages‹«, *Orientalia Nova Series* 30 (1961), 1–11.
- Schaudig, Hanspeter, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften* (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster: Ugarit-Verlag, 2001.
- Schnabel, Paul, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig: Teubner, 1923.
- Schrakamp, Ingo, »Urukagina und die Geschichte von Lagaš am Ende der prä-sargonischen Zeit«, in: Reinhard Dittmann und Gebhard J. Selz (Hg.), *It's a Long Way to a Historiography of the Early Dynastic Period(s)* (Altertumskunde des Vorderen Orients 15), Münster: Ugarit-Verlag, 2015, 303–386.
- Selz, Gebhard J., »Immer nur Söhne und keine Töchter? Zu einem Familienrelief des Ur-nanše (Urnanše 20 = RIME 1 E1.9.)«, in: Dahlia Shehata, Frauke Weiershäuser und Kamran V. Zand (Hg.), *Von Göttern und Menschen. Festschrift für Brigitte Gronenberg*, Leiden: Brill, 2010, 187–194.
- Selz, Gebhard J., *Sumerer und Akkader. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München: Beck, 2005.
- Selz, Gebhard J., »›The poor are the silent ones in the country‹. On the Loss of Legitimacy. Challenging Power in Early Mesopotamia«, in: Petr Charvát und Petra Maříková Vlčková (Hg.), *Who Was King? Who Was Not King?*, Prag: Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2010, 1–15.
- Selz, Gebhard J., »The Tablet with ›Heavenly Writing‹, or How to Become a Star«, in: Antonio Panaino u. a. (Hg.), *Non licet stare caelestibus. Studies on Astronomy and Its History Offered to Salvo De Meis*, Mailand: Mimesis, 2014, 51–67.
- Selz, Gebhard J., »Who is Who? Aka, König von Ĝiš(Š)a. Zur Historizität eines Königs und seiner möglichen Identität mit Aka, König von Kiš«, in: ders. (Hg.), *Festschrift für Burkhard Kienast zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen* (Alter Orient und Altes Testament 274), Münster: Ugarit-Verlag, 2003, 499–518.
- Sjöberg, Åke, »In Praise of the Scribal Art«, *Journal of Cuneiform Studies* 24 (1972), 126–131.
- Skaist, Aaron, »Inheritance Laws and Their Social Background« (Rezension von Kraus u. a., *Oriental Laws*), *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), 242–247.
- Steible, H., *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, Bd. 1: *Inschriften aus Lagaš* (Freiburger Altorientalische Studien 5/1), Wiesbaden: Steiner, 1982.

Veldhuis, Niek, »Elementary Education at Nippur«, Diss., Rijksuniversiteit Groningen, 1997.

Weiber, Egbert von, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 10), Berlin: Mann, 1983.

Westenholz, Joan G., *Legends of the Kings of Akkade* (Mesopotamian Civilizations 7), Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997.

Ziegler, Nele, *Le Harem de Zimrî-Lîm* (Florilegium Marianum 4, Mémoires de NABU), Antony: Société pour l'étude du Proche-orient ancien, 1999.

Eva Cancik-Kirschbaum und Klaus Wagensonner
Abschrift, Offenbarung, Sukzession

Autoritätsnarrative in der Textkultur Mesopotamiens¹

Abstract: In Mesopotamia textual transmission was based primarily on rigorous copying of scholarly and scientific texts. Scribes took great pride in rendering their source as accurately as possible. They noted variants in case they came across contrasting or contradictory sources, they accounted for damages, usually avoiding to reconstruct missing text. Sometimes, they even tried to imitate palaeographic features of their Vorlage. In doing so, the text artefact became charged with authority. Copies of inscriptions frequently represent not only the text, but also provide meta-textual information such as the location of the given text on the source. Producing squeezes of original inscriptions is a further way of safeguarding old textual lore. Colophons, i.e., a frequent feature of scholarly texts, provide a plethora of data, which goes far beyond information on the involved scribes and their familial and social background. But in Mesopotamia the physical artefact alone is but one type of giving a text authority. Another important type concerns the emergence of text authority through revelation, in particular through dreams. Last but not least, the paper discusses the importance of legendary scholars in the ancestry of scribes. Dynasties of scholars in Seleucid Uruk were essential for safeguarding the scribal lore of their time.

Tafel des Anu-bēlšunu, Sohn des Anu-balassu-iqbi, Nachkomme von Aḫi'ūtu aus Uruk.
Hand des Anu-bēlšunu, Sohn des Nidintu-Ani, Nachkomme von Sin-leqe-unninni. Uruk,
26. Tag des Monats Kislimu, Jahr 83 von Seleukos, dem König.

Dieser Kolophon beschließt die sogenannte »Esagil-Tafel«, eine akkadische Abhandlung zu Aussehen und Abmessungen des großen Stufenturms im Marduk-Heiligtum zu Babylon.² Der Abschlussvermerk enthält das Datum der Ausfertigung des Manuskriptes und die Namen zweier Personen: Anu-bēlšunu (Sohn des

¹ Dieser Beitrag entstand im Rahmen des DFG-Projekts »Episteme als Konfigurationsprozess: Philologie und Linguistik im ›Listenwissen‹ des Alten Orients« (unter Leitung von E. Cancik-Kirschbaum und J. Klinger) in dem Sonderforschungsbereich 980 »Episteme in Bewegung«.

² Nach TCL 6, 32, der sogenannten »Esagil-Tafel«. Für eine Bearbeitung des Kolophons siehe George, *Babylonian Topographical Texts*, 118.

Anu-balassu-iqbi) ist der Verfügungsberechtigte, während die Formel »Hand des« einen zweiten Anu-bēlšunu (Sohn des Nidintu-Ani) als denjenigen kennzeichnet, der die Textfassung ab- bzw. niedergeschrieben hat.³ Beiden Namen sind zusätzliche Informationen beigelegt und zwar als Kombination von Vatersnamen mit dem Namen eines Familiennahen (»Nachkomme des ...«).

Der Kolophon, der Metadatenvermerk des Textes, enthält auf den ersten Blick Informationen, die mit dem Text scheinbar wenig zu tun haben. Sie beziehen sich auf die Personen, die für die Existenz des Schriftartefakts als solches verantwortlich sind, auf ihr Verhältnis zu diesem und auf ihre Identität. Während Ersteres über objektbezogene Praktiken (Besitz und Herstellung) definiert ist, wird Letztere über subjektbezogene Attribute, genauer über das Pattern der genealogischen Sukzession aufwändig konstituiert: für die Gegenwartslegitimierung dient das Patronym, für die Vergangenheit leistet dies eine teleskopierende Genealogie auf den (tatsächlichen oder fiktiven) Gründer des Geschlechts.⁴

Das Beispiel verweist auf einen Sachverhalt, der angesichts der teilweise jahrhundertlangen Überlieferungszeiträume für kultisch-theologische, weisheitliche, literarische und wissenschaftliche Texte in Mesopotamien eine latente Herausforderung darstellt: die Autorisierung von epistemischen Textbeständen. Denn es stellt sich doch die Frage, wie angesichts permanenter politischer, kultureller und sozialer Dynamik eine Textüberlieferung mit Geltungsautorität ausgestattet werden kann?⁵ Für die Keilschriftüberlieferung wird oft die Metapher von

3 »Niederschrift« und »Besitz« sind unterschiedliche biographische Phasen eines Schriftartefakts, vgl. z.B. für die Texte der seleukidenzeitlichen Gelehrten Ossendrijver, »Exzellente Netzwerke«; ders., »Science in Action«.

4 Beide Männer stammen aus gut bekannten Gelehrtdynastien, die über viele Generationen am Rēš-Heiligtum in der Stadt Uruk tätig waren. Zu den gelehrten Texten der Schreiberfamilie Sîn-leqe-unninni siehe nun die Aufstellung in Stevens, »Secrets in the Library«, 237, Tab. D. Die Stammbäume der seleukidenzeitlichen Schriftgelehrten lassen sich recht gut anhand der in den Kolophonen gegebenen Informationen rekonstruieren; vgl. dazu bereits Hunger, *Kolophone*, 17 bzw. 18. Paul-Alain Beaulieu setzte sich ausführlich mit dem Ahnherren Sîn-leqe-unninni auseinander; siehe Beaulieu »Descendants«, bes. 8–15. Das regelhaft in den Namen vorkommende theophore Element *Anu* belegt die Verbundenheit der Familie zum Rēš-Heiligtum des Gottes Anu, dem Stadtgott von Uruk. Weiters tragen die Texte häufig am oberen Rand die Doxologie »Durch das Wort Anus und Antus möge es vollkommen sein« (*ina amāt Anu u Antu lišlim*). Die zahlreichen Arbeitsbeziehungen zwischen den urukäischen Gelehrtenfamilien werden besonders deutlich durch eine graphische Darstellung dieser Netzwerke; siehe hierzu Ossendrijver, »Exzellente Netzwerke«, 641.

5 Dies ist eine der Fragen, die im Rahmen des Sonderforschungsbereiches (s.o. Anm. 1) untersucht werden. Zum Prinzip der Iteration und anderen Aspekten der Stabilität durch Wandel vgl. die Beiträge in Cancik-Kirschbaum und Traninger, *Wissen in Bewegung*. Mit Blick auf Mesopotamien siehe Cancik-Kirschbaum, »Listenwissenschaft«.

der Macht des Traditionsstroms (*stream of tradition*) gebraucht, um den Überdauerungsmechanismus der sumerisch-akkadischen Textkultur zu charakterisieren.⁶ Doch welche Möglichkeiten wurden konkret genutzt, um den sachlichen Geltungsanspruch, die formale und/oder strukturelle Integrität und letztendlich den normativen Anspruch eines Textes manifest zu machen?

Mit den Begriffen *Abschrift*, *Offenbarung* und *Sukzession* charakterisieren wir drei unterschiedliche Verfahren, die in den Keilschriftkulturen für diese Autorisierung epistemischer Textbestände (sogenannte »Traditionstexte«) genutzt werden. Diese Verfahren und die durch sie erzeugten Autorisierungsnarrative setzen an jeweils unterschiedlichen Punkten des Textartefakts an: auf der materiellen Ebene wirkt die Autorität des Schriftartefakts; mit dem Offenbarungsnarrativ gibt es eine transzendente Form der Autorisierung von Inhalt; auf der Ebene der personalen Autorisierung schließlich erzeugt Kompetenz Autorität. Diese erstrecken sich auf Inhalt, Form und Status. Die genannten Autorisierungsnarrative werden auch kombiniert eingesetzt.

1 Abschrift – die Autorität des Schriftobjekts

Die Reproduktion von Text erfolgt im Bereich der Keilschrift wie in allen vormodernen Manuskriptkulturen durch Abschrift von einer Vorlage bzw. Nachschrift (nach Diktat oder Gedächtnis).⁷ Schriftgelehrte wie angehende Schreiber waren regelmäßig mit dem Kopieren von Texten befasst und jede Abschrift bildet eine weitere Textschicht in der Übermittlung von gelehrtem Wissen. Das Zusammenführen von verschiedenen Exemplaren,⁸ die Wiedergabe von Varianten oder auch die Markierung von Beschädigungen sind typische Indikatoren für die Autorität der Textvorlage. Erfolgen die Abschriften *vorlagengetreu*, dann wird der Text tatsächlich inklusive Zeichensatz und Layout übernommen. *Inhaltsgetreue* Abschriften weisen Variationen im Zeichensatz und Layout auf, auch können Orthographie und Grammatik herrschenden Gepflogenheiten angepasst werden.⁹ Immer

⁶ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 13–22. Es handelt sich hier um eine Metapher, die freilich breit zu denken ist – ein Strom, der sein Bett verlagert, der Altarme bildet, dessen Tributäre neue Elemente hineinbringen, der mit Hilfe von Kanälen und Wehren gezähmt wird.

⁷ Siehe zu diesen drei Möglichkeiten der textuellen Übermittlung Worthington, *Akkadian Textual Criticism*, 6–15.

⁸ Worthington, *Akkadian Textual Criticism*, 24–25.

⁹ Orthographie ist für sich gesehen kein ausreichendes Kriterium für eine Bewertung der Genauigkeit einer Abschrift. Selbst mehrere Exemplare eines Textes aus ein- und demselben Ort,

jedoch wirkt in dem Vorgang des Abschreibens die Autorität der materiellen Vorlage, des Schriftartefakts, wie die folgenden Beispiele belegen.

Beispiel 1. Die Mythe »Ninurta und die Steine« – nach ihrem Incipit kurz *Lugal-e* genannt – liegt zu Beginn der uns greifbaren schriftlichen Tradierung am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.¹⁰ in einer Fassung in sumerischer Sprache vor. Eine neue Phase der Transmission dieses Textes setzt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends ein: nunmehr werden unter anderem in der nordbabylonischen Stadt Nippur systematisch sumerische literarische Texte – diese folgen dem Vorbild der lexikalischen Listen – ins Akkadische übersetzt und es entstehen zweisprachige Interlinearfassungen.¹¹ Auch das über 700 Zeilen umfassende *Lugal-e* wird übersetzt und in einer Ausgabe in sechzehn »Tafeln« standardisiert.

Diese Ausgabe des Textes verbreitet sich über die Grenzen Babyloniens hinaus. Unter anderem gelangen Manuskripte in das nördlich gelegene Assyrien. In Assur, der politischen und kultischen Hauptstadt des mittelassyrischen Reiches, werden im 13./12. Jahrhundert nicht nur einzelne Tafeln dieser Ausgabe abgeschrieben. Es entsteht auch eine völlig neue Ausgabe, indem der auf sechzehn Einzeltafeln verteilte Text neu gruppiert wird: jeweils vier Tafeln der Original-Ausgabe werden zu einer Groß-Tafel zusammengefasst und es entsteht eine Viertafel-Ausgabe, auf der freilich die ursprüngliche Einteilung in sechzehn Tafeln (Kapitel) erkennbar bleibt. Teile dieser mittelassyrischen Ausgabe gelangen auf unbekanntem Weg im 7. Jahrhundert in die Manuskriptkollektion des assyrischen Königs Assurbanipal in Ninive.¹² Seine Bibliothek bildet mit über 23.000 Texteinheiten die größte bekannte Textsammlung der Antike, lange vor der Gründung des Museions in Alexandria. König Assurbanipal ließ umfangreich und systematisch sammeln und neue Abschriften anfertigen, und so finden sich in den Beständen in Ninive weitere Manuskripte von *Lugal-e*. Diese weichen zum Teil in ihrer Orthographie deutlich von derjenigen der Textschicht(en) aus dem 2. Jahrtausend ab. Dieser komplexe literarische Text zählt zu den besser bezeug-

sogar aus gemeinsamer Kopistentradition weisen oftmals orthographische Varianten auf, die als Vorlieben individueller Schreiber aufgefasst werden müssen.

10 Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich chronologische Angaben im Folgenden auf den Zeitraum vor Christi Geburt.

11 In diesen Interlinearfassungen folgen sumerische und akkadische Fassung jeweils übereinander oder sind ähnlich lexikalischen Listen auf Kolumnen verteilt. Siehe zusammenfassend zu verschiedenen Formen der Verschriftlichung mehrsprachiger Texte Cooper, »Bilingual Babel«.

12 Diese Manuskriptsammlung, ihr Inhalt und ihre Entstehungsgeschichte, war Gegenstand einer intensiven Auseinandersetzung in der Sekundärliteratur. Siehe den Überblick mit weiterführender Literatur in Fincke, »Babylonian Texts«.

ten Kompositionen aus Mesopotamien und ist auch noch nach Assurbanipals Zeit nachgewiesen. An einer dieser Abschriften, dem Tafelfragment AO 4135,¹³ welches zur sechsten »Tafel« des Textes gehört, wird das Phänomen der Textautorität besonders anschaulich. Als Beispiel mag Zeile 261 des Textes dienen: zuoberst diese Zeile in der einsprachig sumerischen Fassung des frühen 2. Jahrtausends (1Sum); darunter dieselbe Zeile in der Interlinearversion AO 4135 aus dem 7. Jahrhundert, wobei der sumerische Text (2Sum) mit der akkadischen Entsprechung (2Akk) unterlegt ist:¹⁴

(1Sum) lu₂-erim₂(NE.RU)-e i-zi dam-dumu-be₂ gu₃ ba-an-de₂-e
 (2Sum) *he-pî eš-šú* RU zi dam-dumu-be₂ gu₃ bi*-an-de₂-e
 (2Akk) *a-a-ba te-bu-ú áš-šat-su u ma-ra-šú is-si-ma*

Vor dem sumerischen Text (2Sum) sind in etwas kleinerer Schrift die Worte *he-pî eššú* eingefügt, eine technische Anmerkung des Kopisten. Akkadisch *hepî* bedeutet »(es ist) gebrochen«, das Adjektiv *eššú* (»neu«) verweist auf eine frische Beschädigung, die in der Vorlage noch nicht verzeichnet ist.¹⁵ Offenbar fehlen hier Zeichen, denn das auf den Kommentar *hepî eššú* folgende Zeichen RU ergibt isoliert in diesem Kontext keinen Sinn. Der akkadische Text allerdings liefert mit *ajjābu* (»Feind«) die Entsprechung des ursprünglich anzusetzenden sumerischen Wortes lu₂-erim₂ (NE.RU). Für einen Schriftkundigen wäre eine Rekonstruktion des durch die Beschädigung verlorenen sumerischen Textes problemlos möglich gewesen. Dieses Beispiel zeigt jedoch, dass für den Schriftgelehrten nicht etwa die gegebenenfalls durch Rekonstruktion zu erreichende Überlieferung eines vollständigen Textes im Zentrum stand. Es ging ihm offenbar um die Bewahrung des in diesem Schriftartefakt präsentierten Textes – einschließlich der Brüche und Beschädigungen.

Technische Anmerkungen wie *hepî* und seine Erweiterungen sind vor allem in den späten Phasen der keilschriftlichen Überlieferung häufig bezeugt. In einem sehr anschaulichen Fall einer Abschrift aus Sippar ließ der Kopist zusätzlich freien Platz mit absichtlichen Schraffierungen, um Brüche zu berücksichtigen.¹⁶

Beispiel 2. Autorität geht jedoch auch von dem Layout eines Originaldokuments aus. An zwei Beispielen aus dem Bereich der frühen Lexikographie Mesopotamiens lässt sich zeigen, wie die Schreiber versuchen, trotz Veränderungen in

¹³ Van Dijk, *Le récit épique*, Ms. y.

¹⁴ Für eine vollständige Partitur dieser Zeile siehe van Dijk, *Le récit épique*, Bd. 1, 88.

¹⁵ Siehe Worthington, *Akkadian Textual Criticism*, 25 Anm. 92.

¹⁶ Siehe Al-Rawi, »Sippar Library«.

der äußeren Form des Schriftträgers das Original-Layout weiterhin sichtbar zu machen. Eine Liste von Funktionstiteln, bekannt als *Lu A* oder nach dem Incipit *NAMEŠDA*, erfuhr bereits gegen Ende des 4. Jahrtausends einen hohen Grad an Standardisierung. In der südmesopotamischen Stadt Uruk fanden sich Dutzende von fragmentarischen Exemplaren, die hohe Übereinstimmungen in Orthographie und Reihung der Listeneinträge aufweisen. Das bedeutet, dass bereits in dieser sehr frühen Phase der Keilschriftnutzung ein stabiler Text vorlag, der über viele Jahrhunderte tradiert wurde und zwar sowohl in Mesopotamien selbst, als auch in peripheren Schriftzentren wie zum Beispiel Susa in Iran oder im 24. Jahrhundert in Ebla in Nordsyrien. Zudem ist diese Liste eine der wenigen Texte dieser frühen Schriftphasen, die im ausgehenden 3. und beginnenden 2. Jahrtausend eine »Kommentierung« erfuhr.

Die vier Exemplare dieser Liste *NAMEŠDA*, die in Ebla gefunden wurden, können in zwei Gruppen unterteilt werden. Zwei Exemplare sind Abschriften eblaitischer Schreiber mit Namen Azi bzw. Abu-malik auf großen quadratischen Tafeln, dem Standardformat für gelehrte Texte bis in die späte Frühdynastische Zeit; sie folgen damit der mesopotamischen Vorlage.¹⁷ Die Länge der Kolumnen ist standardisiert und umfasst jeweils neunzehn Einträge, wobei die Rückseite der Tafeln unbeschriftet bleibt.

Die beiden anderen Textzeugen allerdings sind Abschriften auf kleinen runden Tafeln. Eine dieser Tafeln trägt einen Kolophon, der auf die »*NAMEŠDA*-Tafel des Abu-malik« verweist.¹⁸ Das heißt, die Vorlage für diese Tafel war ganz offensichtlich die durch Abu-malik hergestellte Abschrift – jedoch wird der Text nun in ein ganz anderes Format gebracht. Für unsere Überlegungen interessant ist die Tatsache, dass auf beiden runden nach jeweils neunzehn Einträgen eine Doppellinie eingezogen wurde. Beide Abschriften rekurrieren damit ganz offensichtlich auf das Layout bzw. die Kolumnenlänge der »großen« Textvorlagen.¹⁹

Auch in Mesopotamien selbst wird die Liste *NAMEŠDA* zu Beginn des 2. Jahrtausends noch mit dieser Einteilung in Neunzehnergruppen geführt; dies zeigt

17 Text A stammt aus der Hand des eblaitischen Schreibers Azi; Text B von Abu-malik; siehe Archi, »Transmission«, 2.

18 Text C nach Archi, »Transmission«, 2. Text D, eine weitere Tafel mit demselben Format trägt keinen Kolophon, ist laut Alfonso Archi ebenfalls eine Kopie von Text B; siehe ebd., 3.

19 Dieses Phänomen ist in Ebla nicht einzigartig. So ist die als »Fish« bekannte Liste ebenfalls durch zwei quadratische Tafeln bezeugt, deren Kolumnen jeweils sechzehn Einträge umfassen. Daneben sind noch zwei weitere, bisher weitestgehend unpublizierte runde Tafeln bezeugt, die jeweils die Hälfte des Gesamttextes abdecken und Doppellinien nach Gruppen von sechzehn Einträgen einfügen. Hinzu kommt, dass diese Fassungen phonetische Wiedergaben des sumerischen Textes darstellen; siehe Archi, »Transmission«, 7.

sich sowohl in Tafelabschriften, in denen, wie in Ebla, auf das ursprüngliche Layout mittels Angabe durch Doppellinien rückverwiesen wird; doch dasselbe Phänomen findet sich auch in Abschriften auf mehrseitigen Prismen, einem Textträger, der seit dem 23. Jahrhundert im südlichen Mesopotamien unter anderem für diesen Text in Gebrauch ist. Das Phänomen der Übertragung von Layoutstrukturen, das Jonathan Taylor für die Liste NAMEŠDA ausführlich untersucht hat,²⁰ ist noch in mindestens einem weiteren Fall nachweisbar. Der in Ermangelung eines besseren Begriffs als »Word List Z« bezeichnete Text ist seit dem 26. Jahrhundert von den Fundorten Fara und Tell Abu Salabikh überliefert. Er ist durch vergleichsweise wenige Textzeugen bekannt, fand jedoch seinen Weg unter anderem nach Susa und wurde in Mesopotamien bis in die erste Hälfte des 2. Jahrtausends überliefert.

Im Rahmen unserer Fragestellung ist eine Abschrift von »Word List Z« auf einer Sammeltafel von Interesse, deren Rückseite die bisher einzige vollständige Fassung einer frühdynastischen Sprichwortsammlung (etwa 24. Jh.) aus altbabylonischer Zeit (etwa 18. Jh.) enthält.²¹ Das Fragment gehörte zu einer relativ großen Tafel, die vermutlich mehr als nur die beiden angesprochenen Texte (Sprichwortsammlung und »Word List Z«) enthielt. Auffällig bei der Wortliste ist die Einfügung von Doppellinien in mehreren nebeneinanderliegenden Spalten, wobei die Doppellinien immer in relativ gleicher Höhe liegen. Da der Text dieser Wortliste nicht nur in dieser fragmentarischen Sammeltafel vorliegt, kann die Länge der Lücken zwischen den einzelnen Spalten berechnet werden. Dadurch ergibt sich eine Rekonstruktion von Abschnitten mit jeweils etwa dreißig Einträgen. »Word List Z« lag auch in einer derzeit leider verschollenen Ausgabe auf einem sechsseitigen Prisma vor, das vermutlich an das Ende des 3. Jahrtausends datiert. Die Seitenlängen dieses Prismas können mit dreißig Einträgen rekonstruiert werden. Es ist also zu vermuten, dass die Doppellinien auf der Sammeltafel tatsächlich das Layout einer Tafelabschrift oder vermutlich eines Prismas imitieren.²² Damit bestätigt dieser neue Beleg die Interpretation von Doppellinien zur Markierung von Spaltenenden auf dem Vorlagetext und übernimmt somit das Layout der Textquelle.²³

²⁰ Taylor, »Lexicographical Study«, 208.

²¹ Wagensohn, »Word List Z«, Ms. F; vgl. auch Veldhuis, *Cuneiform Lexical Tradition*, 128.

²² Siehe Wagensohn, »Word List Z«, fig. 3.

²³ Siehe Taylor, »Lexicographical Study«, 209.

Beispiel 3. Auch die Paläographie der Textvorlage übt Autorität aus.²⁴ Das vielleicht bekannteste Beispiel bietet der Codex Hammurapi, ein Text, der Herrscherpreis und Rechtsbuch verbindet und nach dem Auftraggeber, dem babylonischen Königs Hammurapi (reg. etwa 1792–1750), benannt ist. Dieser Text ist vor allem in seiner monumentalen Fassung auf einer gewaltigen Basaltstele bekannt geworden, die ursprünglich vermutlich im Tempel des Gottes Marduk in Babylon aufgestellt war. Diese Stele wurde im 12. Jahrhundert von einem elamischen König – vermutlich Šutruk-Nahhunte – aus Babylonien nach Susa verschleppt und dort zusammen mit anderen Beutestücken aus diesem Kriegszug präsentiert. Das Monument war, wie man heute weiß, nicht etwa ein Unikat, es gibt Hinweise auf mindestens zwei weitere Stelen.²⁵ Inschriften auf Stein verwenden üblicherweise einen Schriftduktus, der paläographisch konservativ ist und älter ist als die zeitgleiche Gebrauchsschrift. Derselbe Umstand gilt für die angesprochene Basaltstele. Bereits in altbabylonischer Zeit sind neben der Monumental-Ausgabe in Stein mehrere Ausgaben des Textes auf Tontafeln bezeugt.²⁶ Der größte Teil der bekannten Textzeugen überliefert die beiden die Rechtssätze flankierenden Elemente, den Prolog und den Epilog.²⁷ Jacob Finkelstein nimmt zumindest für die mehrkolumnige Fassung Ni 2358 an, dass diese direkt von einer Steininschrift auf die Tafel übertragen wurde und diskutiert die verschiedenen Kriterien (Angaben laut Kolophon; Zeilenlänge etc.) für diese Annahme.²⁸ Während frühe Tafelfassungen des Textes die zeitgenössische Kursive verwenden,²⁹ zeichnet sich in der

24 Eines der zahlreichen Beispiele ist die mittellassyrische Abschrift der ersten Tafel der lexikalischen Serie *Ea*, dessen Kolophon die Vorlage als »alt« ausweist und tatsächlich an vielen Stellen Zeichenformen verwendet, die paläographisch früher datieren; siehe für eine Kopie des Textes Wagensonner, »De l'apprentissage«, 476–477.

25 Siehe André-Salvini, *Le code de Hammurabi*, 52–53; Maul, »Tontafelabschriften«, 77 Anm. 2.

26 Siehe Maul, »Tontafelabschriften«, 81.

27 Die Liste an Manuskripten folgt Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, 2–5, mit zusätzlichen Fragmenten in Maul, »Tontafelabschriften«, 76–77 mit Anm. 1. BM 78944 + BM 78979 (= Finkelstein, »Laws of Hammurapi«, Ms. r) enthält (mit *lacunae* dazwischen) §§ 2–52 basierend auf der Steleninschrift. Ihr Kolophon verweist auf diese Fassung als ersten Teil der »Tafel der Regelungen [Hammurapis]«; siehe ebd., 42. Eine weitere mehrkolumnige Tafel aus Nippur (Ni 2358 = Ms. V) deckt §§ 145–179 ab. Nach ihrem Kolophon handelt es sich um die vierte Langtafel; siehe Finkelstein, »Hammurapi Law Tablet«, 20–27. Ein weiteres Manuskript mit Gesetzen ist beispielsweise CBS 15284 (Ms. S = PBS 5, 93). Hinzu kommt nun ein unpubliziertes Fragment im National Museum of Ireland, das in Format und Schriftduktus dem Textzeugen Ni 2358 sehr nahe steht. Dieses Fragment bewahrt §§ 115–116, 120–122 und 126; siehe Wagensonner, »Cuneiform Texts«.

28 Siehe Finkelstein, »Hammurapi Law Tablet«, 25–27.

29 Siehe hierzu Maul, »Tontafelabschriften«, 81.

Tradierung des Textes im Laufe des 1. Jahrtausends die Tendenz ab, die von den Stelenfassungen bekannte monumentale Schrift auch auf Tafeln zu übertragen. In dieser Entwicklung sieht Stefan Maul ein »paläographisches Interesse«, wobei den Schriftgelehrten dieser originalgetreuen Abschriften im 1. Jahrtausend entweder noch ein Original zur Verfügung stand, oder ihnen die Aufgabe zukam, den Text in Monumentalschrift zu realisieren.³⁰ In dieser Zeit entstanden zahlreiche »Imitate« älterer Inschriften. Diese wurden – das unten verwiesene Beispiel eines Abklatsches einer Inschrift des 23. Jahrhunderts gehört in denselben Kontext – im Rahmen der Schreiberausbildung gebraucht. »Archaisierende« Schrift wurde aber auch für neue Inschriften gebraucht, die die Könige Babyloniens im 6. und 5. Jahrhundert verfassen ließen.³¹

Beispiel 4. Gelegentlich entsteht über die Autorität des Schriftartefakts eine besondere Art von Dokumentpflege – zum Beispiel im Falle der sogenannten »Sun-God Tablet«. 1880 entdeckte Hormuzd Rassam bei Grabungen in den Ruinen der antiken Stadt Sippar unter einem Fußboden im Bereich des Hauptheiligtums der Stadt, das dem Sonnengott Šamaš geweiht war, eine Schatulle aus Terrakotta. Die Tonschatulle ist auf den vier Seiten jeweils doppelt mit einer Inschrift versehen: »Abbild des Gottes Šamaš, des Herrn von Sippar, desjenigen, der im Ebabbar lebt«. Diese Inhaltsabgabe bezieht sich auf eine hochrechteckige Steintafel (ca. 29×18×5 cm), die sich in der Schatulle befand. Das Bildfeld im oberen Drittel der Tafel zeigt als Flachrelief ausgearbeitet ein Bildnis des Sonnengottes in seinem Tempel und eine Gruppe von drei Personen, die sich in ehrfürchtiger Haltung dem vom Tempel-Vordach über einem mächtigen Tisch hängenden Symbol des Gottes, einer großen Sonnenscheibe, nähern. Der Rest der Tafel trägt auf Vorder- und Rückseite einen umfangreichen Text in akkadischer Sprache, in dem die Geschichte dieses Göttersymbols berichtet wird. Die Steintafel selbst war offenbar im Altertum in vier Stücke zerbrochen und wurde in dieser besonderen Art und Weise rituell bestattet.³² In dem Text wird ein Narrativ entwickelt, das die Geschichte des Dokuments mit dem Geschlecht der Priester am Tempel des Sonnengottes von Sippar verbindet, es heißt dort:

³⁰ Maul, »Tontafelabschriften«, 82–83.

³¹ Maul, »Tontafelabschriften«, 83.

³² Objekte mit kultischer Signifikanz wurden selbst bei Beschädigung nicht weggeworfen. Statuen und andere Objekte, die außer Gebrauch gerieten, wurden kultisch bestattet. Belege für diese Praxis sind vom 3. bis ins 1. Jahrtausend aus verschiedenen Orten Mesopotamiens bekannt. Der Ritualtext *TuL 27* beispielsweise handelt von den Riten, die die Reparatur eines Kultbildes begleiten und den Vorgaben für den Fall, dass eine Wiederherstellung nicht mehr möglich war; siehe Walker und Dick, *Induction of the Cult Image*, 227–245.

[...] als ein Relief seines [sc. des Sonnengottes] Abbildes, ein gebrannter Ton(abdruck) seiner Erscheinung und seiner Attribute jenseits des Euphrats am westlichen Ufer entdeckt wurde, da zeigte Nabû-nadin-schumi, *šchangû*-Priester von Sippar und Wahrsager, aus der Nachkommenschaft des Ekur-schuma-uscharschi, *šchangû*-Priester von Sippar und Wahrsager, dieses Relief des Abbildes dem König Nabû-apla-iddina, seinem Herrn [...].³³

Außer der Steintafel befanden sich mehrere Abklatsche des Reliefbildes aus gebranntem Ton in der Schatulle. Im British Museum, das die Schatulle (Inv. BM 91000) samt Inhalt verwahrt, befinden sich zwei Abklatsche, die beide offenbar von der vorliegenden Steintafel genommen worden sind. Auf der Rückseite eines der Abklatsche ist ein kleiner Text angebracht, der in den folgenden Worten endet: »Abdruck des Reliefs von Šamaš, des Herrn von Sippar, (hergestellt) von Nabû-apla-iddina, König von Babylon«³⁴ (*gabrî asumit ša Šamaš bēl Sippar ša Nabû-apla-iddina šar Bābili*). Ein weiterer Abklatsch befindet sich in Istanbul.³⁵ Bei diesem Exemplar finden sich allerdings die erklärenden Beischriften im Relief an etwas anderen Positionen. Dies legt den Schluss nahe, dass ursprünglich zwei Steintafeln mit diesem Flachrelief existierten.³⁶

Die Technik des Abklatschens ist nicht ohne Parallele. Der vielleicht berühmteste Fall ist der neubabylonische Abklatsch einer Inschrift aus dem 24. Jahrhundert mit dem Kolophon eines neubabylonischen Schreibers auf der Rückseite.³⁷ Hier wird das Textartefakt, das im »*asarru*-Palast Narām-Sîns« gefunden wurde, zum Studienobjekt.

Beispiel 5. Die Genauigkeit, mit der Vorlagen abgeschrieben wurden, zeigt sich schließlich auch bei sogenannten Sammeltafeln, auf denen man Inschriftenzeugnisse aus früheren Perioden zusammenstellte, eine Praxis, die mit Beginn des 2. Jahrtausends einsetzt. Die Kopisten waren nicht nur darauf bedacht, den Textinhalt an sich zu bewahren, sondern auch Orthographie, Zeichenform und Grammatik sowie die Position der Inschrift auf einem Objekt, auf dem sie angebracht war. So heißt es beispielsweise als Kommentar zu einem Epigraph »Inschrift hinten auf seiner linken Seite« (sum. mu-sar-ra egir za₃-gub₃-bu-na).³⁸ Eine ganze

³³ BM 91000 III 19–IV 2; siehe die Bearbeitung dieser Passage in Woods, »Sun-God Tablet«, 85.

³⁴ Siehe Woods, »Sun-God Tablet«, 101.

³⁵ Eski Şark Eserleri Müzesi, Istanbul, Inv. 459.

³⁶ Siehe Woods, »Sun-God Tablet«, 30.

³⁷ RIME 2.1.5.10 (CBS 16106). Die Form des sorgfältig ausgeführten Abklatsches weist eher auf eine Inschrift auf einem Gefäß als auf eine Steinplatte hin.

³⁸ HS 2009 Rs. III 3; siehe Edzard, »Neue Inschriften«, 12: »Beischrift 7«.

Reihe der uns erhaltenen Bildwerke des ausgehenden 3. Jahrtausends weisen in der Tat kurze Beischriften auf der linken Schulter auf.

Beispiel 6. Schließlich sind die Selbstzeugnisse der Kopisten, die Kolophone, als professionelle Perspektive auf die Vorlagen zu nennen. In einem Kolophon zur spätbabylonischen Abschrift eines älteren Klageliedes aus Nippur macht der Schriftgelehrte Šamaš-uballit die Faksimile-Technik zum Programm. Am Beginn des Kolophons finden sich die standardisierten Angaben zu Quelle, zum verantwortlichen Schreiber, eine Warnung gegen Diebstahl, sowie das Fertigungsdatum. Danach heißt es:

[...] Niemand soll folgendermaßen sprechen: »Warum dies alles?« Wenn die Winkelhaken der Tafel zu viele sind, habe ich sie (getreu) abgeschrieben. Wenn ihre Winkelhaken zu wenige sind, so füge (sie) hinzu und schreibe (sie) hin! Du sollst darüber nicht spotten! Sie ist (in ihrer Gänze) so zuverlässig wie ihre (einzelnen) Winkelhaken.³⁹

Šamaš-uballit beschreibt hier ausführlich, was viele Kolophone normalerweise nur mittels kurzgefasster, technischer Terminologie – zum Beispiel in der Formel »gemäß seinem Original geschrieben und kollationiert«⁴⁰ – angeben. Die Betonung, dass weder Information weggelassen noch hinzugefügt wurde, ist ein Topos, der nicht nur im Bereich epistemischer Textbestände Verwendung findet, sondern auch regelhaft im Bereich der monumentalen Inschriften zu finden ist.

2 Offenbarung

Ganz anders situiert ist jene Autorisierungsstrategie, die man mit dem Stichwort *Offenbarung* charakterisieren kann. Texte, die in diesen Rahmen gehören, gehen auf eine direkte Eingebung durch eine Gottheit zurück. Die zu Grunde liegende Form der Kommunikation ist in den überlieferten Beispielen jeweils der Traum. Träumen wird aufgrund ihrer göttlichen Herkunft eine besondere Autorität zugeschrieben, die Unveränderlichkeit der Botschaft, d.h. des Textes, spielt jedoch nur in wenigen Fällen eine Rolle. Die beste Parallele findet dieses Prinzip im Prophetismus wie er beispielsweise in Mari überliefert ist.⁴¹ Als frühes Beispiel für

³⁹ Übersetzung nach Weszeli, »Abschrift«, 349.

⁴⁰ Z.B. BAM 1, 1 IV 29.

⁴¹ Zum Traum in der altorientalischen Überlieferung vgl. Zgoll, *Traum und Welterleben*. Zu prophetischen Träumen vgl. z.B. Cancik-Kirschbaum, »Prophetie und Divination«.

einen Text, der auf diese Weise gegenwärtig wurde, darf wohl der sumerische Hymnus des Gudea von Lagasch (Ende 22. Jh.) gelten. Darin heißt es:

Auf seinen König – es ist so, dass dieser Tag den Gudea im Traum (seinen) Blick auf den Herrn (Gott) Ningirsu richten ließ.⁴²

In der Folge übermittelt der Gott *en détail* Aussehen und Gestaltung seines Tempels an den König des neusumerischen Stadtstaates.

Sehr viel deutlicher wird das Thema der Autorisierung im »Kolophon« der akkadischen Dichtung *Bin šar dadme* thematisiert (Taf. V, 40–61):

Denn Erra zürnte und plante, die Länder einzuebnen und ihre Menschen zu vernichten, Ischum, sein Berater, hat ihn beruhigt, und er ließ einen Rest.

Der Dichter seiner Tafel ist Kabti-ilāni-Marduk, Sohn des Dabibu. Er offenbarte es ihm in der Nacht, und als der (die Dichtung) im Morgenschlummer rezitierte, ließ er keine (Zeile) aus, keine einzige fügte er hinzu. Erra hörte und billigte es, auch dem Ischum, der vor ihm geht, gefiel es. Alle Götter lobten es mit ihm, und so sagte da der Held Erra: »Der Gott, der dieses Lied singt, in dessen Heiligtum soll Überfluss angehäuft werden, und wer es für schlecht hält, soll keinen Weihrauch mehr riechen. Der König, der meinen Namen groß macht, soll die Welt beherrschen, der Fürst, der das Lob meines Heldentums ausspricht, soll keinen Konkurrenten haben. Der Sänger, der es singt, wird nicht an der Pest sterben, König und Fürst wird sein Vortrag gefallen.

Der Schreiber, der es memoriert, wird aus Feindesland entfliehen, geehrt sein in seinem Land. Im Heiligtum der Gelehrten, wo sie ständig meinen Namen rufen, werde ich ihre Ohren öffnen. Dem Haus, in dem diese Tafel liegt – sollte Erra noch so zürnen und sollten die Sibitti auch morden –, wird das Pestschwert nicht nahekommen, denn Wohlergehen ist ihm bestimmt. Dieses Lied soll für immer bestimmt sein, es soll dauern in Ewigkeit, alle Länder sollen es hören und preisen mein Heldentum, die Menschen der Siedlungen sollen es sehen und groß machen meinen Namen!⁴³

Der unter der modernen Bezeichnung »Erra-Epos« bekannte Text entstand im 8. Jahrhundert und erfreute sich einiger Beliebtheit. Auszüge des Textes wurden mitunter auf apotropäischen Amuletten angebracht. Der Schlussvermerk ist in dieser Form bislang ohne Parallelen: Die Offenbarung des Textes durch den Gott und die Versicherung des Dichters, er habe nichts hinzugefügt und nichts ausgelassen bilden den ersten Teil der Autorisierung. Der zweite Teil besteht in der Bestätigung durch Gott Erra und seinen Wesir Ischum, die den Text »freigeben« für Tempel und Palast, für die Gelehrten wie für einfache Menschen. Es ist sicher

⁴² Gudea-Zylinder A I 17–19. Übersetzung nach Zgoll, *Traum und Welterleben*, 56. Vgl. auch Edzard, *Gudea*, 69. Zu Gudeas Traum vgl. noch Zgoll, »Dreams as Gods«, bes. 300–302.

⁴³ Übersetzung nach Müller, »Ischum und Erra«, 801.

kein Zufall, dass die auf diese Weise autorisierten Texte »literarische« Texte und nicht etwa wissenschaftliche Texte sind.

3 Sukzession

Der eingangs zitierte Kolophon steht für das wichtigste Autorisierungsverfahren der keilschriftlichen Textkultur, die *personale Autorisierung*.⁴⁴ Hinter diesem Protokoll verbirgt sich ein Verfahren, durch das die formale und inhaltliche Integrität von Texten sichergestellt wurde. Dieses Verfahren gründet in den spezifischen Modalitäten der keilschriftlichen Texttradition: seit der Erfindung der Schrift im ausgehenden 4. Jahrtausend bis zum Erlöschen dieser Tradition im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. zählten Schrift und Schriftlichkeit zum Expertenwissen.⁴⁵ Die korrekte schriftliche Niederlegung von Inhalten und die Wiedergabe bzw. Tradierung von Geschriebenem lag in der Verantwortung von Schriftexperten.

Die Eigenbezeichnung des Schreibers (sum. *dub.sar*; akk. *tušarru*) differenziert dabei auf den ersten Blick nicht zwischen Tätigkeiten einer Schreibkraft in Bereichen wie Recht, Verwaltung oder Handel und den Arbeiten von Schriftgelehrten, die im Bereich der literarischen, kultisch-theologischen oder wissenschaftlichen Texterstellung tätig waren. Die Berufsbezeichnung konnte durch bestimmte Zusätze präzisiert werden – so bezeichnet sich zum Beispiel im 1. Jahrtausend ein Spezialist für astronomisch-astrologische Texte als *tušar Enūma Anu Enlil*, d. h. als »Schreiber (des Divinationswerkes) *Enūma Anu Enlil*«. *De facto* handelt es sich hier um Schriftgelehrte, um hochgebildete Persönlichkeiten, die – neben ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit – nicht selten auch kultische Ämter verwalteten und/oder im Dienste des Königs standen.⁴⁶

⁴⁴ Eine vergleichbare Form der personalen Autorisierung durch Angabe der Filiation findet sich auch im Bereich der Rechtsurkunden; hier wird der Name häufig ergänzt durch den Gebrauch von Siegeln oder anderen Formen personenbezogener Identitätsmerkmale, vor allem Gewandsaum, Haarlocke oder Abdruck des Fingernagels (im Falle von unmündigen Kindern auch der Fußabdruck).

⁴⁵ Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass in bestimmten Phasen und funktionalen Kontexten durch Komplexitätsreduktion (d. h. beispielsweise Zeichensätze mit 60–100 Zeichen) die Schriftnutzung in Alltagsgeschäften möglich war. Für den von den in Anatolien ansässigen Kaufleuten der altassyrischen Zeit (ca. 19. Jh.) verwendeten Zeichensatz siehe u. a. Wilcke, *Wer las und schrieb*, 10; für die kurz darauf folgende altbabylonische Zeit siehe Charpin, *Reading and Writing*, 65.

⁴⁶ Das bedeutet nicht, dass archivalische Quellen wie juridische oder administrative Texte keine Daten zu Schriftgelehrten und ihren familiären Hintergrund liefern. Ganz im Gegenteil,

Die Praxis, gelehrte Texte mit Kolophonen zu versehen, ist beinahe so alt wie Schrift selbst. Bereits die ältesten bekannten Texte des ausgehenden 4. Jahrtausends aus dem südmesopotamischen Uruk enthalten Kolophone.⁴⁷ Dabei garantiert die Kombination aus persönlicher Expertise und (genealogischer) Sukzession die Integrität des Textes. Das Eingangsbeispiel weist die in Mesopotamien gebräuchlichste Autorisierung von Text auf: es sind die Wissensträger, die Verantwortung für die übermittelten Inhalte übernehmen. Sie vertreten über den Modus der personalen Sukzession die in der mesopotamischen Gesellschaft institutionalisierten Prozesse der Errichtung, Übermittlung und Pflege von schriftlich niedergelegten Wissensbeständen.⁴⁸

In den Kolophonen der Seleukiden- und Arsakidenzeit, die sich vor allem in Uruk durch die Abschriften zahlreicher gelehrter Texte auszeichnet, werden üblicherweise zwei Personen genannt. Die eine ist als »Besitzer« markiert (»Tafel von PN₁«, *tuppi* PN₁), die zweite Person wird als eigentlicher Schreiber des Textes verstanden (»Hand von PN₂«, *qāt* PN₂). Worin genau die in der Genitivkonstruktion »Tafel des ...« beschriebene Beziehung besteht – ob es sich also um ein tatsächliches Besitzverhältnis handelt oder ob sich damit auch eine besondere Form der Verantwortlichkeit zum Beispiel im Sinne von Herausgeberschaft verbinden könnte –, ist nicht wirklich geklärt. Während die konventionelle Interpretation dieser Formel darin einen Eigentumsvermerk sieht, tendiert Mathieu Ossendrijver zumindest für diese Zeit in Richtung eines speziellen Verantwortungsverhältnisses.⁴⁹ Die Kolophone erlauben in Verbindung mit zeitgleichen Wirtschaftsurkunden eine Rekonstruktion von Gelehrtenkarrieren. Diese startete mit der Ausbildung zu einem Schreiber; in dieser Phase ist er in erster Linie mit

viele Gelehrte stehen im öffentlichen Leben, haben angesehene Ämter an Hof oder Tempel inne, besitzen Immobilien, beteiligen sich an Rechtsgeschäften und korrespondieren mit Geschäftspartnern, Kollegen und Auftraggebern. Siehe hierzu beispielsweise Beaulieu, »Astronomers«.

47 Diese Kolophone – üblicherweise auf der Rückseite der Tafeln angebracht – enthalten häufig parallel zu späteren Belegen die Anzahl der Einträge/Textzeilen, eine Art Eigentumsvermerk oder sogar Incipits. Drei Texte (MS 2429/2, MS 2429/3 und MS 2429/4) mit teilweisen Abschriften der Berufsnamenliste *Lu A* enthalten idente Kolophone. Diese enthalten die Summe »41« auf der Rückseite sowie den Zusatz NAM₂ GAR SANGA_a AMA_a, wobei das Element NAM₂ hier mit großer Wahrscheinlichkeit auf den bzw. die ersten Einträge der Liste verweist; siehe Veldhuis, *Cuneiform Lexical Tradition*, 47–48. Zum Schluss- oder Schreibervermerk vgl. grundsätzlich Hunger, *Kolophone*.

48 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 13–22. Niek Veldhuis setzte sich kürzlich mit der lexikalischen Tradition in einem Überblick auseinander; siehe Veldhuis, *Cuneiform Lexical Tradition*. Siehe weiters Cancik-Kirschbaum, »Listenwissenschaft«.

49 Siehe zusammenfassend Ossendrijver, »Exzellente Netzwerke«, 633, mit älterer Literatur, sowie Ossendrijver, »Science in Action«.

dem Abschreiben (Kopieren) von Tafeln befasst. Nach Abschluss der Ausbildung scheint der Schreiber in den Status als Besitzer von Tafeln zu treten.⁵⁰ Das Nebeneinander beider Status in Kolophonen aus Uruk zeigt, dass beide Individuen in engem Zusammenhang stehen. Die einzelnen Individuen sind anhand ihrer Patronyme und Stammeszugehörigkeit identifizierbar. In Uruk enthalten die Namensketten üblicherweise drei Generationen der väterlichen Linie und einen Stammesnamen. Die in Uruk tätigen Astronomen können mit Ossendrijver vier Gelehrten-Traditionen zugewiesen werden: Ekur-zākir, Ahūtu, Hunzū und Sîn-leqe-unninni.

Am Beispiel des Sîn-leqe-unninni lässt sich das Prinzip dieser legendären Ahnherren gut darstellen. In den Gelehrtenkreisen des 1. Jahrtausends gilt Sîn-leqe-unninni als Autor-Redaktor der standardisierten Fassung des Gilgamesch-Epos, auch als »Zwölftafel-Epos« bekannt. Diese Verbindung findet sich unter anderem in einem Katalog aus der Bibliothek Assurbanipals, in dem es heißt:⁵¹

Die Serie Gilgamesch durch Sîn-leqe-unninni, den Beschw[örungs]priester].

Die Serie Etana durch Lunanna, den [...].

Die Serie des Fuchses durch Ibni-Marduk, Sohn von Ludumununna, Gelehrter [...] (...).

Möglicherweise nicht zufällig befand sich im Besitz des eingangs genannten Anu-belschunu, dem Abkömmling des Sîn-leqe-unninni, ein Text, der die myth-historische Vorgeschichte der großen Gelehrten erzählt:⁵²

Während der Regierung von Ayalu, dem König, war Adapa Weiser.

Während der Regierung von Alalgar, dem König, war Uanduga Weiser. (...)

Während der Regierung von Enmeduranki, dem König, war Utuabzu Weiser.

Nach der Flut(?), während der Regierung von Enmerkar, dem König, war Nungalpirigal Weiser, den Ishtar vom Himmel zum Eanna herabgebracht hat. (...)

Während der Regierung von Gilgamesch, dem König(?), war Sîn-leqe-unninni Gelehrter.

Während der Regierung von Ibbi-Sîn, dem König, war Kabti-ili-Marduk Gelehrter.

Während der Regierung von Ischbi-Erra, dem König, war Sidu alias Enlil-ibni Gelehrter.

Während der Regierung von Abi-eschuch, dem König, waren Gimil-Gula und Taqisch-Gula Gelehrte.

Während der Regierung von ..., dem König, war Esagil-kin-apli Gelehrter.

Während der Regierung von Adad-apla-iddina, dem König, war Esagil-kin-ubba Gelehrter. (...)

⁵⁰ Siehe Pearce und Doty, »Activities of Anu-belšunu«, 341.

⁵¹ Diese Zeilen sind auf dem Fragment K 9717+ erhalten; für eine Edition siehe Lambert, »Catalogue«, 66–67, VI.

⁵² Siehe Lenzi, »Uruk List«, 142–143.

Nach dem Vorbild der Sumerischen Königsliste trennt der Text Könige vor und nach der Flut. Uns interessieren hier nur die Könige nach der Flut und die jeweiligen Gelehrten. Neben Sin-leqe-unninni enthält diese Liste auch Gelehrte wie den bereits in der Diskussion von Autorität durch Offenbarung angesprochenen Kabti-ilāni-Marduk als »Autor« des Erra-Epos oder aber Esagil-kin-apli, dem die Kompilation der diagnostischen und physiognomischen Omen zu einer serialisierten Fassung zugesprochen wird.

Gelehrtdynastien wie die des Anu-belschunu in Uruk sind in der Spätzeit keine Seltenheit. Gerade in dieser späten Phase der Keilschriftnutzung in Mesopotamien führen Schreiber ihre Ahnenreihe bis auf berühmte Gelehrte zurück. Der Ahnherr wird dabei als legitimierendes Element herangezogen. Im 3. und 2. Jahrhundert sind vor allem aus der südmesopotamischen Metropole Uruk eine Vielzahl von Daten über die Gelehrtenkreise und die für die Pflege der Textbestände verantwortlichen Personen bekannt. Etwas früher in die Achämenidenzeit datiert ein Text, dessen Schreiber seinen Vater als »Sumerer« identifizierte. Da diese Bezeichnung aufgrund der späten Bezeugung nicht mehr als Ethnikon aufgefasst werden kann, soll der noch in der Spätzeit in gelehrten Texten hohe Status der sumerischen Sprache und das damit verbundene hohe Prestige in Verbindung gebracht werden.⁵³

Neben der Gründung intellektueller Autorität in persönlicher Nachfolge, spielt auch die Zugehörigkeit zu bestimmten Gelehrtentraditionen im Sinne von »Schulen« eine gewisse Rolle. Die Konkurrenz solcher »Schulen« um 1800 demonstriert ein Text, in dem das Gelehrtentum Uruks über dasjenige von Ur und Nippur gestellt wird:⁵⁴

Wie Kollegen traten Ur und Nippur miteinander in Wettstreit;
Ihr Wettstreit um Wissen wurde frevelhaft in Bezug auf die Gebete, die sie durchführten.
(...)
(Ea) brachte als Beute die Schreibkunst zum Tempel meiner Stadt.
In den Herzen meiner Gelehrten gebar er zahlreich das Sumerische.
Die Herrin Nisaba erschuf (alles) Dazugehörige.
Obwohl Du jemand bist, der in der Stadt einen guten Ruf besitzt, verstehst du nicht.
Obwohl du jemand bist, der bezüglich des Wissens meines Landes als Experte gilt, verstehst du nicht.

⁵³ Siehe Cohen, *Scribes and Scholars*, 26–27. Zu AO 17602 siehe Pearce, »Statements of Purpose«, 187.

⁵⁴ Basierend auf der Edition in George, *Babylonian Literary Texts*, 86–89, Z. 27–28 und 47–51.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Das Stichwort *Sukzession* führt für die keilschriftliche Textüberlieferung auf das allgegenwärtige Problem der Autorisierung von Text, besonders im Bereich der epistemischen Textbestände, die in langen Überlieferungsketten stehen: Wer garantiert für die Integrität und die Richtigkeit der vorliegenden Fassung? In dem kurzen Abriss haben wir zu zeigen versucht, dass man sich dreier Strategien bediente, um diesem Problem zu begegnen. Im Bereich der Schreibergenealogien wird vor allem im späteren 1. Jahrtausend das von den Schriftexperten seit jeher verwendete System der Filiation durch Angabe eines (tatsächlichen oder fiktiven) prestigereichen Ahnherren erweitert und überhöht. Dieser Form der *personalen Sukzession* kann man – gewissermaßen als *materiale Sukzession* – die Rückbindung der Textobjekte an ihre Vorgänger zur Seite stellen. Mit einer Charakterisierung als »Abschrift« oder »Kopie« ist zwar der Sachverhalt zutreffend erfasst, wenn nicht sogar als eine wenig kreative Form der Traditionsbildung verstanden. Übersehen wird dabei, dass genau die Wertschätzung der Vorlage, die durch Regulierung der Spielräume im Bereich der Reproduktion erhalten bleibt, eine eigene Form der Autorisierung eines Textes darstellt. Die Schreiber bzw. Kopisten verweisen auf diesen Sachverhalt explizit in ihren Kolophonien – und koppeln dabei nicht selten diese Autorisierungsstrategie mit derjenigen der *personalen Sukzession*. Mit dem seltenen und bislang auf rein literarische Texte beschränkten Narrativ der *Offenbarung* liegt demgegenüber ein Narrativ vor, das Traditionsbrüche und Neuerungen zulässt. Ob es sich gegenüber den etablierten Formen der Autorisierung nicht behaupten konnte, ob es dafür nicht wirklich Bedarf gab oder aber der Überlieferungszufall ins Spiel kommt, muss offen bleiben.

Literatur

- AO Keilschrifttexte im Musée du Louvre, Paris
- BAM 1 Köcher, Franz, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. 1: *Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin: de Gruyter, 1963.
- BM Keilschrifttexte im British Museum, London
- CBS Keilschrifttexte im University of Pennsylvania Museum, Philadelphia
- HS Keilschrifttexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena
- K Keilschrifttexte aus Kuyuncik im British Museum, London
- MS Keilschrifttexte in der Marten Schøyen-Sammlung, Oslo
- Ni Keilschrifttexte aus Nippur im Eski Şark Eserleri Müzesi, Istanbul
- PBS 5 Arno Poebel, *Historical and Grammatical Texts* (University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section 5), Philadelphia: University Museum, 1914.
- RIME 2 Douglas Frayne, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, Bd. 2: *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*, Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- TCL 6 François Thureau-Dangin, *Tablettes d'Uruk à l'usage des prêtres du temple d'Anu au temps des Séleucides* (Textes cunéiformes, Musée du Louvre 6), Paris: Geuthner, 1922.
- TuL Erich Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin: de Gruyter, 1931.
- André-Salvini, Béatrice, *Le code de Hammurabi* (Collection Solo 27), Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2004.
- Archì, Alfonso, »Transmission of the Mesopotamian Lexical and Literary Texts from Ebla«, in: Pelio Fronzaroli (Hg.), *Literature and Literary Language at Ebla* (Quaderni di Semitistica 18), Florenz: Dipartimento di Linguistica e Lingue Orientale dell'Università di Firenze, 1992, 1–29.
- Beaulieu, Paul-Alain, »The Astronomers of the Esagil Temple in the Fourth Century BC«, in: Ann K. Guinan u. a. (Hg.), *If a Man Builds a Joyful House* (Cuneiform Monographs 31), Leiden: Brill, 2006, 5–22.
- Beaulieu, Paul-Alain, »The Descendants of Sîn-lēqi-unninni«, in: Joachim Marzahn und Hans Neumann (Hg.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997* (Alter Orient und Altes Testament 252), Münster: Ugarit-Verlag, 2000, 1–16.
- Borger, Rykle, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, Rom: Pontificio Istituto Biblico, 32006.
- Cancik-Kirschbaum, Eva, »Prophetie und Divination. Ein Blick auf die keilschriftlichen Quellen«, in: Matthias Köckert und Martti Nissinen (Hg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 33–53.
- Cancik-Kirschbaum, Eva, »Stabilität, Change management und Iteration. Das Beispiel der mesopotamischen Listenwissenschaft«, in: Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger (Hg.), *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer* (Episteme in Bewegung. Beiträge zur einer transdisziplinären Wissensgeschichte 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, 289–305.

- Cancik-Kirschbaum, Eva und Anita Traninger (Hg.), *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer* (Episteme in Bewegung. Beiträge zur einer transdisziplinären Wissensgeschichte 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- Charpin, Dominique, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010.
- Cohen, Yoram, *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age* (Harvard Semitic Series 59), Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2009.
- Cooper, Jerrold, »Bilingual Babel. Cuneiform Texts in Two or More Languages from Ancient Mesopotamia and Beyond«, *Visible Language* 27 (1993), 68–96.
- Dijk, Jan van, *Lugal ud me-lám-bi nir-ĝál. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, 2 Bde., Leiden: Brill, 1983.
- Edzard, Dietz Otto, »Neue Inschriften zur Geschichte von Ur III unter Šūsuen«, *Archiv für Orientforschung* 19 (1959/60), 1–32.
- Edzard, Dietz Otto, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, Bd. 3/1: *Gudea and His Dynasty*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Fincke, Jeanette, »The Babylonian Texts of Nineveh. Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project«, *Archiv für Orientforschung* 50 (2003/04), 111–149.
- Finkelstein, Jacob J., »A Late Old Babylonian Copy of the Laws of Hammurapi«, *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 39–48.
- Finkelstein, Jacob J., »The Hammurapi Law Tablet BE XXXI 22«, *Revue d'Assyriologie* 63 (1969), 11–27.
- George, Andrew R., *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 10), Bethesda, Md.: CPL Press, 2009.
- George, Andrew R., *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 40), Leuven: Peeters, 1992.
- Hunger, Hermann, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2), Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968.
- Lambert, Wilfred G., »A Catalogue of Texts and Authors«, *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962), 59–77.
- Lenzi, Alan, »The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship«, *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 8,2 (2008), 137–169.
- Maul, Stefan M., »Tontafelabschriften des ›Kodex Hammurapi‹ in altbabylonischer Monumentalschrift«, *Zeitschrift für Assyriologie* 102 (2012), 76–99.
- Müller, Gerfried G.W., »Ischum und Erra«, in: Karl Hecker u. a. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. 3/4: *Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen II*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, 781–801.
- Oppenheim, Adolf Leo, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, hg. von Erica Reiner, Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Ossendrijver, Mathieu, »Exzellente Netzwerke. Die Astronomen von Uruk«, in: Gebhard J. Selz und Klaus Wagensonner (Hg.), *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies / Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen* (Wiener Offene Orientalistik 6), Wien: Lit, 2011, 631–644.
- Ossendrijver, Mathieu, »Science in Action. Networks in Babylonian Astronomy«, in: Eva Cancik-Kirschbaum, Margarete van Ess und Joachim Marzahn (Hg.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident* (Topoi 1), Berlin: de Gruyter, 2011, 213–221.