

Vom Überleben der toten Schrift – Eine medientheoretisch orientierte Lektüre des Jeremiabuches

Von Hendrik Madsen

Niemand dringt hier durch und gar
mit der Botschaft eines Toten. - Du
aber sitzt an Deinem Fenster und
erträumst sie Dir, wenn der Abend
kommt.

Aus: Franz Kafka, Eine kaiserliche Botschaft

Schreiben und Lesen, Schreibwerkzeuge und Bücher sind zentrale Inhalte des Jeremia-Buches. Einmal darauf aufmerksam geworden, untersuchte man diese Aspekte mit verschiedenen Erkenntnisinteressen; im Wesentlichen sind in diesem Zusammenhang zwei Richtungen auszumachen: die eine analysiert die entsprechenden Angaben aus einer eher archäologisch zu bestimmenden Perspektive um mehr Klarheit über die Entstehung von Büchern bzw. über die Entwicklung von Schreibwerkzeugen im altorientalischen Raum zu gewinnen¹, die andere geht im Sinne der historisch-kritischen Exegese der Frage nach einer „Urrolle“ des Jeremiabuches nach² und berücksichtigt dabei in besonderer Weise diejenigen Angaben, die über eine schriftliche Fixierung von authentischen Jeremia-Worten Auskunft geben könnten. Die vorliegende Studie nähert sich den angesprochenen Aspekten des Schreibens und Lesens – und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Kapitels Jer 36 – auf einem dritten Wege, indem der *mediale* Charakter des literarischen Textes in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wird. Sie folgt damit einem aktuellen literaturwissenschaftlichen Ansatz, der Literaturwissenschaft als Medientheorie³ begreift. Dabei wird der Text als Kommunikationsmedium untersucht, allerdings nicht im Sinne einer Hermeneutik der kanonischen Dialogizität⁴, sondern im Mittelpunkt des Interesses steht der durch ambivalente Strukturen geformte Text als Medium:

¹ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart 51988, 8 und 12. Ferner: Niemann, H. M.: Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) - Wann begann es?, In: Bibel und Kirche, Jg. 53 (1998), S. 127-134.

² Vgl. Rendtorff, R.: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 51995, S. 213. Vgl. auch: Seybold, K.: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S. 30: "Nach der Erzählung in Kap. 36 haben Jeremia und Baruch die verbrannte Urrolle sofort ersetzt. [...] Diese zweite Buchrolle ist demnach erhalten geblieben. Die Frage ist: Kann man sie im überlieferten Text identifizieren?"

³ Vgl. Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie. Münster 2004.

⁴ Vgl. Zenger, E. u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart/ Berlin/ Köln 42001, S. 21.

Zwischen Sender und Empfänger schiebt sich der Text als Filter, „der beide Positionen in Beziehung bringt, indem er sie trennt“⁵. Solchermaßen kann der Text als Kommunikationsmedium verstanden werden; darüber hinaus entwickelt der spezifisch *literarische* Text als Kunst eine Form von Selbstreferentialität, die durch Intertextualität und widersprüchliche Bedeutungskräfte gekennzeichnet ist⁶: „Jede Schrift baut eine unüberwindliche Barriere zum Referenten auf. Sie erzeugt eine in sich geschlossene, selbstreferente Zeichenwelt“⁷, die sich also *nicht unvermittelt* auf eine außertextuelle Wirklichkeit bezieht, sondern in erster Linie auf sich selbst bzw. auf einen anderen Text.

Die bisherigen Forschungsperspektiven werden bei einer solchen Interpretation zwar keineswegs außer Acht gelassen, aber in einer literaturwissenschaftlichen Interpretation der Medialität des hebräischen Textes wird jene „klassische“ Frage nach dem „Urtext“ geradezu obsolet. In gängigen Einführungen in die Exegese des Alten Testaments wird die „wissenschaftlich-historische Exegese“ als „Anwalt [sic!] des ursprünglichen Textsinnes“⁸ bezeichnet. Kritisch sei diese Exegese dadurch, dass sie „eigene und fremde Vormeinungen [...], Vorprägungen durch Auslegungstraditionen und forschungsgeschichtliche Konstellationen [...] beim Zuschnitt auf den ursprünglichen Sinn des Textes unter Kontrolle“⁹ halte. Die Zielsetzung eines in dieser Weise bestimmten exegetischen Verfahrens sowohl den Urtext als auch den ursprünglichen Sinn rekonstruieren zu wollen muss schon allein aufgrund der genannten medialen Aspekte spekulativ¹⁰ bleiben, da durch die Differenz zwischen einer sprachlichen Äußerung und deren Sinn, die durch den Einsatz eines fremden, depersonalisierten Schreibmediums deutlich wird, in der Schrift eine fortlaufende Verschiebung von Bedeutungen entsteht, so dass keine bestimmte Bedeutung mehr auszumachen, sondern lediglich die (relative) Offenheit, der Spielcharakter des Textes nachweisbar ist. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass es sich bei einer solchen Lektüre um willkürliche Assoziationen und Deutungen handelt, denn sie bewegt sich nur innerhalb

⁵ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 21.

⁶ Madsen, H.: Dekonstruktion im Kohlet-Buch - Anregungen zu einem interdisziplinären Dialog. In: Biblische Zeitschrift. Jg. 47, Heft 2 (2003), S. 281-286.

⁷ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 61.

⁸ Steck, O. H.: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. Neukirchen-Vluyn 131993, S. 4.

⁹ Steck, O. H.: Exegese des Alten Testaments (s. Anm. 8), 5.

¹⁰ So wird in Bezug auf das Jeremiabuch beim kompositionskritischen Ansatz "auf der einen Seite eine stärkere diachrone Differenzierung mehrerer dtr. Redaktionen während der Exilszeit (587-520 v.Chr.) versucht, auf der anderen Seite diese deutlicher gegenüber spätdtr. und nachdtr. Ergänzungen aus der nachexilischen Zeit abgegrenzt. Daß dies in der gegenwärtigen Forschungslage noch mit einigen Unsicherheiten belastet ist, versteht sich von selbst." Sodann schickt der Verfasser seiner eigenen These folgenden Hinweis vorweg: "Leider kann ich in diesem beschränkten Rahmen meine Sicht nicht in allen Einzelheiten begründen." (Albertz, R.: Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2001, S. 236.)

der Grenzen, die die Identität des Textes garantieren. Darum gilt es nunmehr, sich dem vorliegenden Text selbst in seiner kanonischen Endgestalt zuzuwenden und dabei besonders seine Funktion als *Medium* zu untersuchen. Es kann nämlich geradezu als ironische Pointe bezeichnet werden, dass biblische Texte, und zwar insbesondere die hebräischen Texte des Alten Testaments, ausgerechnet als spirituell-theologische Kunstformen immer wieder¹¹ den Blick für das Material und die Technik schärfen, die ihre Basis sind. Daher wird der Interpret als Kritiker untersuchen müssen, wie die einzelnen literarischen Texte im Medium der Schrift der „narrativen Logik widerstehen oder sie subvertieren“.¹²

Zu Anfang des Kapitels Jer 36 wird das zentrale Medium benannt, das im Mittelpunkt dieser Erzählpassage steht: מנלת ספר (Jer 36,2). Auf dieser Buchrolle fixiert Baruch, der Schreiber, die Worte Jeremias, die dieser ihm diktiert. Die an späterer Stelle von den Hofbeamten an Baruch gerichtete Frage, wie er denn all diese Worte aus seinem (Jeremias) Mund niedergeschrieben hätte (vgl. Jer 36,17), erscheint geradezu absurd, befindet sich doch unter denen, die fragen, der Staatsschreiber Elischama (vgl. Jer 36,12), der es doch wissen müsste¹³, und der Ort dieser Gesprächsszene ist auch noch das Amtszimmer Gemarjas, des Sohnes Schafans, des Staatsschreibers (בלשכת נמריהו בן־שפן הספר; Jer. 36,10). Die Frage zielt also konkret auf die Materialität der Schrift ab, weniger auf den Inhalt. Schon hier wird der selbstreflexive Charakter des Jeremiabuches in seiner Endgestalt deutlich: Selbst Ergebnis einer schriftlichen Fixierung wird in ihm geradezu eine kleine Geschichte der Schreibtechnik im altorientalischen Raum vorgeführt, indem zum einen die Werkzeuge des Schreibens, zum anderen die Schreibmaterialien thematisiert werden. Wenn in Jer 36,18 von Tinte (רין) die Rede ist, werden bestimmte Sachverhalte damit vorausgesetzt: Einmal bedeutet das hinsichtlich des Schreibmaterials, dass man sich bei der מנלת ספר eine Buchrolle aus Leder, wahrscheinlicher jedoch aus Papyrus¹⁴ vorstellen muss, da (mit Ausnahme noch der Ostraka und des Pergaments, Medien, die für den vorliegenden Kontext aus historischen Gründen nicht in Frage kommen) nur diese Materialien mit Tinte beschriftet wurden. Tinte war offenbar etwas Bekanntes, denn es werden keine weiteren Nachfragen an Baruch gerichtet; gleichwohl muss

¹¹ Ein weiteres Beispiel findet sich etwa im Kohelet-Buch. Vgl. dazu: Madsen, H.: Dekonstruktion im Kohelet-Buch (s. Anm. 6), S. 281-286.

¹² Culler, J.: Dekonstruktion. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 245.

¹³ "Viele Schreiber brauchten nur Urkunden und Briefe zu schreiben; für diejenigen, die auch Literaturwerke (ab)schreiben wollten, kam eine gelehrte Ausbildung wohl an anderer Stelle hinzu; die Vorlagen wurden meist diktiert." (Soden, Wolfram von: Einführung in die Altorientalistik. Darmstadt 21992, S. 99f.)

¹⁴ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 8.

man festhalten, dass das Wort **קֶטֶב** an dieser Stelle zum ersten und einzigen Male im Alten Testament¹⁵ erwähnt wird. Ferner heißt das auch in Bezug auf das Schreibgerät, dass implizit ein tintefähiges Werkzeug vorausgesetzt wird, das freilich unterschiedlich beschaffen sein kann: „In Ägypten, wo wir auf ähnliche Verhältnisse wie in Palästina schließen dürfen, verwendete man in älterer Zeit Binsen, deren Ende zerquetscht und leicht faserig war wie ein kleiner Pinsel oder (später) schräg gekappt wie ein Gänsekiel. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist das Schreibrohr (Kalamos) nachweisbar, das federförmig zugeschnitten wurde und dessen Spitze sowohl flüssigeres wie kursiveres Scheiben ermöglichte.“¹⁶ Bezeichnend ist nun, dass damit ein gewisser Aspekt der Modernität angesprochen wird. Denn zuvor ist vom Lügengriffel (**עַט שֶׁקֶר**; Jer. 8,8) der Schreiber die Rede, dann – man beachte das geradezu ausgestellte Interesse an der genauen Beschaffenheit des Instruments! – von einem *Eisengriffel* (**עַט בְּרִזְלִי**; Jer. 17,1) mit einer *diamantenen* Spitze (**עֲטִיר צַפִּיר**; Jer. 17,1). Der Griffel (**עַט**) diene zum Einritzen in Tontafeln, bezeichnet also eine Vorstufe des Schreibens mit Tinte. Interessant ist nunmehr für eine medientheoretische Interpretation, dass eine solche historisch-mediale Sukzession einer kulturgeschichtlichen Perspektive entspricht, die Marshall McLuhan folgendermaßen formuliert hat: „Die Wirkung eines Mediums wird gerade deswegen so stark und eindringlich, weil es immer wieder ein Medium zum 'Inhalt' hat.“¹⁷ Im allgemeinsten Sinne heißt das dann: „Der Inhalt von Geschriebenem oder Gedrucktem ist Sprache, aber der Leser ist sich des Drucks oder der Sprache gar nicht bewußt.“¹⁸ Durch die zitierten Passagen aus dem Jeremiabuch wird der Leser aber nun nicht nur auf diesen Aspekt aufmerksam, ihm wird die Medialität der Schrift als solche bewusst gemacht und dies, folgt man der kanonischen Textstruktur des Jeremiabuches, in geschichtlicher Perspektive: die „alten Medien“ des Griffels und der Tontafel werden durch die „neuen Medien“ der Tintenfeder und der Papyrusrolle abgelöst – und das alles wird selbstreflexiv im literarischen Text des Jeremiabuches *vermittelt*. Eine solche Chronologie entspricht aus medientheoretischer Sicht der Entwicklungsgeschichte des Codes bzw. der Schrift. Man unterscheidet nämlich im Wesentlichen drei groß angelegte Codes: „1. den voralphabetischen Code mit

¹⁵ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 12; ferner: Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, S. 161; Matheus, F.: Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch-Deutsch. Stuttgart 2006, S. 66.

¹⁶ Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 12.

¹⁷ McLuhan, M.: Die magischen Kanäle. Dresden/Basel 1995, 38.

¹⁸ McLuhan, M.: Die magischen Kanäle (s. Anm. 17), S. 38.

dem Leitmedium Bild, 2. den alphabetischen Code, der den geschriebenen Text als zentrales Medium pflegt, seine ganzen Möglichkeiten aber erst im gedruckten Buch entfaltet und 3. den nachalphabetischen Code, der durch das Technobild charakterisiert ist.¹⁹ Bedeutsam für unsere Überlegungen in Bezug auf das Jeremiabuch ist nun, dass dem zweiten Code, der (alphabetischen) Schrift im eigentlichen Sinne zentrale Bedeutung zuwiesen wird; die *prophetischen Bücher* des Judentums bezeichnen die entscheidende Zäsur des zweiten Codes.²⁰ Dieses benannte Stadium erscheint im Jeremiabuch in gebrochener Form, denn es ist durch Differenzen geprägt, die den Bereich der Kommunikation durch Schrift ausmachen. Der Eisengriffel mit der diamantenen Spitze (s.o.) graviert die Schrift ein; das Partizip Passiv Femininum der Wurzel *הרש* drückt einen „perfektischen“ Sachverhalt²¹ aus, dargestellt wird also ein *erstarrter Zustand*, nicht der Schreibprozess als solcher. Das Wort *צפרן* kann nicht nur die Spitze des Griffels bezeichnen, sondern auch den menschlichen Fingernagel²²; das Körperliche jedoch wird mit dem Zusatz *שמיר* zum härtesten Schreibinstrument überhaupt. Ebenso ist das Verb *הרש* semantisch ambivalent: es kann „Einschneiden“ oder „Eingravieren“ bedeuten, was auf die Schrift verweist, jedoch kann es auch einen konkreten menschlichen Arbeitsprozess, das „Pflügen“²³ bezeichnen. Schrift ist nicht nur semiotisches Instrument zur Artikulation psychologischer Vorgänge, sondern ist auch Ergebnis konkreter menschlicher (physischer) Arbeit. Ganz ähnliche Bezeichnungen verwendet Jacques Derrida, für den der Begriff der Schrift, der in einer Kette von sich ablösenden, aufeinander verweisenden, sich kommentierenden Begriffen steht: Spur, Ritzung, Pfropfung u. a. Was „traditionell als ein ‚Jenseits‘ (als Ursprung, Telos, Zentrum) gedacht wurde, ist eingeschrieben im Text, als ein Nicht-Ort, als Durch-Furchung, als Spaltung/Spalte,

¹⁹ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 52f. Vgl. auch: Flusser, V.: Kommuniko-logie. Schriften. Bd. 4. Hrsg. von St. Bollmann und E. Flusser. Mannheim 1996.

²⁰ Vgl. Flusser, V.: Kommunikologie. Schriften. Bd. 4. Hrsg. von St. Bollmann und E. Flusser, Mannheim 1996.

²¹ Bartelmus, R.: Einführung in das biblische Hebräisch - ausgehend von der grammatischen und text-syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher - mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch. Zürich 1994, S. 65.

²² Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (s. Anm. 15), 693; F. Matheus, Kompaktwörterbuch Althebräisch (s. Anm. 15), S. 282.

²³ Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (s. Anm. 15), S. 263.

die den Text in jedem seiner Elemente durchzieht.²⁴ Und jene 'Urspur' gilt es jeweils herauszustellen; bisher wurde nämlich nur die *Äußerung in Schriftform* analysiert, der *Inhalt* der Stelle Jer 17,1 ist demgegenüber das Urteil JHWHs gegenüber Juda: Die Sünde Judas ist auf die Tafel ihres Herzens (לִבָּם לִיחָ, Jer 17,1) geschrieben. Ebenfalls wird durch ein Partizip Passiv der Zustandscharakter hervorgehoben (כְּתוּבָה, Jer 17,1); zudem aber ist das „Material“, auf das das Urteil geschrieben wird, das menschliche Herz.²⁵ Das Herz als Organ des physischen Lebens, aber auch als Sitz der Empfindungen wird durch das harte Schreibgerät beschriftet; der somit suggerierte Schmerz unterstreicht nachdrücklich den Inhalt des Textes: nämlich die Konfrontation Judas mit seinen Verfehlungen. Damit ist ein Leitthema des Jeremiabuches fortgesetzt, gilt doch Jeremia als der leidende Prophet, der das Gericht immer wieder angekündigt hatte, jedoch nicht erhört wurde, ja vielmehr den Untergang selbst miterleben musste. Und das Leid an diesem Zustand hat seinen Ort in seinem Herzen, das dadurch schwer krank geworden ist: לִבִּי דוּי (Jer 8,18b).²⁶ Der Schmerz ermöglicht also die Grenze zwischen biologischem Körper und symbolischer Einschreibung zu markieren und zu problematisieren.²⁷ – Das durch die Lektüre des hebräischen Textes vermittelte Gefühl wird im buchstäblichen Sinne zu einem einschneidenden Erlebnis.

Diese skizzierten, durch Differenzen geprägten Zusammenhänge zwischen Ausdruck und Inhalt, Körper und Schrift werden besonders auch in Jer 36 hervorgehoben. Die semantische Akzentuierung ist an dieser Stelle jedoch eine andere: Gleich zu Beginn des Kapitels steht die Aufforderung, die Rede JHWHs über Israel, Juda und die Völker in einer Buchrolle aufzuzeichnen (vgl. Jer 36,2). Damit ist in dieser Erzählpassage selbstreflexiv auf die Funktion von Literatur verwiesen, Prophetie ist mit der Poesie von Anfang an verbunden: „Ein Grund dafür war, daß die göttliche Rede, die zu vermitteln war, die höchsten und besten Ausdrucksmöglichkeiten suchte, um adäquat zu sein. [...] Mündlichkeit war das Medium öffentlicher Wirksamkeit, das dann im 7./6. Jh. erst zögernd von der

²⁴ Menke, B.: Dekonstruktion - Lektüre. Derrida literaturtheoretisch. In: K.-M. Bogdal (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen 21997, S. 250.

²⁵ Vgl. auch Jer 31,33b: An dieser Stelle ist in einem positiven Sinne davon die Rede, dass JHWH seine Weisung in die Herzen Judas und Israels schreiben werde; bezeichnenderweise fehlt dort die Hervorhebung der Medialität der Schrift, vielmehr wird der sprachlichen Wendung vorangestellt, dass JHWH zuvor seine Weisung in ihr "Inneres" legen werde: נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם. Vgl. auch die Bedeutung des Herzens in dem für das Judentum zentralen Text Dtn 6,4ff.

²⁶ Vgl. Rad, G. v.: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München 41965, S. 208.

²⁷ Vgl. Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 111.

schriftlichen Aufzeichnung ergänzt und dann im weiteren Verlauf zurückgedrängt wurde. Jer 36 zeigt den Übergang auf paradigmatische Weise.²⁸ Dieses Zurückdrängen der lebendigen Rede durch die tote Schrift bezeichnet in gewisser Weise einen weiteren Wechsel (s.o.) von einem alten zu einem neuen Medium; dieser Wechsel steht aber auch unter einem geradezu kulturkritischen Vorbehalt, wenn Platon, einige hundert Jahre später allerdings, in seinem Phaidros-Dialog hervorhebt, dass „Theuth, der sagenhafte Erfinder der Schrift in Ägypten, den Menschen einen empfindlichen Schaden angetan“²⁹ habe: „Denn diese Erfindung wird den Seelen der Lernenden vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden.“³⁰ Und: „Denn dieses Schlimme hat auch die Schrift, Phaidros, und ist darin eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still.“³¹ Zwei kritische Perspektiven werden also vorgetragen: die eine zeigt mögliche Auswirkungen für den „Benutzer“ des neuen Mediums Schrift auf, die etwa darin bestehen können, dass die Erinnerungsfähigkeit des Menschen eingeschränkt werde und er, weil er das Sich-Erinnern an das neue Speichermedium delegiert, selbst zu bequem bzw. seines eigenen menschlichen Potenzials entfremdet werde. Darum hatten diejenigen, die über Schreibkenntnisse verfügten, noch anfangs wichtigere, zumal religiöse Texte u.ä. im Kopf, „verinnerlicht“, nicht schriftlich veräußerlicht“³². Die andere hebt die unterbrochene Kommunikation zwischen Autor und Leser hervor, die eben dadurch gekennzeichnet ist, dass der geschriebene Text eine Eigendynamik entfaltet, die weder Autor noch Leser unter Kontrolle haben (s.o.), und die tote Schrift zugleich eine Machtinstanz³³ darstellt, da sie keine Rückfragen des Lesers an ein greifbares Gegenüber zulässt, dennoch aber insbesondere in Form von Literatur als Kunst dem Bestehenden widerspricht. Der Hinweis, der also zu Anfang des Kapitels 36 an Jeremia ergeht, hat vor diesem Hintergrund sogar eine gewisse Schutzfunktion für den Propheten. Niemand hat nämlich auf ihn gehört;

²⁸ Seybold, K.: Der Prophet Jeremia (s. Anm. 2), S. 12.

²⁹ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), 26.

³⁰ Platon: Phaidros. In: Sämtliche Werke. Bd. 4. Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes. Hrsg. von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck. Hamburg 1958, S. 55 (274a).

³¹ Platon: Phaidros, S. 56 (274d-e).

³² Niemann, H. M.: Kein Ende des Büchermachens (s. Anm. 1), S. 128.

³³ So galt schon in den "klassischen Perioden der ägyptischen Schriftgeschichte" die Schrift als das "zentrale Dispositiv der Macht" (Assmann, J.: Sieben Funktionen der ägyptischen Hieroglyphenschrift. In: Greber, Erika; Ehlich, Konrad; Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Materialität und Medialität von Schrift. Bielefeld 2002, S. 49.)

und wenn, so kam es zu (verbalen) Auseinandersetzungen. Indem aber nun die göttliche Rede schriftlich fixiert wird, stellt sie eine grundlegend neue Autorität dar, allein schon deswegen, weil sie nunmehr durch das (Vor-)Lesen der Schrift erst vermittelt werden muss. Die Reaktion der Hofbeamten auf die Rezitation der Buchrolle belegt diesen Autoritätscharakter des neuen Mediums Schrift: „Und es geschah, als sie all die Worte gehört hatten: sie klammerten sich vor Furcht aneinander – jeder an seinen Nächsten.“ (Jer 36,16) Als darauf der König die Schrift vorgelesen bekommt, reagiert er freilich gefasster: er verbrennt jeden vorgelesenen Abschnitt sofort in einem Kohlenbecken (vgl. Jer 36,23) und meint damit allein schon die neue Autorität, die ihm seine Herrschaft streitig machen will, vernichtet zu haben; allerdings vergisst er auch nicht, den Haftbefehl über Jeremia und Baruch auszusprechen (vgl. Jer 36,26). - Ohne menschliche Entschlusskraft und ohne menschliche Fähigkeiten (hier besonders das Sprechen und Schreiben)³⁴ bleibt das göttliche Wort nämlich wirkungslos.

Der angeführte Zusammenhang wird erzählerisch geschickt inszeniert, denn bei der dreimaligen Wiederholungslektüre der Schrift verengt und spezifiziert sich der Adressatenkreis. Die erste Lektüre verschafft dem göttlichen Wort nämlich zunächst Öffentlichkeitscharakter, da es dem ganzen Volk an der Öffnung des Tempeltores zu Gehör gebracht wird; dabei reihen sich die genauen Ortsangaben, die dem ganzen Geschehen eine gewisse Authentizität verleihen, anaphorisch mit der Präposition כingeleitet aneinander und münden schließlich in einer Ortsangabe, die – fast schon komisch – den gegenständlichen Bereich mit dem persönlichen verbindet, wenn es am Schluss des Verses, an exponierter Stelle also, heißt: באזני כל־העם – in den Ohren des ganzen Volkes (Jer 36,10). Die zweite Lektüre bei den Hofbeamten ruft nicht nur die Furcht der gesellschaftlichen Führungselite hervor (s.o.), sondern führt zu einer Dilemma-Situation, deren historische Evidenz bis in unsere heutige Zeit fortwirkt: Einerseits werden die Beamten, nachdem sie die Worte gehört haben, sofort ihrer Pflicht gewahr, wenn es mit der figura etymologica emphatisch eingeleitet heißt: כל הרברים האלה הנייר נניד למלך אתה (Jer 36,16); sodann aber gibt man sowohl Baruch als auch Jeremia den wohlgemeinten Rat sich zu verstecken, dass niemand wisse, wo man sich aufhalte (vgl. Jer 36,19); dies mag darin begründet sein, dass sich Jeremia besonders der Gunst der Schafaniden gewiss sein konnte³⁵, von denen Gemarja und dessen

³⁴ Vgl. Burkert, H. D.: Schreiberpersönlichkeiten der Bibel. Versuch einer Typologisierung im altorientalisch-hellenistischen Vorfeld antiker Tachygrafie. In: KMI Bürowirtschaft. Fachzeitschrift für Kurzschrift, maschinelle Text- und Informationsverarbeitung. Heft 4 (2004), S. 47.

³⁵ Vgl. Albertz, R.: Die Exilszeit (s. Anm. 10), S. 245.

Sohn Micha in dieser Szene anwesend sind. In dem genauen Wissen um die Sprengkraft des göttlichen Wortes erfüllt man seine Pflicht und erstattet dem König Meldung, zugleich aber sieht man bereits voraus, dass diejenigen, die dem Herrschenden seinen Untergang verkünden, die zukünftigen Opfer sein werden, und warnt diese (immerhin noch) eindringlich. Bei der dritten Lektüre vernichtet der König schließlich Spalte für Spalte der Schriftrolle; die tote Schrift wird im Akt des Vorlesens für einen Augenblick lebendig und sogleich ausgelöscht. Bezeichnenderweise wird zum Durchschneiden der Schriftrolle das Schreibermesser (הַעֵר הַסֵּפֶר; Jer 36,23) verwendet, mit dem eigentlich das Schreibwerkzeug (der Kalamos) zugespitzt werden soll; hier aber dient das Schreibermesser gerade der Vernichtung der Schrift und das Material selbst wird zum Heizstoff degradiert. Durch diese Art Zeichenhandlung antizipiert der König nicht nur die geplante Tötung des Propheten und seines Schreibers, sondern wendet sich zugleich von JHWH ab. „Wo man Bücher verbrennt, verbrennt man Menschen“ (Heinrich Heine) – Ein düsteres Vorausbild ist hier bereits im biblischen Text entworfen worden, in dem die Gottlosigkeit eines solchen Handelns deutlich ausgestellt wird. Darum fällt auch der am Ende des Kapitels angeführte Gerichtsspruch JHWHs über König Jojakim denkbar hart aus (vgl. Jer 36,30f.). Jojakims Destruierung der Schrift zerstört zugleich die Gottesbeziehung; doch JHWHs Wort ist es am Ende, das nach wie vor Bestand hat: die zerstörte Schriftrolle wird durch eine neue desselben Inhalts ersetzt und damit wiederhergestellt. So steht am Anfang und am Ende des Kapitels Jer 36 die Schrift als Rahmen, in dessen Mitte ihre Wirkkraft demonstriert wird. Die Botschaft JHWHs, des Gottes, der sich in einem „revolutionären Befreiungsprozeß“³⁶ offenbart hat, scheint angesichts des gesellschaftlich Bestehenden kaum ihr Ziel zu erreichen, doch überlebt sie nach wie vor beharrlich im Medium der toten Schrift und fordert den Einzelnen nachdrücklich dazu auf, sie nicht bloß zu erträumen, sondern bewusst hören bzw. lesen zu wollen und im konkreten Handeln zu realisieren.

³⁶ Albers, R.: Das Rätsel des israelitischen Monotheismus. In: Welt und Umwelt der Bibel. Heft 11 (1999), S. 5.