

Lenore Hipper

Auf der Bühne der Schrift

Überlegungen zur Medienphilosophie der Schrift
am Beispiel der hebräischen Konsonantschrift

I

Spätestens seit der Kanadischen Schule – insbesondere Eric Havelock, Marshall McLuhan und Jack Goody, aber auch Vilém Flusser, Friedrich Kittler und deren Nachfolger – wird Schrift bevorzugt als technischer ›Code‹ begriffen, mittels dessen die flüchtige Stimme, ihr Ausdruck und ihre Bedeutungen aufgezeichnet, übertragen und gespeichert werden können. Dabei dominiert die These, im europäischen Kulturkreis bilde der alphabetisierte bzw. ›alphanumerische‹ Schrift-Code die Grundlage für die Ausbildung der Besonderheit dieser Kultur, vor allem ihres linear-kausalen Denkens (McLuhan), der Mathematik und Philosophie (Kittler) sowie der Wissenschaften (Flusser). Diese These von der Abhängigkeit des europäisch-abendländischen Denkens und der Wissenschaft von der Linearität der Schrift bildet damit einen zentralen Topos der Medienwissenschaft.¹ Jedoch basiert diese Gründungserzählung auf einem bestimmten Schriftkonzept, nämlich dem des griechischen Vokalalphabets, das als erstes die Lautstruktur der Sprache vollständig aufgezeichnet hat. Aus der vollständigen Aufzeichnung der Rede resultiert gemäß dieser These eine Logifizierung der Sprache. Insbesondere gilt dann formales logisches Denken als intrinsisch mit dem Gebrauch der Schrift verbunden. Es sei die Schrift, die Sprache und Denken so geformt habe, dass Operationen formal-logischen Denkens wie ebenso Rationalität und die Wissenschaften mit ihr, in ihr und durch sie möglich wurden. Die abendländische Metaphysik sei daran gekoppelt; und als ihr Finale, ihre äußerste Konsequenz beschränkt das kybernetische Denken Schriftlichkeit auf Entscheidungslogik, auf Information und Codierbarkeit.

Es wird so ein Paradigma von Schrift aufgerufen, das in seiner Konsequenz Schrift ausschließlich von ihren mathematischen Grundlagen als Code her

¹ Zu einer Sicht auf den Status der Theorien McLuhans bzw. der kanadischen Schule siehe Norm Friesen, »Marshalling McLuhan for Media Theory«, http://learningspaces.org/papers/Marshalling_McLuhan.pdf (letzter Zugriff: 4. 12. 2015).

begreift und deren Verrechenbarkeit² behauptet – bis zur Verrechenbarkeit der Kommunikation überhaupt. Dieses Paradigma der Schrifttheorie und damit auch diese Theorieerzählung werden jedoch fragwürdig, sobald man Schrifttypen jenseits des griechischen Vokalalphabets in den Blick nimmt. So ist etwa das Alphabet der hebräischen Konsonantschrift in diesem Paradigma nicht beschreibbar.

In ihren Überlegungen zur Schrift haben die genannten Theoretiker die semitischen Konsonantschriften bewusst ausgeschlossen. In diesem Ausschluss sind unterschiedliche Strategien zu beobachten: So wertet Eric Havelock, dessen Untersuchungen zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit auch für die McLuhan'schen Überlegungen grundlegend waren, in seiner Gegenüberstellung griechischer Literatur und Texten »vorgriechische[r] Silbensysteme«³ die konsonantischen Schriften und in diesem Zusammenhang auch die damit verbundenen Kulturen konsequent ab und wird nicht müde zu betonen, als wie ineffektiv sich die Struktur konsonantischer Schriften einerseits für die Lektüre, andererseits aber auch für die Darstellung des ›Neuen‹ erweist.⁴ Sinnvoll ist für ihn nur ein rasches Identifizieren des mit dem Buchstaben Gemeinten. Die formale Relationalität von Wort und Klang muss gewahrt werden. Schrift wird als Fenster begriffen, durch das ein Durchgriff auf die sprachliche Bedeutung gewährleistet wird:⁵ Schrift als »Steigbügelhalter des Sinns«⁶.

Mit einem ähnlichen Duktus argumentiert auch Friedrich Kittler, wenn er in zynisch-herablassender Weise von der Geburt des ersten konsonantischen Alphabets als einer Erfindung von »Heeresbürokraten«⁷ für »dumme Söldner, wohl vom

2 Hierzu exemplarisch Friedrich Kittler »Zahl und Ziffer«, in: Sybille Krämer, Horst Bredekamp (Hg.), *Bild, Schrift, Zahl*, München 2003, S. 193–204; sowie Friedrich Kittler, Wolfgang Ernst, »Editorial«, in: dies. (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*, S. 9–13, S. 11, sowie Wolfgang Ernst, »Homer grammatophon«, in: ders., Kittler (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets*, a. a. O., S. 299–314, S. 299, Bernard Stiegler, »Licht und Schatten im digitalen Zeitalter«, in: Ramón Reichert (Hg.), *Big Data, Analysen zum Digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie*, Bielefeld 2014, S. 35–46.

3 Eric A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, eingel. v. Aleida u. Jan Assmann, Weinheim 1990, S. 55 ff.

4 Ebd., S. 75.

5 Vgl. kritisch Sybille Krämer, »Operationsraum Schrift«, in: Gernot Grube, Werner Kogge, Sybille Krämer (Hg.) *Schrift, Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 23–57, S. 26. Zur Beschreibung des griechischen Alphabets »als ein hochtransparentes Medium« vgl. Aleida und Jan Assmann, »Schrift – Kognition – Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation«, in: Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 1–35, 23, die dies in Bezug auf Havelock und Derrida diskutieren.

6 Krämer, »Operationsraum Schrift«, a. a. O., S. 26.

7 Friedrich Kittler, *Musik und Mathematik I*, Hellas 1: Aphrodite, München 2005, S. 105.

Sinai geraubt«⁸, spricht, die »stammelnd lesen«⁹ und damit die Beliebigkeit¹⁰ sowie, mit Barry W. Powell, die »Unfähigkeit«¹¹ semitischer Schriften betont.

McLuhan selbst überspringt in seiner Darstellung der phonetischen Schrift die konsonantische Schrift.¹² Er unterscheidet lediglich zwischen voralphabetischer und phonetischer Schrift, mit der dann jedoch in erster Linie das griechische Alphabet angesprochen wird. Sein Nachfolger Derrick de Kerckhove¹³ argumentiert differenzierter, indem er das Potential konsonantischer Schrift – ihre Fähigkeit zur Nicht-Linearität, ihr Verbundensein mit dem Hören – zwar durchaus anerkennt, diese Potentiale jedoch als mit dem Aufkommen der vokalisierten Alphabetschrift insofern für obsolet erklärt, als vor allem mit dem Buchdruck und der Visualität Linearität das bestimmende Paradigma der Schrift darstellt. Auf diese Epoche werde gemäß McLuhan/Kerckhove eine dritte Phase folgen, in der aus der Elektrizität heraus eine Hinwendung zum auditiven Raum und damit zur Nichtlinearität oder sogar Nicht-Euklidizität erfolgt.

II

Dieser mediendeterministische Ansatz erhebt in seiner eigenen Linearität einen Anspruch auf Alternativlosigkeit. Dagegen möchte ich mit Hilfe einer medienphilosophischen Analyse der hebräischen Konsonantschrift eine Möglichkeit des Nachdenkens über Schrift und Medialität jenseits solcher Teleologismen¹⁴ aufzeigen und beispielsweise die Potentiale der konsonantischen Schrift als grundsätzliche Möglichkeit entfalten, Schrift nicht als Behälter eines propositional darstellbaren Sinngehalts zu denken.

Es werden in diesem Ansatz die Aspekte des Hörens und der Stimme in der Schrift gestärkt und Schrift und Medialität überhaupt aus einem Verhältnis des

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 107.

11 Barry B. Powell, »Homer and Writing«, in: Ian Morris, Barry Powell (Hg.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Köln 1997, S. 3–32, S. 11.

12 Marshall McLuhan, »Das geschriebene Wort. Ein Auge für ein Ohr«, in: ders., *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf/Wien 1968, S. 91–99.

13 Derrick de Kerckhove, *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*, München 1995.

14 Vgl. Dieter Mersch, »Kritik des Medientelegismus. McLuhan, Flusser und Hegel«, in: Derrick de Kerckhove, Martina Leeker, Kerstin Schmidt (Hg.), *McLuhan neu lesen: kritische Analysen zu Medien und Kultur im 21. Jahrhundert*, Bielefeld 2008, S. 196–212.

responsiven Bezuges anstelle formaler Relation gedacht. Die Dimension der Stimme und des Anderen sind dabei mit der Schrift konstitutiv verwoben. Folglich geht es mir nicht um die Entfaltung eines ›Als‹ der Bestimmung, sondern um Beziehung und Bezug, dabei jedoch nicht behauptend, allein aus der ›formalen Logik‹ der Konsonantschrift folge nun eine andere Art des Bezugs und der Kulturalität. Es gilt nicht etwa, eine konkurrierende Gründungserzählung zu entwerfen und damit schlicht einen ›anderen‹ Logos gegen den griechischen auszuspielen, sondern in der Schrift ein grundsätzliches Potential der Öffnung, der Resonanz zu entdecken, dessen Funktionsweise sich jenseits der Determinismen befindet und sich mit diesen als nicht fassbar, nicht beschreibbar erweist. Also nicht deren andere Seite, sondern gewissermaßen ein anderes Land, ein anderer Ort.

Es ist mir mithin um ein Denken zu tun, in dem Schrift nicht den Status eines Instruments hätte.¹⁵ Wie jedoch ist jenseits aller Determinismen ein Verständnis von Weisheit, das sich nicht auf Konzepte des Wissens bezieht, sondern auf ein unendlich fragendes Denken¹⁶, das keine Wahrheit kennt, reflexiv einzuholen und überhaupt erst zur Darstellung zu bringen? Was bedeuten Aussagen eines »prophetischen Logos«?¹⁷ Und auf welche Weise kann eine solche positiv gestimmte Unbestimmtheit sich der Schrift verdanken?

Die technikdeterministische Grundannahme der Medientheorie der letzten fünfzig Jahre ist verschiedentlich in Zweifel gezogen worden. Sprachwissenschaftliche Theorien kritisieren den direkten Konnex zwischen Stimme und Alphabetschrift insoweit, als deren Lautsprachenfixierung kaum eindeutig verfährt. Ansätze operativer Schrifttheorien, insbesondere im Rahmen von Untersuchungen zur »Schriftbildlichkeit« wiederum haben den Linguistizismus, d. h. die scheinbar selbstverständliche Verbindung zwischen Schrift und Sprache zu überwinden versucht, indem sie auf andere, ›lautsprachenneutrale‹ Funktionen der Schrift hingewiesen haben.¹⁸ Schließlich hat die Dekonstruktion Derridas die Beziehung zwischen Bestimmung und Zeichen in Bewegung versetzt und durch das Gleiten des Signifikanten sowie die Ausstreichung der Referenz Identitätsaussagen gelöscht. Dennoch kann man sagen, dass sämtliche Interventionen sich weiterhin im Paradigma des Codes und der Bedeutens aufhalten.

15 Marlène Zarader beschreibt etwas Analoges als zentrale Idee der jüdischen Spracherfahrung in ihren Überlegungen zum »hebräischen Erbe« der Philosophie Heideggers; dies., *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris 1990, S. 56.

16 Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*, Berlin 1990, S. 312, 270.

17 Emmanuel Levinas, »Die jüdische Lesart der Schriften«, in: ders., *Anspruchsvolles Judentum*, Frankfurt/M. 2005, S. 21–44.

18 Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.), *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Berlin 2012.

Wie beiläufig wird jedoch gelegentlich in schrifttheoretischen Reflexionen auf die hebräische Schrift als ›anders‹ hingewiesen – als primitiv, interaktiv, unverständlich, unaussprechlich, heilig, unlesbar, mangelhaft, magisch, Vorrang des Hörens, Kastrationsdrohung – meist allerdings ohne diesen Hinweisen tatsächlich nachzugehen und sie für eine Theorie des Schriftdenkens fruchtbar zu machen. Fast scheint es, als winke diese Schrift wie von allein aus diesen Texten oder öffne immer wieder eine Tür nach Draußen, nach einem Anderswo, das sich den gängigen Konzeptionen von Schrift und Kultur nicht fügt.

Die folgenden Überlegungen versuchen diesem Winken zu folgen und werden in diesem Zusammenhang auch die philosophische Figur der ›Geltung‹ und ›Bestimmung‹ in Frage stellen, um mit und durch die hebräische Schrift nach anderen, nichtidentifizierenden Zugängen zu dem zu suchen, was ist und wie es sich zeigt. Denn die hebräische Schrift gehorcht aufgrund ihrer spezifischen Konsonantstruktur nicht dem Paradigma eines bestimmbareren Sinns, sondern funktioniert im Paradigma der Eröffnung, der Anwesenheit einer Abwesenheit. Am hebräischen Schriftdenken kann so paradigmatisch ein Moment von Alterität aufgewiesen werden, das genuiner und untilgbarer Teil jedes Bedeutungsprozesses ist, gleichsam dessen andere Seite, ihn allererst gebend und öffnend. Die hebräische Schrift – und damit die Schrift überhaupt – soll also nicht als Code und System beschrieben werden, sondern als ein nicht-codierbares Geschehen der Exposition.

III

Die hebräische Schrift ist eine Konsonantschrift. Die Vokale werden erst beim Lesen, das so stets Interpretation ist, hinzugefügt. Die Vokalisierung andeutende diakritische Zeichen, wie sie von den masoretischen Gelehrten im 8./9. Jahrhundert dem Konsonantentext der Tora hinzugefügt wurden,¹⁹ sind bis heute für den liturgischen Gebrauch untersagt – der Text sei damit für den Gottesdienst und ernsthaftes Studium nicht mehr brauchbar, verliere seine Heiligkeit.²⁰ Wir haben

¹⁹ Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt, et al. (Hg.), *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 2003; Rudolf Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin 1992, S. 54 sowie Stefan Schorch, *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*, Berlin/New York 2004, S. 1.

²⁰ Almuth Bruckstein, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2001, S. 101; Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 185 f., Günter Stemberger, »Die Tora im rabbinischen Judentum« (S. 1–14, S. 2); »Hebräisch als ideale Sprache – Konse-

es also bei einem hebräischen Text eigentlich nicht mit einem Textgewebe in unserem Sinn, sondern mit einem »Konsonantengerüst«²¹ zu tun: Mehrdeutigkeit in der Schrift beginnt damit bereits bei der Frage nach dem Wortlaut der Schrift – denn die gleiche Zeichenfolge kann für unterschiedliche Lautfolgen und damit Semantiken stehen. Die Grundfrage der jüdischen Hermeneutik²² »Was hat Gott gesagt?«²³ betrifft also nicht nur die Interpretation des Gesetzes, sondern bereits dessen Literalität. Sie trifft ins Zentrum des Selbstverständnisses dieser Schrift.

»Lies nicht: eingemeißelt in Stein stehen dort die Worte der Tora«, sondern Freiheit bedeuten die Worte der Tora.«²⁴ Mit diesen Worten diskutiert der Talmud im *Traktat Avot* den Status des Gesetzes und die Lektürepraxis. חרות heißt es im unvokalisierten Text der Tora – eine Konsonantenfolge, die gleichermaßen als *charuth* / חרות (eingemeißelt) oder *cheruth* / חרות (Freiheit) vokalisiert und somit gelesen werden kann. Der Talmud stellt hier mit den gleichen Schriftzeichen zwei unterschiedliche Konzepte des Textes und seiner Schriftlichkeit vor und steht damit zugleich für eines dieser Konzepte ein, indem er die Offenheit der Schrift performativ bezeugt. Offenheit und Freiheit werden in diesem Moment gelebt, erlebt, aufgeführt. Sie stellen sich im Moment der Lektüre des hebräischen Textes erst her.

Als in einem solchen Sinn *charuth* – eingemeißelt – könnte man damit die technikdeterministischen Grundannahmen der Medienwissenschaft begreifen, nach denen Schrift von ihrer Codierbarkeit her, von ihrer Möglichkeit der eindeutigen Übermittlung von Information aus gedacht wird, als Speicherung, Transport, Entschlüsselung. Diesem steht eine Philosophie der Schrift entgegen, die *cheruth*, das Freiheitsversprechen des Traktats *Avot*, ernstnähme.

quenzen für die Hermeneutik« (S. 88–102, S. 95), beides in: ders., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, Tübingen 2010.

21 Stefan Schorch, »Die Rolle des Lesens für die Konstituierung alttestamentlicher Texte«, in: ders., Ludwig Morenz (Hg.) *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven*, Berlin/New York 2007, S. 108–122, S. 108. Vgl. auch Stemberger »Grundzüge rabbinischer Hermeneutik«, in: ders., *Judaica Minora*, a. a. O., S. 103–117, S. 107.

22 Zum Begriff der Jüdischen Hermeneutik vgl. Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O.

23 Vgl. ebd. S. 75.

24 Ich zitiere nach Almuth Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O., S. 64, die jedoch den zweiten Halbsatz stark verändert ergänzt und damit bereits eine Interpretation hinzufügt. In der Talmudübersetzung von Lazarus Goldschmidt steht dagegen: »(...) und man lese nicht haruth, sondern heruth, [Freiheit], denn ein Freier ist nur der, der sich mit der Tora befasst.« *Der Babylonische Talmud*, übers. v. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1934, אבות VI/ii, S. 683 oder auch *Mischnaot. Die sechs Ordnungen der Mischna*, Bd. 4, hg., übers. u. erkl. v. David Hoffmann Berlin 1924, S. 360–361, hebr. in: *Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Mishna*, Bd. 7, Haag 1933, S. 1173. Siehe auch Charles Taylor, *Sayings of The Jewish Fathers, comprising Pirque Aboth in Hebrew and English, with notes and excursuses*, Cambridge 1908, S. 45.

Durch die Abwesenheit der Vokale entsteht im Text eine Ambiguität, die unter anderem für die Unendlichkeit der Interpretation in der rabbinischen Hermeneutik verantwortlich ist. Jedoch ist die besondere Struktur dieser Schrift nicht allein als ein Vorliegen von Unbestimmtheiten der Bedeutung zu entfalten, sondern die Abwesenheit der Vokale ermöglicht eine Wendung des Lesens, die, analog einer »Wendung des Bezugs«²⁵, der »Gewahrung einer Alterität«²⁶ in der Philosophie von Levinas, die Schrift aus ihrem Erscheinen empfängt, die Anwesenheit der Abwesenheit der Vokale als ein Entgegenkommendes hören und so den »Anspruch der Schrift« ankommen lässt. Es handelt sich hier also nicht einfach um Mehrdeutigkeit im Sinne des Gleitens der Bedeutung, wie sie mit Derrida aus der Abwesenheit des transzendentalen Signifikats zu lesen wäre²⁷, sondern darum, die Buchstaben des Hebräischen als freie zu begreifen, die auf Laut und Sinn von außen, von anderswo warten, auf einen Sinn, dessen Schöpfung im Raum der Leere – des *zimzum*²⁸ – geschieht, ein Sinn, der der Vernunft zuwiderläuft, da er gegen die Vernunft den »Bruch im Sein«²⁹ bedeutet: den Vorrang des Anderen vor den eigenen Interessen, die Tatsache, mit Levinas zu sprechen, dass es der Andere ist, der mich erst konstituiert.

IV

Es ist erstaunlich, mit welcher Vehemenz um die Besonderheiten der Schrift gestritten wird. Die Diskussion, welche Schriften die Bezeichnung »Alphabet«³⁰

²⁵ Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010, S. 287 ff.

²⁶ Ders., *Ereignis und Aura*, Frankfurt/M. 2002, S. 182.

²⁷ Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983.

²⁸ Zum Begriff des *zimzum* Christoph Schulte, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014.

²⁹ Emmanuel Levinas, »Die Offenbarung in der jüdischen Tradition«, in: ders., *Anspruchsvolles Judentum*, Frankfurt/M. 2005, 66–98.

³⁰ Eric A. Havelock, spricht sich mit Ignace J. Gelb (*A Study of Writing*, Chicago 1952) dagegen aus, die semitischen Schriftsysteme als »Alphabet« zu bezeichnen, diese Bezeichnung sollte dem griechischen Alphabet vorbehalten sein. Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 57: »Die technologische Kluft zwischen all diesen Systemen [den konsonantischen Schriften bzw. Silbenschriften, L.H.] und dem griechischen kann nicht genug betont werden. Aus diesem Grund muß die griechische Leistung mit einem restriktiven Begriff beschrieben werden, und da das Wort »Alphabet« einfach in Kurzform die ersten beiden Buchstaben des griechischen Systems benennt, scheint es völlig angemessen, diesen griechischen Ausdruck ausschließlich für die Beschreibung des griechischen Systems und seiner Abkömmlinge zu reservieren, wie sie in Westeuropa, Rußland und

oder gar »das erste Alphabet«³¹ verdienen, legt davon Zeugnis ab.³² Es geht dabei jeweils um ein Hervorheben entweder einer Evolutionserzählung³³, die dann die griechische Schrift als die fortgeschrittenste auszeichnet, oder umgekehrt um die Rekonstruktion eines Ursprungsgeschehens, indem betont wird, dass die Wiege jeder Alphabetschrift in der Wüste Sinai stand³⁴. Ignace Gelb bezeichnet in seinem vielzitierten Standardwerk die konsonantischen Schriften als »Silbenschriften«³⁵, was seitdem als Kampfbegriff für deren Rückständigkeit genutzt werden wird.³⁶ Dabei wird darum gerungen, ob die proto-sinaitische Konsonantschrift von oder für Sklaven oder Freie erfunden wurde – und mit welchem Status diese Erfindung dann jeweils zu belegen ist: im Kontext einer heiligen Praxis als offene Errungenschaft einer multikulturellen *fringe*-Kultur *avant la lettre*³⁷ (»a quick and dirty tool«³⁸) oder als oktroyiertes Unterdrückungsinstrument im Dienste von Herrschaft und Verwaltung³⁹.

Amerika benutzt werden.« Diese Argumentation ist fragwürdig, denn, wie Havelock selbst auf S. 73 entwickelt, sind *aleph* und *beth* die ersten beiden Buchstaben des semitischen Alphabets, aus dem sich das Griechische entwickelt hat – wobei die griechischen Buchstaben ihre semitischen Namen ja annäherungsweise behalten haben. Vgl. auch Assman, »Schrift – Kognition – Evolution«, a. a. O., S. 9, Anmerkung 16.

31 Barry Powell, »Das Alphabet in Theorie und Geschichte«, in: Kittler, Ernst (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets*, a. a. O., S. 15–32, S. 25.

32 Ebd., sowie Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 57, Gelb, *A Study of Writing*, a. a. O., Walter J. Ong, *Oralität und Literalität*, Opladen 1987, S. 91.

33 beispielsweise Gelb, *Study of Writing*, a. a. O., S. 184, S. 238, sowie Powell, »Das Alphabet in Theorie und Geschichte«, a. a. O., S. 16, kritisch Joseph Shimron, *Reading Hebrew, The Language and the Psychology of Reading It*, New Jersey 2006, S. 143 f.

34 Orly Goldwasser, »How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs«, in: *BAR (Biblical Archaeology Review)* 36 (Washington 2010), Nr. 2. <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=36&Issue=02&ArticleID=06> (letzter Zugriff: 6. 12. 2015) sowie Ludwig Morenz, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt*, Berlin 2012. — Aus archäologischer Sicht ist davon auszugehen, dass eine proto-sinaitische bzw. bildhaft-kanaanäische Schrift als früheste alphabetische Schrift »im Kulturkontakt« (Morenz, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt*, a. a. O.) von Semiten und Ägyptern um 1900 v. Chr. entstand. Aus dieser Schrift entwickelte sich die phönizische Schrift, aus der sich wiederum in unterschiedlichen Entwicklungszweigen die hebräische und griechische Schrift entwickelten.

35 Gelb, *A Study of Writing*, a. a. O.

36 Powell, »Das Alphabet in Theorie und Geschichte«, a. a. O., S. 25, Havelock, *Schriftlichkeit*, S. 55, kritisch Ong, *Oralität und Literalität*, a. a. O., S. 91, sowie Shimron, *Reading Hebrew*, a. a. O., 138 f.

37 Vgl., Goldwasser, »How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs«, a. a. O.

38 Seth L. Sanders, »What Was the Alphabet For? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature«, *Maarav* 11 (2004), 25–56, hier S. 44, zitiert nach Goldwasser, »How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs«, a. a. O.

Auch die zugeschriebenen Gründe der Schriftentstehung zeugen somit zuallererst von den eigenen Erwartungen und Begehrlichkeiten. Insbesondere die Diskussion um die Hinzufügung der Vokalbuchstaben, die als »Wunder der Vokalisierung«⁴⁰, das »einen Eckpunkt abendländischer Kultur [...] begründete«⁴¹, von Havelock bis Kittler als Argument für das einmalige Genie und die Höherwertigkeit der griechischen Kultur⁴² angeführt werden, ist für diese Streitigkeiten ein Symptom. Der Linguist Joseph Shimron⁴³ setzt dem entgegen, dass bereits Jahrhunderte zuvor im Ugaritischen *matres lectiones*⁴⁴ eingesetzt wurden und auch in

39 Kittler, *Musik und Mathematik I*, a. a. O., S. 105.

40 Friedrich Kittler, Wolfgang Ernst, »Editorial«, a. a. O., S. 10, sowie Wolfgang Ernst, »Homo grammatophon«, a. a. O., S. 299.

41 Ebd.

42 z. B. Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 78.

43 Joseph Shimron untersucht im Rahmen linguistischer Studien, inwieweit das Hebräische insbesondere aufgrund seiner Nicht-Schreibung der Vokale spezielle Erkenntnisse dahingehend liefern könnte, wie Lesen – in einem kognitionswissenschaftlichen Paradigma – funktioniert. Tatsächlich zeitigen seine Studien insofern ein Ergebnis, als er ablesen kann, dass phonemische Information eine Rolle bei der Worterkennung spielt – entgegen eines Modells, das Worterkennung lediglich auf ein visuelles Erkennen lexigraphischer Informationen zurückführt. Seine Untersuchungen können so im Bereich der Linguistik zu einer Verschiebung hin zu einem konnektionistischen, multidimensionalen Modell beitragen. – Zugleich ergeben jedoch seine Studien, dass abgesehen von dieser Besonderheit die Unterschiede zwischen vokalisierter und nicht-vokalisierter Schrift bzgl. der Worterkennung eher zu vernachlässigen sind. Auch z.B. englischsprachige Texte könnten seiner Ansicht nach unvokalisiert gelesen werden. Insofern verwischen diese linguistischen Methoden eher die Differenzen. Es zeigt sich, dass die Besonderheiten dieser Schrift auch mit dem moderneren konnektionistischen Modell, das letztlich ein kybernetisches Modell ist, nicht wirklich beschreibbar sind. Das Spezifikum, das in der jüdischen Hermeneutik zu einem der erstaunlichsten gehört, nämlich die tatsächliche Mehrdeutigkeit – im Sinne einer Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit der Bedeutung, die immer mehrere Bedeutungen zugleich aufruft – ist mit diesem Modell nicht zu denken, da die Testpersonen ja immer zu einer Entscheidung genötigt sind, die sie auch rasch zu fällen in der Lage sind. Auch ist der Adressat des Lesens niemals thematisiert. Studien haben zwar das ›Laut Lesen‹ im Sinne eines ›naming‹ zum Thema, damit ist aber lediglich gefordert, dass das betreffende Wort laut artikuliert werden muss. Die Untersuchungen von Shimron sind dennoch interessant, da sie gewissermaßen ein ›Mehr‹ an ›Laut‹ im Erkennen hebräischer Wörter aufweisen können, auch wenn ›Laut‹ in dieser Konzeption weder ›Klang‹ noch ›Stimme‹ mitdenkt, sondern auch den Laut zu einem codierbaren Element werden lässt.

44 In den semitischen Schriften und bereits im Ugarit können einige Konsonantzeichen als sog. *matres lectiones* eingesetzt werden, um das Vorhandensein langer Vokale anzuzeigen. Im Hebräischen werden Wörter oft mit oder ohne *matres lectiones* geschrieben. Im modernen Hebräisch werden verstärkt *matres lectiones* eingesetzt.

anderen semitischen Schriften vor der ›griechischen Erfindung‹ vereinzelt Buchstaben zur Darstellung von Vokalen gebraucht worden seien, das Prinzip also durchaus bekannt gewesen sei.⁴⁵ Andererseits wird jedoch davon ausgegangen, dass sich die griechischen Vokalbuchstaben weniger an den *matres lectiones* als an den hebräischen Namen der Buchstaben orientierten⁴⁶. Ludwig Morenz stellt diesbezüglich Interpreten vor, die in Bezug auf die griechischen Vokalzeichen von »akustischen Missverständnissen« sprechen: »so etwa, dass ein Grieche ein semitisches (konsonantisch) anlautendes *3alp* einfach nur als vokalisches anlautendes *alp* hörte und von diesem akustischen Missverständnis ausgehend von dem Konsonanten *3aleph* (*3*) zu dem neuen Vokalzeichen Alpha (α) kam.«⁴⁷

Ähnliches in Bezug auf die Lektüre. Entgegen der Effektivität einer eindeutigen, formalen Zuordnung wirft Eric Havelock der konsonantischen Schrift ein zeitaufwändiges »Raten« vor.⁴⁸ Auch dem ist verschiedentlich entgegengetreten worden.⁴⁹ Aus linguistischer Sicht legt etwa Shimron in empirischen Studien dar, dass mehrdeutige hebräische Wörter in unvokalisierter Form teilweise nicht lang-

45 Shimron, *Reading Hebrew*, a. a. O., 141. Darüber hinaus seien die ersten griechischen Inschriften in Städten näher an Phönizien als an Griechenland aufgefunden worden, die Bevölkerung dort sei gemischt gewesen – sodass unklar sei, wem genau nun die Hinzufügung einer größeren Zahl von Vokalzeichen in der griechischen Adaption des phönizischen Schriftsystems zuzuschreiben sei.

46 Manfred Krebernik, »Buchstabennamen, Lautwerte und Alphabetgeschichte«, in Robert Rollinger, Andreas Luther, Josef Wiesehöfer, *Getrennte Welten? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, Frankfurt/M. 2007, S. 108–175, hier S. 130.

47 Ludwig Morenz, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt*, a. a. O., S. 159.

48 Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 60.

49 Assman, »Schrift – Kognition – Evolution«, a. a. O., S. 10 begründet das ägyptisch-semitische System der Konsonantschreibung mit der diesen Sprachen »zugehörige[n] Sprachstruktur«, der Wurzelstruktur. Semitische Wörter haben eine konsonantische sogenannte Wurzel (meist drei Konsonanten), die im spezifischen Wort je nach Flexion und spezifischer Bedeutung/grammatischer Funktion unterschiedlich vokalisiert wird. Mit Assmann: »Wir können sie nur deshalb nicht richtig einschätzen, weil uns die dazugehörige Sprachstruktur fremd ist. [...] Die Schrift zielt durch die Oberflächenstruktur ausformulierter Sprache hindurch auf die Wurzelstruktur der Lexeme, unterscheidet also zwischen Sinnträgern und Flexionsformen und ermöglicht so ein Bewußtsein für semantische Bezüge, ein Denken in ›Sinnwurzeln.« Haben zwei Wörter dieselbe Wurzel, kann ggf. davon ausgegangen werden, dass ihre Bedeutungen im hebräischen Schriftdenken korrespondieren, auch wenn es sich um ganz unterschiedliche Bedeutungen handelt. Das Konzept der Wurzel ist allerdings in der neueren Linguistik umstritten, was dazu führt, die Differenzen zwischen den verschiebenen Sprachen einzuebnen. Shimron tendiert dazu, am Prinzip der Wurzel festzuhalten. Dazu Shimron, *Reading Hebrew*, a. a. O., S. 9 f. und ders., »Semitic languages: Are they really root-based«, in: ders. (Hg.) *Language Processing and Acquisition in Languages of Semitic, Root Based, Morphology*, Amsterdam/Philadelphia 2003, S. 1–28.

samer, sondern schneller gelesen werden, als vokalisierte.⁵⁰ Allerdings sind die Befunde dieser Studien widersprüchlich und Shimron räumt ein, dass der Beitrag der Vokale zur Worterkennung zwar für die grundlegende Erforschung des Lesevorgangs relevant ist, dennoch aber eher als gering zu bezeichnen ist und die Ergebnisse daher stark von Studiendesign abhängen.

Interessant ist jedoch, dass Shimron schließlich in Bezug auf die unvokalisierte Schrift davon spricht, dass diese phonemische Information »evoziere«⁵¹ – und nicht, wie sonst formuliert: decodiere. Mit dem Lateinischen *evocare*, »herausrufen« öffnet sich eine Begrifflichkeit, die für eine medienphilosophische Analyse fruchtbar gemacht werden soll.⁵²

V

Denn es ist das Problem der Vokalisierung des Hebräischen nicht ohne die Stimme zu denken. Erst in ihrem Hauch wird der abwesende Vokal wahrnehmbar. Wobei es die Wendung zum Hören – auf die abwesenden Vokale – ist, aus der sich die besondere Rolle der Stimme in Bezug auf die hebräische Konsonantschrift ergibt. Ein Bezug, über den in verschiedenster Weise nachgedacht worden ist. Manche dieser Zuschreibungen argumentieren aus einem teleologischen, deterministischen Ansatz, andere scheinen »schwärmerisch«, mystisch etc. – allen ist aber gemeinsam, dass sie ein besonderes Gewicht auf Oralität und Stimme legen. Die Fülle der Erklärungen und Zuschreibungen gibt einen ersten Hinweis auf ein Moment des Überschüssigen und Nichtaufgehenden im Phänomen der Abwesenheit der Vokale. Die Abwesenheit erzeugt ständig neue Beschreibungen, Überschreibungen und Zuschreibungen – ein Geheimnis, das nach Lösung drängt,

50 Shimron, *Reading Hebrew*, a. a. O., S. 51. Den Grund für die konsonantische Besonderheit der Schrift sieht Shimron wie Assmann damit vor allem darin, dass die Aufzeichnung von Konsonanten für die Lektüre semitischer Schriften aufgrund deren Wurzelstruktur ausreichte, eine Vokalisierung somit schlicht nicht notwendig gewesen sei. Dies ist sicherlich richtig und macht damit auch Interpretationen plausibel, die die Hinzufügung der Vokale in der griechischen Schrift aus deren spezifischer Lautlichkeit, aus dem Vokalreichtum, der Fülle aufeinanderfolgender Vokale in der griechischen Sprache erklären. Eine griechische Schrift wäre als konsonantische Schrift nicht lesbar. Zur Wurzelstruktur der semitischen Sprachen vgl. Anmerkung 49.

51 Ebd., S. 139.

52 Wie auch das Bedeutungsfeld der hebräischen Wurzel קרא / *qoph resch aleph* sowohl »lesen« als auch »herausrufen« umfasst.

und dieses Drängen ist symptomatisch. »Schallplatte ihres Gesprochenseins«⁵³ nennt Martin Buber den Text der hebräischen Bibel – die Schrift bewahre also eine ursprüngliche Mündlichkeit und einen Bezug zum Hören.

Im Gegensatz zu diesem Anspruch akustischer Vollständigkeit ist wiederum das Konzept der *rewritten bible*⁵⁴ zu sehen, Schreiberschulen, die den Text der Schrift aus der Schrift heraus reflexiv weitergeschrieben haben – im vollen Bewusstsein der Möglichkeiten der abwesenden Vokale hinsichtlich von Doppeldeutigkeiten, Wortspielen: eine *différance avant la lettre*. Vor allem seit der Exilzeit wurde die religiöse Identität im Sinne ›mobiler Identitätsmarker‹ in die Schrift gelegt, im wörtlichen Sinn eine Religiösität aus der Schrift heraus ›erfunden‹. In diesem Zusammenhang müssen auch die Interpretationsregeln des Talmuds und der Rabbiner betrachtet werden, ihre Konzepte von mündlicher Tora und schriftlicher Tora, mündlicher und schriftlicher Überlieferung. Zwischen diesen beiden Polen – der völligen Hinwendung zum Hören als Singularität von Öffnung und Ereignis und einer Hermeneutik der Mehrdeutigkeit im Gehorsam der Auslegung des Gesetzes – ist das hebräische Schriftdenken aufgespannt.

In den klassischen Schrifttheorien wird Schrift dagegen grundsätzlich als aufgeschriebene Stimme begriffen, womit man jedoch sowohl die Schrift als auch die Stimme reduziert. An der Stimme interessiert nur deren Semantik, nicht ihre Materialität, während die Schrift in diesem Paradigma zu einer »Maschine zur Erzeugung von Klang«⁵⁵, einer »Technik im Dienst der Sprache«⁵⁶, »einem elektrischen Strom ähnlich«⁵⁷, reduziert wird: »zu einem Trick«⁵⁸.

Im Gegensatz dazu ist Schrift im Paradigma konsonantischer Schrift niemals als aufgeschriebene Stimme zu begreifen und damit weder auf das Bild der Maschine noch auf das Paradigma der Repräsentation zurückzuführen. Vielmehr wäre bei ihrer Lektüre von einer Erfahrung des Aufdeckens zu sprechen. Die hebräische Wurzel גלה / *gimel lamed he*, die zugleich ›aufdecken‹, ›entblößen‹,

53 Martin Buber, »Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift«, in: ders., Franz Rosenzweig (Hg.), *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, S. 140, zitiert nach Stefan Schorch, »Sakralität und Öffentlichkeit, Bibelübersetzungen als Paradigman jüdischen Übersetzens«, in: Eva Lezzi, Dorothea Salzer, (Hg.), *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*, Berlin 2009.

54 Bernd U. Schipper, *Hermeneutik der Tora: Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9*, Berlin 2012, S. 23.

55 Jesper Svenbro, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988, zitiert nach Claus Pias, »Zur Einführung«, in: ders., Lorenz Engell et al. (Hg.), *Kursbuch Medienkultur: Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, München 1999, S. 77.

56 Derrida, *Grammatologie*, a. a. O., S. 19.

57 Havelock, *Schriftlichkeit*, a. a. O., S. 72.

58 Ebd.

aber auch ›offenbaren‹ sowie ›ins Exil gehen‹ bzw. ›vertrieben werden‹ bedeuten kann⁵⁹, macht auf diese Eigenheit der Lektüre aufmerksam. Es scheint mir daher angemessen, von der Geste der Eröffnung auszugehen, die die Abwesenheit der Vokale ermöglicht. Ein Aufdecken, Anschlagen des Klangs, der von anderswo kommt und dessen Eröffnung die Schrift anzeigt im Sinne eines ›dass‹, nicht jedoch dessen Wesen im Sinne eines ›was‹.⁶⁰ Der Text ruft ins Hören. Der Text selbst, die Skriptur, kann als genuin anwesend-abwesend bezeichnet werden: »In ihrer Abwesenheit sind die Vokale da.«⁶¹ Nur die Lektüre, die Realisierung des Textes in der *Stimme* – ob nun laut oder leise – aktualisiert den Text als Klang und ermöglicht so Sinn. Die Stimme jedoch bleibt das dem Text immer Andere, Unverfügbare, eine Metapher für Alterität, die sich hier somit als konstitutiv für jede Bedeutsamkeit erweist. Entscheidend ist die Angewiesenheit des Textes auf das der Skriptur Andere. Bedeutung entsteht erst von der Unverfügbarkeit des Anderen her. Aktualisiert in der ethischen und singulären Dimension der Stimme als Stellvertretung ermöglicht so die Schrift als ›Öffnung des Offenen‹ die Andersheit des Anderen, wobei ›Stellvertretung‹ hier auf das Zeichenverständnis Emmanuel Levinas' rekurriert, bei dem sich das Zeichen von einem Begriff der Repräsentation zu einem von vornherein ethisch bestimmten Begriff verschiebt, eine Umdeutung des Zeichens von der ›Bestimmung von etwas‹ zur ›Stellvertretung für den Anderen‹.⁶²

Levinas begreift Stellvertretung wörtlich als das Einspringen des Einen für den Anderen, als die immer zugleich unmögliche Stellvertretung für den Anderen. Dabei ist vor allem die Struktur der beiden Partikel ›von‹ und ›für‹ entscheidend. Bei der Bestimmung ›von‹ handelt es sich stets um eine formale Relation, eine Funktion, eine Beziehung mit einem bestimmten Vektor. Etwas wird an Stelle von etwas anderem gesetzt – selbst wenn, wie in Strukturalismus und Dekonstruktion, von einer netzartigen Struktur oder Matrix ausgegangen wird. Bei der Stellvertretung ›für‹ dagegen ist von einer Bewegung der Einbindung und Hingabe anstelle einer Relation zu sprechen. Eine Bewegung der Öffnung einer Öffnung.

Eine solche Bewegung scheint mir auch die Lektüre konsonantischer Texte zutreffend zu beschreiben, eine Bewegung, die für Levinas zunächst vom Anderen her geschieht, der mich damit zuallererst konstituiert, mir Sinn gibt – ebenso

⁵⁹ Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O., S. 82.

⁶⁰ Vgl. Mersch, *Posthermeneutik*, a. a. O., S. 87.

⁶¹ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 269.

⁶² Vgl. hierzu und im Folgenden Lenore Hipper, »Ethik des Bedeutens nach Emmanuel Levinas«, in: Jörg Sternagel, Dieter Mersch, Lisa Stertz (Hg.), *Kraft der Alterität. Ethische und ästhetische Dimensionen des Performativen*, Bielefeld 2015, S. 95–118.

wie der konsonantische Text der Aktualisierung, der Sinngabe durch die Stimme bedarf. Eine beständige Bewegung, die sich vom Anderen auf mich zu bewegt, um von mir aufgenommen sich dem Anderen wiederum ganz zuzuwenden, ganz zu geben. Bedeutung ist damit nicht Repräsentation, sondern immer schon von der Ethik der Gabe durchtränkt. Sie kann nicht aus meinem Bezug zur Welt, also von der Intentionalität her entwickelt werden, sondern nur vom Anderen her.

Levinas ruft dieses Verhältnis radikaler Passivität gegenüber dem Anderen mit den unterschiedlichsten Bildern auf: Neben dem Befehl, der befolgt wird, bevor er gehört wurde, beschreibt er das »Echo vor dem Klang«⁶³, die »Anklage vor der Schuld«⁶⁴ – und, im Kontext seiner talmudischen Texte, das »Geheimnis der Engel«⁶⁵: Die Israeliten »führen aus, was sie noch nicht gehört hatten«⁶⁶. Lesen in diesem Sinne wäre eines, das geschähe, ohne das Worte auf dem Papier stünden, wäre ein Lesen, bevor das Wort bestimmt ist, ein Lesen, dessen Klang immer ungewiss bleibt, das kein ›richtig‹ kennt und das immer angewiesen ist auf die Stimme, die Aktualisierung durch das der Schrift Andere.

VI

Die hebräische Sprache und Schrift gelten als »heilig«.⁶⁷ Aber wie können wir eine solche Bezeichnung, die im Kontext eines *religious* oder *theological turn* in den theoretischen Auseinandersetzungen beinahe unhinterfragt⁶⁸ gebraucht wird, in unser Denken übersetzen und wie steht diese ›Heiligkeit‹ in Beziehung zur konsonantischen Struktur der Texte? Die Übersetzung jüdischen Denkens

63 Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/B. 2011, S. 245.

64 Ebd.

65 Emmanuel Levinas, »Die Versuchung der Versuchung«, in: ders., *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1993, S. 75–95. hier S. 85.

66 Ebd.

67 Vgl. Francesca Yardenit Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen*, Würzburg 2003, S. 109: »Im Gegensatz zur griechischen und lateinischen Sprache entsteht das Hebräische als heilige Sprache, nämlich als Sprache Gottes, die den Sinn hat, daß Gott sich den Menschen und vor allem seinen erwählten Volk mitteilt. Selbstverständlich können auch die lateinische und die griechische Sprache das Heilige ausdrücken, aber sie sind nicht heilige Sprachen. Deshalb hängen viele grammatische Besonderheiten des Hebräischen, die sich auch im modernen Ivrit durchhalten, vom Ursprung und vom ›höhren Sinn‹ dieser Sprache ab, der ihr von Anfang an zugesprochen wurde.«

in die Sprache der Philosophie macht sich Levinas⁶⁹ explizit zur Aufgabe: »Der Logos allein sei schon prophetisch!«⁷⁰

Für die Rabbinen ist die Heiligkeit des Textes, seine liturgische Eignung, auch an das Fehlen der Vokalisierung gebunden.⁷¹ Der hebräischen Tradition gelten dabei die Buchstaben, die Schrift als von Gott gegeben. Sie wurden »schon vor der Welt bzw. am Abend des sechsten Schöpfungstages geschaffen«⁷². Zugleich geht die jüdische Tradition von einer Schöpfung *durch* das Wort bzw. die Schrift aus.⁷³ Wie Marlène Zarader erläutert, ist darunter zu verstehen, dass das Wort in Form einer Kraft [frz. *pussiance*] die Realität enthalte.⁷⁴ Es wird eine besondere Beziehung zwischen Wort und Realität beschrieben, die für Zarader – zunächst dargestellt am hebräischen Wort *davar*, das sowohl *Wort* als auch *Sache* bedeutet – auch auf der Wort-Ebene des biblischen Textes zu suchen ist, wo durch *jeux de mots*⁷⁵ Realität geschaffen wird.⁷⁶ In diesem Zusammenhang stellt Zarader darüber hinaus dar, wie das hebräische Sprach- und Schriftdenken Unterschiedliches im Sinne einer *conjonction*⁷⁷ zusammenzudenken vermag. Zusammenzudenken, ohne jedoch, so müsste man betonen, beide Bedeutungen miteinander zu verschmelzen, sondern vielmehr, wie es auch Ouaknin in Bezug auf den hebräischen Weisheitsbegriff und den Begriff der Mahloquet als besonderer Technik

68 So wird auch ein im Kontext eines *religious* oder *theological turn* unhinterfragter Gebrauch eines Begriffs von ›heiligem Text‹ gerade aktuell problematisiert, z. B. www.zfl-berlin.org/veranstaltungen-detail/items/heilige-texte.html (letzter Zugriff: 6. 12. 2015) – »In verschiedenen Disziplinen – Theologie und Religionswissenschaft (Kablitiz/Markschies 2013), Philosophie (Rancière 1998), Literaturtheorie (Emily Apter 2013), Soziologie (Tomoko Masuzawa 2005) und politische Theorie (Saba Mahmood 2006) ist die Rede von ›heiligen Texten‹, doch der Begriff wird dabei meist unhinterfragt vorausgesetzt.«

69 Levinas, *Neue Talmud Lesungen*, Frankfurt/M. 2001, S. 91.

70 Ders., »Die jüdische Lesart der Schriften«, a. a. O., S. 42.

71 Almuth Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O., S. 101, Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 185 f.; Stemberger, »Die Tora im rabbinischen Judentum«, a. a. O., S. 2; ders., »Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik«, a. a. O., S. 95, beides in: ders., *Judaica Minora*, a. a. O.

72 Stemberger, »Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik«, a. a. O., S. 98.

73 Vgl. auch ebd., S. 89.

74 Zarader, *La dette impensée*, a. a. O., S. 58.

75 Ebd.

76 Ebd., S. 57: »La, en même temps que le mot, se donne de quelque manière [...] la chose elle-même; dans le langage s'ouvre ou s'annonce, du quelque manière, le réel.«

77 Ebd., S. 56.

der Diskussion⁷⁸ beschreibt: eine Weise der Diskussion oder des Streits, in der die Verschiedenheit der Interpretation offengehalten bleibt.

Eine Mehrdeutigkeit von Wörtern hat damit eine besondere Qualität, da es hier nicht um eine Entscheidung geht, sondern um das unaufgelöste Gleichzeitigen von Gegensätzen. Es können mehrere Interpretationen gleichzeitig existieren.⁷⁹ Oder, erweitert in Bezug auf die Schrift: die gleiche Zeichenfolge kann unterschiedliche Lautfolgen evozieren und kann diese auch gleichzeitig evozieren, im tatsächlich Unentscheidbaren – und nicht nur Unentschiedenen – und damit Unbestimmbaren belassen. Damit sind diese Überlegungen wichtig für unsere Frage danach, inwieweit es dem hebräischen Schriftdenken gelingt, paradigmatisch für Schrift im Allgemeinen einen nicht-identifizierenden Zugang zu ermöglichen, zu dem was ist und wie es sich zeigt.

Vielerorts wird in diesem Zusammenhang eine Strukturähnlichkeit zwischen gewissen Figuren »jüdischer Hermeneutik« und der Dekonstruktion verhandelt, insbesondere die These, dass es Korrelationen zwischen dem jüdischen Schriftbegriff und der Derrida'schen Schriftkonzeption gebe, sowie zwischen dem in seiner Allmacht zugleich als der Welt getrennt und abwesend gedachten jüdischen Gott und der Abwesenheit/Ausstreichung des transzendentalen Signifikats in der Dekonstruktion. Auch Jan und Aleida Assmann sprechen in ihrer Einführung zu Havelocks Schriften davon, die Konsonantschrift werde hinsichtlich ihrer »Bedeutung erst vom Standpunkt der Schriftphilosophie J. Derridas aus sichtbar«⁸⁰. Einige Interpreten sehen eine Parallele zwischen dem Gottesbegriff des Judentums und einem »nichtmetaphysischen ›Voraus‹ der Sprache« in Gestalt der *différance*⁸¹, ja sprechen von einer »Reinskription der Transzendenz«⁸² in der Philosophie des Poststrukturalismus.

In Bezug auf die Schrift werden dabei Offenheit und Unendlichkeit der Interpretation im talmudischen Denken mit der Unabgeschlossenheit des Textes und der Bedeutungskonstitution im Prozess der *différance* in Beziehung gesetzt, Vorgängigkeit der Schrift/Tora mit der Vorgängigkeit der Schrift in der Dekonstruktion, sowie die Gleichursprünglichkeit alles Überlieferten in der jüdischen Tradition mit einem Begriff des Textes, der diesen erst von seiner Lektüre her denkt. Ebenso werden Bezüge gesehen zum Umgang der Dekonstruktion mit Texten und Theorien, ihrer Weise der Entfremdung und Umdeutung, der Iteration und Zita-

78 Vgl. Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 127.

79 Zarader, *La dette impensée*, a. a. O., 56.

80 Assman, »Schrift – Kognition – Evolution«, a. a. O., S. 10.

81 Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, Mainz 1997, S. 18.

82 Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O., 47.

tion, die als Techniken und Strategien in ähnlicher Weise in der jüdischen /rabbinischen Hermeneutik zu finden seien.⁸³

So setzt etwa Almuth Bruckstein in ihrer Untersuchung zur »jüdischen Hermeneutik« diesen Begriff einerseits in abgrenzenden Bezug zur klassischen europäischen Hermeneutik, um ihn dann – »als Methode«⁸⁴ – figural korreliert in der Philosophie der Dekonstruktion aufzusuchen, wiederzufinden, zu re-konstruieren. Was beinhaltet, dass diese Figuren zugleich von der Dekonstruktion aus auf die jüdische Hermeneutik hin in einer Geste des »Rückwärtslesens«⁸⁵ (das zugleich schon als eine solche Figur gilt), der Verfremdung und Produktivmachung angewandt werden (was ja bereits wie ein ›Beweis‹ der Infektion der Dekonstruktion durch die ›Methodik‹ jüdischer Hermeneutik wäre). Bruckstein diagnostiziert dabei in den traditionellen Figuren jüdischer Hermeneutik, die von einer jüdischen Hermeneutik als *kulturkritischer Methode* aufgegriffen würden, selbst das Potential der Widerständigkeit und Öffnung.

Das Besondere einer jüdischen Hermeneutik in diesem Sinn wäre es demnach, ihren Text zugleich als heilig, aber auch als unvollständig, gebrochen, sinnlos zu verstehen, wobei diese Unvollständigkeiten weder Mangel noch Makel wären, sondern konstitutiv für jede Lektüre. Insbesondere in Bezug auf das talmudische Denken wird dabei die spezifische Unendlichkeit der Interpretationen in der jüdischen Hermeneutik vielfach mit der konsonantischen Struktur des Textes

83 Zugleich ist jedoch auch – entgegen der zuvor genannten Interpreten – die Verwandtschaft mit der Dekonstruktion einzugrenzen und zu präzisieren. Einer ethischen Hermeneutik, wie sie in Bezug auf die konsonantischen Schriften mit dem oben erläuterten Prinzip der Stellvertretung verbunden ist, kann die Dekonstruktion aufgrund ihres formalen Ansatzes, der – wenn auch negativ – doch immer dem Prinzip der Bedeutung verbunden bleibt, und das Element des ›dass‹ des Ereignisses und des ›für‹ der Stellvertretung nicht kennt, nicht leisten. Die Dekonstruktion verbleibt im Paradigma des ›als‹, ethische Hermeneutik dagegen geht vom ›für‹ aus. Eine Konzeption von Schrift, die deren Formalisierung anstrebt, wie sie auch bei Derrida zumindest in einzelnen Texten gesucht wird – vor allem in der Hinwendung Derridas zum Bourbakismus (vgl. hierzu Dieter Mersch, »Die Geburt der Mathematik aus der Struktur der Schrift« in Gernot Grube, Werner Kogge, Sybille Krämer [Hg.], *Schrift, Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 219) – entspricht gerade nicht einem Konzept, das den Anteil der Alterität als Erscheinen einer Andersheit in der Schrift hervorhebt. Zwar sucht Derrida Alterität in der Iteration, der Verschiebung der Signifikanten auf, jedoch scheint die radikale Alterität des Erscheinens ausgeschlossen, wenn das Erscheinen lediglich im Paradigma der Struktur angesprochen wird. Derrida befreit die Schrift von der Linearität, das ist sein großer Verdienst. Jedoch fehlt seiner Konzeption von Schrift das ›für‹ der Stellvertretung, die Möglichkeit ›Stimme‹ in der Schrift als Stellvertretung und damit als Erscheinen einer Alterität zu verstehen Vgl. Mersch, *Posthermeneutik*, a. a. O., S. 68 ff.

84 Bruckstein, *Die Maske des Moses*, a. a. O., S. 38.

85 Ebd., S. 51.

erklärt: »Die Unausschöpflichkeit des Sinns ist zuallererst durch die Sonderheit der hebräischen Sprache möglich geworden. Diese Spezifität besteht aus einer rein konsonantischen Schrift; die Unsichtbarkeit sagt einen bestimmten Bezug zum Sichtbaren, so wie die Abwesenheit auf eine Präsenz verweist.«⁸⁶ Marc-Alain Ouaknin erarbeitet in diesem Zusammenhang einen spezifischen Wahrheitsbegriff des Hebräischen, den er als die »Problematik«⁸⁷ des Talmud kennzeichnet. Der Begriff der »Problematik« steht dabei im Kontrast zum Begriff der »Thematik« – denn während es bei der Thematik des Talmud oft um scheinbar belanglose oder zumindest spitzfindige Themen wie »das Recht [...] ein am Feiertag gelegtes Ei zu konsumieren oder nicht zu konsumieren«⁸⁸ geht, ist die Spezifität der »Problematik« das in einem radikalen Sinne befragende Denken des ›Weisen‹⁸⁹ in der Tradition des Kommentars – im Gegensatz zum Konzept von Wahrheit im griechischen Denken⁹⁰.

Die Frage der Heiligkeit der Schrift ist in exakt diesem Sinn zu denken: als Offenbarung. Was heißt: ein Hören, aber auch eine Passivität, eine Unterwerfung im Gehorsam, unter die Schrift, das Buch – ohne zu wissen, ohne ›gehört zu haben‹⁹¹, da die Schrift unlesbar ist und erst in der Tradition lesbar wird. Offenbarung ist die Wendung der Schrift weg von der Übermittlung eines Sinns in die Stellvertretung als eine Wendung weg von der Bestimmung im Sinne des ›als‹ hin zu der Modalität des ›Für-den-Anderen‹. In dieser Wendung wird das Subjekt durch die Schrift geöffnet und das heterogene Element in der Schrift – die Stimme – im Sinne einer Alterität zugelassen. Es ist die offenbarte Schrift als Öffnung, Aussetzung, Brechung zu verstehen, als Passivität und Fragmentarisierung, die Angewiesensein ermöglicht und verdeutlicht und damit die Selbstgenügsamkeit – bei Levinas: Egologie⁹² – beenden lässt. Sie erlaubt das ›Für-den-Anderen‹ in der Schrift.

86 Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 269, vgl. auch Stemberger, »Die Tora im rabbinischen Judentum«, a. a. O., S. 9, sowie Zarader, *La dette impensée*, a. a. O., S. 105 und David Banon, *La Lecture Infinie: les voies de l'interprétation midrachique*, Paris 1987, S. 48.

87 Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 126 f.

88 Ebd.

89 Ouaknin reserviert den Begriff des »Weisen« für den griechischen Weisen und gebraucht für den Weisen im jüdischen Weisheitsbegriff den Begriff des *Talmid Hacham*, was man etwa mit ›Lernender der Weisheit‹ übersetzen könnte: »Der Talmid Hacham ist kein Mensch, der ein Weiser werden will, denn der Zustand der Weisheit hält das Werden, den Dynamismus der Signifikation an.« Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 217.

90 Ebd., S. 216.

91 Vgl. oben, Levinas, »Die Versuchung der Versuchung«, a. a. O., hier S. 85.

92 Levinas, *Neue Talmud Lesungen*, a. a. O., 91.

VII

Die jüdische Tradition verbietet das Aussprechen des aus vier Konsonanten bestehenden hebräischen Gottesnamens, des Tetragramms. Die Aussprache des Gottesnamens ist darüber hinaus durch die Tradition nicht nur verboten, sondern in der Leseanweisung *Qere perpetuum*⁹³ bereits durch die Gestalt des Textes unmöglich oder gewissermaßen geschützt: Anstelle des geschriebenes Wortes ist durchgehend ein anderes Wort zu lesen. Die ursprüngliche Vokalisierung des Namens ist nicht überliefert. Die traditionell überlieferte Punktierung vokalisiert nicht das Tetragramm, sondern die anstelle seiner zu lesenden Gottesnamen.

In *Eros und Gesetz*⁹⁴ beschreibt Stéphane Mosès, wie sich der hebräische Gottesname in seiner Unaussprechlichkeit im Erscheinen enthüllt, während er sich gleichzeitig in seinem Sein verbirgt, da er nicht bestimmbar ist, sondern sich ausschließlich im Sinne einer Beziehung mitteilt. Damit ist die Beziehung vor die Übermittlung des Inhaltes gesetzt. Im Namen ist der Anruf, die Beziehung angesprochen. Im Sein ginge es immer um etwas den Menschen entgegenstehendes, um eine Substanz, die bestimmt werden könnte. Das Namensverständnis des hebräischen Schriftdenkens hebt sich hiervon jedoch ab, indem es im Namen und damit in der Schrift nicht um die Bestimmung eines Seins, sondern um die Mitteilung eines Bezugs, um die Erfahrung von Beziehung geht.

Jeweils verweist die Mitteilung des Namens und damit des Bezugs auf eine frühere Mitteilung, entzieht sich somit einem bestimmbareren Sein – enthüllt sich aber damit allein in seinem Erscheinen. Diese Struktur, die Mosès als paradigmatisch für die Namen und insbesondere die Gottesnamen der Bibel beschreibt, könnte, so möchte ich hinzufügen, als paradigmatisch für die konsonantische Schrift, und damit auch für Schrift überhaupt begriffen werden. In jedem Wort, in jedem Fall ruft die Nennung einer Konsonantenfolge eine frühere Nennung auf. Die Beziehung dominiert über der Übermittlung eines bestimmbareren Inhalts. Damit vollzieht sich auch in der Schrift eine Enthüllung, die zugleich Verbergung ist.⁹⁵ Möglich ist damit eine Interpretation der konsonantischen Schrift als theologisches Paradigma in Bezug auf die jüdische Gottesvorstellung des radikal abwesenden und unbestimmbareren Gottes. Bei der jüdischen Gottesvorstellung handelt es sich nicht um eine Ontotheologie, sondern um einen abwesenden Gott, der

⁹³ *Qere perpetuum*: Leseanweisung der masoretischen Tradition. Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, S. 69.

⁹⁴ Stéphane Mosès, *Eros und Gesetz*, München 2004, S. 77.

⁹⁵ Ebd.

beständig von der Tradition her in der Lektüre des Textes erneuert werden muss. Umgekehrt kann der Name Gottes als paradigmatisch für die Abwesenheit des bestimmbaren Schriftsinns des heiligen Textes, der lediglich als Konsonantengerüst vorliegt, gelesen werden und damit als paradigmatisch für eine Auffassung von Beziehung, von Stimme und Alterität in der Schrift.

Und zwar ist *Schrift* dabei in einem ganz spezifischen Sinn mit Fragen der Identität verbunden, nämlich der Aufrechterhaltung der jüdischen Glaubensgemeinschaft in der Diaspora, im Exil.⁹⁶ Die Schrift ist ein mobiler Tempel. Damit korrespondiert die Figur des nicht-bestimmbaren Schriftsinns, denn wie der Tempel keinen Ort hat, wäre auch der Sinn niemals festzulegen. Damit korrespondiert wiederum eine Interpretation des Talmud, die die Textstelle in der Tora, in der die Reise der Bundeslade erzählt wird, selbst als *ortlos*, als *nicht an ihrem Platz* beschreibt.⁹⁷ Die jüdische Identität wird vielfach als die Identität der Andersheit, des Fremdseins bezeichnet. Der nicht-feststellbare Schriftsinn der konsonantischen Schrift korrespondiert mit den Denkfiguren des jüdischen Exils, der anwesend-abwesenden Identität. Dass in dieser »routlessness«⁹⁸ kreativ und reflexiv im Sinne einer *rewritten bible* mit dem konsonantischen und damit mehrdeutigen und niemals festzuschreibenden Potential der Schrift umgegangen wurde, erscheint plausibel. Wie oben erläutert sind ›offenbaren‹ und ›ins Exil gehen‹ im Hebräischen stark verwandte Wörter, haben die gleiche Wurzel.

Stellt man dieser Auffassung ein Verständnis von Sprache entgegen, wie es sich in der Aristotelischen Zeichentheorie formuliert, die von einer Ontologie der Anwesenheit ausgeht, in der sich die Dinge in der Seele abdrücken, und in der die Stimme lediglich nachspricht, was fest und bestimmt dem Menschen entgegensteht,⁹⁹ so wird deutlich, in welchem Maße das Verständnis von Stimme im hebräischen Schriftdenken dieser Auffassung entgegensteht. Denn hier ist es die Performativität der Stimme, die in der Aktualisierung der Schriftzeichen den abwesend-anwesenden Gott in der Mitteilung seiner Abwesenheit zugleich enthüllt und verbirgt. Oder noch konkreter in Bezug auf die Unaussprechlichkeit des Gottesnamens: es ist der Entzug der Stimme, der Nicht-Klang, der die

⁹⁶ Vgl. Stemberger »Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit«, in: ders., *Judaica Minora*, a. a. O., S. 27–37, 28.

⁹⁷ Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, a. a. O., S. 205 f.

⁹⁸ George Steiner, »A Kind of Survivor«, in: ders., *George Steiner. A Reader*, Harmondsworth 1984, S. 220–233, S. 232.

⁹⁹ Vgl. Dieter Mersch, *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, S. 103. Mersch beschreibt hier weiterhin, wie von dieser Ontologie der Anwesenheit her die Stimme lediglich in ihrer Semantik, in ihrer Funktion der Bezeichnung gesehen wird und weder in ihrer Lautlichkeit noch in ihrer Performanz gewürdigt werden kann.

Abwesenheit und Unbestimmbarkeit des Göttlichen im Schweigen performativ werden lässt und mit dem Menschen teilt. Das Tetragramm jedoch ist so nur in der Schrift erfahrbar. Es geht um die Möglichkeit, im Lesen, in der Performativität der Lektüre, zu erfahren.

Der Text darf demnach nicht von der Dimension des Entzifferns einer oder auch vieler Bedeutungen her gelesen sein, sondern einzig von der Dimension der Öffnung. Jedes Wort benötigt die Stimme, um aktualisiert zu werden, um zu dem Wort zu werden, was es in diesem Augenblick sein kann. Die Buchstaben sind zunächst, wie die Welt verschlossen. Sie blicken uns kaum an, zeigen uns ihre Rückseiten, als seien sie Karten in einer Patience und jeder einzelne wartet darauf, aufgedeckt zu werden. Und die Öffnung des Raumes zwischen den Konsonanten ist die Bühne, die in jedem Wort ein, zwei, dreimal errichtet wird für eine Aufführung, die kürzer ist als ein Hauch, und die das Ohr weit werden lässt und das Hören hören macht und aufmerken lässt. Die Talmudlektionen Levinas' handeln davon, indem sie dem Text des Talmud eine Bühne geben.¹⁰⁰ Der Talmud handelt davon, indem er wiederum dem Text der Schrift eine Bühne gibt. Und die Schrift gibt den Worten eine Bühne, die den Vokalen in ihrer Abwesenheit die Bühnen geben. Es ist wie eine immer neue, unendlich verschachtelte Öffnung der Zeit, in der die einzelnen stummen Klänge einen Raum finden. Als werde wie eine Wunde ein Wort auseinandergehalten, ein Platz geschaffen für das, was in ihm erscheinen kann. Die Unverständlichkeit hält offen, wohingegen die Bestimmung schließt. Die Unverständlichkeit hilft, das Ohr zu wenden und das Öffnen der Öffnung hören zu lassen. Denn die Worte ›bezeichnen‹ wirklich ›nichts‹. Sie bezeichnen das Bezeichnen, die Stellvertretung. Auf den Bühnen jedes Wortes erklingen unzählige Kundgaben der Stellvertretung, unzählige Male das »*hinenni*«¹⁰¹ des: »Hier bin ich!«.

100 Bei den Talmudlektionen oder Talmudlesungen Levinas' handelt es sich um Vorträge bei Zusammenkünften jüdischer Intellektueller, die die französische Sektion des Jüdischen Weltkongresses jährlich organisierte. Seit 1966 gab Levinas diese Texte im Verlag Editions de Minuit als Sammelbände heraus. Es erschienen: *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1993; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977, deutsch: *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1998; *L'au-delà au verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, deutsch: *Jenseits des Buchstaben*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1996 u. *Anspruchsvolles Judentum*, Bd. 2, Frankfurt/M. 2005; *A l'heure des nations*, Paris 1988, deutsch: *Stunde der Nationen*, München 1994 und *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1996, deutsch: *Neue Talmud Lesungen*, Frankfurt/M. 2001. Zuvor erschien 1962 die Essaysammlung *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963, deutsch: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.

101 *Hinenni* – »Hier bin ich« antworten Abraham, Jacob, Moses jeweils auf das Angerufensein durch Gott. Levinas referiert außerdem auf die Stelle Jesaja 6,8, wo es zusätzlich heißt: »Hier bin

Die hebräische Schrift kennt im Gegensatz zur Platonischen Auslegung der Vokalschrift die Speicherung nicht. Der Moment der Lektüre ist jedesmal neu der Moment der Hingabe, der Öffnung, der Stellvertretung. Mein Lesen stellvertretend. Dein Lesen stellvertretend. Nicht stellvertretend für einen Sinn, für die Bekundigung einer Wahrheit, sondern im Sinne des Einstehens für eine Tradition, deren Wesen der Kommentar ist. In dem Moment, wo Du das Wort gesagt hast, hast Du etwas von Dir in die Welt gebracht. Die Worte klingen. Der Klang der Worte ist die Öffnung der Welt. Im Midrasch heißt es, die Israeliten hätten die Stimme Gottes nicht gehört.¹⁰² Sie haben nur das Öffnen des Mundes gehört, das Aleph. Den Anlaut, den Hauch. In diesem ist die Öffnung der Welt verborgen.

Literatur

- Albertini, Francesca Yardenit, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen*, Würzburg 2003.
- Assman, Aleida und Jan, »Schrift – Kognition – Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation«, in: Eric A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, eingel. v. Aleida u. Jan Assmann, Weinheim 1990, S. 1–35.
- Banon, David, *La Lecture infinie: les voies de l'interprétation midrachique*, Paris 1987.
- Bruckstein, Almuth, *Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2001.
- Buber, Martin »Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift«, in: ders., Franz Rosenzweig (Hg.), *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936.
- Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Mishna*, 7 Bd., Haag 1933.
- Derrida, Jacques, »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, in: Michael Mayer, Markus Hentschel (Hg.), *Levinas – zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 42–83.
- *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983.
- Ernst, Wolfgang, »Homer grammatophon«, in: ders., Friedrich Kittler (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie*, München 2006, S. 299–314.
- Friesen, Norm, »Marshalling McLuhan for Media Theory«, http://learningspaces.org/papers/Marshalling_McLuhan.pdf (letzter Zugriff: 4. 12. 2015).
- Gelb, Ignace J., *A Study of Writing*, Chicago 1952.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962.
- Goldschmidt, Lazarus, *Der Babylonische Talmud*, übers. v. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1934.

ich, sende mich«. Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, a. a. O., S. 320, 253. – Hierzu auch Jacques Derrida, »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, in: Michael Mayer, Markus Hentschel (Hg.), *Levinas – zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 42–83.

¹⁰² Vgl. Bruckstein, »Die Maske des Moses«, a. a. O., S. 75, sowie Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1973, S. 47 f.: »Alles, was ihnen offenbart wurde, was Israel hörte, war nichts als jenes Aleph, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt, das Aleph des Wortes ›Anochi‹, ›Ich‹«.

- Goldwasser, Orly, »How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs«, in: *BAR (Biblical Archaeology Review)* 36, Nr. 2 (2010). <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=36&Issue=02&ArticleID=06> (letzter Zugriff: 6. 12. 2015)
- Havelock, Eric A., *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, eingel. v. Aleida u. Jan Assmann, Weinheim 1990.
- Hipper, Lenore, »Ethik des Bedeutens nach Emmanuel Levinas«, in: Jörg Sternagel, Dieter Mersch, Lisa Stertz (Hg.), *Kraft der Alterität. Ethische und ästhetische Dimensionen des Performativen*, Bielefeld 2015, S. 95–118.
- Hoffmann, David, *Mischnaoit. Die sechs Ordnungen der Mischna*, Bd. 4, hg., übers. u. erkl. v. dems., Berlin 1924.
- Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*, Mainz 1997.
- Kelley, Page H., Daniel S. Mynatt et al., *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 2003.
- Kerckhove, Derrick de, *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*, München 1995.
- Kittler, Friedrich, »Zahl und Ziffer« in: Sybille Krämer, Horst Bredekamp (Hg.), *Bild, Schrift, Zahl*, München 2003, S. 193–204.
- *Musik und Mathematik I*, Hellas 1: Aphrodite, München 2005.
- u. Wolfgang Ernst, »Editorial«, in: dies. (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*, München 2006, S. 9–13.
- Krämer, Sybille, »Operationsraum Schrift«, in: Gernot Grube, Werne Kogge, dies. (Hg.), *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, Berlin 2005, S. 23–57.
- Eva Cancik-Kirschbaum, Rainer Totzke (Hg.), *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, Berlin 2012.
- Krebernik, Manfred, »Buchstabennamen, Lautwerte und Alphabetgeschichte«, in: Robert Rollinger, Andreas Luther, Josef Wiesehöfer (Hg.), *Getrennte Welten? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, Frankfurt/M. 2007, S. 108–175.
- Levinas, Emmanuel, »Die jüdische Lesart der Schriften«, in: ders., *Anspruchsvolles Judentum*, Frankfurt/M. 2005, S. 21–44.
- »Die Offenbarung in der jüdischen Tradition«, in: ders., *Anspruchsvolles Judentum*, Frankfurt/M. 2005, 66–98.
- »Die Versuchung der Versuchung«, in: ders., *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M., 1993, S. 75–95.
- *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1998.
- *Jenseits des Buchstabens, Bd. 1*, Frankfurt/M. 1996.
- *Stunde der Nationen*, München 1994.
- *Neue Talmud Lesungen*, Frankfurt/M. 2001.
- *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/B. 2011.
- McLuhan, Marshall »Das geschriebene Wort. Ein Auge für ein Ohr«, in: ders., *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf/Wien 1968, S. 91–99.
- Mersch, Dieter, »Die Geburt der Mathematik aus der Struktur der Schrift«, in: Gernot Grube, Werner Kogge, Sybille Krämer (Hg.), *Schrift, Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005.
- »Kritik des Medienteologismus. McLuhan, Flusser und Hegel«, in: Derrick de Kerckhove, Martina Leeker et al. (Hg.), *McLuhan neu lesen: kritische Analysen zu Medien und Kultur im 21. Jahrhundert*, Bielefeld 2008, S. 196–212.
- *Ereignis und Aura*, Frankfurt/M. 2002.

- *Posthermeneutik*, Berlin 2010.
- *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002.
- Meyer, Rudolf, *Hebräische Grammatik*, Berlin 1992.
- Morenz, Ludwig, *Schriftentwicklung im Kulturkontakt*, Berlin 2012.
- Mosès, Stéphane, *Eros und Gesetz*, München 2004.
- Ong, Walter J., *Oralität und Literalität*, Opladen 1987.
- Ouaknin, Marc-Alain, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*, Berlin 1990.
- Pias, Claus, »Zur Einführung«, in: ders., Lorenz Engell et al. (Hg.), *Kursbuch Medienkultur: Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, München 1999, S. 77–80.
- Powell, Barry, »Das Alphabet in Theorie und Geschichte«, in: Friedrich Kittler, Wolfgang Ernst (Hg.), *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund*, München 2006, S. 15–30..
- »Homer and Writing«, in: Ian Morris, Barry Powell (Hg.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Köln 1997, S. 3–32.
- Sanders, Seth L., »What Was the Alphabet For? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature«, *Maarav* 11 (2004), 25–56.
- Schipper, Bernd U., *Studien zu Hermeneutik der Tora: Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9*, Berlin 2012.
- Scholem, Gershom, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1973.
- Schorch, Stefan, »Die Rolle des Lesens für die Konstituierung alttestamentlicher Texte«, in: ders., Ludwig Morenz (Hg.) *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven*, Berlin/New York 2007, S. 108–122.
- *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*, Berlin/New York 2004.
- »Sakralität und Öffentlichkeit, Bibelübersetzungen als Paradigman jüdischen Übersetzens«, in: Eva Lezzi, Dorothea Salzer (Hg.), *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*, Berlin 2009, S. 51–76.
- Schulte, Christoph, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014.
- Shimron, Joseph, »Semitic languages: Are they really root-based«, in: ders. (Hg.), *Language Processing and Acquisition in Languages of Semitic, Root Based, Morphology*, Amsterdam/Philadelphia 2003, S. 1–28.
- *Reading Hebrew. The Language and the Psychology of Reading It*, New Jersey 2006.
- Steiner, George: »A Kind of Survivor«, in: *George Steiner. A Reader*, Harmondsworth 1984, S. 220–233.
- Stemberger, Günter, »Die Tora im rabbinischen Judentum«, in: ders., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, Tübingen 2010, S. 1–14.
- »Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik« in: ders., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, Tübingen 2010, S. 88–102.
- »Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit«, in: ders., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, Tübingen 2010, S. 27–37.
- »Grundzüge rabbinischer Hermeneutik«, in: ders., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, Tübingen 2010, S. 103–117.
- Stiegler, Bernard, »Licht und Schatten im digitalen Zeitalter«, in: Ramón Reichert (Hg.), *Big Data, Analysen zum Digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie*, Bielefeld 2014, S. 35–46.
- Taylor, Charles, *Sayings of The Jewish Fathers, comprising Pirqè Aboth in Hebrew and English, with notes and excursuses*, Cambridge 1908.
- Zarader, Marlène, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris 1990.