

Jan Assmann

TEXT UND RITUS

DIE BEDEUTUNG DER MEDIEN FÜR DIE RELIGIONSGESCHICHTE

„Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und insbesondere an den mannigfachen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionsachen sehr wichtigen Anteil.“

Moses Mendelssohn¹

Von ritueller zu textueller Kohärenz

Daß es einen Zusammenhang zwischen Religionsgeschichte und Mediengeschichte geben könnte, ist oft postuliert worden. Schon im 18. Jahrhundert brachte man die monotheistische Religion mit der Erfindung der Alphabetschrift in Verbindung, und die Verbindung zwischen Protestantismus und Buchdruck ist längst ein Gemeinplatz. Der folgende Beitrag will solchen Zusammenhängen in bezug auf die Alte Welt nachgehen und die Entstehung der Buchreligionen mit mediengeschichtlichen Wandlungen in Verbindung bringen. Dabei knüpfe ich an Gedankengänge an, die ich in meinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis* ausführlich dargelegt habe und hier nur andeutungsweise wiederholen will².

In der Beziehung zwischen Text und Ritual verzeichnet die Religionsgeschichte eine Wende, die einer völligen Umkehrung gleichkommt. War zunächst der Text in das Ritual eingebettet und diesem untergeordnet, so wird jetzt der Text in der Form kanonisierter Schriften das Entscheidende, und das Ritual hat nur noch rahmende und begleitende Funktion. Diese Wende wirkt wie eine Wasserscheide und trennt zwei Religionstypen, die sich als Kultreligionen und Buchreligionen einander gegenüberstellen lassen. Dabei sind die Kultreligionen überall das Primäre. Sie entwickeln sich bruchlos aus Stammesreligionen zu den komplexen und komplizierten Polytheismen der frühen Hochkulturen und bestehen in der asiatischen Welt bis auf den heutigen Tag fort, oft in friedlicher Koexistenz mit Religionsformen, die typologisch schon auf einer anderen Stufe stehen. Die Buchreligionen dagegen gehen alle aus einem radikalen Bruch mit der Tradition hervor. Diese Stufe läßt sich mit Theo Sundermeier als „sekundäre Religion“ kennzeichnen³. Hierher gehören alle Religionen, die sich nicht aus grauer Vorzeit und unvordenklicher Überlieferung herleiten, sondern aus geschichtlichen Akten der Offenbarung und Stiftung. Dazu zählen die drei westlichen Monotheismen Judentum, Christentum und Islam sowie Buddhismus, Jainismus

und die Religion der Sikhs. Alle sekundären Religionen sind Buchreligionen. Sie basieren auf einem Kanon heiliger Schriften, etwa der hebräischen Bibel, der christlichen Bibel, dem Koran, dem Jaina-Kanon, dem Palikanon und dem Adi Granth⁴. Der Wandel des Mediums, von dem wir ausgegangen sind, hat sein Korrelat in einem Strukturwandel der Religion. Auf der Seite der sekundären Religionen gehören Schrift und Transzendenz ebenso zusammen wie auf der Seite der primären Religionen Ritus und Immanenz.

Mit diesem Wandel geht ein Strukturwandel des „kulturellen Gedächtnisses“ einher. Beruhten in den Kultreligionen die „konnektiven Strukturen“, die die identische Reproduktion der Kultur über die Generationenfolge hinweg sicherten, in allererster Linie auf dem Prinzip ritueller Wiederholung, so beruhen sie in den Buchreligionen auf dem Prinzip der Auslegung der kanonischen Texte. Diese These möchte ich in drei Punkten etwas näher erläutern: 1.) am Unterschied zwischen kulturellen und kanonischen Texten, 2.) am Begriff der „zerdehnten Situation“ und ihrer Institutionalisierung im Rahmen mündlicher und schriftlicher Überlieferung, und 3.) am Wandel der Partizipationsstruktur, die sich von ritueller zu textueller Kohärenz drastisch verändert.

Unter „kulturellen Texten“ seien alle Zeichenkomplexe, also nicht nur Texte, sondern auch Tänze, Riten, Symbole usw., verstanden, die für die Gesamtheit einer Gesellschaft besondere normative und formative, sinn- und identitätssichernde Verbindlichkeit besitzen⁵. Kulturelle Texte beanspruchen eine gesamt-gesellschaftliche Verbindlichkeit, sie bestimmen Identität und Kohärenz einer Gesellschaft. Sie strukturieren die Sinnwelt, innerhalb derer sie sich verständigt, und das Bewußtsein von Einheit, Zusammengehörigkeit und Eigenart, durch dessen Weitergabe sie sich über die Generationenfolge hinweg als Gruppe wiedererkennbar reproduziert.

Kulturelle Texte verändern sich mit den wechselnden Rahmenbedingungen einer sich wandelnden Gegenwart. Texte werden einfach über die Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben: Die Erweiterung des Jesaia-Buches durch Deutero- und schließlich Tritojesaia ist dafür ein typisches Beispiel. Sie erfahren Umstellungen, Einschübe und modernisierende Redaktionen. Hier wäre die ägyptische Lehre des Ptahhotep als Beispiel für viele zu nennen. Die jahrhundertelange Entwicklungsgeschichte des Gilgamesch-Epos von den sumerischen Anfängen bis zum

neuassyrischen Zwölftefel-Epos vereint in sich alle Formen der Amplifikation, Akkommodation, Glossierung und Übersetzung. Der Traditionsstrom ist ein lebendiger Prozeß, der ein erhebliches Maß von „Mouvance“ (Paul Zumthor⁶) selbst unter schriftkulturellen Bedingungen beibehält. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir es auch hier, im Bereich der kulturellen Texte, noch mit einer lediglich schriftgestützten Gedächtniskultur zu tun haben. Diese sind – im Gegensatz zu den Archivtexten – zum Auswendiglernen bestimmt, und für viele von ihnen ist neben der schulischen Ausbildung auch die zeremonielle Rezipitation eine übliche Form kommunikativer Wiederaufnahme.

Es sind gerade die kulturellen Texte, die den stärksten redaktionellen Veränderungen ausgesetzt sind, denn bei ihnen kommt es ja am meisten darauf an, sie einer veränderten Wirklichkeit anzupassen. Gerade sie müssen ständig fortgeschrieben und akkommodiert werden, weil sie von Generation zu Generation in eine sich verändernde Gegenwart mitgenommen werden müssen. Solche Mouvance ist das Schicksal von Wiedergebrauchstexten; sie ist die Form, in der sie fortwährendem Wiedergebrauch angepaßt werden, und kennzeichnet die typische Verfaßtheit des Traditionsstroms (im Sinne von Leo Oppenheim⁷) in Mesopotamien und Ägypten. Die früheste und am meisten verbreitete Form der Sinnpflege ist die Veränderung des Textes. Sie verbietet sich dort, wo der Wortlaut geheiligt wird und „kein Jota“ verändert werden darf. Das ist der Schritt, den wir „Kanonisierung“ nennen.

Den Begriff der „zerdehnten Situation“ hat Konrad Ehlich geprägt⁸. Darunter versteht er eine Kommunikationssituation, die aufgrund entsprechender kultureller Institutionen die Wiederaufnahme immer derselben einmal gespeicherten Mitteilungen ermöglicht. Der wesentlichste Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung solcher Mitteilungen oder „kulturellen Texte“ besteht daher nicht im Medium und in der Technologie der Speicherung, sondern in der Institutionalisierungsform der zerdehnten Situation. Für die mündliche Überlieferung gilt, daß die zerdehnte Situation wesentlich intensiverer Formung bedarf als in entwickelten Schriftkulturen und in der Regel einen rituellen Charakter annimmt. Fest und Ritus kennzeichnen die typische Form, in der schriftlose Gesellschaften die zerdehnte Situation kultureller Texte institutionalisieren. Der Ritus sichert die Wiederaufnahme der Mitteilung, die kommunikative Präsenz des Textes und damit die rituelle Kohärenz der Kultur. Die frühen Schriftkulturen beruhen trotz der anwachsenden Masse des Geschriebenen noch in entscheidendem Umfang auf solcher rituellen Kohärenz.

Die durch die Schrift eröffnete Möglichkeit, die sprachliche Äußerung in ihrem Wortlaut zu spei-

chern, sodaß sie auch ohne Auswendiglernen zu einem späteren Zeitpunkt wiederaufgenommen werden kann, befreit vom Wiederholungszwang der rituellen Kohärenz. Dafür kommt es jetzt auf das Verstehen an. Hierher gehört das von Hans Georg Gadamer als „Horizontverschmelzung“ beschriebene Prinzip einer *unio mystica* von Text und Rezipient. Im Bereich der rituellen Kohärenz leistet der Ritus diese Verschmelzung; das klassische Beispiel ist die „Traumzeit“ der australischen Aborigines. Mit jeder neuen Begehung ereignet sich die mythische Zeit, und die Uhr der linearen Alltagszeit wird wieder zurückgestellt. Im Bereich der textuellen Kohärenz ist solche mystische Verschmelzung nur durch eine elaborierte Verstehenskunst zu erreichen. Die von Gadamer beschriebene Hermeneutik der Horizontverschmelzung gilt nur und allenfalls für diesen Sonderfall der zerdehnten Situation im Rahmen kanonisierter Texte, den sie freilich ganz hervorragend beschreibt. Dazu bedarf es aber viel mehr als lediglich textimmanenter Merkmale, wie sie Gadamer als „ewige Sagkraft“ beschwört, dazu bedarf es des ganzen ungemein voraussetzungsreichen Apparats einer kulturellen Institutionalisierung von Lernen, Auslegen, Verstehen und Beherzigen.

Der Wandel von ritueller zu textueller Kohärenz impliziert einen Wandel der Partizipationsstruktur. Bei textueller Kohärenz kommt es auf die maximale Verbreitung der Textkenntnis an. Im Idealfall sollte jedes Mitglied der Gemeinschaft die Texte lesen, ja auswendig kennen und Zugang zu einem Ausleger haben, der sie ihm oder ihr erklären und bei dem er oder sie sich Rat holen kann. Im Fall der rituellen Kohärenz herrscht eine genau umgekehrte Partizipationsstruktur, die auf dem Prinzip des Geheimnisses basiert. Kultreligionen sind Geheimnisreligionen, ebenso wie man Buchreligionen als Offenbarungsreligionen bezeichnen kann. In diesen herrscht das Pathos der Verkündung und Erklärung, in den Kultreligionen dagegen gibt es das entgegengesetzte Pathos der Geheimhaltung, Exklusivität und Esoterik. Darauf werde ich im Abschnitt über Ritus, Text und Geheimnis näher eingehen. Mit der demotisierten, auf das ganze Volk ausgedehnten Partizipationsstruktur der Buchreligionen geht eine Verstetigung von Anwesenheit und Zugänglichkeit des Heiligen einher.

In den primären Religionen war das Heilige viel sinnfälliger und vielfältiger präsent, dafür waren aber die heiligen Zeiten seiner Erscheinung sparsam über das Jahr verteilt. Der jüdische Historiker Flavius Josephus machte in seiner Streitschrift *Πρὸς Ἀπίωνα* auf diesen wichtigen Unterschied zwischen heidnischer Kultreligion und jüdischer Buchreligion aufmerksam:

„Kann irgendeine Staatsform heiliger sein als die unsere? oder irgendeine Religion dem Wesen der

Gottheit angemessener? Wo anders als hier gibt es ein ganzes Volk, das dank der besonderen Sorgfalt der Priester, denen die Sorge für den öffentlichen Unterricht obliegt, aufs genaueste in den Grundlagen der wahren Frömmigkeit unterrichtet ist? So daß der Staatskörper sozusagen als eine große Gemeinde erscheint, die ständig zur Feier heiliger Mysterien versammelt ist. Denn jene Dinge, die die Heiden nur einige wenige Tage lang abhalten, während jener Feierlichkeiten, die sie MYSTERIEN oder EINWEIHUNGEN nennen, genießen wir ständig mit unendlichem Entzücken und in der Fülle des Wissens, die keinen Irrtum zuläßt, und beschauen sie unablässig während unseres ganzen Lebens. Wenn du nach dem Wesen jener Dinge fragst, die in unseren heiligen Riten geboten und verboten sind, so sind sie leicht zu verstehen. Das erste Gebot bezieht sich auf die Gottheit und lehrt, daß GOTT ALLE DINGE UMFASST und ein in jeder Weise vollkommenes und glückseliges Wesen ist; daß er selbst-existent ist und die EINZIGE URSACHE aller Dinge; der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge usw.⁴⁹

Ritus und Immanenz: Strukturwandel des Heiligen

Mit dem Prinzip der rituellen Kohärenz verbindet sich die Vorstellung von der Inanghaltungsbefähigung der Welt. Ritualkulturen oder Kultreligionen gehen typischerweise davon aus, daß das Universum leiden oder geradezu untergehen würde, wenn die Riten nicht ordnungsgemäß vollzogen wurden. Der Ritus dient immer der Inanghaltung eines Gesamtzusammenhangs, der von Zerfall bedroht ist. Textuelle Kohärenz erwächst aus dem Verblässen dieser Vorstellung. Für die Bibel bewirkt das Aufkommen einer Schöpfungstheologie und einer Theologie des Willens diesen Wechsel. Die Welt verdankt ihren Bestand nicht den Riten der Menschen, sondern dem erhaltenden Willen und Wirken eines transzendenten Gottes. Für die klassisch-humanistische Tradition bedeuten die (im *Timaios* dargelegte) platonische Theorie der Weltseele und die aristotelische Idee des Unbewegten Bewegers eine ganz entsprechende Revolution des Mensch-Welt-Verhältnisses. Auch diese philosophischen Weltbilder entlasten den Menschen von der Bürde der Weltinganghaltung und stellen den Kosmos als einen unabhängig vom Menschen bestehenden Lebens- und Ordnungszusammenhang dar. Das hat sich zwar in der griechischen Kulturpraxis nicht weiter ausgewirkt, aber in der Kontinuität der griechischen Kultur erhalten, die nicht (wie die altägyptische) mit den Riten unterging, sondern in den Texten weiterlebte.

Mit dem Prinzip der rituellen Kohärenz und der Inanghaltungsbefähigung der Welt verbindet sich weiterhin der Sozialtyp des Priesters, so wie zur textuellen Auslegung der Sozialtyp des Auslegers,

Schriftgelehrten und Predigers gehört. Der Priester ist durch strenge Reinheitsvorschriften aus der Gruppe ausgesondert; er qualifiziert sich durch rituelle Reinheit, die durch Waschungen, Fasten, sexuelle Enthaltsamkeit und andere Formen „magischer Askese“ (Max Weber) erreicht werden muß. Priesterliche Kompetenz ist in erster Linie eine körperliche Angelegenheit, der Körper wird hier viel stärker eingesetzt als im Fall der Buchreligionen. Davon hat sich im katholischen Priestertum in Gestalt des Zölibats ein entscheidendes Element erhalten.

Daneben kommt es natürlich auch auf Wissen in Form ritueller und liturgischer Kompetenz an. Der Priester muß wissen, welche Handlungen wann, wie und wo durchzuführen und welche Worte dabei zu sprechen oder zu singen sind. Das voraussetzungsreiche Geschäft der Weltinganghaltung gelingt nur unter Beobachtung einer Fülle von Vorschriften, die gekannt und beherrscht werden müssen. Erfolg und Mißerfolg seines Tuns erweisen sich in einer unmittelbaren Interaktion mit der Natur, darin, daß die Sonne auf- oder untergeht, der Regen kommt, die Saat aufgeht, das Vieh gedeiht, das Heer siegt, der Sturm oder die Windstille sich legen, die Schwangere gebiert, der Kranke geneset usw. usw. Das Heilige, mit dem der Priester es zu tun hat und für dessen Umgang er sich reinigen muß, ist innerweltlich vorhanden, standortgebunden verkörpert oder sinnfällig vergegenwärtigt und durch sehr hohe Schranken von der profanen Alltagswelt abgesetzt.

Ganz anders liegt der Fall des Auslegers oder Predigers. Das Heilige, mit dem er es zu tun hat, ist radikal außerweltlich. Es wird innerweltlich einzig und allein durch die Schrift repräsentiert. Diese ist daher im Judentum und im Islam mit Vorstellungen und Vorschriften besetzt, die deutlich aus dem Ritual übernommen sind. So darf etwa ein Jude eine Bibel nicht auf den Boden legen, und ein Muslim darf überhaupt kein Schriftstück in arabischer Schrift und Sprache vernichten, ja es nicht einmal zur Lektüre an unpassende Örtlichkeiten mitnehmen, und sei es die Tageszeitung. Das Christentum, insbesondere der Protestantismus, hat auch noch diese Reste des Ritualen abgestreift. Der Ausleger oder Prediger qualifiziert sich für sein Amt durch die Kenntnis der Schriften. Er versteht sie zu lesen und vorzulesen, er kennt sie auswendig und weiß eine Stelle durch andere zu beleuchten, und er versteht sie vor allem in die Lebenswirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart zu übersetzen. Hier gibt es keine unmittelbare Interaktion mit der Natur. Das Gelingen seiner Amtsausübung bemißt sich am Grad der Beherrschung seiner Predigt, das heißt der Umsetzung von Text in Lebenspraxis.

Mit dem Übergang von Kultreligionen zu Buchreligionen geht ein Strukturwandel des Heiligen einher, auf den der Gräzist Albrecht Dihle anhand

semasiologischer Beobachtungen aufmerksam gemacht hat¹⁰. Das Griechische und das Lateinische unterscheiden zwei Begriffe des Heiligen, die sowohl im Hebräischen als auch in den modernen Sprachen zusammenfallen. Das eine Wort, ἱερός im Griechischen, sacer im Lateinischen, kennzeichnet das „in der Welt objektiv vielerorts anwesende Heilige“, das andere, ὁσῖος bzw. sanctus, kennzeichnet „die Qualifikation des Menschen oder der Umstände, die zur Kommunikation mit dem Heiligen notwendig ist“¹¹. Primäre oder Kult-Religionen haben es mit dem in der Welt sinnfällig anwesenden Heiligen (ἱερός) zu tun. Der priesterliche Umgang mit diesem Heiligen erfordert Heiligkeit im Sinne von ὁσῖος. Damit wird ein Zustand bezeichnet, der aus der profanen Sphäre ausgesondert ist. Sekundäre Religionen dagegen heben diesen Unterschied auf, weil das Heilige in der Welt überhaupt nicht mehr zu finden ist. Das einzige, was hier noch als ἱερός bzw. sacer gelten kann, ist die Heilige Schrift, die *biblia sacra*.

Die Ausbürgerung des Heiligen aus der Welt, und zwar einerseits in die Transzendenz und andererseits in die Schrift, führt zu einer grundlegenden Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war und nun ganz auf die Schrift konzentriert wird. Alles andere wird als Idolatrie gebrandmarkt. Die Dinge dieser Welt und insbesondere die Bilder stellen Fallstricke dar, um die Aufmerksamkeit von der Schrift abzuziehen. Von dieser Verstrickung muß sich der Mensch befreien. Die Ver-teufelung der Bilder und des Visuellen geht mit einer sprachlichen Engführung einher, die die Religion entsinnlicht und die Theatralität der Riten abbaut. Moses Mendelssohn hat übrigens auch diese Gefahr sehr klar gesehen. „Wir sind Buchstabenmenschen“, klagt er. „Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab.“¹² Daher lobt er das jüdische Gesetz, weil es so viele Riten vorschreibt und in diesen Riten die ästhetische Dimension der Religion auch unter den Bedingungen der Buchreligion rettet.

Ritus, Text und Geheimnis

Das Prinzip der rituellen Kohärenz basiert auf den Medien, die das Heilige in der Welt sinnfällig vergegenwärtigen. Das sind heilige Orte, Bäume, Quellen, Steine, Grotten, Haine, aber auch und vor allem Bilder, Statuen, Symbole und architektonische Installationen wie Tempel, Pyramiden, Stupas. Diesem so vergegenwärtigten Heiligen hat sich der Priester anzupassen. „Zieh deine Schuhe aus,“ heißt es in Ex 3,5, „denn der Ort auf dem du stehst, ist heilig“. Wo das Heilige leibhaftig und sinnfällig gegenwärtig ist, herrschen andere Gesetze, die zu mißachten tödlich sein kann. Das gilt auch für die heiligen Texte, die zum Zwecke bzw. in Form der Rezitation in die Rituale eingebettet sind. Auch sie vergegenwärtigen

das Heilige. Ihre korrekte Rezitation am rechten Ort, zur rechten Zeit und vom rechten Sprecher entfaltet weltinganghaltende, kosmogonische Kraft. Im späten Ägypten wurden diese Texte unter dem Gattungsnamen „Macht des Re“ zusammengefaßt, was geradezu so etwas wie „Sonnenenergie“ bedeutet. Der ägyptische Priester mußte Natron kauen und seinen Mund reinigen, bevor er diese Texte rezitierte. Diese Sprüche waren genauso vor Profanation zu schützen wie die heiligen Orte, Bilder und Symbole und mit allen Vorschriften der Geheimhaltung umgeben.

Ich möchte das an einigen ägyptischen Beispielen verdeutlichen, denn die Religion des Alten Ägypten kann als der Prototyp einer Geheimnisreligion gelten¹³. In einem Text aus dem Mittleren Reich, den Mahnworten des Ipu-Wer, wird folgende Klage angestimmt:

„Wahrlich, das heilige Archiv,
herausgenommen sind seine Schriften!
Enthüllt ist der Platz der Geheimnisse des Heiligtums.
Wahrlich, die magischen Schriften sind enthüllt,
,Schemu'- und ,Sechenu'-Sprüche sind gefährlich gemacht
dadurch, daß sie von jedermann gekannt werden.“¹⁴

„Seht, das Geheime des Landes, dessen Grenze unbekannt ist:
War das Innere enthüllt, verfiel es in einem Moment. [...]
Seht, herausgenommen ist die Ur-Schlange aus ihrer Höhle,
enthüllt sind die Geheimnisse der Könige von Ober- und Unterägypten.“¹⁵

So wird bei Ritualtexten auch äußerste Geheimhaltung eingeschärft:

„Du sollst dies vollziehen, ohne irgendeinen Menschen zuschauen zu lassen,
außer deinem wirklichen Vertrauten und einem Vorlesepriester.
Laß kein anderes Gesicht zuschauen und keinen Diener von außen hereinkommen. [...]
Diese Schrift ist wirklich geheim.
Profane sollen nicht zuschauen
an keinem Ort und zu keiner Zeit.“¹⁶

„Heilig sei die Stätte in höchstem Maße,
nicht gesehen, nicht gehört von irgendjemand
außer einem obersten Vorlese- und einem Sem-Priester.“¹⁷

In den Krypten des Hathor-Tempels in Dendara ist davon die Rede, daß besonders Ausländer hier keinen Zutritt haben:

„Der versteckte Ort der Mächtigen im Sistrotenhaus für den Fall daß die Zerstörer in Ägypten eindringen.

Die Asiaten treten dort nicht ein,
die Beduinen beschädigen ihn nicht,
die Profanen gehen dort nicht herum.
Wer immer einen Zauber (?) dagegen rezitiert,
die Milch der Sachmet sei in seinem Leib.“¹⁸

„Der Ort, dessen Geheimnis verborgen ist,
für den Fall, daß die Asiaten in die Festung eindringen.

Die Phöniker nähern sich ihm nicht,
die Ägäer treten nicht ein,
die Sandläufer gehen dort nicht herum.
Ein Zauberer vollzieht dort nicht seine Riten.
Seine Tore öffnen sich keinem Unbefugten.“¹⁹

Ein Ritualbuch der Spätzeit mit dem Titel *Das Ende der Arbeit* wird folgendermaßen charakterisiert:

„An diesem Tage (I Achet 20) führt man das Buch Ende der Arbeit durch. Das ist ein geheimes Buch, das die Zauber scheitern läßt, das die Beschwörungsformeln knüpft, die Beschwörungsformeln festhält, und das ganze Universum in Schach hält.

Es enthält Leben und Tod. Mach es nicht bekannt, denn wer es bekannt macht, stirbt eines plötzlichen Todes und wird auf der Stelle ermordet. Halte dich von ihm entfernt, denn es enthält Leben und Tod.

Es ist (allein) der Schreiber der Verwaltung des Lebenshauses, der es rezitiert.“²⁰

Das Ritual findet im Lebenshaus statt, von dem es heißt:

„Es soll sehr, sehr verborgen sein.
Niemand soll es kennen, niemand sehen
außer der Sonnenscheibe, die in sein Geheimnis blickt.“²¹

„Die Offizianten [...] sollen schweigend eintreten, den Körper verhüllt,
um vor einem plötzlichen Tod sicher zu sein.
Der Asiat darf nicht eintreten, er darf nichts sehen.“²²

Der Priester, der mit seinen Worten kosmogonische Energien freisetzen kann, greift fördernd, aber, wenn es die Situation erfordert und eine Krise abgewendet werden muß, auch drohend in den Kosmos ein. So droht er etwa damit, die Sonnenbarke in ihrer Fahrt anzuhalten, wenn ein bestimmter Patient nicht augenblicklich gesundet. Darauf geht der Neuplatoniker Porphyrios in seinem Brief an den ägyptischen

Priester Anebo ein, der uns aus der Antwortschrift des Jamblichos bekannt ist. Porphyrios ist skandalisiert von der Idee, der Priester könnte mit seiner Rezitation den Kosmos affizieren wollen: „Denn der Rezitierende droht, das Firmament zu zerschmettern, die Geheimnisse der Isis offenbar zu machen, das im Abgrunde (der Welttiefe) Verborgene aufzuzeigen, die Barke zum Stehen zu bringen, die Glieder des Osiris dem Typhon hinstreuen oder überhaupt etwas dieser Art zu tun.“²³ Solche Texte gibt es tatsächlich in Fülle. Präziser kann man die Vorstellungen der Ägypter von der Macht der kultischen Sprache nicht wiedergeben.

Porphyrios denkt an Drohungen, wie sie in ägyptischen Zaubertexten dutzendfach vorkommen²⁴. Viel allgemeiner jedoch ist damit die performative Energie der kultischen Sprache überhaupt umrissen. Die heiligen Texte vermögen solche Wirkungen zu entfalten – und entsprechende Auswirkungen muß man auch befürchten, wenn sie profaniert werden, in falsche Hände geraten, ihr Geheimnis gelüftet wird. „Macht des Re“ ist, wie gesagt, der Sammelname für solche „heiligen Texte“, die geschützt und geheimgehalten werden müssen, weil sie das kosmogonische Wissen enthalten, dessen rituelle Rezitation die Welt in Gang hält, indem sie einstimmt in das kosmische Werk des Sonnenlaufs. Ein heiliger Text galt in Ägypten als sprachliches Gefäß des Heiligen und unterlag denselben Zugangsbeschränkungen und Schutzvorschriften wie das Kultbild. Die Rezitation eines heiligen Textes bewirkte ebenso die leibhaftige und sinnfällige Vergewärtigung oder „Präsentifikation“ des Göttlichen wie das heilige Bild. Diese Literatur war geheim, weil sie zu den Kultgeheimnissen gehörte, zu dem, was vor der Außenwelt, vor Profanation und Entmächtigung zu schützen war. Das Entweihte vermöchte das Göttliche nicht mehr zu präsentifizieren.

Die Fremdsprachlichkeit der heiligen Texte

In seiner Antwort auf Porphyrios' Vorwurf der Blasphemie erweist sich auch Jamblich als hervorragend informiert. Er schreibt nämlich, daß der Priester oder Zauberer solche Drohungen ja nicht in eigener Sache und Verantwortung ausspreche, sondern sich auf die Ebene der Götter begeben, die Identität eines Gottes annehme und nur in dessen Rolle, und nicht als er selbst, zu diesem extremen Mittel greife²⁵. Auch wolle er damit kein Unheil anrichten, sondern im Gegenteil Unheil abwenden. Diese Drohungen sind apotropäisch gemeint, sie sollen die bösen Dämonen einschüchtern. Der Zauberer spricht als Gott zu den Göttern und vertritt letztlich deren eigene Sache, denn auch sie wollen, daß die bösen Dämonen nicht zum Zug kommen. Damit ist das Prinzip der kultischen Sprache glänzend erfaßt. An einer anderen Stelle geht Jamblich freilich noch viel expliziter auf dieses Prinzip ein.

Dabei handelt es sich um das berühmte Kapitel, in dem Jamblich auf die Frage des Porphyrios nach dem Sinn der bedeutungslosen Formeln oder Namen antwortet²⁶: „τί γὰρ βούλεται τὰ ἄσημα ὀνόματα“ („Was sollen die Anrufungen ohne Bedeutung?“) Gemeint sind die sogenannten ὀνόματα βάρβαρα oder Zauberverbale, die sich vor allem in den gräco-ägyptischen Zauberpapyri finden. Diese Formeln, antwortet Jamblich, sind nicht eigentlich bedeutungslos; sie sind es nur für uns, die wir ihren Sinn vergessen haben, aber nicht für die Götter, an die sie sich richten. Es handelt sich um eine Göttersprache, die wir verlernt haben, die die Götter aber verstehen. Aber auch wenn sie uns fremd geworden ist, so vermag sie uns doch, indem wir sie sprechen, zu den Göttern emporzuziehen. Jamblich versteht also die Sprache des ägyptischen Kults im Sinne der Mystik. Es geht weniger um die Wirkung der Rede auf den Hörer als vielmehr um diejenige auf den Sprecher selbst. Indem er die Göttersprache spricht, wird er selbst zum Gott, obwohl – oder gerade weil – er sie nicht versteht. Die mystische Deutung der kultischen Sprache ist natürlich ein Mißverständnis. Was Jamblich aber trotzdem vollkommen richtig erfaßt, ist der göttersprachliche Charakter der kultischen Rede, die der Priester nicht in seiner eigenen Identität rezitiert, sondern in der Rolle eines Gottes.

Jamblichs Theorie der mystischen Göttersprache ist so interessant, daß ich sie trotz ihrer Mißverständnisse kurz referieren möchte. Wir tragen, meint Jamblich, in unserer Seele mystische und geheime Bilder der Götter. Diese innere Ikonographie wird aktiviert, wenn wir die fremdsprachlichen Formeln aussprechen; sie hilft uns, unsere Seelen zu den Göttern emporzuheben und uns ihnen so weit wie möglich anzunähern. Gerade die Tatsache, daß wir diese Formeln nicht verstehen, macht sie nur umso erhabener. Gerade weil wir sie nicht verstehen, bewirken sie, indem wir sie aussprechen, unsere innere Verwandlung. Gerade ihre Fremdheit und Fremdsprachlichkeit verhilft uns dazu, unsere Natur zu übersteigen.

Was Jamblich hier im Sinne der Mystik als Wirkung des Spruchs auf den Sprecher beschreibt, ist genau das Prinzip, das dem ägyptischen Kult allgemein zugrundeliegt. Es besteht darin, den Göttern nicht als Mensch, sondern als Gott gegenüberzutreten und mit ihnen auf gleicher Ebene zu kommunizieren. Das bedingt, daß der Priester im Umgang mit den Göttern die Göttersprache und nicht die Menschensprache benutzt. Auch die Sprache der ägyptischen Kultrezitation ist oft dunkel. Das hat aber ganz andere Gründe. Hier handelt es sich nicht um fremdsprachliche Formeln oder sinnloses Abrakadabra. Die Kultrezitation spricht Göttersprache, aber nicht im Sinne der Fremdsprachlichkeit, sondern im Sinne der Inszenierung als Götterrede, im Sinne von Maske und Rolle. Diese Rede hat verwandelnde Kraft, aber

es geht nicht oder weniger um die Verwandlung des Sprechers als um diejenige des Angeredeten.

Entscheidend ist, daß der Priester den Göttern nicht als Mensch, sondern in der Rolle des Göttlichen gegenübertritt. Mit Recht besteht Jamblich darauf,

„daß das Wirken der Götter nicht gewirkt wird, während zwei einander gegenüberstehende und von einander verschiedene Parteien einander gegenüberstehen (Mensch und Gott), sondern daß vielmehr diese Art göttlichen Wirkens in Übereinstimmung, Einheit und Einverständnis vollbracht wird.“ (IV 3²⁷.)

„Der Theurg gibt den kosmischen Mächten infolge der Kraft der geheimen Symbole seine Befehle nicht mehr als Mensch und auch nicht mehr als über eine nur menschliche Seele verfügend, sondern erteilt, als gehöre er jetzt zur Rangklasse der Götter, Befehle, die kräftiger sind als seine ihm tatsächlich zustehende Wesenheit.“ (VI 6²⁸.)

Deutlicher kann man den Grundgedanken auch der altägyptischen Ritualistik nicht umschreiben. Dieses „theurgische“ Prinzip gilt für die Handlung, und es gilt insbesondere für die von diesem Handeln nicht zu trennende Sprache. In den die Handlungen begleitenden Rezitationen liegt die verwandelnde, verklärende Kraft der Begehung. Deshalb ist stets der Priester mit der Schriftrolle dabei. Er verwaltet die sprachliche Seite der Begehung, die Rezitation, die im Mund des Priesters und im Augenblick der kultischen Handlung zur Götterrede wird. Wenn der Priester spricht, spricht ein Gott zum Gott, und die Worte entfalten ihre verwandelnde, performative und präsentifikatorische Kraft.

Die heilige Rezitation ist also ihrem Sinn und ihrem Wesen nach Götterrede, gespeichert im Medium der Schrift und realisiert im Kontext des kultischen Rollenspiels. Der Priester äußert sie nicht in eigener Sache, er tritt damit nicht als Mensch vor ein Götterbild. Er schlüpft vielmehr in eine Rolle im Zusammenhang einer götterweltlichen „Konstellation“. Kultsprache ist Göttersprache²⁹. Göttersprache ist aber auch Götterschrift. Das ägyptische Wort für Hieroglyphen heißt so viel wie „Gottesworte“. Die Nichtunterscheidung zwischen Schrift und Sprache in dem Ausdruck *mdt nṯr*, „Gottesworte“, für die Hieroglyphenschrift ist sehr bezeichnend für den engen Zusammenhang von Schrift und Kult im ägyptischen Denken. Sie bleibt auch für die Hieroglyphentheorien der Neuzeit maßgeblich.

Giordano Brunos Konzept der Hieroglyphen ist deutlich von Jamblich inspiriert:

„Von dieser Art waren die [...] Hieroglyphen oder ‚Heiligen‘ bei den Ägyptern, bei denen anstelle

der einzelnen bezeichnenden Zeichen (designanda) bestimmte Bilder aus den Dingen der Natur oder aus anderen Teilen genommen wurden. Solche Schriften und Sprachen kamen in Gebrauch, da durch sie die Ägypter Unterredungen mit den Göttern zum Zwecke der Ausführung wunderbarer Dinge anstrebten. Danach sind durch Teut oder einen anderen die Buchstaben erfunden worden der Art, wie wir sie noch heute in anderer Absicht verwenden. Dadurch ist der größte Schaden am Gedächtnis, an der göttlichen Wissenschaft und an der Magie entstanden.“³⁰

Die Wende wurde allerdings nicht, wie Bruno meint, mit der Erfindung der Alphabetschrift herbeigeführt, sondern mit der Umpolung der heiligen Texte vom Klang auf den Sinn, von der Ausdrucks- auf die Inhaltsseite, von der rituellen Performanz auf die lebenspraktische Beherzigung und von der kultischen Theatralik auf die Hermeneutik. Um diese Wende geht es auch in dem Briefwechsel zwischen Porphyrius und Jamblichos, wobei der Ältere schon von diesseits, der Jüngere dagegen noch von jenseits der Schwelle her argumentiert.

Lesemysterien und intellektuelle Rituale

Bernhard Lang hat den Begriff des „intellektuellen Rituals“ geprägt³¹. Ausgehend von der These R. R. Marets, daß „primitive Religionen mehr getanzt als gedacht“ werden, macht er auf einen grundlegenden Wandel aufmerksam, der von den getanzten Riten zu solchen führt, in denen „nur noch das Wort tanzt“, während die Teilnehmer sich dem Rezitieren und Auslegen, Zuhören und Beherzigen des Wortes widmen. Seine These ist, daß dieser Wandel im Frühjudentum in der Situation des babylonischen Exils eintrat und sich von diesem Ursprung ausgehend in der ganzen Alten Welt verbreitete, mit einer Vorgeschichte in der prophetischen Ablehnung orgiastischer Kulte und sakramentaler Magie und einer langen Nachgeschichte in der Religion der „Buchhalter“ (Lorenzer)³². Damit hat Lang dieselbe Wende im Blick, die wir mit den Begriffen Kultreligion/Buchreligion, primäre/sekundäre Religion und rituelle/textuelle Kohärenz umschrieben haben. Auch Lang stellt die Erfindung des Heidentums und der Idolatrie in diesen Zusammenhang. Moses' Zorn beim Anblick des orgiastischen Tanzes um das Goldene Kalb fängt diesen Gegensatz mit der Prägnanz einer Urszene ein. Die Schrift in seinen Händen (die Tafeln mit den Zehn Geboten) und die Szene vor seinen Augen erweisen sich als inkompatibel. Diese Schrift und dieser Kult bilden einen unversöhnlichen Gegensatz.

Das Ägypten der Ptolemäer- und Römerzeit veranschaulicht uns die primäre, kultorientierte Religionserfahrung und rituelle Kohärenz der Kultur in einem Späthorizont. Der Kult produzierte hier immer

mehr Schrifttum, sodaß er schließlich eine ganze Bibliothek heiliger Schriften in und um sich versammelt hatte. Trotzdem blieb auch diese Bibliothek dem Kult nach- und untergeordnet, kam es nicht zu jener Umpolung von Kult- zu Buchreligion. Clemens Alexandrinus beschreibt nicht nur Aufbau und Zusammensetzung einer derartigen Bibliothek, sondern schildert auch die Form ihrer kultischen Integration in Gestalt einer Bücher-Prozession, die man als typisch ägyptische Form eines „intellektuellen Rituals“ einstufen möchte. Er spricht von 42 unabdingbaren (πάντα ἀναγκαῖοι) Büchern, die den Grundbestand einer Tempelbibliothek ausmachten, von den Priestern auswendig zu lernen waren und sämtlich von Thot-Hermes verfaßt worden sein sollten. Die Gliederung dieser Kernbibliothek in verschiedene Abteilungen ergibt sich aus der Prozessionsordnung³³:

„Der Sänger geht voraus; er beherrscht:

1 Buch mit Hymnen an die Götter

1 Buch mit dem Bericht über das Leben des Königs

Ihm folgt der Horoskopos als Spezialist für:

4 astrologische Bücher

– über die Anordnung der Fixsterne

– über die Stellung von Sonne, Mond und den 5 Planeten

– über die Konjunktionen und Phasen von Sonne und Mond

– über die Aufgangszeiten der Sterne.

Dann kommt der Hierogrammateus; er kennt:

10 hieroglyphische Bücher über Kosmographie und Geographie, Ägypten und den Nil, Tempelbau, Landbesitz der Tempel, Versorgung und Ausstattung der Tempel.

An vierter Stelle geht der Stolist; sein Ressort sind:

10 Bücher über Erziehung und Opferkunst, handelnd von Weisheit und Frömmigkeit, Opferriten, Erstlingsopfern, Hymnen, Gebeten, Prozessionen und Festen.

Zuletzt kommt der Prophet³⁴; er beherrscht:

10 hieratische Bücher, über Gesetze, Götter und das Ganze der priesterlichen Bildung.“³⁵

Bis hierher ist die Liste klimaktisch angeordnet. Der Prophet bekleidet den höchsten, der Stolist den zweiten, der Hierogrammateus den dritten Rang usw. Darüberhinaus gibt es nach Clemens:

„6 medizinische Bücher

– über den Bau des Körpers

– über Krankheiten

– über Organe

– über Drogen

– über Augenkrankheiten

– über Frauenkrankheiten“.

Die überlieferten Bücherkataloge der Tempelbibliotheken von Edfu und Tod sowie gelegentliche Funde bestätigen diese Gliederung³⁶. Die Tendenz zur Abgrenzung und Verbindlichkeit ist in diesem Aufbau und auch in der heiligen Zahl 42 deutlich sichtbar, die der Zahl der Gaue Ägyptens entspricht. Trotzdem aber bleibt der Kult der Rahmen, dem alles andere untergeordnet wird. Die heiligen Schriften, auch wenn sie der göttlichen Verfasserschaft des Hermes Trismegistos zugeschrieben werden, verbleiben im Rang kultureller Texte und werden nicht zum Kanon einer schlechthin verbindlichen Offenbarung gesteigert.

Man sieht auch der Bibel noch die Herkunft aus einer solchen „hochverbindlichen“ Kernbibliothek an³⁷. Wie die ägyptische Tempelbibliothek 42 Bücher nach der Zahl der Osirisglieder und der ägyptischen Gaue umfaßt, enthält sie 22 bzw. 24 Bücher nach der Zahl der hebräischen bzw. aramäischen Buchstaben³⁸. Die 42 Gaue und die 22 bzw. 24 Buchstaben sind Symbole der Ganzheit, Weltformeln, wenn man so will. Indem der Kanon diese Weltformel verwirklicht, wird er zur Welt in Buchform. Die Bibel hat, erstmals in der Religionsgeschichte, diesen Übergang verwirklicht, während die ägyptische Kernbibliothek diesseits der Grenze verbleibt. Die hochverbindliche Kernbibliothek setzt sich in Ägypten nicht an die Stelle des Kults, wie im frühen Judentum, indem sie die Kultgemeinschaft in eine „Lerngemeinschaft“ (Lohfink)³⁹ verwandelt, sondern „tanzt“ im Kult einfach mit. Übrigens gibt es auch im Judentum ein Ritual, in dem man in ganz analoger Weise mit der Thora tanzt, anstatt sie zu verlesen und auszulegen, nämlich beim Fest der „Thora-Freude“ (simḥat torah) zum Ende des Laubhüttenfests.

Schrift und Offenbarung

In Israel kommt es im Gegensatz zu Ägypten zu einer durchgehenden Umkehrung des Verhältnisses von Schrift und Kult. Eine typische Szene, die Anspruch darauf erheben kann, in dieser Hinsicht als Urszene zu gelten, überliefert Nehemia im 8. Kapitel seiner Memoiren. Am Wassertor von Jerusalem läßt Esra nicht nur die gesamte Thora dem versammelten Volk vorlesen, sondern sie zugleich auch Abschnitt für Abschnitt auslegen. Damit schlug, wie der jüdische Historiker Yosef Hayim Yerushalmi sich ausdrückt, nicht nur die Geburtsstunde der Schrift, sondern auch die der Exegese. „Und Esra schlug das Buch vor den Augen des ganzen Volkes auf [...], und als er es aufschlug, erhob sich das ganze Volk. [...] So las man denn aus dem Buche des Gesetzes Abschnitt für Abschnitt und erläuterte es, sodaß die Leute auf die Vorlesung achthatten“ (Neh 8,5; 8). Heiliger Text und Gesetzesbuch sind hier zum ersten Mal eins geworden. „Zum ersten Mal in der Geschichte“, schreibt Yerushalmi, „hört ein heiliger Text auf, das exklusive

Gut der Priester zu sein und wird Gemeinbesitz des Volkes. Hier haben wir die Geburtsstunde der Schrift und zugleich die Geburtsstunde der Exegese.“⁴⁰

Im Judentum kehrt sich das Verhältnis von Schrift und Kult um. Hier ist die Schrift nicht mehr Vor- bzw. Nachschrift des kultischen Vollzugs. Die Schrift ist das Eigentliche. Der kultische Vollzug reduziert sich auf den Nachvollzug der Schrift in Form gemeinsamer Lesung, Erinnerung, Beherrschung und Auslegung. Das kommt einer vollständigen Umpolung gleich. Die Schrift verstetigt nicht das Ritual, sie tritt an seine Stelle. Es ist eine der merkwürdigsten Koinzidenzen der Geschichte, daß der jüdische Tempel genau in dem Moment zerstört wird, als er aus der inneren Entwicklung der Religion heraus überflüssig geworden war. Die Schrift hatte sich bereits an seine Stelle gesetzt und den Sinn der Rituale von innen heraus ausgehöhlt, als Titus den Tempel im Jahre 70 zerstörte. Die Jesus-Bewegung war nur eine von vielen jüdischen (und auch griechischen) Strömungen, die die Grundidee des Kults, nämlich das blutige Opfer, die rituelle Tötung, durch Sublimation, Ethisierung und Verinnerlichung aufzuheben strebten. Hätte Titus den Tempel nicht zerstört, hätte man ihn schließen müssen – oder es wäre nie zum Judentum und damit auch nie zu Christentum und Islam gekommen. Der Tempel war gewissermaßen überfällig, denn der Kult hatte seinen Tod längst in der Schrift gefunden.

Vieles spricht dafür, daß der jüdische Monotheismus, das Prinzip der Offenbarung und die aus diesem Prinzip entwickelte und sich immer mehr steigende Abscheu gegen traditionelle Formen des Kultes aus dem Geist der Schrift geboren oder doch mit dem Medium der Schrift in einer sehr tiefen Weise verbunden sind, ganz im Sinne von Moses Mendelssohn, der einen Zusammenhang von Medienrevolutionen und religiösen Wandlungen schon vor mehr als zweihundert Jahren postulierte. Der Schritt in die Religion der Transzendenz war ein Schritt aus der Welt – man möchte fast von einer Auswanderung, einem Exodus, sprechen – in die Schrift⁴¹. In letzter Konsequenz ersetzt die kanonisierte Schrift die Kunst, das öffentliche Leben, die Welt. Die Welt wird als solche zum Gegenstand der Idolatrie erklärt und diskreditiert. Die sich an den Schöpfer wendende Anbetung darf sich nicht im Geschaffenen verfangen. Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung.

Damit berühren wir einen Zusammenhang zwischen Schrift und Transzendenz, den Friedrich Kittler auf eine Formel von unnachahmlicher Prägnanz gebracht hat: „Ohne Kulturtechniken [...] wüßte niemand, daß es noch anderes gibt, als was es gibt. Der Himmel wäre einfach Himmel, die Erde Erde und die sogenannten Menschen schlichte Männer und Frauen. Aber die Offenbarungen des Heiligen führen

zum Wissen oder (um es genauer und englisch zu sagen) zur artificial intelligence.“⁴² Kittler bringt die „Künstlichkeit“ der Schrift, in der sich das Heilige offenbart, mit dem Prinzip der Asemantizität der heiligen Texte in Verbindung, das wir im Rückgang auf Jamblichos behandelt haben. Auch Kittler denkt hier an die *ὀνόματα ἄσημα* der graeco-ägyptischen Zaubertexte⁴³. Allerdings werden hier genau die Unterschiede verwischt, auf die es mir ankommt. Die heiligen Texte, von denen Jamblich spricht, sind von ganz anderer Art als die Bibel und der Koran, an die Kittler denkt, und die Grenze, die zwischen diesen Welten verläuft, ist die Frage des Sinns. Bei Jamblich spielt der Sinn keine Rolle, weil die Texte nicht von Menschen, sondern von Göttern verstanden werden sollen und nur umso göttlicher sind, je weniger sinnvoll sie den Menschen erscheinen. Bei der Bibel und beim Koran spielt hingegen der Sinn die zentrale Rolle. Daher gibt es keine Kommentare der ägyptischen „Verklärungen“ und „Machterweise der Sonne“, aber eine umfangreiche bis uferlose Kommentartadition im Anschluß an die Bibel und den Koran. Darum gibt es auf der einen Seite Priester und Kultgemeinschaf-

ten sowie auf der anderen Seite Lehrer (Rabbis, Mullahs) und Lerngemeinschaften. Bibel und Koran haben sich nicht aus Kultformeln heraus entwickelt, sondern aus Gesetzen und Geschichten. Ihre Normativität ist im ursprünglichsten Kern nicht theurgisch, sondern moralisch und juristisch. Sie fundieren Lebensführung, nicht Kultvollzug. Dieser Art ist die Schrift, die sich dem Kult entgegengestellt und ihm ein Ende bereitet hat.

Trotzdem möchte ich Kittler bezüglich der schriftgestützten „Artificialität“ der Offenbarung zustimmen. Ohne die Kulturtechniken der Schrift und der Hermeneutik wäre das, was man im 18. Jahrhundert „positive Religion“ nannte und der „natürlichen Religion“ als etwas Artifizielles gegenüberstellte, nicht denkbar. Dem prophetischen Monotheismus mangelt es an natürlicher Evidenz; er wandelt, wie Paulus sagt, nicht in der Schau, sondern im Glauben. Der Glaube stützt sich auf die Schrift, auf den verbrieften Bund und das Gesetz. Der Kult stützt sich auf den Akt, den Vollzug, die Schau. Die Schrift führte zu einer Entritualisierung und Enttheatralisierung der Religion.

Literatur:

Assmann, Jan, *Ägyptische Geheimnisse. Arcanum und Mysterium in der ägyptischen Religion*, in: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hgg.), *Schleier und Schwelle II, Geheimnis und Offenbarung*, München 1998, 15–41
 Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen*, 3. Aufl. München 1999
 Colpe, Carsten, *Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons*, in: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 80–92
 Dihle, Albrecht, *Heilig*, in: Ernst Dassmann u. a. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. XIV, Stuttgart 1988, 1–63
 Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986
 Halbertal, Moshe, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.) 1997
 Lang, Bernhard (Hg.), *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, München 1984
 Lang, Bernhard, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdiensts*, München 1998
 Mendelssohn, Moses, *Jerusalem*, in: *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. von Martina Thom, Berlin 1989, 351–458

Sundermeier, Theo, *Religion, Religionen*, in: K. Müller – Theo Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423

¹ Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, in: *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. von Martina Thom, Berlin 1989, 422–423.

² Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen*, 3. Aufl. München 1999. Vgl. auch meinen Aufsatz *Schrift und Kult*, in: Manfred Faßler – Wulf Halbach (Hgg.), *Geschichte der Medien* (UTB 1984), München 1998, 55–81. Einige textliche Überschneidungen mit dem letztgenannten Aufsatz haben sich nicht vermeiden lassen.

³ Theo Sundermeier, *Religion, Religionen*, in: K. Müller – Theo Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423.

⁴ Vgl. hierzu Carsten Colpe, *Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons*, in: Aleida Assmann – Jan Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 80–92.

⁵ Zum Begriff des „kulturellen Texts“ vgl. Andreas Poltermann (Hg.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Berlin 1995.

⁶ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983, 245–261.

⁷ Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago

1964. William W. Hallo unterscheidet innerhalb der mesopotamischen Überlieferung drei Kategorien: *canonical, monumental* und *archival*; vgl. z. B. William W. Hallo, *Sumerian Historiography*, in: Hayim Tadmor – Moshe Weinfeld (Hgg.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem – Leiden 1986, 10–11.

⁸ Konrad Ehlich, *Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung*, in: Aleida Assmann, Jan Assmann und Christof Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983, 24–43.

⁹ Zit. nach William Hallo, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*, Bd. 1, London 1738–1741, 192–193. Warburton hebt die Mysterienterminologie durch Kapitalchen hervor.

¹⁰ Albrecht Dihle, *Heilig*, in: Ernst Dassmann u. a. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. XIV, Stuttgart 1988, 1–63.

¹¹ Albrecht Dihle, *Buch und Kult*, unveröffentlichtes Manuskript. Ich danke Albrecht Dihle herzlich für die Überlassung dieses Textes.

¹² Mendelssohn 1989 (zit. Anm. 1), 422.

¹³ Vgl. dazu Jan Assmann, *Ägyptische Geheimnisse. Arcanum und Mysterium in*

der ägyptischen Religion, in: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hgg.), *Schleier und Schwelle II, Geheimnis und Offenbarung*, München 1998, 15–41.

¹⁴ Papyrus Leiden I 344 (Admonitions) 6,5–6,7, hg. von Alan Henderson Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909.

¹⁵ Adm 7,4–7,6.

¹⁶ Totenbuch Kap. 148 (Nu) LL 19–20.

¹⁷ Lamentations V,13, hg. von Raymond Oliver Faulkner, *The Lamentations of Isis and Nephthys*, in: *Mélanges Maspéro, Orient Ancien I* (Mémoires publiés par l'Institut Français d'Archéologie Orientale 66), Kairo 1935–1938, Taf. IV.

¹⁸ Nach Rafael Givéon, *Les bédouins Shosu des documents égyptiens*, Leiden 1971, 168–169.

¹⁹ Givéon 1971 (zit. Anm. 18), 170–171.

²⁰ Papyrus Salt 825, V.10–VI.3, hg. von Philippe Derchain, *Le papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Brüssel 1965, I, 139, 2, 7*.

²¹ Papyrus Salt 825, VII.1.

²² Papyrus Salt 825, VII.5.

²³ *De mysteriis* VI.5.

²⁴ Serge Sauneron, in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 8, 1951, 11–21.

²⁵ Jamblichos, de myst. VI.6.

²⁶ Jamblichos, de myst. VII.4.

²⁷ Jamblich, *Über die Geheimlehren*, übersetzt von Theodor Hopfner, Leipzig 1922, 121–122.

²⁸ Jamblich 1922 (zit. Anm. 27), 159–160.

²⁹ Vgl. hierzu auch die treffenden Bemerkungen von Herman te Velde, *Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons*, in: J. H. Kamstra (Hg.), *Funerary Symbols and Religion*, Kampen 1988, 129–136, bes. 134–135.

³⁰ Giordano Bruno, *De Magia*, in: *Opera latina*, hg. von F. Tocco und H. Vitelli, Bd. III, 1891, 411–412, zitiert nach Elisabeth von Samsonow, *Giordano Bruno*, Köln 1995, 127–128; vgl. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, 263.

³¹ Bernhard Lang (Hg.), *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, München 1984. Vgl. jetzt auch Bernhard Lang, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdiensts*, München 1998, 161–171.

³² Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt 1984.

³³ Clemens Alex. Strom. VI, 6, 35.1–37; vgl. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, 58–59.

³⁴ Der griechische Titel προφήτης überträgt den ägyptischen Titel Hm-ntr „Gottesdiener“ = Hohepriester, hat also nichts mit dem hebräischen Begriff des Propheten zu tun.

³⁵ Der ranghöchste Priester trägt die

Bücher mit dem höchsten Verbindlichkeitsgrad, vermutlich, weil er als einziger zu ihrer Auslegung befugt und berufen ist.

³⁶ Zu den Bücherkatalogen vgl. Alfred Grimm, *Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Tod*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur, Beiheft 3*, 1988, 168–169; Donald B. Redford, *Pharaonic Kinglists, Annals and Daybooks: A Contribution to the Egyptian Sense of History*, Mississauga 1986, 215–229. Aus Tebtynis stammen z. B. Rituale, Götterhymnen, kosmographische und geographische Bücher, Texte zu Astrologie und Magie, Weisheitstexte, Traumbücher, medizinische Texte, Bücher über die Tempelverwaltung, Onomastika u. a.; vgl. William J. Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek*, London 1977; Elizabeth Reymond, *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum*, Bd. 2: *from Ancient Egyptian Hermetic Writings*, Wien 1977; Fowden 1986 (zit. Anm. 33).

³⁷ Vgl. hierzu Bernhard Lang, *The 'Writings'. A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible*, in: A. van der Kooij und Karel van der Toorn (Hgg.), *Canonization and Decanonization*, Leiden 1998, 41–65.

³⁸ Genau genommen enthält die hebräische Bibel 36 Bücher. Um auf die Zahl 24 zu kommen, werden die 12 „Kleinen Propheten“ sowie die Bücher Ezra und Nehemia jeweils als ein Buch gezählt; vgl. Lang 1998 (zit. Anm. 37).

³⁹ Georg Braulik OSB, *Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von lamad*, in: Georg Braulik – W. Groß – S. McEvenue (Hgg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (Festschrift für Norbert Lohfink SJ), Freiburg 1993, 9–31, im Anschluß an Norbert Lohfink, *Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft*, in: Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, 144–166.

⁴⁰ Yosef Hayim Yerushalmi, *Réflexions sur l'oubli*, in: *Usages de l'oubli* (Colloques de Royaumont), Paris 1988, 7–21, hier 15. Vgl. bes. Lang 1998 (zit. Anm. 31), 162–167.

⁴¹ Vgl. hierzu insbesondere Moshe Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.) 1997.

⁴² Friedrich Kittler, *Die Heilige Schrift*, in: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hgg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1987, 154–162, Zitat auf S. 154.

⁴³ Kittler 1987 (zit. Anm. 42), 159. Kittler meint, daß das Verfahren der ὀνόματα ἄσµα schon auf ägyptische

Texte der späten Ramessidenzeit (um 1150 v. Chr.) zurückgeht, und verweist hier auf Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925, 52–53, der sich seinerseits auf Eduard Meyer, *Geschichte des alten Ägypten*, Stuttgart 1887, bezieht. Hier scheint freilich eine Verwechslung vorzuliegen. Ohne das gelegentliche Vorkommen barbarisch anmutender Eigennamen und Ausdrücke in syllabischer Schreibung grundsätzlich bestreiten zu wollen, halte ich das für ein ganz marginales Phänomen, das mit Jamblichs Theorie der heiligen Sprache und ihrer Asemantizität nichts zu tun hat. Von Haus aus ist die Hieroglyphenschrift zur Wiedergabe asemantischer Lautfolgen (*voeces inarticulae* in der antiken Sprachtheorie) nicht in der Lage.