

Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis

I. Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis: Vorbemerkungen

In den letzten Jahrzehnten ist immer klarer geworden, daß der Begriff der Tradition nicht zureicht, um das Geheimnis der Überlieferung adäquat zu erfassen. Mit Begriffen wie *traditio*, *paradosis*, *qabbalah*, Überlieferung wird lediglich der Vorgang, die Kulturtechnik der Weitergabe und Aufnahme als solcher bezeichnet, ohne einen Hinweis auf die Triebkräfte, Interessen und Bedürfnisse, die diese unausgesetzte Arbeit des Weiterreichens und Aufnehmens motivieren. Zwei Begriffe, die in der kultursoziologischen Forschung der letzten Jahrzehnte in den Vordergrund gestellt worden sind, scheinen mir in besonderem Maße geeignet, neues Licht auf die Frage nach der Funktion von Tradition zu werfen. Der eine ist der von Thomas Luckmann eingeführte Begriff der Unsichtbaren Religion¹, der andere ist der Begriff der Erinnerung, wie ihn Freud, Warburg, Halbwachs und andere für die Kulturtheorie fruchtbar gemacht haben, besonders in der Form der »Kulturellen Erinnerung«, wie er etwa in dem von A. Assmann und D. Harth herausgegebenen Band *Mnemosyne* zugrundegelegt wird.² Beide Begriffe beziehen sich, wie es Aleida Assmann in ihrem Beitrag zu diesem Band ausführt, auf das einer Gruppe gemeinsame Wissen, die Frage seiner Abgrenzung, Ausarbeitung und Überlieferung. Der Begriff der Religion

1 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991 (amerik. 1967).

2 A. Assmann, D. Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt 1991. Vgl. auch J. Assmann/Tonio Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988; A. u. J. Assmann, »Schrift, Tradition, Kultur«, in: W. Raible (Hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag*, *ScriptOralia* 6, Tübingen 1988, 25-50; J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

hebt den verpflichtenden Charakter dieses Wissens hervor, der Begriff des Gedächtnisses seinen verbindenden und identitätskonstituierenden.

Die Unsichtbare Religion verhält sich zu den spezifischen Religionen ähnlich wie »die Sprache« zu den spezifischen Einzelsprachen. Sie bezeichnet den allgemeinen, funktional bestimmten Rahmen, den die einzelnen Religionen auf ihre je spezifische Weise ausfüllen. Soweit reicht vielleicht die Analogie zur Sprache. Es kommt aber im Falle der Religion noch etwas hinzu, das auf seiten der Sprache keine Analogie hat. Die Unsichtbare Religion steht nicht nur als funktionales Abstraktum über den vielen konkreten Religionen. Sie steht auch innerhalb einer gegebenen Kultur als übergeordneter und letztfundierender Sinnrahmen über den verschiedenen Feldern kultureller Praxis, Kommunikation und Reflexion, die sich innerhalb dieses Sinnrahmens oder »Weltbildes« ausdifferenziert haben und zu denen dann als eines neben anderen Feldern auch die (dieser Kultur eigene) »sichtbare Religion« gehört. Aus dem Luckmann'schen Begriff der Unsichtbaren Religion ergibt sich also eine Unterscheidung innerhalb des Religionsbegriffs. Wir wollen sie der Einfachheit halber als UR und SR bezeichnen. UR ist die übergeordnete Unsichtbare Religion, die das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft und zur »Welt« bestimmt, SR ist die in spezifischen Institutionen des Kultes und Priestertums sichtbar gewordene Religion, die innerhalb des Weltganzen die speziellen Aufgaben des Umgangs mit dem Heiligen und der Verwaltung der Heilsgüter wahrnimmt.

Was Luckmann in seinem Essay deutlich macht, ist zweierlei: 1. daß unser Begriff von Religion infolge dieser Nichtunterscheidung von UR und SR ethnozentrisch verengt ist, indem wir unserer Definition von Religion stillschweigend die uns vertraute Ausprägung von SR zugrunde legen und dadurch »Religion gemeinhin mit einer ihrer besonderen Formen *verwechseln*«³ und 2., daß von Prozessen der Säkularisation, des Geltungsschwundes und der Marginalisierung nur mit Bezug auf SR – also die institutionalisierte Kirchenreligion – die Rede sein kann, nicht aber mit Bezug auf UR.

Der folgende Beitrag hat es mit dieser innerkulturellen Spannung zu tun, die wir als Spannung zwischen UR und SR bezeichnen.

3 Die unsichtbare Religion, 77.

Mit Luckmann verstehen wir unter UR »symbolische Universa im allgemeinen« und unter SR einen »religiösen Kosmos im besonderen« und fragen nach den Formen ihrer sozialen Objektivation. Ich möchte zunächst am Beispiel der altägyptischen Begriffswelt illustrieren, wie sich sowohl die Luckmann'sche Unterscheidung als auch die sich daraus ergebende Spannung zwischen dem Umfassenden und dem Spezifischen darin darstellt. Dabei werde ich die Begriffe »Unsichtbare Religion« und »Kulturelles Gedächtnis« als weitgehend synonym behandeln. In einem zweiten Schritt möchte ich dann die Transformationen des kulturellen Gedächtnisses skizzieren, die sich aus spezifischen Verwendungsformen von Schrift und Schriftlichkeit ergeben.

2. Unsichtbare und Sichtbare Religion im Alten Ägypten: Das »Ägyptische Dreieck«

Die altägyptische Kultur konfrontiert uns mit einem Modell, das die Luckmann'sche Unterscheidung von Unsichtbarer und Sichtbarer Religion explizit ausformuliert. Das ist überraschend, denn wir hätten auf der Grundlage unserer eigenen religiösen Tradition vermutet, daß die sichtbare Religion – SR – eine Zuständigkeit, ja ein Deutungsmonopol auch für UR – die »Welt« als das Insgesamt der Wirklichkeit und der in ihr geltenden Normen und Werte, und damit auch für die Lebensführung des einzelnen und seine Orientierung in der Welt, beansprucht hätte und daß die rein theoretische Unterscheidung von UR und SR in der konkreten Begrifflichkeit der Ägypter in einen kompakten Begriff von Religion zusammengefallen wäre. Genau das ist jedoch nicht der Fall. Was man nach der Lektüre von Luckmanns Essay für ein Spezifikum der Moderne halten würde, das Auseinanderdriften von Unsichtbarer und Sichtbarer Religion, das kennzeichnet bereits ein kulturelles Frühstadium. Von Ägypten aus gesehen läuft der kulturelle Prozeß vielmehr in der Gegenrichtung ab, in der Richtung einer fortschreitenden Unifizierung der Religion. Die anfängliche Differenzierung von Unsichtbarer Religion, die für die Weltansicht insgesamt zuständig und nicht institutionalisierbar ist, und Sichtbarer Religion als einer der für die Inanghaltung der Welt zuständigen Institutionen, weicht einem Modell, das die Institutionen der sichtbaren Religion für das Weltganze zuständig macht.

Die Ägypter haben einen Begriff, der dem, was Luckmann Unsichtbare Religion nennt, nahe kommt: den Begriff Ma'at. Ma'at bezeichnet das Prinzip einer universalen Harmonie, die sich im Kosmos als Ordnung und in der Menschenwelt als Gerechtigkeit manifestiert.⁴ Solche komplexen Begriffe für das Insgesamt sinnerfüllter Ordnung auf höchster Abstraktionsstufe gibt es auch in anderen Kulturen, vgl. z. B. den griechischen Begriff *kosmos*, das indische *dharma*, das chinesische *tao*. Das besondere der altägyptischen Ma'at-Vorstellung ist ihre Verkoppelung mit der politischen Macht. Der König ist dafür verantwortlich, daß auf Erden Ma'at herrscht. Ohne den Staat würde das symbolische Universum zusammenbrechen. Der Staat ist aber nicht die Institutionalisierung der Ma'at. Diese ist als Prinzip weder institutionalisierbar noch objektivierbar, d. h. kodifizierbar. Es handelt sich um eine verborgene, im Gelingen manifestierende Leitidee, keine ausformulierte Norm. Was Ma'at ist, entfalten die Texte der Weisheitsliteratur, und zwar in kasuistischer, in keiner Weise apodiktischer Form, und nicht etwa im engeren Sinne religiöser oder juristischer Vorschriften.

Dieser vom König aufrechtzuerhaltende umfassende Rahmen sinnerfüllter Ordnung gliedert sich nun in zwei kulturelle Gebiete oder Sphären, die sich als »Recht« und »Kult« gegenüberstehen. Das sind die Sphären, in denen die übergeordnete und als solche unsichtbare, nicht institutionalisierbare Ma'at Sichtbarkeit gewinnt. Der Text, der diese Begrifflichkeit entfaltet, handelt auf eine sehr grundsätzliche Weise von der Beziehung zwischen dem Schöpfer- und Sonnengott Re und dem König:

Re hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig
um den Menschen Recht zu sprechen,
um die Götter zufriedenzustellen,
um Ma'at zu verwirklichen und Isfet zu vertreiben.
Er (der König) gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.⁵

4 Vgl. hierzu Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

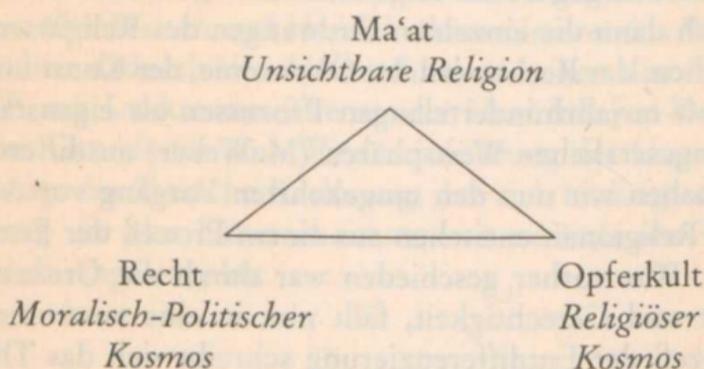
5 Verf., *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*,

Dieser Text unterscheidet zwischen »Recht« und »Kult«, dem »moralisch-juristischen« und dem »religiösen Kosmos«, als den beiden Sphären königlicher Weltangahaltung, und faßt beide unter dem Oberbegriff der Ma'at-Verwirklichung zusammen. Der König – also die politische Ordnung, der »Staat« – ist vom Schöpfer selbst auf Erden eingesetzt mit der umfassenden Aufgabe, dort die »Ma'at«, d. h. Gerechtigkeit/Wahrheit/Ordnung zu verwirklichen und deren normalerweise auf Erden herrschendes Gegenteil, »Isfet«, d. h. Gewalt/Lüge/Chaos zu vertreiben. Das ist, was ich Religion im weiteren Sinne, »UR« nennen möchte. Hier steht Religion nicht gegen irgendwelche »weltlichen« Ordnungen, sondern vielmehr als Ordnung überhaupt gegen alle Formen von Unordnung. Das ist die erste, primordiale Unterscheidung. Ägyptisch lautet sie: Ma'at vs. Isfet. Ma'at bezieht sich auf die Vorstellung von der umfassenden göttlichen oder religiösen Fundiertheit aller Ordnung. Auf dieser Ebene ist Religion mit Ordnung überhaupt gleichzusetzen. Hier steht nicht sakrale gegen profane Ordnung, sondern Ordnung als schlechthin sakrale gegen Unordnung. Alle Ordnung ist als solche heilig. Wir können uns das am Beispiel der Zeitordnung klarmachen. Für uns ist es selbstverständlich, daß sowohl der profane Alltag wie die kirchliche Zeit ihre Ordnung haben. Es möchte uns sogar scheinen, als sei die profane Zeit strikter nach Stunden, Minuten, Sekunden durchorganisiert und diszipliniert als die religiöse Zeitordnung. Früher war das genau umgekehrt. Und ganz früher war die Zeitordnung als solche ausschließlich religiös fundiert. In Ägypten war Zeitmessung eine priesterliche Aufgabe, Uhren waren Kultgeräte. Der Kalender war ein Festkalender, Monatsnamen wurden nach den Hauptfesten gebildet. Nicht der Alltag, sondern der Ritus erforderte die genaue Messung der Zeit. Erst allmählich bildete sich daneben eine profane Zeitordnung aus. Ordnung als solche ist ursprünglich ein religiöses Phänomen, von Riten, Festen, Göttern und Mythen gestützt, gerahmt und fundiert.

Innerhalb von UR wird nun aber eine zweite Unterscheidung eingeführt: »den Menschen Recht sprechen und die Götter zufried-

Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts VII, 1970; *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz 1983, 48 f.; *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit*, 205–212; M. C. Betrò, *I testi solari del portale di Pasce-rientaisu (BN 2)*, Pisa 1989.

denstellen«. Hier werden Menschen und Götter, Recht und Kult einander gegenübergestellt und damit eine Grenze gezogen zwischen der Sphäre der sozialen und politischen Ordnung, also »Gerechtigkeit«, und – nochmals – »Religion« (denn nichts anderes heißt ja: »die Götter zufrieden stellen«), nun aber in einem viel engeren, spezifischeren Sinne.⁶ Das ist »SR«, nochmals unterschieden in Götter- und Totenkult. Diesem »religiösen Kosmos« wird der »moralisch-politische Kosmos« als etwas anderes gegenübergestellt, etwas, das nicht Religion im engeren Sinne ist. Auch diese Sphäre ist religiös fundiert; aber mit der Besänftigung der Götter, mit Kult, Theologie und Priestertum hat sie nichts zu tun, sondern bildet, in der Terminologie der *Gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit*, eine eigene »Subsinnwelt«.⁷ Wir stoßen hier auf eine Struktur, die ich »das ägyptische Dreieck« nennen möchte:



Was wir nun im Laufe der ägyptischen und allgemein der altorientalischen Geschichte beobachten können, ist die allmähliche Aufweichung dieser Unterscheidung, das Durchlässigwerden der Grenze zwischen den beiden Subsinnwelten oder Handlungssystemen »Kult« und »Gerechtigkeit«. Soziale Beziehungen im Rahmen des Systems »Gerechtigkeit« tendieren immer stärker dazu, als religiöse Beziehungen, zwischen Gott und Mensch, interpretiert zu werden. Im Extremfall führt das zur Auflösung nicht nur des Handlungssystems Gerechtigkeit, sondern auch des

⁶ Vgl. auch Verf., *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart ²1991, 11–14.

⁷ P. L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1970, 90 ff.

Handlungssystems Kult. Dann entsteht ein neuer Typus von Religion, der die Unterscheidung zwischen UR und SR nicht mehr zuläßt. Gott läßt sich durch Kult allein nicht mehr besänftigen, er fordert auch und vor allem: Gerechtigkeit. Gerechtigkeit wird zur Grundlage der Gottesbeziehung. Das führt zu dem, was Max Weber »methodische Lebensführung« genannt hat. Das ganze Leben wird nun in den Rahmen der Gott-Mensch-Beziehung, also der Religion im engeren Sinne, gestellt und den Forderungen der Gerechtigkeit unterworfen. Das Konzept Gerechtigkeit hört damit auf, eine Sphäre außerhalb des spezifischen Umgangs mit dem Göttlichen zu fundieren, es wird in den Umgang mit Gott hineingenommen und in diesem Sinne theologisiert. Wo diese Stufe erreicht ist, haben wir es mit einer neuen Form von Religion, einer »sekundären« Religion zu tun.⁸ Man stellt sich den Gang der Kulturgeschichte meist als einen Weg zu immer größerer Differenzierung vor. Am Anfang ist das ungeschiedene Ganze der Ordnung, aus dem sich dann die einzelnen Ordnungen des Religiösen und des Politischen, des Rechts und der Ökonomie, der Kunst und der Wissenschaft in jahrhundertelangen Prozessen als eigenständige oder »eigengesetzliche« Wertsphären (M. Weber) ausdifferenzieren. Hier haben wir nun den umgekehrten Vorgang vor Augen. Sekundäre Religionen entstehen aus einem Prozeß der Entdifferenzierung. Was vorher geschieden war durch die Grenze zwischen Kult und Gerechtigkeit, fällt nun in eins zusammen. In diesen Prozeß der Entdifferenzierung schreibt sich das Theologisch-werden von Begriffen ein, die vorher in die Sphäre der Gerechtigkeit gehörten.

Wir leben heute zumeist in oder mit »tertiären« Religionen, die als Resultat der geschilderten Ausdifferenzierungsprozesse aus sekundären Religionen hervorgegangen sind. So blicken wir auf die sekundären als das Ursprüngliche zurück und tendieren dazu, in ihnen das Paradigma für Religion überhaupt zu sehen. Viele Religionswissenschaftler wenden bedenkenlos Begriffe wie Glauben, Bekenntnis, Gemeinde, Kirche und andere, die ganz in die Welt der sekundären Religionen gehören, auf primäre Verhältnisse an

8 Zur Unterscheidung primärer und sekundärer Religionen s. Th. Sundermeier, »Religion, Religionen«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. v. K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987, 411–23; Verf., *Ma'at*, 19 f.; 279–283.

und kommen dadurch zu jenen anachronistischen Begriffsbestimmungen von Religion, auf die Luckmann hingewiesen hat.⁹

Die Ägypter haben also wie Luckmann zwischen Unsichtbarer und Sichtbarer Religion unterschieden, und diese Unterscheidung ermöglichte ihnen eine vergleichsweise säkulare Konzeption von Gerechtigkeit als dem Ingesamt der Normen, die das harmonische Miteinander des gesellschaftlichen Zusammenlebens regeln. Ich möchte vermuten, daß die meisten, wenn nicht alle, »primären« Religionen auf dieser Unterscheidung beruhen, und daß es zu den definierenden Merkmalen »sekundärer« Religionen gehört, daß sie diese Unterscheidung aufheben. Primäre Religionen sind in dieser Hinsicht differenziert: sie basieren auf einem Oberbegriff heiliger Ordnung, innerhalb dessen dann noch einmal ein »religiöser Kosmos« als SR mit begrenzten Ansprüchen als Subsinwelt ausdifferenziert wird. Sekundäre Religionen dagegen erheben diesen religiösen Kosmos in den Rang einer letztfundierenden, alles Wissen und Handeln determinierenden Wirklichkeit und heben dadurch den Unterschied zwischen den Ebenen UR und SR auf. Luckmanns Theorie der Unsichtbaren Religion plädiert im Grunde für eine Wiedereinführung der Unterscheidung bzw. trägt der Tatsache Rechnung, daß sich im Zuge der Modernisierung die alte Unterscheidung mit veränderten Vorzeichen wieder durchgesetzt hat.

3. Transformationen des kulturellen Gedächtnisses

Im folgenden soll nach den Triebkräften gefragt werden, die hinter der Aufhebung der primären Unterscheidung von Unsichtbarer und Sichtbarer Religion und der Entstehung »unifizierter« oder entdifferenzierter Religion stehen. Ich möchte diesen Prozeß als »Theologisierung des kulturellen Gedächtnisses« bezeichnen. Das Wissen von der Welt im umfassenden Sinne eines letztfundierenden Sinnrahmens läßt sich sehr treffend als eine Unsichtbare Religion kennzeichnen, denn hier geht es ohne jeden Zweifel um Sorgfalt, Aufmerksamkeit, Verpflichtung, Verehrung, »Stehenbleiben und Nachdenken« (*Die Unsichtbare Religion*, 81), »Besonnenheit« (auf diesen Begriff J. G. Herders verweist Aleida

⁹ *Die unsichtbare Religion*, 77 f.

Assmann in ihrem Beitrag) – also all das, was der lateinische Begriff *religio* beinhaltet. Aber es geht auch um Kontinuität, Identität und Vergegenwärtigung von Ungleichzeitigem, also das, was mit dem Begriff des Gedächtnisses umschrieben werden kann. Das Kulturelle Gedächtnis läßt sich als die »Institutionalisierung« (im Sinne von Berger/Luckmann¹⁰) der Unsichtbaren Religion verstehen, d. h. das Insgesamt der Formen, in der eine umgreifende symbolische Sinnwelt kommunizierbar und tradierbar wird. Wenn im Folgenden von Kulturellem Gedächtnis die Rede ist, wird damit der Gegenstand von Luckmanns Unsichtbarer Religion nicht verlassen, sondern nur etwas anders beleuchtet. Es geht jetzt in erster Linie um die Frage der »Aufrechterhaltung von Symbolwelten über die Generationenfolge hinweg« (*Die Unsichtbare Religion*, 81), also der Überlieferung im Sinne einer Kontinuierung von Sinn, »Welt« und Identität.

Luckmann hat seinen Begriff der Unsichtbaren Religion eng verknüpft mit dem Prozeß der Individuation, der Ausbildung eines personalen Selbst. Ein biologischer Organismus, so Luckmann, wird »zur Person, indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet« (*Die Unsichtbare Religion*, 87). Ohne einen solchen Kosmos lassen sich aktuelle individuelle Erfahrungen nicht in eine »sozial definierte, moralisch relevante Biographie integrieren« (*Die Unsichtbare Religion*, 85). Kollektive und individuelle Identität, Gesellschaft und Person, Kulturelles und individuelles Gedächtnis, Soziogenese und Individuation von Bewußtsein und Gewissen bedingen sich gegenseitig und bilden zwei Seiten desselben kulturell objektivierten und sozial vermittelten Wissens. Die Möglichkeit zur Ausbildung eines personalen Selbst und einer sinnvollen Biographie hat die Stabilität der Weltansicht (also dessen, was die Ägypter *Ma'at* nennen) zur Voraussetzung. Diese Stabilität wiederum ist eine Funktion des Kulturellen Gedächtnisses, d. h. der symbolischen und institutionellen, kurz: kulturellen Formen, in denen diese Weltansicht objektiviert, kontiniert und praktiziert wird.

Das kulturelle Gedächtnis verbreitet und reproduziert unter den Mitgliedern einer Gruppe zugleich mit einer bestimmten Weltansicht ein Bewußtsein von Einheit, Eigenart und Zusammengehö-

10 *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Teil II, Kap. 1.

rigkeit. Dazu bedient es sich durchaus nicht nur sprachlicher Objektivationen und Symbolisierungen. Wie die Ethnologen gezeigt haben, gehören Warentausch und Frauentausch zu den wirksamsten Medien bei der Herstellung gegenseitiger Abhängigkeit und sozialer Vernetzung.¹¹ Sofern hier aber Riten und Texte eine Rolle spielen, erscheinen sie vor allem in zwei Funktionszusammenhängen; wir nennen sie »formative« und »normative« und fassen beide (auch die Riten) unter dem Begriff »Kulturelle Texte« zusammen.¹²

Normative Texte – z. B. Sprichwörter, Spielregeln, Gesetze, antworten auf die Frage »Was sollen wir tun?« Sie dienen der Urteilsbildung, Rechtsfindung und Entscheidung. Sie vermitteln Orientierungswissen, weisen den Weg zum rechten Handeln. »Der Weg des Lebens« ist im Ägyptischen eine verbreitete Metapher für Unterweisungsliteratur, das chinesische *Tao* »der Weg« weist in dieselbe Richtung, und der jüdische Begriff *Halakha*, das Prinzip der normativen, handlungs-anweisenden Schriftauslegung und Orthopraxie hängt mit *halakh* »gehen« zusammen.

Formative Texte – z. B. Stammesmythen, Heldenlieder, Genealogien – antworten auf die Frage »Wer sind wir?« Sie dienen der Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicherndes Wissen durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichten.¹³

Da sich das kulturelle Gedächtnis nicht biologisch vererbt, muß es kulturell über die Generationenfolge hinweg in Gang gehalten werden. Das ist eine Frage der Objektivierung, Speicherung, Re-

11 Vgl. als Beispiel für viele: M. Mauss, *Essai sur le don*, dt. *Die Gabe*, Frankfurt 1968; M. Sahlins, *Stone Age Economics*, London 1972; C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947.

12 A. Poltermann (brieflich 13. 5. 92) verweist auf C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983, 258, der unter »kulturellen Texten« nicht nur schriftliche Texte, sondern auch strukturierte und wiederholbare Aufführungen versteht wie z. B. den Hahnenkampf auf Bali. Der kulturelle Text ist ein semiotisches Ensemble, dessen wiederholte Aktualisierung als Lektüre, Rezitation, Aufführung usw. normative und formative Einflüsse auf die Identität der Teilnehmer ausübt.

13 Aufgrund des narrativen Charakters der formativen Funktion, vor allem in ihren frühen und ursprünglichen Ausprägungen, möchte man sie mit dem anderen Prinzip der jüdischen Schriftauslegung, der (*H*)*aggadah*, zusammenbringen, die sich auf die Erzählungen bezieht.

aktivierung und Zirkulation von Sinn. Es liegt auf der Hand, daß in der Geschichte dieser Funktionen die Erfindung der Schrift als eines außergewöhnlich leistungsfähigen Mediums symbolischer Objektivierung den tiefsten Einschnitt bedeutet. Durch die Schrift teilt sich diese Geschichte in zwei Phasen: die Phase ritengestützter Repetition und die Phase textgestützter Interpretation. *Repetition und Interpretation sind funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz.*

Die Wasserscheide zwischen diesen beiden Phasen springt in die Augen und ist oft beschrieben worden. Am bekanntesten ist Jaspers' Begriff der »Achsenzeit« geworden, der sich genau auf diesen Umschlag bezieht¹⁴ (auch wenn er die Rolle der Schrift eigenartigerweise nicht zu Gesicht bekommen hat; aber dieses Versäumnis ist von anderen nachgeholt worden¹⁵). Aus der Sicht der frühen Hochkulturen stellt sich aber dieser Prozeß wesentlich differenzierter dar. Hier zeigt sich, daß der Übergang von ritueller zu textueller Kohärenz keineswegs bereits mit der Schriftverwendung als solcher gegeben ist. Er ist vielmehr Sache eines anderen Prinzips, das wir »Kanonisierung« nennen. Nicht schon die Verschriftung, sondern erst die Kanonisierung der kulturellen Texte bewirkt eine grundsätzliche Veränderung kultureller Kontinuität.

a) Symbolisierung und zeremonielle Zirkulation: Schriftlose Gesellschaften

Ohne die Möglichkeit schriftlicher Speicherung hat das identitäts-sichernde Wissen der Gruppe keinen anderen Ort als das menschliche Gedächtnis. Drei Funktionen müssen erfüllt sein, um seine einheitsstiftenden und handlungsorientierenden – normativen

14 K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; vgl. S. N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit, ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt 1987.

15 Hier ist in allererster Linie der Name E. A. Havelock zu nennen, der sein Lebenswerk der Erforschung dieses Übergangs im Rahmen der altgriechischen Kultur gewidmet hat. Vgl. hierzu A. u. J. Assmann, »Einleitung: Schrift – Kognition – Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation«, in: E. A. Havelock, *Die Schriftrevolution im antiken Griechenland*, Weinheim 1990, 1–36 (mit weiterer Literatur zu diesem Thema).

und formativen – Impulse zur Geltung bringen zu können: Speicherung, Abrufung, Mitteilung, oder: poetische Form, rituelle Inszenierung und kollektive Partizipation. Daß poetische Formung vor allem den mnemotechnischen Zweck hat, identitätssicherndes Wissen in haltbare Form zu bringen, darf als bekannt gelten.¹⁶ Ebenso vertraut ist uns inzwischen die Tatsache, daß dieses Wissen in der Form einer multimedialen Inszenierung aufgeführt zu werden pflegt, die den sprachlichen Text unablässig einbettet in Stimme, Körper, Mimik, Gestik, Tanz, Rhythmus und rituelle Handlung.¹⁷ Worauf es mir hier vor allem ankommt, ist der dritte Punkt: die Partizipationsform. Wie gewinnt die Gruppe Anteil am kulturellen Gedächtnis, dessen Pflege ja auch auf dieser Stufe bereits Sache einzelner Spezialisten (Barden, Schamanen, Griots) ist? Die Antwort lautet: durch Zusammenkunft und persönliche Anwesenheit. Anders als durch Dabeisein ist in schriftlosen Kulturen am kulturellen Gedächtnis kein Anteil zu gewinnen. Für solche Zusammenkünfte müssen Anlässe geschaffen werden: die Feste.¹⁸ Feste und Riten sorgen im Regellaß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit. Durch das Fest als primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses gliedert sich die Zeitform schriftloser Gesellschaften in Alltagszeit und Festzeit. In der Festzeit oder »Traumzeit« der großen Zusammenkünfte weitet sich der Horizont ins Kosmische, in die Zeit der Schöpfung, der Ursprünge und großen Umschwünge, die die Welt in der Urzeit hervorgebracht haben. Die Riten und Mythen umschreiben den Sinn der Wirklichkeit. Ihre sorgfältige Beachtung, Bewahrung und Weitergabe hält – zugleich mit der Identität der Gruppe – die Welt in Gang.

16 Vgl. auch hierfür v. a. E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge 1963, der von »preserved communication« spricht.

17 Vgl. z. B. P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983.

18 Vgl. hierzu ausführlicher Verf., »Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses«, in: Verf., Th. Sundermeier (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh 1991, 13–30.

b) Kodifikation: der »Traditionsstrom«
in frühen Schriftkulturen¹⁹

Die Schrift entwickelt sich in Mesopotamien aus Vorformen im Kontext der Alltags-, nicht der zeremoniellen Kommunikation. Sie wird erst nachträglich in die Funktionsbereiche des kulturellen Gedächtnisses einbezogen. Die zeremonielle Kommunikation bleibt, allein schon aufgrund ihrer nicht aufzeichenbaren multi-medialen Komplexität, eine Domäne der rituellen Repetition, die nach wie vor das Grundprinzip und Rückgrat der kulturellen Kohärenz bildet. Allmählich wächst aber, neben den Gebrauchstexten der Alltagskommunikation, ein Vorrat von Texten normativen und formativen Anspruchs, die nicht als Vertextung mündlicher Überlieferung, sondern aus dem Geist der Schrift heraus entstehen. Diese Literatur bildet, nach dem glücklichen Ausdruck von Leo Oppenheim, den »Strom der Tradition«, der die zum Wiedergebrauch bestimmten Texte aufnimmt.²⁰ Dieser Traditionsstrom ist ein lebendiger Fluß: er verlagert sein Bett und führt bald mehr, bald weniger Wasser. Texte geraten in Vergessenheit, andere kommen hinzu, sie werden erweitert, abgekürzt, umgeschrieben, anthologisiert in wechselnden Zusammenstellungen. Allmählich prägen sich Strukturen von Zentrum und Peripherie heraus. Gewisse Texte erringen aufgrund besonderer Bedeutsamkeit zentralen Rang, werden öfter als andere kopiert und zitiert und schließlich als eine Art Klassiker zum Inbegriff normativer und formativer Werte. Bei dieser Entwicklung spielt die Schreiber-schule eine zentrale Rolle.

Mit der Entstehung von Klassikern verändert sich die Zeitform der Kultur. Neben die »festliche« Unterscheidung von Urzeit und Gegenwart tritt nun eine andere: die von Vergangenheit und Gegenwart, Altertum und Neuzeit. Die Vergangenheit ist die Zeit der Klassiker, die »Klassik«. Sie ist keine Urzeit, die zur fortschreitenden Gegenwart in immer gleichem Abstand verbleibt, der kein zeitlicher, sondern ein ontischer Abstand ist; sie ist historische Vergangenheit, über deren wachsende Distanz zur Gegen-

19 Für eine ausführlichere Darstellung der folgenden Überlegungen vgl. Verf., *Das Kulturelle Gedächtnis*, 88–97.

20 L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago, London 1964.

wart man sich im Klaren ist. In Mesopotamien entstehen im 1. Jt. Frühformen vergangenheitsbezogener Geschichtsschreibung²¹, in Ägypten ein denkmalspflegerisches und archivarisches Interesse an alten Denkmälern und Texten, Archaismus und das Bewußtsein uralter Tradition.²² Im Umkreis der Tempelskriptorien und Schulen entwickeln sich Bibliotheken und Buchkultur. Nach wie vor aber sind es die Feste und Riten, die das Prinzip kultureller Kohärenz darstellen.

c) Kanonisierung und Interpretation

Den entscheidenden Umschlag von ritueller zu textueller Kohärenz bringt nicht schon die Schrift, sondern erst die kanonisierende Stillstellung des Traditionsstroms. Nicht schon der heilige, sondern erst der kanonische Text erfordert die Deutung und wird so zum Ausgangspunkt von Auslegungskulturen. Wie C. Colpe gezeigt hat, gibt es nur zwei voneinander unabhängige Kanonbildungen in der Geschichte der Menschheit: die hebräische Bibel und den buddhistischen Tripithaka.²³ Alle anderen Kanonbildungen, im Westen die alexandrinische Kanonisierung der griechischen »Klassiker«, die christliche Bibel und der Qoran, im Osten der Jaina-Kanon und die Kanonisierungen konfuzianischer und daoistischer Schriften hängen von diesen Initialzündungen ab. Im Umkreis aller dieser Kanonisierungsprozesse entsteht sogleich eine reiche Auslegungsliteratur, die alsbald ihrerseits kanonisiert wird. So organisiert sich das kulturelle Gedächtnis einerseits in Kanones erster, zweiter und unter Umständen sogar dritter Ordnung, andererseits in Primär- und Sekundärliteratur, Texte und Kommentare. Der wichtigste Schritt in der Kanonbildung ist der Akt der *Schließung*. Er zieht die beiden entscheidenden Grenzen zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphen und zwischen

²¹ Vgl. J. v. Seters, *In Search of History*, New Haven 1983.

²² Vgl. Verf., »Die Entdeckung der Vergangenheit«, in: H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer (Hrsg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt 1985, 484–99; D. B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga 1986.

²³ C. Colpe, »Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons«, in: A. u. J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 80–92.

dem Primären und dem Sekundären. Kanonische Texte sind nicht fortschreibbar: das macht den entscheidenden Unterschied gegenüber dem »Traditionsstrom« aus. Kanonische Texte sind sakrosankt: sie verlangen wortlautgetreue Überlieferung. Kein Jota darf verändert werden. »Ihr sollt nichts hinzutun zu dem, was ich euch gebiete und sollt auch nichts davontun, sondern die Gebote des Herrn, eures Gottes, halten«, heißt es im Deuteronomium (4.2). Dieses Zitat macht zugleich klar, daß der hebräische Kanon aus dem Geist des Vertrages, des »Bundes«, geboren ist, den der Herr mit seinem Volke geschlossen hat.

4. Kanonisierung als Entdifferenzierung

Der kanonische Text verknüpft die Hochverbindlichkeit eines Rechts-Vertrages mit der Heiligkeit eines Ritualspruchs. In ihm fallen die Sphären der »Gerechtigkeit« und des Opferkults, des politisch-moralischen und des religiösen Kosmos, in eines zusammen. Um jedoch den Begriff des Kanonischen nicht zu eng auf die spezifischen Bedingungen der hebräischen Kanonisierung zu beschränken, definiere ich den kanonischen Text als Kombination der Eigenschaften kultureller und heiliger Texte. Heilige Texte gibt es in allen Entwicklungsstadien kultureller Symbolisierung. Sie gehören in die Sphäre, die der ägyptische Text als »Besänftigung der Götter«, also Herstellung von Gottesnähe, umschreibt. Es gibt sie sowohl in mündlicher (das eindrucksvollste Beispiel sind die Veden) als auch in schriftlicher Überlieferung (z. B. das ägyptische Totenbuch). Heilige Texte verlangen wortlautgetreue Überlieferung. Deshalb werden z. B. die Veden nicht niedergeschrieben: weil die Brahmanen der Schrift weniger trauen als dem Gedächtnis. Ein heiliger Text ist eine Art sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme. Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein »kultureller« Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft, die »Wahrheit«. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es weniger der Rezitation als der Deutung. Auf das »Herz« kommt es an, nicht auf Mund und Ohr. Der Text spricht

aber nicht unmittelbar zum Herzen. So lang wie der Weg vom hörenden Ohr oder lesenden Auge zum verstehenden Herzen, so lang ist der Weg von der graphischen oder phonetischen Oberfläche zum formativen und normativen Sinn. Von »Kanonisierung« sprechen wir, wenn die normative und formative Verbindlichkeit kultureller Texte, und die wortlautgebundene Unantastbarkeit heiliger Texte in eines zusammenfallen. Der Umgang mit kanonischen Texten verlangt den Dritten, den Interpreten, der zwischen Text und Adressaten tritt und die normativen und formativen Impulse freisetzt, die in der sakrosankten Textoberfläche eingeschlossen sind. Kanonische Texte können nur in der Dreiecksbeziehung von Text, Deuter und Hörer ihren Sinn entfalten.

So entstehen überall im Umkreis kanonisierter Überlieferung Institutionen der Interpretation und damit eine neue Klasse intellektueller Eliten: der israelitische *Sofer*, der jüdische *Rabbi*, der hellenistische *philologos*, der islamische *Scheich* und *Mulla*, der indische *Brahmane*, die buddhistischen, konfuzianischen und daoistischen Weisen und Gelehrten. Das entscheidende Kennzeichen dieser neuen Träger des kulturellen Gedächtnisses ist ihr geistiges Führertum, ihre (relative) Unabhängigkeit gegenüber den Institutionen politischer und wirtschaftlicher Macht.²⁴ Nur von der Position solcher Unabhängigkeit aus können sie die normativen und formativen Ansprüche vertreten, die der Kanon stellt. Sie teilen und verkörpern die Autorität des Kanons und der in ihm offenbarten Wahrheit. In den frühen Schriftkulturen waren die Träger und Pfleger des »Traditionsstroms« zugleich Verwaltungsbeamte und abhängige Befehlsempfänger (und Befehlsgeber) der politischen Organisation. Hier gab es keinen Ort innerhalb der Tradition, keinen archimedischen Punkt, von dem aus dieser Organisation mit dem Anspruch normativer und formativer Umgestaltung entgegengetreten werden könnte. Der Kanonisierungsprozeß ist daher zugleich ein Prozeß sozialer Differenzierung: der Ausdifferenzierung einer gegenüber den politischen, administrativen, wirtschaftlichen, juristischen und sogar religiösen Autoritäten eigenständigen Position. Das Geschäft dieser Position ist, mit

²⁴ Vgl. Chr. Meier, »Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen«, in: S. N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt 1987, I, 89–127.

Hölderlin zu reden, die Pflege des »Vesten Buchstabs«.²⁵ Die Pflege des vesten Buchstabs besteht in Deutung oder Sinnpflege. Weil der Buchstabe fest ist und kein Jota geändert werden darf, weil aber andererseits die Welt des Menschen fortwährendem Wandel unterworfen ist, besteht eine Distanz zwischen festgestelltem Text und wandelbarer Wirklichkeit, die nur durch Deutung zu überbrücken ist. So wird die Deutung zum zentralen Prinzip kultureller Kohärenz und Identität. Die normativen und formativen Impulse des kulturellen Gedächtnisses können nur durch unausgesetzte, immer erneuerte Textauslegung der identitätsfundierenden Überlieferung abgewonnen werden. Deutung wird zum Gestus der Erinnerung, der Interpret zum Erinnerer, zum Anmahner einer vergessenen Wahrheit.

5. Schlußbemerkung:
Entkanonisierung und Differenzierung
des Kulturellen Gedächtnisses –
Wiederkehr des »ägyptischen Dreiecks«?

»Sekundäre Religionen« lassen die Unterscheidung zwischen »Gerechtigkeit« und »Opferkult« nicht zu, wie sie das »ägyptische Dreieck« vornimmt. Der kanonische Text bezieht sich auf beide Sphären sozialen Handelns, und beide bestimmen das religiöse Weltverhältnis des Menschen. Nicht nur das Opfer, sondern auch und vor allem das Recht tun hält die Beziehung der Menschen und des einzelnen zu Gott in Ordnung. Der »religiöse Kosmos« dehnt seine Zuständigkeit auch auf die Lebensführung des einzelnen und die politische Ordnung des Gemeinwesens aus. An diesem Prozeß der Entdifferenzierung des Religiösen ist jene

25 Die Verse in Hölderlins *Patmos* treffen den Kern der Sache erstaunlich genau:

Wir haben gedient der Mutter Erd
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,
Unwissend, der Vater aber liebt,
Der über allem waltet,
Am meisten, daß gepfleget werde
Der veste Buchstab und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.

Medienevolution beteiligt, die wir mit den Stadien der »zeremoniellen Zirkulation«, »Kodifizierung« und schließlich »Kanonisierung« symbolischer Universen gekennzeichnet haben. Das ist der Zustand, von dem die Aufklärung ihren Ausgang nimmt. In der Neuzeit lockert sich das Deutungsmonopol und die Zuständigkeit der Religion (SR) für die Weltansicht und die letztfundierende Sinnorientierung (UR). Mit dem Aufkommen von in dieser Zuständigkeit konkurrierenden kulturellen Gebieten wie Metaphysik und Ethik, Kunst und Literatur, Natur- und Geisteswissenschaften, Politik und Recht und schließlich Wirtschaft stellt sich die ursprüngliche Trennung von Unsichtbarer und Sichtbarer Religion wieder her. Säkulare Texte treten in den Rang nicht nur von literarischen Klassikern, die das literarische Schaffen späterer Epochen bestimmen, sondern geradezu von *kulturellen Texten*, die das Selbst- und Weltbild der Gruppe und die Lebensführung des einzelnen prägen, so wie einstmals die Mythen und die Werke der Weisheitsliteratur. Damit stellt sich, unter völlig veränderten Vorzeichen, eine Struktur her, die dem »ägyptischen Dreieck« ähnlich sieht.

Was nun aber im Zuge der Aufklärung differenzierend und abgrenzend neben die Religion (im Sinne von SR) tritt, ist nicht mehr einfach »Gerechtigkeit« im altorientalischen Sinne, also das Wissen von den Grundlagen harmonischen Zusammenlebens, sondern Philosophie, Kunst, Wissenschaft und alle anderen sich in der Neuzeit ausdifferenzierenden Wertesphären (im Sinne Max Webers). Sie bilden einerseits in Gegenüberstellung zur Sichtbaren Religion den Raum des Profanen, und können doch andererseits jederzeit in den Rang von Ersatz- und Zivilreligionen aufsteigen, da sie nach wie vor von der Unsichtbaren Religion umgriffen werden, d. h. dem Bemühen um ein heute freilich problematischer, verborgener und instabiler als je zuvor erscheinendes Sinn-Universum, also dem, was die Ägypter *Ma'at* nannten.