

## Normieren - Tradieren - Inszenieren

### Das Christentum als Buchreligion

*Andreas Holzem*

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren.“ Markant und öffentlichkeitswirksam formulierte der Frankfurter Philosoph Jürgen Habermas anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 die Einsicht in den massiven Tradierungswandel und Tradierungsabbruch religiöser Sprach- und Sinngehalte.<sup>1</sup> Habermas artikuliert den Argwohn der Gläubigen, dass die vom liberalen Staat verkörperte „abendländische Säkularisierung eine Einbahnstraße sein könnte, die die Religion am Rande liegen lässt.“ Die wissenssoziologischen, kulturellen und sozialen Umbrüche der Gegenwart wirken wohl auch deshalb in so tiefe Schichten unserer Selbstvergewisserungsapparaturen hinein, weil die liberale Bürgergesellschaft „in Anbetracht der religiösen Herkunft [ihrer] moralischen Grundlagen“ möglicherweise „angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.“ Weil die Kinder der Moderne das fast Vergessene dennoch implizit vermissten und glaubten, „einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantische Potenziale noch nicht ausgeschöpft“ – spricht Habermas die Frage aus, ob sich „die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneide [...], wenn sich auch die säkulare Seite ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.“

Ein Band über das Christentum als Buchreligion und über die darin begründeten Prozesse der Normierung, Tradierung und Inszenierung religiösen und kulturellen Wissens erscheint darum als aktuelles Desiderat. Das Christentum ist durch seine Wurzel im Judentum und durch den früh einsetzenden Prozess der Verschriftung seiner Tradition, die das Judentum aufnimmt und sich gleichzeitig von ihm distanziert, bereits in seinen Anfängen eine Religion des Buches und der Schrift. Das zentrale Buch der Christen, die Bibel, musste daher über zwei Jahrtausende hinweg unter unterschiedlichsten sozialen und kulturellen Bedingungen am Leben erhalten werden, wobei das Buch der Bücher, aber auch das Medium Buch insgesamt einen mehrfachen Prozess der Umwertung und Uminterpretation erfuhr. Gleichzeitig wirkten

<sup>1</sup> JÜRGEN HABERMAS, Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis 2001, in: Süddeutsche Zeitung 15.10.2001. Die folgenden Zitate ebd.

das eine Buch und die vielen aus ihm hervorgehenden und in seinen Umkreis gehörenden Bücher und die jeweilige Art ihres Gebrauchs ihrerseits auf kulturelle Veränderungsprozesse zurück, so dass Buch und Bücher an der Ausprägung kollektiver Verhaltensmuster von Christen stets beteiligt waren. Diesen Prozessen sind die Autoren dieses Bandes auf einem Symposium nachgegangen, das im Herbst 1999 zu Ehren von Arnold Angenendt in Münster stattfand. Anhand von Beispielen aus unterschiedlichen Epochen wurden die religions-, liturgie-, sozial- und christentumsgeschichtlich relevanten Handlungsfelder christlicher Buchkultur und ihrer religiösen und gesellschaftlichen Grundfunktionen in den Blick genommen.

Drei Grunddimensionen steuern diesen wechselseitigen Austauschprozess zwischen dem Buch und der den Umgang mit ihm präformierenden und seinerseits wieder von ihm bestimmten religiösen Kultur: Prozesse der Normierung, der Tradierung und der Inszenierung des Buches selbst, seiner als heilig geltenden Inhalte, der mittels des Buches vollzogenen Rituale und nicht zuletzt der den Buchgebrauch bestimmenden und vollziehenden Trägergruppen.

Christliche Buchkultur hat von Beginn an Texte normiert: von der Kanonbildung über die Ausscheidung von Texten als apokryph bis hin zum konfessionellen Streit um biblische Texte, von denen her sich das religiöse Wissen nicht bekenntniskonform herleiten ließ; von der Zuschreibung einer besonderen Dignität an bestimmte patristische, mittelalterliche oder frühneuzeitliche Theologen über die Kodifizierung von kirchlichen Rechtsammlungen bis hin zur Ritualisierung und wörtlichen Festlegung der Liturgie; von der Bevorzugung bestimmter Bibelübersetzungen über die Zurückdrängung ihrer volkssprachlichen Verfügbarkeit bis hin zur Ausscheidung von Büchern und ihren Autoren aus dem, was Christen überhaupt lesen durften, durch Häresievorwurf, Zensur und Index ließen sich Aufzählungsreihen einer Normierungs-, Kanonisierungs- und Abgrenzungspraxis beliebig verlängern.

Diesen normierten und nun ihrerseits das christliche Leben normierenden Texten galt ein ungeheurer Tradierungsaufwand: der große materielle Einsatz einer Mangelgesellschaft für die Herstellung eines Codex auf der Basis begrenzter Ressourcen; die Anstrengungen des Erhaltens, Überliefers, Verstehens und Aneignens durch Abschrift, Kommentierung und Unterricht; der Rückzug der Bildung in die Klöster am Ende der Antike und die Buchrenaissancen des hohen Mittelalters durch den Kontakt mit dem vordringenden Islam; die Auseinandersetzung religiös fundierter Weltbilder und Zeitkonstruktionen mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Kosmos und die Vergangenheit und Zukunft einer Welt, die nicht mehr länger unbestritten eine Schöpfung war, zwischen Galilei und Darwin; die Ar-

chivierung des Wissens in Bibliotheken und die Stufung ihrer Zugänglichkeit; der enorme Aufwand, der für die Erziehung und Ausbildung zukünftiger Tradenten von der Klosterschule bis zur modernen Massenuniversität getrieben wurde und wird – alles das zeigt, wie aufwändig eine Buchreligion an die jeweils nächste Generation weitergegeben werden muss.

Die daraus hervorgehende Wertschätzung des Buches, seines Inhaltes und der auf der Basis von Büchern gestalteten religiösen Praxis hat eine facettenreiche symbolische Inszenierungskultur um das Buch und mittels des Buches entstehen lassen: der kostbare Einband und die blattgoldverzierte Initiale; die Regeln für den Buchgebrauch und das Ver- und Enthüllen des Buches; die Errichtung von hoch artifizieller Bibliotheksarchitektur gleichsam als Schrein des Wissens; das Herumtragen, die Elevation und das Küssen des Buches; die Gemeinschaft stiftende Hervorbringung von Kultus und Gesang aus dem Buch – diese wenigen Beispiele deuten an, was mit Inszenierungen des Buches selbst und Inszenierungen mittels Buchgebrauch als religiöse, soziale und wissenskulturelle Praxis umrissen werden soll. Diese normierenden, tradierenden und inszenatorischen Gebrauchsformen des Buches lassen sich in vier Handlungsfeldern konkretisieren.

## *I. Kommentar und Geschichte*

WALTER BURKERT macht in seinem rahmenden Beitrag darauf aufmerksam, dass Schrift und Religion keineswegs urwüchsig zusammen gehören. Religion kommt nicht ohne Tradition, durchaus aber ohne Schrift und Buch aus. Weil Religionen unabhängig von Schriftlichkeit entstanden und sich entwickelten, die Schriftkultur aber zunächst aus den Normierungsbedürfnissen von Wirtschaft und Handel, Staat und Recht hervorging, bleiben auch in Buchreligionen die religiöse Praxis und der geschriebene Text in einem spannungsreichen Verhältnis. Erst nachdem der Text aus der Hand der Götter in die Hand der Menschen übergegangen war, lag seine Heiligkeit nicht mehr in seiner Verborgenheit, sondern in seiner Macht, auf das soziale und kulturelle Leben und die Rituale einer Gesellschaft normierend einzuwirken. Das Verständnis dieser Texte als Offenbarung, also als festlegendes Sprechen der göttlichen zur menschlichen Welt, war eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Entwicklung eines Kanon im Sinne einer „Bewahrung eines Textes ohne Hinzufügen und Wegnehmen“.

Jeder „Große Text“ (Jan Assmann), der das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft über Jahrhunderte hinweg vor dem Vergessen bewahren und durch Erinnerung prägen soll, bedarf einer solchen kanonischen Festlegung. Dennoch genügt eine einmal erfolgte Kanonisierung keineswegs. Die

Kommentierung des Kanons wird zwingend, weil die ursprünglichen Kontexte und lebendigen Überlieferungszusammenhänge von Texten im Laufe der Geschichte verloren gehen und somit im Kommentar stets neu verlebendigt werden müssen.

In diesem Sinne weist WILHELM GEERLINGS auf die wechselseitige Abhängigkeit von kanonischem Text und Kommentar hin. Denn trotz der Vorgängigkeit des kanonischen Textes bestätigt der Kommentar als Technik und Form seiner Aktualisierung dessen Autorität und Bedeutungsgehalt für die jeweilige Gesellschaft. Aus diesem Grunde ist der Kommentar weit mehr als lediglich eine textgestützte Erklärung des vorgegebenen Kanons. Kommentieren bedeutet viel mehr, ein bestimmtes Geschichtskonzept zu vertreten. Über die Texterklärung durch Wort und Bild hinaus gilt es historische Kontinuität mit der Vor- bzw. Ur-Zeit dadurch zu sichern, dass in der Aktualisierung des Vorgefundenen die jeweilige Jetzt-Zeit in die Tradition des Textes gestellt wird. In dem Maß, in dem die Person des Kommentators hinter den Kommentar selbst zurücktritt, findet durch Kommentierung eine quasi deutero-kanonische Traditionsbildung statt. Dabei bediente sich der christliche Kommentar der Methoden der klassischen griechisch-römischen Kommentartradition, aber mit bedeutsamen Verlagerungen: Indem Kommentar und Homilie gattungsgeschichtlich in große Nähe zueinander rückten, erhielt die kommentierende Repräsentation des kanonischen Textes ihrerseits eine rituelle Präsenz im Kontext der Liturgie. Der Zusammenhang von Kommentar und Geschichte macht also neben den normierenden auch die symbolisch-inszenierenden Aspekte des Umgangs mit dem heiligen Text erkennbar: Sein Gehalt wird nicht nur durch Text und Schrift, sondern durch symbolische *repraesentatio* in die Geschichte hinein vermittelt. In diesem Zusammenhang – so Geerlings – vollzieht sich gegenüber der antiken Kommentartradition ein wesentlicher Wandel: Die „Verlagerung des exegetischen Interesses von den *verba* auf die *res*“: „Die Inhalte der Schrift, der göttliche Heilsplan selbst, nicht deren sprachlicher Ausdruck, sind nun Gegenstand der *delectatio*.“ Dementsprechend wird der Kommentar zur Erscheinungsform des vom Ausleger im Blick auf den „Großen Text“ intendierten Sinns, so dass der Kanon geschichtlich immer nur in seiner Ausrichtung auf die Sinnformation der jeweiligen Gesellschaft gegeben ist. Das Beispiel der sich wechselseitig aufeinander beziehenden Entstehung von Hiob- und Paulus-Kommentaren zeigt deutlich den Bezug des Kommentars zur konkreten Geschichte, hier zu den Krisenerfahrungen der Spätantike.

THEOFRIED BAUMEISTER fügt dieser Frage nach dem Verhältnis von Kanon, Kommentar und Geschichte zentrale Einsichten hinzu. Er zeigt, dass die für die gesamte Christentumsgeschichte prägende Gattung der Hagiographie aus der aktualisierenden Deutung der Bibel in die Lebenswirklichkeit des zwei-

ten Jahrhunderts hinein entstanden ist. Diese Entwicklung aus den geprägten Formen des antiken Briefes und der antiken Reiseerzählung heraus gewinnt seinen kreativen Impuls aus dem Rückgriff auf die Bibel. Auch hier – wie bei den exegetischen Kommentaren – ging es darum, die biblische Geschichte für christliche und monastische Leser in ein „neues Heiliges Land oder eine neue ideale Wüste“ hinein zu aktualisieren, um der biblischen Geschichte als Gottesgeschichte eine Fortsetzung in der christlichen Geschichte zu sichern. In dem „Bemühen, göttliches Wirken in der jeweiligen Gegenwart zu thematisieren und nachzuweisen“, entsteht die gleichsam deuteronkanonische Gattung der Hagiographie als Kommentar zur Bibel, welcher das Leben der heiligen Märtyrer und Mönche mit dem Christus der Evangelien zu parallelisieren versucht. Es ist die Gottbezogenheit, welche die christliche Geschichte heiligt und ihr einen normativen Charakter zuspricht. Auch Baumeister verweist auf die eminente Rolle, welche die öffentliche Verlesung kommentierender Texttypen im Rahmen der Liturgie für die Prägung der christlichen Öffentlichkeit gespielt hat, wie also die rituelle Inszenierung des Zusammenhangs von Kanon und Kommentar das Selbstbild und die Praxis einer entstehenden christlichen Regionalgesellschaft formte.

Der Zusammenhang von Kanon, Kommentar und Geschichte, der den „Großen Text“ als Gottesspruch für die Gegenwart gemeinschaftsbildend aktualisiert, wird auch von NIKOLAUS STAUBACH als Zusammenhang von Büchern, Kultverbänden und Lebensordnungen beschrieben. Die Auseinandersetzung mit der Kommentierungstechnik des Augustinus ergibt, dass sich dieser Zusammenhang vor allem durch die Lehre vom vierfachen Schriftsinn systematisierend zu einem umfassenden „Lehrgebäude des christlichen Glaubens“ ausbauen ließ: „Durch ihren allegorischen Gehalt wird die Bibel zu einem geschlossenen umfassenden Vermittlungssystem der Gottes- und Welterkenntnis.“ Der augustinische Zentralbegriff der *civitas* ermöglichte einerseits, das durch Kommentierung entstehende biblische Weltverständnis auf unterschiedlichen Ebenen des Schriftsinns (*historia, analogia, anagogia, tropologia*) auf jeweils unterschiedliche Modelle des Gegensatzes von Kultgemeinschaften (*civitas Dei – civitas terrena*) zu beziehen, wodurch ein heilsgeschichtlich-eschatologisches Epochenschema ein integriertes Gesamtverständnis der biblischen Weltordnung ermöglichte. Andererseits aber konnte mit Hilfe des *civitas*-Begriffs die am Ende des Römischen Reiches problematisch gewordene „Identität von politischer und religiöser Lebensordnung“ entflochten werden.

Mit diesen Erträgen ist die Fragestellung der zweiten Sektion bereits in wesentlichen Zügen vorgezeichnet. Während Burkert darauf hinwies, dass religiöse Texte das Leben auch normieren können, ohne sich explizit als Offenbarung zu verstehen, verwies bereits Geerlings auf den Zusammenhang

von Kommentar und lebenspraktischer Einübung im Genus der Homilie, und Baumeister konnte zeigen, dass die Kanonisierung der Hagiographie als Buchtyp gleichzeitig eine Form christlichen Lebens kanonisierte, indem sie zulässiges und unzulässiges Martyrium unter Rekurs auf die Bibel voneinander schied und gleichzeitig das Mönchtum als engelsgleiche Lebensform und als Wiederholung der himmlischen Lebensweise charakterisierte.

## *II. Kanonisierung und Lebensform*

Der gemeinschaftsbildende und bestimmte Lebensweisen konstituierende Charakter kommentierender Aktualisierungen des Kanons wird in den Studien dieser Gruppe weiter entfaltet. BERNHARD JUSSEN eröffnet die Diskussion, indem er den Nachweis erbringt, dass der Zusammenhang zwischen gläubiger Kommentierung des Kanons und gemeinschaftsbildender Formierung der Lebensordnung keineswegs immer zu parallel laufenden Konjekturen führen musste. Im Gegenteil: Die theologische Literatur des frühen Mittelalters hat zwar in ihrem ideengeschichtlichen Gehalt wesentliche Traditionsströme der antiken religiösen Semantik und ihrer theologischen Systematisierung treu bewahrt; diese Tradierungsprozesse steuerten aber das soziale und religiöse Leben offenbar immer weniger, so dass es zu einem „dauerhaften Nebeneinander entgegengesetzter, inkompatibler, zentraler Sinnfiguren“ kam. Die Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Praxis gegenüber der verschriftlichten Tradition, auf die bereits Walter Burkert für die vorchristlichen Religionen verwiesen hatte, bestätigt sich hier, was die Problematik des Verhältnisses von Kanonisierung und Lebensform verschärft: nicht nur die Religion ohne Schrift, sondern auch die Buchreligion ist offenbar von vorgängigen religiösen Logiken bestimmt, die sich durch Kanonisierung nur begrenzt steuern lassen.

GISELA MUSCHIOL identifiziert mit Blick auf die Hieronymus-Rezeption im Mittelalter vergleichbare Spannungsmomente. Die Schriften des Hieronymus haben offenbar in einem hohen Maße normierend auf monastische Lebensformen des Mittelalters eingewirkt, aber in der Weise einer selektiven Aneignung, deren Auswahl- und Interpretationsprinzipien von je individuellen Lebenssituationen, Befindlichkeiten und Identifikationen abhängig waren (das Beispiel Abaelard), ohne dass die aktualisierende Kanonisierung einer Lebensform die zeitgeschichtlichen Unterschiede zwischen der Entstehungssituation des Modells und der aktuellen Anwendung auf Lebensordnungen noch bewusst gehalten und in den Lebensordnungen selbst reproduziert hätte (das Beispiel Idung). Im Gegenteil: Die Kanonisierung von Lebensformen geschieht gerade durch den selektiven Umgang mit Autoritäten,

deren von den Bedingungen der Jetztzeit diktierte Rezeption die ihrerseits historische Bedingtheit ihrer Entstehung gerade übergehen oder vergessen machen soll. Auf diese Weise wandelt sich der in kanonischen Texten repräsentierte Inhalt, aber eben auch die daraus folgende gesellschaftliche und religiöse Praxis, ohne dass die tradierten Begriffe und semantischen Felder sich ihrerseits mit gewandelt hätten.

Auch HUBERTUS LUTTERBACH beschreibt diese Selektivität der Traditionsaneignung am Beispiel Abaelards, indem die Geltungsmacht der Traditionsquellen im Blick auf den Entwurf von Lebensordnungen bewusst vom System der eigenen Welt- und Lebensdeutung her hierarchisiert wird. Welcher Teil des überkommenen Bestandes (antike Philosophie, prophetische Schriften und Neues Testament, monastische Traditionen des Christentums) sich auf die Lebensformen jeweils bestimmend auswirkte oder trotz seiner Forttradierung faktisch übergangen wurde, war wesentlich von den Prinzipien des Rezeptionsprozesses und weniger vom inneren Gehalt der tradierten Schriften selbst abhängig. Das bedeutet, dass Kanonisierungsprozesse die faktische Etablierung unterschiedlicher, ja teils gegensätzlicher Sinnformationen und Lebensordnungen nicht nur nicht verhindern, sondern innerhalb ihrer relativen Eigengesetzlichkeit erhebliche legitimatorische Aufgaben übernehmen können und müssen. „Große Texte“ lösen zudem Kanonisierungsprozesse aus, die selbst keine oder nur eine mittelbare textliche Gestalt haben, indem sich Lebensordnungen in einzelnen Rollenbildern (die Gestalt des Abtes als Personifizierung der Regel) oder in den kulturellen Denk- und Verhaltensmustern von Gruppen (das Kloster als ideale christliche Gemeinde, die Gebets- oder Memorialgemeinschaft, die Bruderschaft etc.) personifizieren und konkretisieren.

Die komplexe Verschränkung von Kontinuität und Diskontinuität der Lebensform im Zusammenhang mit der Rezeption der Schrift verfolgt ebenfalls der reformationsgeschichtliche Beitrag von BERNDT HAMM. Auch er beobachtet auswählende und radikal ent- oder umwertende Abbrüche der religiösen Lebensform selbst dort, wo sie mit langfristigen Traditionen oder langfristig angebahntem Wandel in Verbindung stehen, gerade durch einen selektiven Umgang mit den verschiedenen Traditionssträngen des Christentums. Die Eingebundenheit der Umbruchgeschichte der Reformation in einen langfristigen Wandel vom Spätmittelalter her beschreibt er als wesentlich an die Wirkung des Mediums Buch gekoppelt. Durch den radikalen Rückbezug auf „die Heilige Schrift allein“ sieht er einen im Spätmittelalter bereits angebahnten Umbruch des Buchgebrauchs verdichtet, beschleunigt und zu einer massiven Wende verwandelt, die jeden positiven Rückbezug auf bisher geltende Wissensbestände und Handlungsorientierungen aufgibt, ja dezidiert verwirft. Die im 15. Jahrhundert vorherrschende eher kombina-

torische Struktur von Heiligkeitsmodellen sowie die vorherrschenden Stufungen des Gnadenzugangs und Heilserwerbs werden nun strikt kontradiktorisch umformuliert: Nur noch ein Buch, und dieses in einem sehr spezifischen Verständnis, darf im Rahmen des *sola scriptura* die religiöse Lebensform bestimmen.

Damit führt der komplexe und keineswegs immer gleichläufige Zusammenhang von Kanonisierung und Lebensform zur weiteren Frage nach dem Zusammenhang von Vermittlung und Aneignung.

### **III. Vermittlung und Aneignung**

Die Vermittlung von Buchwissen vollzieht sich in zeitgebundenen Kontexten, welche den Prozess der Aneignung ebenso tragen wie bestimmen. Was angeeignet wird, wie es angeeignet wird, wer Zugang dazu erhält und welchen Einfluss die Weitergabe auf Biografien, Identitäten und Deutungsmuster des Weltverständnisses von einzelnen und Gruppen hat, das wird keineswegs ausschließlich vom Text selbst gesteuert. ERICH ZENGER plädiert am Beispiel des Psalters für die Wahrnehmung, dass durch den Verschriftungs- und Kanonisierungsprozess im Gebrauch des Buches wesentlich mehr angeeignet wird als nur ein heiliger Text. Das heilige Buch, insbesondere die Tora, aber auch der toraförmige Psalter, wurden zur „entscheidenden Konstituente jüdischer Identität“, weil die „religionsstiftende und religionssichernde Rolle“ der heiligen Überlieferungen in ihrem „himmlischen, ja göttlichen Ursprung“ wurzelte. Die Weisheit und Lebenskraft Gottes selbst, so Zenger, habe in der Tora und in den Psalmen eine buchförmige Gestalt angenommen, so dass im Buch die der Schöpfung inne wohnende heilige Lebensordnung vermittelt und angeeignet werde. Dieser im Gebrauch des Buches je neu zu aktualisierende „Sinnraum“ inhärierte nicht dem einzelnen Gebets- oder Liedtext, sondern hing wesentlich mit den Prinzipien zusammen, die im Prozess der Verschriftung und Buchwerdung zum Tragen kamen. Gerade diese Prinzipien umgaben die Texte mit jener neuen göttlichen Dignität, die auch im mündlichen Textgebrauch mit angeeignet wurde. In diesem Sinne spricht Zenger vom Psalter als „Lebensbuch“ der Gottesbegegnung, die in ihrer quasi-sakramentalen Struktur ohne kultische Vermittlung die Heiligung des Alltags und die Gruppenbildung der „Frommen“, der „Armen“ und der „Gerechten“ förderte und trug. So ist der Psalter als „eine große geschichts- und schöpfungstheologische Komposition“ gleichzeitig „eine poetische Aneignung bzw. Aktualisierung der Tora“. Die Aneignung des heiligen Textes vermittelt also – über das Geschriebene weit hinaus – die Heiligkeit des Gottes vom Sinai und vom Zion in sprachlicher Gestalt;

das Buch wird zum Ort der wirkmächtigen Gegenwart Gottes und der Konstituierung kollektiver Identität.

Ein mit dieser Funktion des Buches verbundenes Grundproblem thematisiert KLAUS SCHREINER am Beispiel des Verhältnisses von geschriebenem und ungeschriebenem Wort Gottes, von Schrift und Tradition in vor- und nachreformatorischen Texten. Spätmittelalterliche Reformtheologen entwickelten bereits eine Art von *sola scriptura*-Prinzip, demzufolge die Heilige Schrift alle zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens in sich berge und „außerschriftliche Wahrheiten möglichst nahe an die Schrift heranzurücken“ waren. Sie entwickelten in diesem Kontext gleichzeitig ein Kirchenverständnis, welches das rein gepredigte Wort Gottes und das rein gependete Sakrament, den Leichnam Christi in Form der Predigt und in Form der Speise des Brotes, als gleich ursprüngliches und wechselseitig aufeinander bezogenes Kriterium wahren Glaubenslebens formulierte. Diese Betonung von Schriftnähe und Schriftsuffizienz als Basis kirchlichen Lebens wurde nicht in Widerspruch, sondern in Komplementarität zu jenen außerschriftlichen Überlieferungen gesehen, welche ihre theologische Legitimität aus dem Konsens der Gesamtkirche bezogen. Eben dieses kombinatorische Ineinanderdenken von verschriftetem und mündlich tradiertem Wort Gottes sollte in der Reformation und im nachreformatorischen Konfessionalisierungsprozess auseinander dividiert werden. In diesen erregten Debatten stand nicht weniger in Frage als die Weise, in der Gott sich selbst in kirchliche und individuelle Heilsprozesse hinein vermittelte und sein Wort als sein Heilswille verbindlich angeeignet werden konnte. Während auf der protestantischen Seite gerade die Schrift die Kanonizität der apostolischen Lehre gegen den vermeintlichen Verfälschungswillen der institutionellen „Menschensatzungen“ sicherte, wurde auf altkirchlicher Seite nicht die Schrift allein, sondern darüber hinaus das Schriftverständnis kanonisiert, indem es institutionell gegen die befürchtete Verfälschung der „Neuerer“ gesichert werden sollte. Die protestantische Position erkannte die Kirche nur darum und insofern als eine „Seule und Grundveste der Wahrheit“ an, als sie sich auf die Schrift gründete. Katholiken hingegen gestanden die Authentizität der Schrift nur insofern zu, als sie in ihrer Auslegung durch die Kirche gesichert und zum Teil eben auch ergänzt wurde um eine eigenständige mündliche apostolische Lehre, die in der apostolischen Sukzession der Kirche bewahrt liege. Ist also – so der entscheidende Streitpunkt um den Kontext und die Tradentenrollen von Vermittlung und Aneignung – die Schrift die suffiziente, hinreichend identitätsbildende Instanz, welche das Leben der Kirche normiert, vermittelt also die Schrift mittels der Kirche das anzueignende Wort Gottes, oder verhält es sich umgekehrt: bildet die Kirche die normierende Instanz der Aneignung des göttlichen Wortes, indem sie die insuffi-

ziente Schrift der ergänzenden und darin erst verbindlich normierenden Tradition vermittelt? Ist das katholische Verständnis von ungeschriebener Tradition im Sinne einer „unabhängigen Glaubensquelle“ eine „schriftunabhängige Selbstoffenbarung der Kirche“ oder „Bestandteil einer lebendigen, vom Geiste Gottes gelenkten Überlieferung“? Eng mit dieser Problematik verbunden war die Frage nach den Trägern von Aneignung und Vermittlung: Wer darf und soll die Bibel überhaupt lesen? Gehört die Bibel in die Hände solcher, die in der Kirche kein (Lehr-)Amt haben? Während lutherische Theologen die Gnaden der Selbstaneignung durch fromme Bibellektüre priesen, betrachteten katholische Synodal- und Konzilsbeschlüsse das unvermittelte Selbstlesen der Laien als Quelle von Missverständnissen im Hochmut, von Irrtum und Häresie. Es blieb einer der entscheidenden Streitpunkte der Konfessionen, wie sich heilige Bücher, heilige Institutionen und geheiligte Lebensgemeinschaften zueinander verhielten. Solche Kontroversen debattierten letztlich die gewissheitsfördernde und lebensstrukturierende Relevanz von kanonisierter Schriftlichkeit als solcher.

Diesen identitätsstiftenden und handlungsnormierenden Aspekten von Kanonisierung gelten auch meine eigenen Überlegungen. Für die Funktion des religiösen Buches ist es von größter Bedeutung, dass sich diese über die reine Textaneignung hinausgehenden Vermittlungsleistungen kanonisierten Schrifttums auch in der frühneuzeitlichen Andachtsliteratur detailliert wiederfinden lassen. In den Andachts- und Gebetbüchern begegnet eine Gattung vieler „kleiner Texte“, die den „Großen Text“ lebendig erhalten, im frommen Vollzug aktualisieren und darum ihrerseits eine geradezu kanonische Gestalt annehmen. Auch hier bilden sich anhand konkreter Techniken der Weitergabe und Aneignung kollektive Mnemotechniken aus, die dem Einzelnen nicht nur Methoden an die Hand geben, um sich dem kulturellen Gedächtnis zu integrieren, sondern um darüber hinaus im Prozess der Aneignung eigene Handlungsmöglichkeiten gegenüber dem Heiligen zu gewinnen und sich Gottes Gegenwart und Gnade gleichsam einzuverleiben. Diese Funktion kann der religiöse Text nur übernehmen, weil er als autoritätsgestützte Tradierung einem umfassenden Normierungsprozess unterworfen wird, der nicht nur die Inhalte, sondern auch die Produktions-, Distributions- und Rezeptionsbedingungen religiöser Bücher einschließt. Auf dieser Grundlage diente die Kommunikation qua Buch der Errichtung eines transzendenzbezogenen Beziehungsdreiecks, innerhalb dessen die Betenden nicht nur Rezipienten einer einseitigen Vermittlungsleistung geistlicher Eliten waren, sondern mit den Mächten des Himmels in kommunikativen Austausch treten konnten. Auch hier – wie beim Psalter – verband sich die Hineinnahme des Lesers und Beters in den umfassenden Sinnraum kollektiver Identität mit einer weitgehenden Verinnerlichung normierter Selbstverständnisse und

Selbstimaginationen. Die symbolische Gegenwart Gottes im Umgang mit dem religiösen Buch aktivierte den inneren Kern des betenden Subjekts und band dieses doch gleichzeitig ein in eine textlich und inhaltlich genau bestimmte Weise des redenden Umgangs mit Gott. Das Buch konnte seine Gott und die Heiligen symbolisch gegenwärtig setzende Wirkung vor allem deshalb entfalten, weil seine Logik von einem normierten Selbstbild des Beters her entworfen war, welches ihn gleichzeitig vollständig in die religiöse Gemeinschaft einfügte. Auf diese Weise wurden das Buch, die darin vermittelten Inhalte und die Praxis der Aneignung zu Trägermedien einer Technik des Heilserwerbs. Der Umgang mit dem Buch war auf eine übernatürliche Weise performativ. Dadurch entstand um die quasi-kanonische Lektüre herum eine umfassende Gebets- und Kommunikationsgemeinschaft.

Den beziehungs begründenden Charakter solcher u. a. durch religiöse Lektüre, durch Schreiben und Lesen konstituierten Konfessionsgemeinschaften untersucht WILHELM DAMBERG bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein am Beispiel der Zitationsnetzwerke theologischer Eliten. Den charakteristischen Umbruch der im Medium des Buchs und der Schrift konstituierten kollektiven Identität sieht Damberg im zeitlichen Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils besonders dort gegeben, wo theologische Eliten ihre netzwerkartige Verknüpfung in die religiöse Gesamtgesellschaft hinein verlieren und ihr wechselseitiger Diskurs vor allem eine Selbstreferenzialität abbildet, welcher der Bezug zum gleichzeitig rasch schrumpfenden und sich in seinen symbolischen Formen und Gehalten wandelnden religiösen Alltagsleben mehr und mehr abhanden gekommen ist – so die Entwicklung in den Niederlanden „vom Bollwerk des Integralismus zur Speerspitze progressiven Reformgeistes“. Im Anschluss an solche Wahrnehmungen formuliert er die Frage, inwieweit in einer Phase rasch erodierender oder weitgehend erodierter konfessioneller Milieus theologische „Meister“ den Prozess der Vermittlung und Aneignung kanonischer Texte und quasi-kanonischer Traditionen noch zu beeinflussen, aber damit auch zu befördern und zu vertiefen vermögen. Damit steht „zugleich die Frage nach der Struktur des theologischen Diskurses an sich und damit des Wissenschaftscharakters der Theologie“ zur Debatte. Der konziliare theologische Paradigmenwechsel, der an den stark wachsenden deutschen Fakultäten von einer jungen, 1920 bis 1930 geborenen Theologengeneration vermittelt und von rapide anwachsenden Studierendenzahlen angeeignet wurde, dürfte angesichts der deutlich schwindenden Resonanz religiöser bzw. theologischer Sinnzusammenhänge in der Akzeptanz der heutigen Gesamtgesellschaft ohne neue Wege der Vermittlung und des Diskurses einen ebenso esoterischen Charakter annehmen wie die Diskussionen der von ihrem sozialen Netzwerk abgeschnittenen theologischen Elite der 1970er Jahre in den Niederlanden.

#### IV. Kanonisierung und Zensur

Angesichts der umfassenden Normierungsbemühungen, mit denen das Christentum als Buchreligion seine Texte umgab, blieben zahlreiche Dissensprozesse und Zensurprozeduren nicht aus. Von der Ausschaltung der apokryphen Evangelien über die Verbrennung häretischer Bücher und das *sola scriptura* der Reformation bis hin zur Theologen-Zensur, zum Index und zur Modernismuskrise in der Neuzeit gestaltete sich der Umgang mit dem religiösen Buch immer auch als Streit um die legitime Weise der Aneignung und des Verständnisses der Tradition.

In kaum einem anderen Feld wird der Zusammenhang von Texten und Institutionen mit vergleichbarer Intensität sichtbar – es sei denn beim positiven Zusammenhang der sakralen Inszenierung und Institutionalisierung des Textes in der Liturgie. MICHAEL N. EBERTZ weist auf, wie vom 19. zum 20. Jahrhundert der eschatologische Code des Christentums durch den systematischen Einbau neuer Wissenstraditionen und die Verschweigung der alten gleichzeitig und gleichursprünglich eine zunehmende Disfunktionalität der Sakralinstitution Kirche heraufführte. Die überlieferte Vorstellung betonte die Sündigkeit der Christen und rechtfertigte das Tun der Kirche durch den Zusammenhang von Gnade und Gnadenanstalt. Für den Gebrauch der Gnadenmittel zu Lebzeiten konnte die kirchliche Tradition die Bedingungen festlegen und somit Barmherzigkeit an Unterwerfung und Bindungsbereitschaft koppeln. Korrespondierend stellte der eschatologische Code für die postmortale Weiterexistenz an den verschiedenen Jenseitsorten jedoch den Zusammenhang von Gnadenlosigkeit und göttlicher Gerechtigkeit im Gericht heraus, um im Hier und Jetzt das Urteil Gottes präformieren zu können. Bei der Ersetzung dieser Denktradition durch eine Lehre, welche den Willen Gottes zu Erbarmen und Erlösung in den Mittelpunkt stellte und die Rede vom Gericht um die Drohung mit Strafe und Verwerfung beschnitt, handelte es sich um einen um Jahrhunderte verspäteten Prozess der Selbstzensur, der eine frühere Zensur der origenistischen Apokatastasis-Lehre implizit zurücknahm und unwirksam machte. So wird am Beispiel der eschatologischen Predigt der enge Zusammenhang zwischen der Kanonisierung theoretisch-dogmatischer Weichenstellungen und der institutionenpraktisch folgenreichen „Entwicklung“ religiöser Grundannahmen sichtbar. Die Verbindung von Schuld und Tod konnte die Kirche als Heilsanstalt und *porta salutis* nur in solchen gesellschaftlichen Kontexten plausibel legitimieren, in denen ein Gottesbild souveräner Gerechtigkeit und furchterregender Strafbereitschaft in den weltlichen Sanktionierungs- und Strafpraktiken des Staates und der öffentlichen und privaten Erziehung ein Pendant besaß. Die Beschneidung des traditionellen eschatologischen Codes erscheint somit als

strukturelle Veränderung der Botschaft durch die sie repräsentierende Institution selbst, weil in der Nachkriegsgesellschaft der 1950er Jahre nur noch ein „zivilisiertes“ Jenseits und ein nicht „barbarisch“ vergeltender Gott transportierbar waren. Der Erosionsprozess, auf den die Selbstzensur des eschatologischen Codes antwortet, wird dadurch paradoxerweise seinerseits verstärkt: „Für viele Wohlfahrtsstaatsbürger verliert der verheißene und zum offenen Gut gewandelte Himmel an Attraktivität.“ In diesem „Zwang zum Vergessen von Kanonisiertem und zum Erinnern an Zensuriertes“ wird erkennbar, dass der Zusammenhang von Kanon, kollektivem Wissen und gesellschaftlicher Struktur auch *ex negativo* wirkt: Die „Abkoppelung von der gesellschaftlichen Plausibilitätsstruktur“ würde „den Weg in die Sektenexistenz weisen“.

Das gilt um so mehr, als sich der Versuch der römisch-kurialen Medienpolitik, über Inquisition und Index-Kongregation den explodierenden Buchmarkt der nachreformatorischen Neuzeit einhegend zu steuern, als Unmöglichkeit erwiesen hat. HUBERT WOLF analysiert den „einzigartigen Versuch [...], mit dem Mittel der Zensur eine Totalkontrolle über den Buchmarkt und die von ihm repräsentierte und transportierte Gesamtheit neuzeitlicher Wissenskultur auszuüben“. Die transzendente Begründung dieser Zensurpraxis in der Autorität des Apostelfürsten vermochte um so weniger zu greifen, als ihre institutionelle Verkörperung im Papsttum nur noch von einer Hälfte der europäisch-abendländischen Christenheit anerkannt wurde. Gleichzeitig musste sich mit der „medienpolitischen Revolution“ der Reformation, die sich erstmals in großem Umfang nicht mehr des handschriftlich niedergelegten, sondern des gedruckten Wortes bediente, der Charakter des Christentums als Buchreligion nachhaltig verändern: „So lange das Buch der Bücher, die Bücher seiner Auslegung und Bücher überhaupt nur in wenigen handschriftlichen Exemplaren existierten und darüber hinaus ausschließlich in einer heiligen Geheimsprache überliefert wurden, [...] konnte das kulturelle Gedächtnis leicht kontrolliert werden, verfügte die Hierarchie über ein Wissensmonopol. Sobald aber das heilige Buch für jedermann zugänglich wird und man zugleich unter dem Schlagwort ‚die Schrift bezeugt sich selbst‘ die Unmittelbarkeit seines Verständnisses propagiert, ist die Rolle der exklusiven Interpreten in Gefahr, verliert die Hierarchie ihr Sinndeutungsmonopol.“ Trotz der latenten Kuriositäten dieses Versuchs einer einhegenden Kontrolle der stetig weiter expandierenden neuzeitlichen Wissensbestände können die Zensurinstitutionen nicht als seelenlose Körperschaften von Massenverurteilungen beschrieben werden. Gleichzeitig stehen die individualbiografisch massiv eingreifenden Folgen dieser Zensurpraxis in eigentümlicher Spannung zu ihrer (mindestens langfristig)

gesamtgesellschaftlichen Folgenlosigkeit für die Entwicklung des abendländischen Wissens.

In den genannten vier Handlungsfeldern wird gerade der Zusammenhang herausgestellt, der zwischen normierenden, tradierenden und inszenierenden Umgangsweisen mit Texten besteht; dieser konstituiert und charakterisiert das Christentum als Buchreligion. Die inneren Krisenpotentiale dieses Zusammenhangs erklären viel von der Spannungsgeladenheit der Christentumsgeschichte. So formuliert – gleichsam als strukturbildendes Fazit des Bandes und als Aufnahme des von Walter Burkert errichteten Spannungsbogens – ARNOLD ANGENENDT abschließend die Ambivalenz des religiösen Textes zwischen Buchstabe und Geist. Das Christentum hat als Buchreligion stets in dieser Spannung gelebt. Die Bibel kennt Beispiele für die Unhintergebarkeit einer genauen Verschriftung und für die Bindungskraft des heiligen Wortes ebenso wie für die Relativität jedes geschriebenen Gesetzes und jeder rituellen Veräußerlichung gegen die unvorhersehbare Wirksamkeit des Gottesgeistes. Menschheitsgeschichtlich intensiviert und differenzierte die Schrift die Staatsbildung, die Kommunikation und die produktive Verarbeitung der kollektiven Vergangenheit. Der Talion als dem möglicherweise frühesten Rechtsprinzip und einem der religionsgeschichtlichen Urgesetze für den Umgang mit den Göttern diente die Schriftlichkeit als Grundlage, ebenso wie für die Logien und Mythen, die den Kanon einer religiösen Kultur fundierten und strukturierten. Auf der anderen Seite verlangten heilige Texte immer auch Verhaltensmaximen gegen den in der Verschriftlichung liegenden Immobilismus der endgültigen Fixierung. Ein Beispiel ist die *epi-eikeia*, das vom Buchstaben abweichende Sinnverständnis des „höheren Gesetzes“, das sich aus dem Vertrauen in die Rationalität öffentlicher Vollzüge speist. Freilich liegt in dieser Interpretation durch den Geist gegen den Buchstaben auch das stete Risiko des Missbrauchs. Anders als die Verantwortungsethik des Aristoteles gründet jedoch die neutestamentliche Ethik auf der biblisch bezeugten und erfahrbaren Barmherzigkeit Gottes. Der göttliche Willen ließ sich nicht in eine präzise Gesetzlichkeit ausformulieren, ebenso wenig, wie sich Berufung und Erwählung prognostizieren oder in Regeln vergesetzlichen lassen. So blieb auch in der Christentumsgeschichte der Konflikt zwischen Buchstabe und Geist „in einem ständigen Ringen von ‚natürlich Erkanntem‘ einerseits und ‚Gotteswillen‘ andererseits“ gegenwärtig: im Wegestreit zwischen Thomisten und Ockhamisten, in der Beurteilung des irrenden Gewissens, bei der Frage nach der Lehrkompetenz gottberufener Laien, vor allem Frauen. Berufung und Geist blieben durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch uninstitutionalisierbar, auch wenn die Kirche alle ihre institutionelle Macht einsetzte, um die als Ketzerei gebrandmarkte Abweichung aus der Welt zu schaffen. Um die sakralinstitutionelle Verkör-

perung des Zusammenfallens von Geist und Buchstaben im traditierten Kanon und seiner institutionellen Repräsentation zu verteidigen, nahm sie Strafrecht und Strafgewalt des Staates in Anspruch und folgte damit ihrerseits ‚buchstäblich‘ dem Gebot der Gewaltlosigkeit. Nicht zuletzt in der Liturgie gehört die umkämpfte Spannung zwischen dem freien Wort und der jede Ungenauigkeit und jeden Fehler sanktionierenden Ritualisierung in wechselnden Konstellationen zu den Konstanten der Christentumsgeschichte. Der „Sinn“ also liegt offenbar nicht im Buchstaben und nicht im Wort, sondern in deren Zusammenfügung zu kanonisierten, aber durch Tradierung stets wieder neu aktualisierten komplexen Zusammenhängen und ihrer symbolisch-inszenatorischen, in sozialen Gruppen und ihrer kollektiven Identität eingelagerten Vollzügen. Diese mimetische Abbildung tradierter Inhalte und die darin liegenden Transformationsleistungen dürften zu einer der interessantesten Problemstellungen einer zukünftigen Mentalitäts- und Gesellschaftsgeschichte des Christentums werden.