

Daniela C. Luft

# Einleitung: Heilige Schriften und ihre Heiligkeit in Umgang und materieller Präsenz

Zu Zielen und Ergebnissen des Workshops

Für Klaus v. Zedtwitz

## 1 Vorbemerkungen

Der Umgang mit „Heiligen Schriften“ und ihre materielle Präsenz standen im Fokus unseres Workshops „Erscheinungsformen und Handhabungen ‚Heiliger Schriften‘“, dessen Vorträge in diesem Band als Artikel veröffentlicht vorliegen.<sup>1</sup> In Vorträgen aus verschiedenen zeitlichen und geographischen Kulturbereichen – von antiken bis zu modernen Kulturen und von europäischen, zirkummediterranen und zentraleuropäischen, bis asiatischen Religionen – spannt sich die Bandbreite an exemplarischen Beispielen, auf deren Grundlage ein Austausch über die Thematik von „Heiligen Schriften“ und deren Erscheinungsformen stattfand.

„Heilige Schriften“ sind auch Objekte der materiellen Wirklichkeit, in der sie nicht isoliert vorliegen, sondern wie alle Gegenstände einen Teil menschlicher Praxis<sup>2</sup> darstellen. Nicht nur besitzen auch „Heilige Schriften“ als Objekte einen Kontext,<sup>3</sup> in dem sie eingebettet sind und Verwendung finden bzw. Bedeutungen besitzen, vielmehr sind sie für die Dauer ihres Bestandes (und u. U. darüber hinaus) auch Gegenstand

---

1 Nicht als Artikel liegen dabei die Vorträge vor von T. S. Richter („Das alltägliche Heilige: Gebrauch und Gegenwart der Heiligen Schrift im christlichen Theben nach dokumentarischen Quellen“), W. Bodiford („The visual transformation of the Kojiki in the creation of sacred Japan“), T. Labusiak („Die bewahrende Kraft der Heiligen Schrift: Einträge und Nachträge in mittelalterlichen Evangelien“) und C. Winterer („Evangelistare küsst man nicht! Eine rätselhafte Handschrift aus St. Peter vor Mainz, Hs 5 der Martinus-Bibliothek“). Neu hinzugekommen ist der Artikel von P. Haupt, den er nicht als Vortrag halten konnte, und der Artikel von A. Hornbacher, die uns jedoch auf dem Workshop spontan einen Überblick zu den von ihr jetzt für diesen Band in einem Artikel ausgearbeiteten religiösen Erscheinungen in Bali gab.

2 „Praxis“ wird hier verstanden als der gesamte Bereich menschlicher Handlungen (nach der Wortbedeutung des griech. *πράττειν / πράσσειν* „handeln, tun“), mittels derer Menschen mit ihrer Umgebung grundsätzlich umgehen. Dabei umfasst „Praxis“ neben der materiellen und auf konkrete Umgangsformen hin gerichteten Seite auch „mentale und sinnhafte Dimension[en]“ (Moebius (2008), 58). Weitere spezielle Bedeutungen verschiedener Praxistheorien sind mit diesem Begriff jedoch nicht intendiert; vgl. zu Letzterem die Diskussion bei Moebius (2008).

3 Vgl. Luft/Ott/Theis (in Dr.).

von Interaktionen: Sie bilden mit den sie umgebenden Räumen/Installationen ein Gesamtsystem, in dem Menschen an und mit ihnen handeln, in dem sie Funktionen erfüllen. Bedeutungen werden ihnen von den Menschen in einem sich immerfort aktualisierenden Vorgang zugeschrieben, die ihnen (mit Einschränkung der Affordanz<sup>4</sup>) nicht inhärent innewohnen, sondern vielmehr in Relation zu den Rahmenbedingungen – den Auffassungen und Vorstellungen der beteiligten Menschen und der räumlichen Einbindung der Objekte – stehen und auch Wandel in Benutzung und Bedeutungszuschreibungen unterliegen.

Als Konsequenz der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ als Objekten rücken Fragen nach ihrer Verwendung in der Praxis und nach ihren dortigen Bedeutungszuschreibungen in den Fokus. Darüber hinaus zeigt eine Auseinandersetzung damit, inwieweit über den Umgang mit diesen Objekten und über das Zusammenspiel von der Gestaltung des verschriftlichten Textes mit der Gestaltung und Nutzung des Objektes, das diesen trägt, die Frage nach der Identifizierung von „Heiligen Schriften“ und ihr grundsätzliches Verständnis neue Perspektiven erhält.

Wenn ich hier Ziele und Ergebnisse des Workshops, neben den aufgeworfenen Fragen, Ideen und Ansätzen aus den Diskussionen und den in diesem Band als Artikel enthaltenen Vorträgen, zusammenfasse, so scheint es mir angeraten, all diesen Elementen und Ideen einen größeren Rahmen zu geben, in dem sie ihren Platz finden.<sup>5</sup> Das Folgende stellt demnach einen (sicherlich auch subjektiven) Ordnungsansatz dazu dar, wie die einzelnen Aspekte miteinander zusammenhängen (können), die sich beim Umgang mit „Heiligen Schriften“ als Objekten für uns, d. h. für die Teilnehmer des Workshops, ergaben, wo Probleme bestehen und wo sich weiterer Bedarf für Forschung und Nachdenken aufdrängt, wofür der vorliegende Band eine Anregung darstellen möchte.

## 2 Das „Heilige“

Das „Heilige“ ist eine schwer zu fassende Größe, wie so viele andere abstrakte Konzept-Begriffe – man denke z. B. auch an das „Göttliche“ oder das „Bewusstsein“: Man

---

<sup>4</sup> Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou (in Dr.).

<sup>5</sup> Neben den Teilnehmern des Workshops, bei denen ich mich an dieser Stelle auch noch einmal für die fruchtbaren und sehr erhellenden Diskussionen bedanken möchte, gilt mein Dank auch einigen weiteren Personen für konstruktive Gespräche über das Gesamtthema oder zu Einzelbereichen, die ich beim Schreiben der vorliegenden Einleitung führen konnte. Im Einzelnen sei hier mein Dank ausgesprochen an Dr. Richard Bußmann (London, Ägyptologie), Pfarrer Dr. Klaus v. Zedtwitz (Mannheim, kath. Theologie), Dr. Walter Bühner (Heidelberg/Hannover, ev. Theologie), Andreas Kisyna, M. A. (Freiburg, Religions- und Geschichtslehrer), Thomas Grauenhorst, MA (Mannheim, Soziologie) und meinem Vater Dipl.-Ing. Peter-Chr. Luft (Bochum, Zellmorphologie).

bezeichnet damit etwas, von dem man allgemein eine ungefähre Vorstellung hat, und auch scheint man sich bei Diskussionen um das Heilige grundsätzlich darüber zu verstehen, was den Gegenstand der Untersuchung darstellt. Und doch entzieht sich der Begriff klareren Definitionen. Schnell geht der Versuch einer eindeutigen – und wohlmöglich noch kultur- und zeitenübergreifenden – Definition in den mannigfaltigen Arten unter, die es gibt, das Heilige zu beschreiben, in den verschiedensten Arten des Zugangs, in der Vielfalt der kulturspezifischen Erscheinungen, wobei einzelne Aspekte betont, andere vergessen werden mögen. Es würde nicht viel nützen, eine „Bestandsaufnahme“ von Aspekten des „Heiligen“ in den Kulturen zu versuchen, die sich im Detail verliert.

Stattdessen haben wir uns im Workshop bei der (durchaus interkulturellen) Beschäftigung mit dem Heiligen als Basis zunächst auf drei Aspekte konzentriert, die sich konkreter fassen lassen und sozusagen Schneisen durch den großen Komplex des Heiligen schneiden:<sup>6</sup> Als grundsätzliche und damit auch wenig spezifische Prämisse, das Heilige einzugrenzen, operierten wir erstens mit der Annahme, dass das Heilige im Außeralltäglichen zu verorten ist und dass es sich zudem um etwas handelt, das in Beziehung zu einem wie auch immer gearteten Numinosen<sup>7</sup> (als übergreifender Begriff gemeint<sup>8</sup>) steht. Die Art dieser Beziehung bleibt dabei zunächst völlig offen.<sup>9</sup>

---

6 Vgl. auch Colpe 1990, 11/12: „Schon diese wenigen Erinnerungen [an einige Kontexte, in denen das Wort „heilig“ auftritt] zeigen, daß man sich dem, was man vielleicht ‚das Heilige‘ nennen darf, nicht einfach anheimgeben kann, sondern eine gewisse intellektuelle Anstrengung aufwenden muß, um zu verstehen, worum es sich handelt. Wir würden nicht weiterkommen, wenn wir jetzt zusammentragen würden, was uns dazu noch einfällt. Wir müssen schon den Weg der Analyse beschreiten, auf die Gefahr hin, daß wir am Schluß Distanz zu Etwas gewonnen haben, das wir dann erst recht nicht mehr kennen, aber zugleich in der Hoffnung, daß die Wissenschaft ausnahmsweise auch einmal etwas leistet, was uns persönlich nützt, nämlich Klarheit zu schaffen in einer Materie, deren Dunkelheit und Kompliziertheit uns sonst blockieren würde, und damit zu einer Freiheit zu verhelfen, die nicht auf den Bereich des Denkens und Nachdenkens beschränkt zu sein braucht.“

7 Vgl. die Prägung dieses Begriffes bei Otto 1947, 2. Kapitel und passim.

8 Vgl. auch den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band. Das „Numinose“ ist hier als übergreifender Begriff verstanden, der für den interreligiösen Vergleich neben einem „Göttlichen“ (einem Gott, viele Götter, ein nicht personifiziertes Göttliches) auch noch weitere Erscheinungen religiöser Fokuspunkte umfasst.

9 Dabei ist es nicht der Gegenstand der Wissenschaft zu entscheiden, ob dem „Heiligen“ eine objektive Wahrheit zukommt; das kann und will sie nicht leisten. Vielmehr hat sie es mit den Beschreibungen und Erscheinungsformen des „Heiligen“ und des damit Verbundenen zu tun, und versucht in der Systematik zu verstehen, was die Menschen in den verschiedenen Kulturen, zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten als „Heiliges“ aufgefasst haben. Solange es Menschen gab und gibt, die mit diesem „Heiligen“ umgegangen sind und für die es eine subjektive Wahrheit besessen hat, lässt sich für den Gegenstand der Forschung eine zumindest historische Wahrheit belegen. Wie Geschichte insgesamt im Grunde eine Verknüpfung subjektiver Wahrheiten ist, so bleibt auch bei dem Gegenstand des Heiligen für die Erforschung irrelevant, ob diesem eine Wahrheit außerhalb des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Vorstellungswelt zukommt oder nicht.

Für viele Kulturen wurden und werden als Zweites dabei – neben ideellen Vorstellungen zum Heiligen – auch unterschiedlichste Objekte und Räume als heilig angesprochen und identifiziert (ob mitunter berechtigt oder nicht). Unter diesen Objekten wie Vorstellungen nehmen als Drittes sogenannte „Heilige Schriften“ eine Sonderposition ein, da mit diesem Begriff viel mehr als der reine Wortsinn verbunden ist und „Heilige Schriften“ sowohl den Objektzugang als auch den über (im weitesten Sinne) religiöse Vorstellungen in sich vereinen.

### 3 Was sind Heilige Schriften? Begriffsbestimmungen und Probleme

Wenn es um Heilige Schriften geht, bedeutet dies zumeist eine Behandlung und Diskussion von *Inhalten*, von normativen Gedanken, die für eine Gruppe von Menschen das Fundament ihrer Weltanschauung darstellen. Der Begriff der Heiligen Schrift zur Bezeichnung der Grundlage einer Religion stammt letztlich von der Benennung der christlichen Bibel als „Heiliger Schrift“ in Röm 1,2 und wurde für religiöse Texte mit normativer Geltung in nichtchristlichen Religionen übernommen.<sup>10</sup> Für Religionen, die solche „Heiligen Schriften“ in irgendeiner erkennbaren Form aufweisen, wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, und zuerst bei F. M. Müller in dem ersten Lehrbuch der Religionswissenschaft,<sup>11</sup> der Begriff „Buchreligion“ verwendet, als ein „religionswissenschaftlicher und im Wesentlichen positiv konnotierter Begriff“, der besagt: „Bei dem so Bezeichneten handelt es sich um Religionen, die dieselbe Qualität haben, wie wir sie aus der europäisch-mediterranen Tradition – Christentum, Judentum, Islam als letzte – kennen.“<sup>12</sup>

#### 3.1 Identitätsstiftende Inhalte

Aus dieser Tradition kommend, sollten Heilige Schriften demnach etwas sein, das „eine bestimmte Religion konstituiert, sie nahezu vollständig beschreibt, in jedem Fall aber tief prägt“.<sup>13</sup> Der Bezeichnung „Heilige Schriften“ liegt m. E. somit eine

<sup>10</sup> Kwiatkowski u. Lanczkowski 1980, 170. Dass die Benennung in Röm 1,2 ursprünglich wegen des Anachronismus natürlich nicht die heute vorliegende Bibel mit Altem und Neuem Testament in ihrem jetzt für das Christentum kanonischen Umfange bezeichnen konnte, verweist vor allem auf die lange Entwicklungsgeschichte, die selbst das religionswissenschaftliche Musterbeispiel einer „Heiligen Schrift“, die Bibel, historisch durchlaufen hat.

<sup>11</sup> Müller 1874.

<sup>12</sup> Rüpke 2007, 45/46.

<sup>13</sup> Rüpke 2007, 45.

*inhaltliche* und eine *bewertende* Definition zugrunde: Man betrachtet den *Stellenwert*, den die *Inhalte* religiöser Schriften in einer Religion ausmachen, und unterscheidet daraufhin „Heilige Schriften“ von anderen religiösen Texten. Wenn man Religion als einen Bezugsrahmen auffasst, der sich über das Alltägliche spannt und dorthin in Form von Überzeugungen, Weltanschauungen und Wertvorstellungen wieder zurückwirkt,<sup>14</sup> müssten Heilige Schriften diese wesentlichen Aspekte einer Religion beinhalten. Sie dürften als Bezugspunkt zu verstehen sein, auf den sich die Menschen, die eine solche Religion verinnerlicht haben, in ihren Werturteilen und Moralvorstellungen beziehen.<sup>15</sup> Wenn Religion einen Bezugsrahmen bildet, der dadurch, dass er eine Beziehung zum Göttlichen/Numinosen in allem herstellt, das Alltägliche um eine Sinnebene erweitert, die mit der ganzen Autorität der Religion für die Menschen wirkt, bilden Heilige Schriften nicht weniger als diesen Zusammenhang in komprimierter Form ab. Heilige Schriften müssten im Gesamtrahmen der Religion sowie für die einzelnen Menschen *wichtig* sein, eine wesentliche Stellung in dem, was die Religion jeweils ausmacht, einnehmen – und genauso beim einzelnen Menschen eine wichtige Komponente der Selbstidentifikation darstellen.

Auffälliges Spezifikum bei denjenigen Religionen, für die solche „Heiligen Schriften“ als grundlegende Bezugspunkte der Religion fungieren, stellt dabei m. E. einerseits der Umstand dar, dass der Fokus auf Texte gerichtet ist, die in *verschriftlichter* Form vorliegen (was keinesfalls bei allen Religionen der Fall ist – und neben strukturellen Eigenschaften einer Religion auch das Vorhandensein eines ausgebildeten Schriftsystems voraussetzt). Andererseits ist die Vielfalt religiöser Erscheinungen bei „Heiligen Schriften“ bereits eingegrenzt auf den Umstand, dass überhaupt *Schriften/verschriftlichte* Texte (und nicht (allein) andere Objekte/Personen) einen wichtigen Kern der Religion bilden.

### 3.2 Kanonisierung

Zentrale Bedeutung nimmt bei der Bestimmung, was unter „Heiligen Schriften“ zu verstehen sei, oftmals die Frage nach Kanonisierung ein. G. Mensching definierte Heilige Schriften als „nur die zu einem Kanon zusammengefaßten religiösen

---

<sup>14</sup> Vgl. die Auffassung von Religion als „das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten“ bei Berger 1988, 26. – Bergers „Heiliger Kosmos“ ist dabei eine explizit normative Größe: „Ein Kosmos ist gewissermaßen eine höhere Form der Nomisierung. Er ist dann erreicht, wenn die jeweiligen Inhalte eines Nomos sich nicht nur auf den Menschen und seine Welt, sondern auf das gesamte Universum beziehen“ (Schmidt-Lux 2005, 262).

<sup>15</sup> Vgl. beispielsweise das verbreitete Phänomen von Bibelzitaten in „weltlichen“ Dokumenten im ägyptischen Theben in christlicher Zeit (Hinweis und ein Beschäftigungsgegenstand von T. S. Richter, Ägyptologie Leipzig).

Schriften mit religiöser Autorität“,<sup>16</sup> wie auch F. Heiler<sup>17</sup> und G. Lanczkowski<sup>18</sup> Kanonisierung jeweils als entscheidendes Merkmal bei der Definition von „Heiligen Schriften“ herausheben.<sup>19</sup> Dieser oftmals geäußerten Verbindung von Kanonisierung mit dem Ansprechen religiöser Texte als „Heilige Schriften“ liegt mutmaßlich die Überlegung zugrunde, dass aus dem besonderen Stellenwert, den diese Schriften in einer Religion haben sollten, ein Festhalten am genauen Wortlaut und Textbestand folgen sollte. Kanonisiertes kann an den verschiedensten Orten gleichermaßen verwendet werden, und für eine Schrift, wenn sie die Grundlage einer Religion darstellt, mag dieses Bedürfnis zum Verbreiten in Form des Normierten gelten.

Der Hang zum Festhalten am genauen Wortbestand äußert sich vor allem, wo eine Heilige Schrift nicht als menschliche Zusammenstellung wesentlicher Bestandteile der Religion empfunden wird, sondern als auf göttlicher Offenbarung basierend. Es sind göttliche Worte und teilweise wird auch das ganze Buch als von Gott den Menschen Gegebenes gesehen, ist eine Schrift definitorisch die Grundlage der Religion, an der nichts verändert werden darf.<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang sei aber auch auf Mani verwiesen, der als Religionsstifter explizit Wert darauf legte, seine Lehren selbst niederzuschreiben, damit sie nicht durch Spätere verfälscht werden könnten, wie es seiner Meinung nach Buddha, Zarathustra und Jesus ergangen sei.<sup>21</sup>

### 3.3 Kult- und Buchreligionen

Aufgrund der Betrachtung, welchen Stellenwert die religiösen Texte in verschiedenen Religionen einnehmen, gelangte beispielsweise J. Assmann (in klassisch-substantialistischer Weise) zu der Unterscheidung von Kult- und Buchreligionen, die er als religionsgeschichtliche Entwicklung auffasst:<sup>22</sup> Kennzeichnen sich Kultreligionen dadurch, dass in ihnen die religiösen Texte „in das Ritual eingebettet und diesem untergeordnet“ sind, so wird in Buchreligionen „der Text in Form kanonisierter Schriften das Entscheidende, und das Ritual hat nur noch rahmende und begleitende

<sup>16</sup> Mensching 1937, 79.

<sup>17</sup> Heiler 1961, 343.

<sup>18</sup> Lanczkowski 1978, 111.

<sup>19</sup> S. a. Tworuschka 2000, 15.

<sup>20</sup> Mit Leipoldt / Morenz 1953.

<sup>21</sup> Tubach 2000. – Dem Bemühen von Mani zum Trotz hat die von ihm begründete Religion allerdings nicht darauf verzichtet, weitere religiöse Texte hervorzubringen. (Ich danke J. F. Quack für diesen Hinweis.)

<sup>22</sup> Assmann 2000, 148. – Basierend auf einer Unterscheidung, die von Morenz 1960, 224 getroffen wurde: „Wieder und nun zum letzten Male wählen wir die Kontrastdiagnose als Erkenntnismittel und versuchen zunächst, ein Bild des Gegentyps der *Kultreligion* zu zeichnen, den wir *Buchreligion* zu nennen vorschlagen.“

Funktion“.<sup>23</sup> Diese Buchreligionen charakterisiert J. Assmann zudem, unter Verwendung des von Th. Sundermeier<sup>24</sup> aufgebrachten Begriffes, als „sekundäre Religion“, deren Kennzeichen es sei, auf „geschichtlichen Akten der Offenbarung und Stiftung“ zu beruhen und auf einem Kanon heiliger Schriften<sup>25</sup> zu basieren.<sup>26</sup> J. Assmanns Ansicht nach spiegelt sich in diesem Umstande ein Strukturwandel des kulturellen Gedächtnisses:

Beruheten 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.<sup>27</sup>

Den kanonischen Texten setzt er dabei die kulturellen Texte<sup>28</sup> entgegen, die ebenfalls die Sinnwelt einer Gesellschaft strukturieren und ihre Identität stiften, aber dies auf eine an ständig sich verändernder Wirklichkeit angepasste Weise, in der sie fortgeschrieben und akkomodiert werden.<sup>29</sup>

Die Unterscheidung als Erkenntnisgewinn hat einige Vor-, aber auch einige Nachteile: Klare Schnitte durch die geschichtliche Entwicklung und die Textvielfalt der einzelnen Kulturen heben Zusammenhänge heraus, die sich dem Auge des Betrachters ohne sie verborgen hätten. Doch wenn sie einige Zusammenhänge betonen, werten sie automatisch dabei andere ab und zerschneiden so Dinge, die zusammengehören. Sicherlich spielt in Buchreligionen mit einer kanonisierten und eigendefinierten Heiligen Schrift die Auslegung dieses Textes eine wichtige Rolle, doch kann man kaum das Gesamte z. B. des Christentums auf Schriftauslegung beschränken – auch in ihm spielen Rituale, sinnstiftende und gruppenidentitätssichernde Praxis in

---

**23** Assmann 2000, 148. – Morenz 1960, 233 sah diese Unterscheidung bei der Frage nach der Einheit religiösen Textgutes: „Da steht von vorneherein zu erwarten, daß es eine solche Einheit im Sinne der biblischen ‚Schrift‘ (γραφῆ) auf dem Boden der ägyptischen Kultreligion und ihres Pantheons nicht gibt. Tatsächlich fehlt hier nicht nur der Begriff, sondern auch die Sache. Wo Ritualbücher sich an den Kultvollzug verschenken und wo Hymnen nach der Eigenart von Gott und Ort mindestens variieren, kann ein einheitliches Corpus weder dem inneren Range nach noch in Hinsicht gesamtägyptischer Geltung erwartet werden.“

**24** Sundermeier 1987.

**25** Siehe Colpe 1987; vgl. Assmann 2000, 237, Anm. 195.

**26** Assmann 2000, 149.

**27** Assmann 2000, 149.

**28** „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 besitzen“ (Assmann 2000, 149 mit Verweis auf Poltermann 1995 für den Begriff des „kulturellen Textes“).

**29** Assmann 2000, 150.

Festen und ritueller Wiederholung eine wesentliche Rolle.<sup>30</sup> Umgekehrt findet sich in Nicht-Buchreligionen wie dem Alten Ägypten, als einer semiliteraten Gesellschaft mit immerhin einer Gruppe literater Priester, auch ein Nachdenken über religiöse Zusammenhänge, das sich als fortwährende Produktion neuer religiöser Texte äußert. Allein das Vorhandensein einer kanonischen Heiligen Schrift als Basis bleibt als Unterscheidung übrig – jedoch auch nur, wenn man allenfalls den Status quo betrachtet. In der historischen Entwicklung selbst der eindeutigsten Buchreligionen bildet sich der Kanon „Heiliger Schrift“ auf ganz unterschiedliche Weisen; im Christentum und Judentum entwickelt sich eine kanonische Heilige Schrift, deren Wortbestand gesichert und festgeschrieben ist, erst allmählich heraus – und teilweise, wie beispielsweise J. Leipoldt und S. Morenz beobachteten, „stiegen Bücher zum höchsten Range auf, deren Verfasser sich das nicht hätten träumen lassen“.<sup>31</sup>

### 3.4 Zum Verhältnis von „Heiligen Schriften“ zu anderer religiöser Literatur

Betrachtet man Buchreligionen aber zu einem Zeitpunkt, in dem eine feste Heilige Schrift existiert, und mit ihr auf die Weise umgegangen wird, die solche Religionen kennzeichnen soll, nämlich Auslegen und Kommentieren, tritt ein neues Phänomen auf den Plan:

Mit dem Problem des Konzeptes von <Heiligen Schriften> als etwas, was eine bestimmte Religion konstituiert, sie nahezu vollständig beschreibt, in jedem Fall aber tief prägt, verbindet sich das Problem unterschiedlicher Typen von heiligen Schriften innerhalb einer religiösen Tradition. Ein Kanon – eine Sammlung von Schriften, die zu einem abgegrenzten Textbestand führen –, steht nicht allein, man spricht schnell von Primär-, Sekundär- oder gar Tertiärkanones, von Schriften, von Kommentaren, die sich auf die erstgenannte Textgruppe, den eigentlichen Kanon, beziehen, aber selbst wiederum eine hohe Verbindlichkeit für die entsprechende religiöse Tradition gewinnen.<sup>32</sup>

So stellt sich die Frage nach der Bedeutung bei den neuen Texten, die um die Heilige Schrift herum entstehen, nach dem Stellenwert, den z. B. die Bibelkommentare der

<sup>30</sup> Zu Überlegungen inwieweit hier eine protestantische Prägung auch die Untersuchung der ägyptischen Religion über Jahrzehnte prägte, vgl. Fitzenreiter 2004, 20/21; s. allgemein auch Rüpke 2007, 44.

<sup>31</sup> Leipoldt/Morenz 1953, 17: „Das Hohelied Salomos ist eine Sammlung weltlicher Liebeslieder: sie wurden in frommem Sinne umgedeutet und so in den Kanon aufgenommen, trotz mancherlei Widerspruch schon in alten Tagen.“ – Vgl. etwa für die Herausbildung des christlichen Kanons Markschieß 2007 und übergreifender Becker/Scholz 2012. (Ich danke J. F. Quack für diese letztgenannten Literaturverweise.)

<sup>32</sup> Rüpke 2007, 45.



frühen Kirchenväter einnehmen. Daneben mag es auch „systematische Darstellungen des Glaubens, Dogmatiken, Katechismen, Bekenntnisformeln“<sup>33</sup> geben, die die wesentlichen Grundlagen einer Religion vielleicht noch am ehesten zusammenfassen und dennoch den Heiligen Schriften untergeordnet bleiben können.

Meines Erachtens scheint hier bereits ein Problem durch, das entsteht, wenn man Heilige Schriften über ihren Inhalt als solche definieren will: Die „Heiligen Schriften“ einer Religion enthalten nicht zwangsläufig die wesentlichsten Glaubensvorstellungen in systematisierender Weise;<sup>34</sup> in erster Linie werden Heilige Schriften vielmehr nur durch ihren Stellenwert charakterisiert, den sie in einer Religion einnehmen, über die Wertschätzung und zentrale Bedeutung, nach der Schriften als „Die Heiligen Schriften“ einer Religion ausgemacht werden (können) – und dies geschieht bis zu einem gewissen Rahmen relativ unabhängig davon, in welchem Verhältnis der Inhalt einer solchen Heiligen Schrift zu den wesentlichsten Glaubensgrundlagen steht.

### 3.5 Bestimmung der Funktionen von „Heiligen Schriften“

Hierdurch bedingt drängt sich fast zwangsläufig die Frage auf, welche Bedeutungen die Heiligen Schriften von Religionen im Verhältnis zu den Überzeugungen dieser Religionen besitzen. Allerdings stellt sich diese Bestimmung der Bedeutung und der Funktion dieser Texte in den jeweiligen Religionen einerseits zusammen mit der Identifizierung von religiösen Texten in einzelnen Religionen als „Heilige Schriften“, andererseits jedoch auch von dieser Identifizierung zu einem gewissen Grade unabhängig. Wie bereits U. Tworuschka betont hat, deckt der

religionsgeschichtliche Terminus »Heilige Schriften« – in den Worten der allgemeinen Logik ein »Prädikator« (Gemeinname), der vielen Gegenständen zugesprochen werden kann – [...] (literarische) Unterschiede der einzelnen Heiligen Schriften ebenso zu wie den recht verschiedenen Stellenwert, den die so bezeichneten Schriften in den verschiedenen Religionstraditionen besitzen.<sup>35</sup>

Hierbei verweist er auf G. Menschings Beobachtung, dass es Religionen mit heiligem Buch gebe, die dennoch nicht als Buchreligionen bezeichnet werden könnten.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Rüpke 2007, 45.

<sup>34</sup> Hier ließen sich darüber hinaus Überlegungen anknüpfen, dass die „wesentlichsten Grundüberzeugungen“ einer Religion auch nicht unbedingt die den Alltag der Gläubigen prägendsten Elemente darstellen (vgl. z. B. Speiseverbote), die ihrerseits mitunter auf marginalen Elementen der „Heiligen Schriften“ beruhen können (Anmerkung von J. F. Quack, pers. Mitteilung).

<sup>35</sup> Tworuschka 2000, 16/17.

<sup>36</sup> Mensching 1959, 108.

„Wichtigstes Kriterium für diese Unterscheidung ist die Frage, ob das heilige Buch auch tatsächlich die »Lebensmitte« einer bestimmten Religion ausmacht.“<sup>37</sup>

Und diese „Lebensmitte“ ist schwer zu identifizieren, gerade vor dem Hintergrund, dass im Grunde in jeder einzelnen Religion die Bedeutung der „Heiligen Schriften“ selbst ganz verschiedene Ausprägungen haben kann. Dies gilt zudem umso mehr in einer historischen Perspektive, wenn man berücksichtigt, dass Religionen nie statisch sind, dass alles Geschaffene und Vorgefundene immer auch in Wechselwirkung steht – auch, aber nicht nur – mit gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, und dass Heilige Schriften die Religion verändern wie die Religion Heilige Schriften produziert.

So wirkt auch die Präsenz von „Heiligen Schriften“ in den einen Religionen mitunter auf andere Religionen zurück: Das von A. Hornbacher in ihrem Artikel genannte Beispiel der indigenen Religionen Balis, die in moderner Zeit zur staatlich geförderten Form des Hinduismus in Konkurrenz getreten sind, zeigt dies eindrucksvoll. Denn hier sehen sich die lokalen Ritualtraditionen gezwungen, sich mit einer als moderner empfundenen und als normativ gültig eingeführten Religion in Beziehung zu setzen – als lokale Varianten einer Weltreligion – und sich zu einem heiligem Buch, in dem deren Glaubenssystem zusammengefasst wird, zu bekennen.<sup>38</sup> Mitunter existieren auch Fälle, wo religiöse Minderheiten unter einer staatlich herrschenden Buchreligion gezwungen sind, sich als verwandte, auf denselben göttlichen Kern hin abzielende Buchreligionen darzustellen, um anerkannt zu werden.<sup>39</sup>

Sehr schnell gelangt man bei der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ an einen Punkt, wo sich Fragen des Stellenwertes und der Funktionen von Heiligen Schriften im Gesamtsystem einer Religion aufdrängen. Was bleibt dann eigentlich, wenn man eine Religion als Buchreligion klassifiziert hat und Heilige Schriften ausmachen konnte: Viele Fragen sind dadurch nicht annähernd geklärt, beide Begriffe – „Buchreligion“ und „Heilige Schrift“ – fassen ganz unterschiedliche und im Grunde grundsätzlich in jeder Religion ganz eigene und individuelle Phänomene zusammen. Der Stellenwert, den „Heilige Schriften“ in einer Religion ausmachen, sowie deren funktionale Einbindung in das Gesamtsystem religiöser Vorstellungen einer Religion bleiben damit noch ungeklärt. „Mit der Charakterisierung einer religiösen Tradition als ‚Buchreligion‘ hat

<sup>37</sup> Tworuschka 2000, 17, Anm. 21.

<sup>38</sup> Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

<sup>39</sup> Dies findet sich beispielsweise zur Zeit der islamischen Expansion in Regionen unter islamischer Herrschaft, wo anerkannte Buchreligionen einen günstigeren Status erhielten und religiöse Minderheiten darum bestrebt waren, sich infolgedessen als Buchreligionen auszuweisen. So bemühten sich etwa die Mandäer darum, als die im Koran unter den ‚Völkern des Buches‘ erwähnten Sabier anerkannt zu werden. – Siehe Lupieri 2002, vgl. a. van Bladel 2009, 66–70. (Mein Dank gilt J. F. Quack für diesen Hinweis.)

man sich dieser Aufgabe nicht entledigt“, wie J. Rüpke<sup>40</sup> resümiert, und man kann hinzufügen, dass auch das Identifizieren „Heiliger Schriften“ als solches demnach eigentlich noch nicht viel über den Stellenwert einer Heiligen Schrift in einer Religion besagt. Dies gilt verstärkt in einer diachronen Perspektive, mit der sich eine solche Religion in ihrem Selbstverständnis differenzierter beschreiben ließe. Die Ansprache von religiösen Texten als „Heilige Schriften“ und die Klassifizierung einer Religion als „Buchreligion“ stellt demnach einen ersten klassifizierenden Schritt, aber eigentlich erst den Beginn des Verstehens der Binnenstrukturen einer Religion denn dessen Ende dar.

### 3.6 „Heilige Schriften“ in Nicht-Buchreligionen?

Für andere Religionen stellte sich darüber hinaus die Frage, ob und welche religiösen Schriften überhaupt als „Heilige Schriften“ anzusprechen sein könnten oder sollten. Hat es Sinn, den Begriff auf Nicht-Buchreligionen auszuweiten? Die Konsequenz wäre, den (inhaltlich definierten) Begriff der „Heiligen Schrift“ nur noch breiter und umfassender auszulegen, als er es ohnehin schon ist, und mit dieser Ausweitung geht ein weiterer Verlust an übergreifenden Gemeinsamkeiten einher zwischen den einzelnen Phänomenen, die dann als „Heilige Schriften“ angesprochen werden.

Die Problematik, den Begriff auf Nicht-Buchreligionen auszuweiten, thematisierten beispielsweise auch J. Leipoldt und S. Morenz in ihrer Behandlung Heiliger Schriften im Kulturvergleich bereits in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, zogen jedoch genau umgekehrte Schlüsse daraus: Sie beobachteten, dass

auf diesem Gebiete nicht ohne weiteres allgemein gültige Gesetze [bestehen]. Unterschiede liegen vor, die sich aus der Eigenart und den geschichtlichen Erlebnissen der frommen Gemeinden ableiten.<sup>41</sup>

Dies hat bei ihnen allerdings nicht zu einer Eingrenzung, sondern eher zu einer Ausweitung des Begriffes „Heiliger Schriften“ geführt: Unter ihm vereinten die beiden Autoren neben Bibel, Koran oder manichäischen Schriften auch ägyptische religiöse Texte wie Pyramidentexte oder Totenbuch, magische Texte, Texte in rituellem Gebrauch, sodass letztlich alle religiöse Literatur irgendwie auch „Heilige Schriften“ wären. – Das jedoch macht den Begriff im Grunde obsolet und inhaltsleer. An anderer Stelle fand S. Morenz allerdings eine Erklärung für dieses Vorgehen, im Grunde alle religiöse Literatur als „Heilige Schriften“ aufzufassen:<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Rüpke 2007, 51/52.

<sup>41</sup> Leipoldt/Morenz 1953, 14.

<sup>42</sup> Vgl. Morenz 1960, 224: „Unter heiligen Schriften verstehen wir die religiöse Literatur der Ägypter“.

Wir müssen aber, und das scheint uns das Wesentliche zu sein, im Sinne unseres Bemühens um Deutung und Wertung der Phänomene schließlich auf die Frage nach der Funktion und damit eben der Bedeutung heiliger Schriften für die ägyptische Religion hinzielen. Indem wir das tun, werden jedoch Bestandsaufnahmen und Phänomenologie heiliger Schriften ihre Selbstgenügsamkeit automatisch verlieren und in den Dienst eines Gesamtverständnisses der ägyptischen Glaubenswelt und ihrer Formen treten.<sup>43</sup>

Die so erzielte Dekonstruktion des Begriffes „Heilige Schriften“ soll demnach den Fokus auf das lenken, was der Begriff ohnehin nicht leistet: Ein tieferes Verstehen der Funktionen und Zusammenhänge der „Heiligen Schriften“/religiöser Texte in einer Religion. Ich sehe in dieser provokanten Art der Ausweitung des Begriffes „Heiliger Schriften“ auf so gut wie alle religiösen Texte jedoch vor allem eine Kapitulation vor dem Problem, religiöse Texte von Nicht-Buchreligionen angemessen zu klassifizieren. Als inhaltlich definierter Begriff, der diejenigen Texte in Buchreligionen beschreibt, die den religiösen Fokuspunkt darstellen, zumindest sind „Heilige Schriften“ keinesfalls eine inhaltsleere Klassifikation. Diesbezüglich kamen die Konferenzteilnehmer in den Diskussionen des Workshops schnell zu dem Konsens, dass es keinen Sinn hat, den Begriff der „Heiligen Schriften“, der als solcher inhaltlich und auf den Stellenwert einer Schrift in einer Religion hin ausgerichtet ist, weiter auszuweiten und für Nicht-Buchreligionen in *dieser* Definition zu übernehmen.

## 4 Zum Zugang zu Heiligen Schriften über Materialität und Umgang in der religiösen Praxis

Vor dem Hintergrund der bisher skizzierten Ausgangslage stellten sich die Konferenzteilnehmer die grundsätzliche Frage, ob man nicht bei der Beschäftigung mit „Heiligen Schriften“ bislang (immer noch) viel zu stark allein über die Texte und deren Inhalte argumentiert. In letzter Zeit – im Zuge der stärkeren Berücksichtigung des medialen Charakters von religiösen Schriften und natürlich auch „Heiligen Schriften“ – wurde zwar die Frage nach den Funktionen von „Heiligen Schriften“, ausdifferenziert in den jeweiligen Religionen, stärker in den Fokus gerückt,<sup>44</sup> und den inhaltlichen Klassifizierungen von Religionen als Buch- oder Kultreligionen/primäre oder sekundäre Religionen eine inhaltlich-strukturelle Vielfalt gegenübergestellt. Dennoch verbleiben auch diese Ansätze weitgehend auf der inhaltlichen Ebene, argumentieren mit Textinhalten und deren Bedeutungsverhältnis zu den religiösen Vorstellungen einer Religion. Immer wieder wurde außerdem betont, dass auch die sogenannten Buchreligionen sich nicht in Theologie erschöpfen, dass die Praxis der

<sup>43</sup> Morenz 1960, 224.

<sup>44</sup> Vgl. beispielsweise Rüpke 2007, 35–43.

Religionen eine weitere Ebene darstellt, die für das strukturelle Verstehen einer Religion einige Wichtigkeit besitzen dürfte, und diese Praxis wurde z. B. in der Ritualforschung auch beschrieben und analysiert. Auch wurden vielfältig Umgangsformen mit sakralen Objekten (z. B. im Judentum für die Tora) beschrieben und „Heilige Schriften“ teilweise bereits als Kunstobjekte ästhetisch gewürdigt.<sup>45</sup>

Demgegenüber bestand unser Fokus im Workshop darin, „Heilige Schriften“ als Objekte ernst zu nehmen und ebenso den Umgang mit ihnen in der Praxis. Diese Objekte, als welche „Heilige Schriften“ konkret vorliegen, besaßen bzw. besitzen Funktionen und Bedeutungen, die über die religiöse Wertschätzung und die Bedeutungen als Grundlagen religiöser Vorstellungen weit hinausgehen: Als Objekte der materialen Wirklichkeit sind sie eingebunden in räumliche und/oder gesellschaftliche Bereiche, besitzen Funktionen, die erst der Umgang mit ihnen *herstellt*.

Es zeigte sich, dass eine konsequentere Weiterverfolgung dieses Gedankens eine Verbindung der einzelnen, bisher oftmals unverbunden nebeneinander untersuchten Bereiche erzielte, und die Betrachtung „Heiliger Schriften“ als Objekte mit spezifischer Einbindung in Handlungsstrukturen, innerhalb derer sie Bedeutungen und Zwecke erfüllen, eine neue Ebene erschloss für einige der im vorangegangenen aufgeführten Fragestellungen.

Ist es immer der Inhalt, der Texte zu „Heiligen Schriften“ macht, und wie lassen sich die – mitunter sehr verschiedenen – Umgangsformen mit ihnen innerhalb eines religiösen Systems erklären? „Heilige Schriften“ ließen sich aufgrund der Frage nach den Objekten, die sie in der materialen Welt sind, und mittels Beobachtung und Erklärungsansätzen zu den unterschiedlichen Gestaltungs- und Umgangsformen in ihren Funktionen weiter ausdifferenzieren, als es die Überlegungen zur Bedeutung des Inhaltes könnten, der gleichbleibend diese Unterschiede nicht abbildet. Nicht zuletzt fand sich in der Betrachtung der Umgangsformen mit den „Heiligen Schriften“ als Gegenständen eine Möglichkeit „Heilige Schriften“ binnenzudifferenzieren und dadurch ein anderer Zugang zur Frage, wie „Heilige Schriften“ sich zur Masse der religiösen Texte allgemein verhalten. Dies betrifft auch die Problematik, ob sich durch spezifische Gestaltungs- und Umgangsformen möglicherweise für Nicht-Buchreligionen doch so etwas wie „Heilige Schriften“ plausibel abgrenzen lassen könnte. Vor allem aber wies der Weg über die Objekte die Möglichkeit auf, die einzelnen Faktoren – wie Inhalte, die Materialität der Objekte und deren Wertschätzung in einer Religion – in ihrer sich gegenseitig bedingenden Beziehung zu betrachten, was ein systematischeres Verstehen der Faktoren nach Abhängigkeiten – sowie nach Ursachen und davon abhängigen Folgen ausdifferenziert – erschließt. Dies möchte ich im Folgenden näher erläutern.

---

<sup>45</sup> Zu Letzterem vgl. den Beitrag von G. Becht-Jördens in diesem Band.

## 5 Heilige Schriften (Inhalte) – Heilige Schriften (Objekte) – Heiligkeit

Bislang waren (und sind) „Heilige Schriften“ primär inhaltlich definierte religiöse Texte. Auch wenn sich die konkreten Inhalte solcher „Heiliger Schriften“ – wie bereits oben erwähnt<sup>46</sup> – nur sehr allgemein als wesentliche Überzeugungen einer Religion definieren lassen, so ist es doch in erster Linie der große Stellenwert dieser Texte für eine Religion, aufgrund dessen sie als „Heilige Schriften“ einer Religion bezeichnet werden (können). Es hat sich bei den Diskussionen im Workshop gezeigt, dass es vorteilhaft ist, von dieser inhaltlichen bzw. nach Stellenwert innerhalb der religiösen Vorstellungen bewerteten Bedeutung von Texten (und damit wiederum Inhalten) den Aspekt der „Heiligen Schriften“ als konkret vorliegender Objekte deutlich abzugrenzen. Beide Ansätze besitzen in ihrem jeweiligen (und unterschiedlichen) Betrachtungsfokus für die Struktur von Religionen Gültigkeit.

Während die Betrachtung der Heiligen Schriften als Inhalte und deren Verhältnis zu den Überzeugungen, die eine Religion (auch) konstituieren, den Fokus auf Vorstellungen legt, in denen sich eine Religion unabhängig von der Praxis bzw. praxisübergreifend beschreiben lässt, stellen die Heiligen Schriften als Objekte Gegenstände der konkreten Realität dar, in der Religion (an)fassbar in der Praxis vorliegt. Eine Beschreibung und auf Verstehen ausgerichtete Betrachtung der Umgangs- und Gestaltungsformen solcher Objekte ermöglicht dabei die Ermittlung von Erkenntnissen zu verschiedenen Fragen:

Einerseits zielt die Betrachtung der Umgangsformen und Gestaltungsarten auf ein Verstehen der Funktionen der Heiligen Schriften als schrifttragender Objekte in ihrer praktischen Einbindung hin. Andererseits ermöglicht sie, indirekte Hinweise auf die ideelle Wertschätzung auch der Inhalte zu erhalten – und damit hierüber die Frage der Definition religiöser Texte als „Heilige Schriften (Inhalte)“ anzugehen, insbesondere, wenn keine Selbstbeschreibungen über den Wert einer Schrift (seines Inhaltes) für eine Religion vorliegt.

Von der Trennung in die inhaltlich als solche definierten „Heiligen Schriften“ von den „Heiligen Schriften“ als Objekten noch einmal einen unabhängigen Faktor stellt m. E. die Beschreibung der Heiligkeit dar. Heiligkeit ist, das kam bei den Diskussionen des Workshops deutlich heraus, zuallererst eine Art Eigenschaft, die Inhalten, Objekten, Personen aufgrund verschiedenster Mechanismen (die sich von Religion zu Religion unterscheiden mögen) zugeschrieben wird. Es ist eine Bewertungskategorie sowohl für die inhaltlichen „Heiligen Schriften“ als auch für die Objekte, die die „Heiligen Schriften“ darstellen, und misst – in aller kulturübergreifender Verallgemeinerung – den Grad der Nähe und Ferne von einem Objekt zum Fokuspunkt des Numino-

---

<sup>46</sup> Vgl. Punkt 3.4 zum Verhältnis von „Heiligen Schriften“ zu anderer religiöser Literatur.

sen einer Religion bzw. den Grad der Wertigkeit eines Inhaltes in Bezug auf religiöse Vorstellungen (und damit abermals zum Numinosen). Das Verhältnis der Heiligkeit zu den beiden unterschiedenen Betrachtungsweisen Heiliger Schriften (als Inhalte oder Objekte) zu untersuchen sowie den Ausdruck von Heiligkeit durch bestimmte Eigenschaften der Heiligen Schriften zu ermitteln, stellt dann ein erstes systematisierendes Vorgehen dar, die zahlreichen und interkulturell sehr verschiedenen Umgangs- und Gestaltungsformen sowie die in verschiedenen Religionen sehr unterschiedlichen Funktionen „Heiliger Schriften“ nach Ursachen und Folgen zu differenzieren.

Diese Unterscheidung der drei genannten Aspekte (die nach inhaltlichem Stellenwert erfolgte Ansprache als Heilige Schriften – die Objekte, in denen die Heiligen Schriften konkret vorliegen – und die Heiligkeit als Bewertungskategorie in Relation zum (übergreifend gemeinten) Numinosen) bot so die Möglichkeit, die beobachteten Phänomene an und mit Heiligen Schriften als Darstellung von Interaktionen dieser Drei zu beschreiben. Eine zunächst deutliche Abtrennung der Objekte von dem (ethisch-moralischen etc.) Stellenwert, der die inhaltliche Ansprache von Heiligen Schriften ausmacht, ließ die Objekthaftigkeit der Heiligen Schriften stärker hervortreten und öffnete die Möglichkeit, an ihnen all den Fragen nachzugehen und die Mechanismen zu untersuchen, die bei Objekten als Teil der menschlich gestalteten Wirklichkeit naheliegen: ihre Bedeutungen und Funktionen in praktischer Verwendung und ihr Stellenwert in der Praxis.

## 6 Heilige Schriften (Objekte) und das Potential ihrer Betrachtung

Heilige Schriften – sowohl die als solche (über den Stellenwert innerhalb religiöser Vorstellungen) definierten, als auch alle religiösen Texte wie überhaupt alles Geschriebene – sind, sofern verschriftlicht, auch *Objekte*. Die Bedeutung dessen kann man gar nicht überschätzen: Als Objekte sind sie Teil der menschlichen Umgebung, können durch ihre bloße Existenz teilnehmen an Interaktionen mit Menschen, die ihnen begegnen. Sie sind in der Regel aus bestimmten Gründen heraus geschaffen worden, die auf ihre Eigenschaften Einfluss ausgeübt haben. Sie nehmen für die Zeit ihrer Existenz eine Position im Raum ein, stehen in Beziehung zur Umgebung, zu anderen Objekten, finden sich an Orten, an denen sie gesehen oder nicht gesehen werden können. Mit ihnen und an ihnen kann menschliche Handlung stattfinden. Nicht zuletzt – und eventuell durch die Handlung und ihr Arrangement im Raum bestimmt – werden sie von Menschen mit Bedeutung versehen, regen sie in Menschen unterschiedliche Gefühle an, lösen Emotionen aus.

Das Lesen der heiligen Texte nimmt nur einen ganz geringen Anteil an dem ein, was um und an diesen Textträgern geschehen kann. Sie transportieren zwar Inhalt, der beim Lesen von Menschen erfahren werden kann und dadurch währenddessen

von den Textträgern selbst wegweist. Betrachtet man jedoch die Textträger selbst, wird der Inhalt ein Faktor neben anderen, wie der Materialbeschaffenheit; und für die meiste Zeit des menschlichen Umganges mit einem Textträger reicht allenfalls das Wissen um den Inhalt aus – keinesfalls nur, aber natürlich auch bei illiteraten Handelnden.

Betrachtet man Heilige Schriften und allgemein heilige Texte unter dem Fokus als Textträger ergeben sich neue Fragestellungen, andere Gegebenheiten und Rahmenbedingungen für Fragen nach ihrer Bedeutung und damit auch andere Maßstäbe. Die Betrachtung dieser Texte als Objekte ersetzt die inhaltliche Betrachtung nicht, sondern fügt ihr vielmehr ergänzend eine neue Dimension hinzu: Die Heiligen Schriften und Texte als Objekte stehen nun im Vergleich zu den Eigenschaften aller anderen beschrifteten Objekte einer Kultur. Für sie sind aber auch Positionen zu bestimmen im Vergleich mit dem gesamten materiellen Bestand einer Kultur oder Religion, wenn man nach ihrer Verortung im Raum bzw. in gesellschaftlich geformten Räumen (z. B. Privathäuser, Tempel, Gräber) und ihrer Vergesellschaftung mit anderen Objekten und Dingen fragt.

## 6.1 Zum Verhältnis von Heiligen Schriften (Inhalten) zu Heiligen Schriften (Objekten)

Bei den Heiligen Schriften als Objekten möchte ich dabei verschiedene Phänomene unterscheiden: Hier ist die Wertschätzung zu nennen, die einem konkreten Objekt von Menschen entgegengebracht wird. Unterschiedliche Ansätze sind hierbei denkbar und in den Artikeln dieses Bandes als Fallbeispiele zu beobachten: Wenn der Wert des Objektes allein durch den ideellen Wert der es tragenden Heiligen Schrift bestimmt wird, besteht erstens die Möglichkeit, dass das Objekt selbst dabei keinen eigenen besonderen Stellenwert zeigt oder dass sich der Wert des Inhaltes auf das Objekt überträgt oder drittens dem Objekt ein Eigenleben und eine vom Inhalt unabhängige eigene ideelle Bedeutung zukommt.

Daneben lassen sich die Objekte „Heilige Schriften“ auch weiter nach unterschiedlichen Inhalten ausdifferenzieren, indem man sie von der ideellen Definition „Heiliger Schriften“ erst einmal wieder losgelöst betrachtet und wieder mehr im reinen Wortsinne versteht als Schriften, d. h. zunächst einmal nur verschriftlichten Texten, die in einer Einheit von Inhalt und schrifttragendem Objekt insgesamt als heilig angesprochen werden. Solche Objekte können (inhaltlich) „Heilige Schriften“ tragen, sie können aber auch andere religiöse Texte bis hin zu einfachen Beschriftungen aufweisen. Diese Loslösung von der Einschränkung auf ideell definierte „Heilige Schriften“ geschah auch unter der Überlegung, dass es für die Betrachtung auch der (inhaltlich definierten) „Heiligen Schriften“ zuträglich sein könnte, wenn man die scharfe Grenze, die die inhaltliche Definition mittlerweile zwischen *den* „Heiligen



Schriften“ und anderen religiösen Texten zieht, für die Betrachtung unter diesem Objekt-Zugang nicht automatisch übernimmt. So bot sich die Möglichkeit, die (inhaltlichen) „Heiligen Schriften“ als Teil eines größeren Rahmens „heiliger“ Objekte mit Beschriftung zu betrachten und zu untersuchen, inwieweit sie sich hierbei in der Verwendung und Gestaltung als Sonderform herauskristallisieren oder nicht.

Die Relation zwischen den Objekten „Heiligen Schriften“ und den inhaltlichen „Heiligen Schriften“ war ein Gegenstand stetiger Diskussion und ließ sich weder kulturübergreifend noch für eine Religion auch nur einer bestimmten Zeit einheitlich darstellen. Vielmehr erhob sich bei den Fallbeispielen der in diesem Band zusammengestellten Artikel die Frage der Abhängigkeit von Objekt und Text bezüglich des Stellenwertes des Gesamtobjektes immer wieder bei jedem Einzelfall neu. Als wichtige Parameter und Indikatoren erwiesen sich dabei einerseits die Gestaltungsformen der Objekte und andererseits die Umgangsformen mit ihnen bzw. ihr kontextueller Rahmen.

## 6.2 Umgangsformen mit Heiligen Objekten als Folge von Bedeutung und kontextuellem Rahmen

Eine wichtige Erkenntnis bildete der Umstand, dass der Inhalt (eine „Heilige Schrift“) eines schriftragenden Objektes nicht automatisch das Objekt bereits zu etwas Besonderem und speziell besonders Heiligem macht. Dies ist daran zu sehen, wenn verschiedene Objekte mit unterschiedlicher Gestaltung und mit dementsprechend unterschiedlich vorgesehener Benutzung vorliegen, die den gleichen Inhalt tragen. Beispielsweise sei auf den Artikel von H. Liss in diesem Band verwiesen, in dem sie den Umgang mit der Tora-Rolle mit dem Umgang mit Büchern vergleicht, die (weitgehend) denselben Text zu Studienzwecken beinhalten. Per definitionem scheint die Tora-Rolle als besonders eingängiges Beispiel als Gesamtobjekt derart substanzhaft mit der göttlichen Herrlichkeit verbunden vorgestellt, dass sie nicht weniger als eine unmittelbare Präsenz und Erfahrbarkeit der göttlichen Gegenwart garantiert.<sup>47</sup> Hier ist ein Objekt darüber, dass es die Heilige Schrift (Inhalt) trägt, derart mit Bedeutung aufgeladen, dass es selbst zu einem zentralen Kultgegenstand wird – und dementsprechend eine Fülle von Umgangsvorschriften (Regelungen bei der Materialauswahl, Reinigungsriten der Schreiber, Ehrbezeugungen vor dem Objekt, Bestattung, um nur wenige zu nennen) an dieses gebunden werden. Interessanterweise findet sich hierin eine Parallele zu den von B. Reudenbach untersuchten Codizes, die ebenfalls, wie er nachzeichnen konnte, sich zu einem signum christlicher Identität entwickeln. Hier wird die Verbindung bzw. Identität von Gott mit dem Inhalt der Evangelien/Heiligen Schriften auf das Beschreibmedium des Codex (Buchform), der diese beinhaltet, über-

---

<sup>47</sup> Vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

tragen, und dadurch auch dieser Codex zu einem sichtbaren Zeichen leiblicher Gottesgegenwart, das über den Stellenwert eines bloßen Symboles hinausgeht. Parallelen lassen sich hier auch zum liturgischen Umgang mit dem Evangelienbuch ziehen, dem in der Liturgie in Form von Huldigung und Akklamation ein Umgang zukommt, der dem Göttlichen und weltlichen Herrschern in früheren Zeiten geziemend erschien.<sup>48</sup> In diesen hier genannten Fällen hat das texttragende Objekt bereits selbst den Status eines heiligen Artefaktes erreicht.

Der Vergleich mit anderen Objekten, auf die der Text der christlichen Bibel oder der hebräischen Tora aufgebracht ist, zeigt dabei, dass zwar das Tragen des Textes diese Entwicklung der Objekte hin zu einem kultischen Gegenstand bedingt und ausgelöst hat, dass sich dieses Phänomen für bestimmte Objekte verselbstständigt hat (in einem spezifischen liturgischen Rahmen, in dem diese heiligen Gegenstände Verwendung finden). Der Vergleich zeigt aber auch, dass sich dieses Phänomen nicht automatisch auf alle Objekte, die diesen Text tragen, ausweiten muss. Die Abhängigkeit der Bedeutung von den Verwendungsrahmen wird bei Textausgaben des Buchhandels beispielsweise der christlichen Bibel oder des hebräischen Tanach augenfällig: Trotz des gleichen Textes gelten in solchen anderen Rahmen für die Objekte mitunter weniger bis keine speziellen Umgangsformen,<sup>49</sup> was sich auch auf die geringere Aufwendigkeit der Gestaltung der Objekte auswirkt bzw. auswirken kann.

Dass die Wertschätzung und die Aufladung mit Bedeutung eines Objektes in Relation zu den Rahmen der Verwendung existieren, zeigt sich auch am Umgang mit ihnen im Falle einer Ausmusterung. So erscheint die Bedeutung und der Stellenwert beispielsweise eines Evangelienbuches temporär auf den Rahmen liturgischer Benutzung eingeschränkt: Nach einer Ausmusterung bzw. außerhalb des liturgischen Rahmens besitzt dieses Objekt keine über seinen materiellen Wert hinausgehende bzw. über den Wert aller anderen Bücher hinausgehende systemisch vorgesehene Bedeutung. Für die Tora-Rollen dagegen werden diese Rahmen ihrer Funktion und Bedeutung über den gesamten Bereich ihrer Existenz gespannt, die mit einer angemessenen Beerdigung endet. Hinweise auf eine solche zeitliche und/oder räumliche Differenzierung der (temporär oder grundsätzlich) an ein Objekt herangetragenen Wertstellung, die besondere Umgangsformen bedingt, gibt dabei in erster Linie der Umgang mit ausgemusterten Objekten: inwieweit eine profane Nutzung möglich wird, bei der vorher gültige Regeln aufgehoben sind. Dieser Gedanke wird auch in dem Artikel von J. F. Quack besprochen, der die Möglichkeiten einer sekundären (bzw. auch primären) Nutzung von unbeschriftetem Platz auf religiösen Textobjekten für

<sup>48</sup> Vgl. hier den Artikel von B. Reudenbach in diesem Band.

<sup>49</sup> Vgl. a. Kohl 2003, 9 zur Überlegung, inwieweit ein Einzelding dadurch beliebig ersetzbar wird, wenn es auf seine Funktionalität reduziert wird, und ders. 2003, 10 zu dem Gedanken, inwiefern die verfügbare Menge von Gegenständen eine Auswirkung darauf hat, dass das Einzelobjekt seinen Wert verliert bzw. verlieren kann.

Notizen oder wirtschaftliche/administrative Niederschriften thematisiert.<sup>50</sup> Bei den Umgangsformen mit ausgemusterten – d. h. nicht mehr in ihrem Verwendungsrahmen befindlichen – Objekten (wie gleichermaßen auch bei den Umgangsformen mit Objekten innerhalb ihrer Verwendungsrahmen) bleibt allerdings zu differenzieren zwischen systemisch erlaubter und in diesem Sinne möglicher Verwendung und solcher, die nicht vorgesehen und damit als falsch, schädlich, entweihend etc. eingestuft werden kann.

Die Abhängigkeit der Bedeutung eines schrifttragenden Objektes von seiner Einbindung in vorgesehene Handlungsrahmen zeigte demgegenüber auch das von C. Wenzel in diesem Band angesprochene Beispiel buddhistischer Inschriften, die erst in einem Zusammenspiel mit ihrer Umgebung ein funktionierendes Ganzes und einen heilswirksamen Ort bilden, dem eine reliquiengleiche religiöse Bedeutung zukommt.<sup>51</sup> Besonders augenfällig ist gleichfalls auch A. Hornbachers Beispiel der balinesischen *tutur*, bei denen es sich zwar um verschriftlicht vorliegende religiöse Texte handelt, deren rein philologische und inhaltliche Erschließung jedoch weit an ihrer eigentlichen Bedeutung und Einbindung vorbeigeht. Ein Lesen und diskursives Begreifen der Schriften ist gar nicht intendiert, stattdessen entfalten die *tutur* ihre vorgesehene Wirkung erst in einem angemessenen Rahmen mit einem anleitenden Lehrenden und einem aufnehmenden Lernenden und vermitteln die Manifestation göttlicher Kräfte nicht durch ein intellektuelles Begreifen, sondern performativ und in Ritualausübung, um das Leben des Praktizierenden auf diese Weise zu verändern.<sup>52</sup>

Hier drängt sich die grundsätzliche Frage nach einer angemessenen methodischen Beschreibung des Untersuchungsgegenstandes auf<sup>53</sup> – scheint doch ein ganz anderes Verständnis von Schrift und von der Bedeutung religiöser Schriften im Besonderen vorzuliegen. Allerdings ist es eine Gemeinsamkeit aller Beispiele von H. Liss, B. Reudenbach, G. Becht-Jördens und A. Hornbacher, dass sich die dort thematisierten Schriftobjekte allesamt nicht wie in sich abgeschlossene Dokumente behandeln lassen, wenn man ihrer Bedeutung näher kommen will: Es handelt sich auch weder bei den hebräischen Büchern noch bei den Evangelienbüchern und Bibeln in christlichem Kontext um Objekte, die weitestgehend unabhängig vom konkreten Medium allein den Inhalt transportieren würden (wie es beispielsweise bei heutigen Taschenbuch-Romanen oftmals der Fall wäre). Und bei genauerer Betrachtung ist vielleicht doch grundsätzlich viel öfter das Zusammenspiel zwischen der Gestaltung des texttragenden Objektes und/oder seiner kontextuellen Einbindung in Verwendungsrahmen zusammen mit dem Inhalt für die Schaffung von Sinn und Bedeutung relevant.

---

<sup>50</sup> Vgl. hier den Artikel von J. F. Quack in diesem Band.

<sup>51</sup> Vgl. hier den Artikel von C. Wenzel in diesem Band.

<sup>52</sup> Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

<sup>53</sup> Die Frage nach der angemessenen Methodik zur Untersuchung ist in dem Artikel von A. Hornbacher in diesem Band ebenfalls angesprochen.

Es lässt sich an dieser Stelle resümieren, dass eine Beschäftigung mit Heiligen Schriften als Objekten Differenzierungen ermöglicht, wo eine Unterscheidung allein über den Inhalt nicht möglich wird und nicht weiterführt. In der Praxis trifft man auf Heilige Schriften in ganz verschiedenen Handlungsrahmen und mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen und Wertschätzungen aufgeladen, die durch die Funktionen und Verwendungen eines solchen Objektes direkt bedingt sind. Es ließe sich hiervon ausgehend eine Beschreibung der Umgangsformen mit Heiligen Schriften andeuten, in der sich die Vorstellungen einer Religion – zusätzlich zu (in weitem Sinne) theologischen Ansätzen – äußern. Auch für die bisher vor allem über den Inhalt angegangene Frage nach verschiedenen Abstufungen Heiliger Schriften bzw. der Abgrenzung von solchen gegenüber anderen religiösen Texten zeigt sich hiermit ein Weg auf, wie man ganz unabhängig von der theologischen Wertung die religiösen Schriften ausdifferenzieren kann. Im Gegensatz zur mitunter problematischen Bestimmung einer Wichtigkeit innerhalb religiöser Vorstellungen lassen sich Bedeutungsprofile für die schrifttragenden Objekte anhand der Beobachtung ihrer Verwendung in der Praxis in Relation und Abhängigkeit zu einzelnen, als solchen umgreifbaren Verwendungszusammenhängen – und damit von vorneherein weniger statisch angelegt – ermitteln.

### **6.3 Gestaltungsmittel als Ausdrucksmöglichkeiten des Heiligen Schriften (Objekten) zugesprochenen Wertes und als integraler Bestandteil für die Funktionen**

Von der gedachten Verwendung eines Objektes mitunter abhängig sind die Gestaltungsformen solcher Heiliger Schriften. Sowohl die Materialauswahl als auch die Objektform, ihre Größe, die Formen der Beschriftung und Applikationen sind in der Regel bedingt dadurch, für welche Verwendung das Objekt gedacht ist.

Bei der Herstellung der Textträger Heiliger Schriften und Texte stellt sich – wie bei jedem anderen Textträger anderen Inhaltes – die Frage nach der Auswahl des Materials. Dieses ist zuallererst durch die in einer Kultur zu einer bestimmten Zeit verfügbaren und beschaffbaren Materialien eingeschränkt. Zu einem guten Teil ist die Wahl dann aber auch noch bereits vorbestimmt durch die in einer Gesellschaft etablierten Bewertungen verschiedener Materialien (z. B. als kostbar oder leicht verfügbar), die nicht notwendigerweise mit den uns jeweils vertrauten übereinstimmen müssen. Für Heilige Schriften drängt sich die Hypothese auf, dass die Wahl des Materials den Stellenwert des Textes widerspiegeln sollte, dass das Material, die Verarbeitung und die Form der Gestaltung auf eine herausragende Weise besonders sein sollte. Diese Hypothese lässt sich schnell widerlegen, wenn man sich die materiell so verschiedenen Erscheinungsformen z. B. des Bibeltextes auf in Kirchen verwendeten Exemplaren und als Taschenbuch im Buchhandel vor Augen führt. Vielmehr erfahren Heilige Schriften ganz verschiedene materielle Ausgestaltungen, die auf verschiedene Bedeutungen der konkreten Objekte und Verwendungsabsichten hinweisen.

Neben dem Wert als einer potentiellen Ursache für die Gestaltung spiegeln sich in ihr jedoch auch die vorgesehenen Funktionen und Bedeutungen eines Objektes. Dabei zeigt sich, dass die Gestaltung keinesfalls nur eine sekundäre, unterstützende Rolle einnimmt, die dem Wert des Objektes angemessen wäre – sicherlich wichtig und weiterführend ist hier z. B. die berechtigte Kritik von G. Becht-Jördens, dass auch sakrale Objekte (zu denen die Heiligen Schriften als Objekte nun auch gehören) oftmals nur als Kunstobjekte betrachtet und nach ästhetischen Kategorien analysiert wurden, während sie doch eigentlich rituelle Funktionen innehatten, für die deren Gestaltung mitunter eine essentielle Rolle zukommt.<sup>54</sup> So unterstützt die Gestaltung eines Objektes nicht nur dessen Funktion, sondern ermöglicht sie bisweilen erst. Für den Textträger „Leinen“ konnte H. Kockelmann beispielsweise herausarbeiten, dass es die Nähe zu der zu erreichenden Entität ist, die diesen Textträger zuallererst verursacht: Ein von einer Person getragenes Kleidungsstück oder ein Leinenstoff aus dem Besitz eines Gottes trägt dazu bei, dieser Person/dem Gott den auf dem Leinen niedergeschriebenen Text zu vermitteln und erhöht bzw. ermöglicht so erst dessen Wirksamkeit.<sup>55</sup> Auch die Form des Objektes kann für die Funktion eine essentielle Rolle spielen, wie N. Heeßel anhand der Amulettform zeigen konnte, die als Wirkungsverdeutlichung auch dort zur Anwendung kommt, wo sie nach rein funktionaler Notwendigkeit nicht vorliegen müsste.<sup>56</sup>

## 6.4 Heilige Schrift(art)en und Sprachen

Eine besondere Form des Gestaltungsmittels, die speziell bei schrifttragenden Objekten hinzukommt, stellt die Auswahl der Schriftart, die Gestaltung der Schrift selbst und auch die gewählte Sprache dar, in der ein Text auf einem Objekt verfasst ist. Ein intentioneller optischer Eindruck, wie ihn J. Moje beispielsweise für bilingual beschriftete private Stelen zeigen konnte,<sup>57</sup> wird durch ein bewusstes Einsetzen verschiedener Schriftarten und deren unterschiedlicher Platzierung, Größenverhältnisse etc. gewonnen. Dabei ließ sich ein Zusammenhang feststellen zwischen dieser Gestaltung und weit mehr als nur ästhetischen Funktionen: Der Einsatz bestimmter Sprachen und Schriften ermöglichte im Gesamteindruck kulturgruppenspezifische Marker der Zugehörigkeit zu erzeugen. Daneben entsprang der Einsatz von Sprachen und Schriften für bestimmte Texte aber auch einer intendierten Wirkunterstützung der aufgeschriebenen Inhalte durch eine empfundene größere Nähe mancher Sprachen und Schriften zum Göttlichen/Numinosen – dies galt in Ägypten in einer multilingualen

---

<sup>54</sup> Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

<sup>55</sup> Vgl. hier den Artikel von H. Kockelmann in diesem Band.

<sup>56</sup> Vgl. hier den Artikel von N. Heeßel in diesem Band.

<sup>57</sup> Vgl. hier den Artikel von J. Moje in diesem Band.

Zeit für die ägyptischen Hieroglyphen genauso wie für die Verwendung hebräischer Schriftzeichen nur bei bestimmten Texten.<sup>58</sup>

Auch die Gestaltung der Schrift besitzt mitunter eine über die Ästhetik hinausgehende Funktion, worauf beispielsweise G. Becht-Jördens hinweist, dass den Auszeichnungsmitteln der Schrift selbst die Funktion zukommt, „das Heilige als Heiliges zur Anschauung zu bringen“, indem es in ihnen präsent gemacht und in seiner Wirkmächtigkeit unmittelbar erfahrbar gedacht und erlebt werde.<sup>59</sup> Ähnliches war auch bei den buddhistischen Steininschriften zu beobachten, die C. Wenzel in ihrem Artikel untersucht, indem das Meißeln der Zeichen in den Fels die Spuren eines Pinsels – als *dem* Schreibmedium – akribisch nachahmt, um den Eindruck einer „versteinerten“ und in den Felsen eingesunkenen Beschriftung zu erwecken, was für die Bedeutung der Texte an diesem Ort eine wesentliche Komponente darstellt.<sup>60</sup>

Die Bedeutung von Schriftarten und deren Ausgestaltung sowie von bestimmten Sprachen für Heilige Schriften-Objekte steht dabei grundsätzlich in einer Relation zur allgemeinen Auffassung und Bewertung von Schriftlichkeit und Sprachen in einer Kultur. Genauso wie die Bewertung unterschiedlicher Materialien nach kostbar oder gewöhnlich in verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlich ausfallen kann, spielt auch die kulturbedingte Bedeutung von Schriftlichkeit grundsätzlich eine Rolle und muss bei der Bewertung des Einsatzes dieser Gestaltungsmittel für Heilige Schrift-Objekte berücksichtigt werden.

Besonders deutlich wird dies an dem Beispiel von A. Hornbacher zur sehr komplexen Auffassung der Schrift in Bali: Einigen Schriftzeichen wird – aufgrund des Umstandes, dass sie vokalisches Auslauten – ein Atem und damit Leben zugesprochen. Diese „lebenden“ Zeichen sollen eine den menschlichen Geist erst aktivierende Funktion besitzen, und auch den mit ihnen geschriebenen Texten kommt aufgrund dieser den Schriftzeichen zugesprochenen Eigenschaft bereits von vorneherein eine göttliche Wirkmacht zu. Daneben existierende „tote“ Schriftzeichen gewinnen in Ritualen in bildlicher Anordnung und Positionierung zueinander eine visuell wirkende Ebene, die als geschriebene Spur Gottes in einer kosmischen Ordnung bzw. als deren Abbild verstanden wird.<sup>61</sup> Die Wahl der Schriftzeichen und der Sprache stellt damit bereits einen essentiell wichtigen Teil dar für die Wirksamkeit der gesamten Schriftobjekte oder der Ritualpraktiken, in denen Schriftzeichen zum Einsatz kommen. Wenn auch in gänzlich anderer kultureller Ausprägung findet sich jedoch eine gewisse Parallele in der Verwendung lateinischer Schrift und Sprache für den biblischen Text, die zumindest ebenfalls nicht einfach nur als Transportmedium des Inhaltes fungieren,

---

**58** Zu Letzterem vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

**59** Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

**60** Vgl. hier den Artikel von C. Wenzel in diesem Band.

**61** Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

sondern auch rein als Schrift/Sprache bereits heilige Konnotation besitzen und diese dadurch vermitteln können, wie es G. Becht-Jördens bei seinen Beispielen zeigen konnte.<sup>62</sup>

## 7 Heiligkeit

Über die Betrachtung Heiliger Schriften als Objekte mit spezifischen Umgangsformen und deren Gestaltung als Mittel in Abhängigkeit zwischen Funktion und Wert stellt sich auch die Frage nach dem Heiligen der Heiligen Schrift-Objekte neu. Grundsätzlich gingen wir in der Konferenz von der sehr weit gefassten Prämisse aus, dass Heiligkeit sowohl Objekten als auch Texten in verschiedenster Form und Weise zukommen kann und als eine Beschreibungskategorie der Nähe und Ferne zum Göttlichen/numinosen Bezugspunkt einer Religion fungiert.<sup>63</sup> Wie diese Heiligkeit von Objekten und Schriften sich nun zu den beobachtbaren Umgangsformen und den erschließbaren Funktionen und Wert- wie Bedeutungszuschreibungen verhält, sei im Nachfolgenden noch thematisiert.

### 7.1 Was ist das Heilige?

Im allgemeinsten Konsens bezieht sich das Heilige auf das Göttliche: „Das H[eilige] im Sinn der Religionswissenschaft umfaßt alles, worin der Mensch eine Berührung und Beziehung zum Göttlichen erfährt u[nd] was Gegenstand seiner rel[igiösen] Scheu, Ehrfurcht u[nd] Verehrung ist.“<sup>64</sup> Dabei lässt es sich noch genauer in „zwei grundlegende[n] Wesensmomente[n]“ fassen: „Das H[eilige] liegt im Bereich des

<sup>62</sup> Vgl. hier den Artikel von G. Becht-Jördens in diesem Band.

<sup>63</sup> Von A. Hornbacher wurde vor dem Hintergrund der strukturell sehr verschiedenen konkurrierenden religiösen Wissenssysteme in Bali eine Differenzierung in heilige und sakrale Schriften vorgeschlagen (die sich so auch in ihrem Artikel in diesem Band findet), um mit der Bezeichnung „sakral“ auch eine terminologisch fassbare Unterscheidung zwischen den rein inhaltlich (und nach den Traditionen von sogenannten „Buchreligionen“) definierten „Heiligen Schriften“ und allen anderen – dann „sakralen Schriften“ – zu erzielen. Es bleibt zu diskutieren, inwieweit eine solche Unterscheidung kulturübergreifend praktikabel ist. Eine Eingrenzung des Begriffes der „Heiligkeit“ allein auf „Heilige Schriften“ war bislang selbst bei bisherigen Religionsbeschreibungen nicht durchzuhalten und daneben wird die Bezeichnung „heilig“ bereits vielfältig z. B. auf Objekte in archäologisch erschlossenen Kulturen oder mittelalterliche religiöse Artefakte angewendet. Die terminologische Unterscheidung könnte eine neuerliche scharfe Trennung in zwei Begriffe – heilig vs. sakral – suggerieren, die in der Praxis und zumal kulturübergreifend nicht gegeben ist, was jedoch ein Gegenstand zukünftiger Beschäftigung bleibt.

<sup>64</sup> Thum 1960, Sp. 84.

Transzendenten, des Göttlichen u[nd] bezeichnet die dem Göttlichen eigentümliche Wertkategorie“.<sup>65</sup> In dieser Definition ist das Heilige in wenigen Worten plausibel umrissen und abgegrenzt, und doch ist jede der genannten Aussagen im interkulturellen und historischen Vergleich problematisch.

Das Heilige hängt mit dem Göttlichen bzw. mit dem Religiösen zusammen, zwei in ihrer Bedeutung und jeweils historisch-kulturell geprägten Erscheinungsform ebenso wenig fassbaren Begriffen. Bisweilen wird im Heiligen sogar der eigentliche Kern des Religiösen gesehen:<sup>66</sup> „Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von der Gottheit bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘.“<sup>67</sup> Selbst hier gibt es Gegenstimmen, insofern man von der ahistorischen Perspektive zu den einzelnen Kulturen und ihren individuellen geschichtlichen Gegebenheiten blickt: „Wenn es in diversen indigenen Kontexten keinen Begriff für ‚Religion‘ gegeben hat bzw. gibt, so muss diesem Umstand ebenso Rechnung getragen werden wie der Tatsache, dass das ‚Heilige‘ nicht notwendig mit *religio* verquickt sein muss.“<sup>68</sup>

Immer wieder im Zusammenhang mit dem Heiligen wird die auf E. Durkheim zurückgeführte Theorie bemüht, dass sich religiöses Denken in der Unterscheidung zweier Gegensätze äußert, zwischen profan und heilig:

Allen bekannten religiösen Glaubensweisen, seien sie einfach oder komplex, ist eine Eigentümlichkeit gemeinsam: sie nehmen eine Einteilung aller Dinge, realer wie idealer, von denen die Menschen sich eine Vorstellung machen, in zwei Klassen, in zwei gegensätzliche Gattungen an, gewöhnlich durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet, die die Wörter profan und heilig ziemlich gut wiedergeben. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, deren einer alles, was heilig, deren anderer alles, was profan ist, umfaßt – das ist der Zug, der das religiöse Denken kennzeichnet; die Glaubensweisen, die Mythen, die Dogmen, die Legenden sind entweder Repräsentationen oder Repräsentationssysteme, die die Natur der heiligen Dinge, die ihnen zugeteilten Wirkungen und Fähigkeiten, ihre Geschichte und die Verhältnisse ausdrücken, in denen sie zueinander und zu den profanen Dingen stehen.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Lang 1960, Sp. 87.

<sup>66</sup> Hier wird ein Begriff – der des „Religiösen“ bzw. „Religion“ – gestreift, der seinerseits wieder ein mittlerweile vieldiskutiertes Konzept darstellt. Insbesondere auch die Frage, inwieweit sich der Begriff „Religion“ auf alle historischen bzw. kulturspezifischen religiösen Erscheinungsformen anwenden lässt, bleibt umstritten, ebenso wie seine dann anzunehmende genaue Definition und deren Implikationen. Dies soll hier nicht weiter vertieft werden, da die Problematisierung des Religionsbegriffes weder Gegenstand der Diskussionen des Workshops noch der hier veröffentlichten Artikel darstellt. Zur Diskussion um „Religion“ vgl. z. B. Sundermeier (2007), 11–31; s. daneben Rüpkes (2007) Ansatz, dem Verstehen des Phänomens „Religion“ durch verschiedene Zugänge (als Medium, als Schrift etc.) näherzukommen; siehe a. ebend., 185 für weitere Literatur.

<sup>67</sup> Söderblom 1913, 76; ders. 1926, 162ff.; Stolz 2001, 20.

<sup>68</sup> Messner 2006, 3.

<sup>69</sup> Durkheim 1968, 50–53 nach der Übersetzung von Colpe 1990, 28/29.



In einer kulturübergreifenden und auch zeitübergreifenden Perspektive lässt sich das Heilige bzw. Heiligkeit kaum näher differenzieren, ohne dass kulturelle Eigenheiten von einer oder wenigen Religionen überbewertet und anderen vorgezogen werden. Doch lässt sich beobachten, dass mit den Begriffen „profan“ und „heilig“ – zumindest als gegensätzliche Bezeichnungen verschiedener Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, die dabei zuallererst die Nähe und Ferne zu dem Fokuspunkt einer religiösen Gemeinschaft ausdrücken – oftmals kultur- und zeitübergreifend operiert wird, wobei in der Praxis der Verwendung beider Begriffe auch für Erscheinungsformen und Objekte/Räume historischer Kulturen die scharfe Trennung und die als sich gegenseitig ausschließend gedachte Opposition der Begriffe stillschweigend aufgeweicht werden.

## 7.2 „Heilig“ als Wort-Begriff

In einem Punkt ist man in der selten glücklichen Lage, dass etymologische Untersuchungen des Wortes „heilig“ – bzw. seiner Äquivalente in anderen Sprachen – für die Frage nach der Bedeutung kaum eine Rolle spielen. „Heilig“ fungiert als Bezeichnung für ein Phänomen, das es zu beschreiben gilt, das aber indigen kaum bzw. heute mehr oder weniger zufällig mit diesem Wort verbunden ist.<sup>70</sup> Zu Recht hat C. Colpe dabei auf die Wichtigkeit einer Differenzierung zwischen Fremd- und Selbstdefinition verwiesen.<sup>71</sup> Eigentlich muss man m. E. grundsätzlich von Fremddefinition ausgehen und sich dessen bewusst sein, dass man das Wort „heilig“ an kulturelle Phänomene von außen heranträgt – selbst da, wo das Wort „heilig“ als solches verwendet wurde. Mit diesem Wort wurden und werden verschiedenste Inhalte bezeichnet,<sup>72</sup> was nicht

---

<sup>70</sup> Vgl. Colpe 1990, 16: „[...] seit hellenistische Juden das *qādōš* aus der hebräischen Bibel mit *hāgios*, lateinische Christen dieses aus Septuaginta und Neuem Testament mit *sanctus* und deutsche Mönche und Humanisten dieses aus der Vulgata mit *heilig* wiedergaben. [...] Diese Übersetzungen sind unwiderrufbar und ehrwürdig. Aber wir wissen, im Wechselspiel welcher historischen Umstände, ja Zufälligkeiten sie geschehen sind, und daß, wären sie bloß auf den Ebenen der Etymologie und der Synonymik vonstatten gegangen, auch ganz andere Wörter hätten etabliert werden können.“

<sup>71</sup> Colpe 1990, 56/57.

<sup>72</sup> Hier sei auf die Beispiele verwiesen, die Colpe 1990, 10/11 anführt: „Dieses Wort [...] könnte in der deutschen Bibelübersetzung, wo wir vor allem von der Heiligung des Menschen durch den Heiligen Gott lesen – ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig‘, 3. Mose 19,2 –, etwas anderes bedeuten als z. B. im achtzehnten Jahrhundert, da Klopstock dichtete: ‚Ja, wie einen reisenden Jüngling, der seiner Geliebten / Und dem empfangenden Blick / Und dem klopfenden Herzen voll heiliger Zärtlichkeit zuweint‘ (Oden I 38) [...] Wieder etwas anderes war sicher gemeint, wenn die Wissenschaft des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts, über Kultur und Geschichte des Abendlandes mächtig hinausdrängend, das ‚Heilige‘ gleichsam zu einem Schlüsselwort intersozietärer Erkenntnis machten, um die Voraussetzungen archaischer Vergesellschaftung wie die Hintergründe nicht-theistischer Religionen gleichermaßen in den Griff zubekommen.“

nur mit Übertragung von einer Primärbedeutung auf andere Bereiche erklärt werden kann,<sup>73</sup> sondern auch das Ergebnis von (Neu-)Definitionen und allgemein den unterschiedlichen Vorstellungen ist, die man zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort hatte, als man das Wort verwendete. „Wir sollten grundsätzlich bereit sein, nicht nur etwas ‚heilig‘ zu nennen, was in einem Quellentext nicht so heißt, sondern auch die Bezeichnung von etwas in einem Quellentext als ‚heilig‘ in Frage zu stellen, wenn eine phänomenologische Analyse uns Grund dazu gibt.“<sup>74</sup> Unter diesen Voraussetzungen kann man weniger schnell der Versuchung erliegen, Dinge unberechtigterweise unter einem Begriff zusammenzuwerfen. Gleichzeitig eröffnet sich ein deutlicheres Bewusstsein für die historische Perspektive der Verwendung des Begriffes „heilig“.

Für die Herangehensweise an Heilige Schriften als Objekte hat dies Vorteile, da das Heilige als Bewertungskategorie von Objekten und Schriften einerseits eine Beschreibung des Grades von Nähe und Ferne zum Göttlichen/Numinosen ermöglicht, und andererseits diese Kategorie noch flexibel genug ist, um den Gegebenheiten einzelner Religionen allgemein und deren Erscheinungsformen praktischer Nutzung Heiliger Schrift-Objekte angepasst werden zu können. Für die meisten der dem Heiligen aus bestimmten einzelnen Religionen zugeschriebenen Eigenschaften, wie eine ethisch-moralische Komponente oder eine bestimmte Auffassung, wie Objekte und Schriften zu der Qualität<sup>75</sup> des Heiligen kommen, bedeutet dies, dass es sich möglicherweise um Spezifika einzelner Kulturen und Religionen handelt, die nicht zeit- und religionsübergreifend der Kategorie des Heiligen zukommen müssen.

### 7.3 Heiligkeit als Erfahrung

Eine Komponente des Heiligen bzw. der Heiligkeit bedarf an dieser Stelle jedoch einer kurzen näheren Erörterung, die Auffassung der Heiligkeit als einer Erfahrung, die sich im Menschen vollzieht – R. Otto beschrieb diesen Umstand etwas provokant wie folgt:

<sup>73</sup> – wie man es bei Klopstocks Gedicht noch annehmen könnte; vgl. die vorige Anmerkung.

<sup>74</sup> Colpe 1990, 57.

<sup>75</sup> Mit Veyne 2008, 23: „Die Qualität lässt sich nicht durch Vorkenntnisse erklären, da es sich um eine erste Erkenntnis handelt. [...] Das Göttliche, für das die Menschen in sehr unterschiedlichem Maße empfänglich sind [...], ist, wie Simmel sagt, dennoch ‚eine primäre Qualität, die sich von nichts anderem ableiten lässt‘. Es ist durch seine historischen Wandlungen hindurch genauso irreduzibel wie beispielsweise die Empfindung des Schönen. Trotzdem behaupte ich nicht, daß es sich um die Intuition einer Realität handelt.“

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.<sup>76</sup>

Meiner Ansicht nach hat R. Otto hier den wichtigsten Punkt beim Erfahren von Heiligem herausgehoben: Heiligkeit scheint grundsätzlich eine Erfahrung, die man nur macht, wenn man für sie offen ist, wenn man sie erwartet und sucht. Dieser Gefühlsaspekt des Heiligen findet im Menschen selbst statt (oder eben nicht). Die Erfahrung von Heiligkeit entsteht erst in der Interaktion von Objekten, Räumen oder anderem mit dem *Menschen*, der sie aufnimmt und erfährt, weil er sich des Heiligen bewusst ist. Dies kann in dem Sinne geschehen, dass er sich der Bedeutung einer Sache oder eines Textes bewusst ist, die die Sache oder der Text *für ihn* hat, oder dass er in einem Gegenstand nicht mehr den Gegenstand selbst sieht, sondern einen Verweis auf etwas Größeres, Göttliches. Was beim Erfahren von Heiligem passiert, lässt sich mit dem Ansatz von H. Schmitz beispielsweise in die Atmosphäre und die davon angelegte innerliche Gefühlsregung trennen.<sup>77</sup> Der nicht zu unterschätzende konstituierende Aspekt der Heiligkeit als Erfahrung besteht allerdings darin, dass es sich um etwas Menschlich-Subjektives handelt, das Menschen durch Weitergabe vermitteln und das zu einem spezifischen Wissen innerhalb einer Kultur gehören kann. Der Umkehrschluss ist, dass das Heilige nicht unabhängig vom Menschen beobachtet werden kann – ob es unabhängig vom Menschen existiert ist demgegenüber eine eher religiöse denn wissenschaftliche Frage. In seinem Artikel weist P. Haupt darauf hin, dass diese Fähigkeit des Menschen, in seiner Umwelt Objekte und Erscheinungen als heilig zu identifizieren bzw. zu empfinden, einen soziobiologischen Vorteil besessen haben mag: Denn der mit dem Heiligen verbundene besondere Umgang habe einen vorsichtigeren Umgang mit gefährlichen Räumen, die als „heilig“ identifiziert worden sind, (wie beispielsweise Flussübergängen) bewirkt.<sup>78</sup>

Als menschliche Erfahrung stellt Heiligkeit keine objektive Zuschreibung an Gegenstände/Personen/Räumlichkeiten etc. dar. Dies zeigt sich m. E. auch bei den inhaltlichen Definitionen von Heiligen Schriften anhand des Stellenwertes eines Textes

---

<sup>76</sup> Otto 1947, 8.

<sup>77</sup> Siehe Schmitz 2006, 163 und passim. Atmosphäre ist in diesem Bild eine Art räumlicher Seinszustand der Gefühle (s. Schmitz 2006, 164), s. a. Böhme 1995, 95: „Man kommt aus einer belebten Straße und betritt einen Kirchenraum. [...] In solchen anfänglichen Situationen wird deutlich, daß, was zuerst und vor allem Einzelnen wahrgenommen wird, in gewisser Weise der Raum selbst ist. Dabei aber ist mit Raum nicht etwa im kantischen Sinne die reine Anschauung des Außer- und Nebeneinander gemeint, sondern die affektiv getönte Enge oder Weite, in die man hinein tritt, das Fluidum, das einem entgegenschlägt. Wir nennen es in Anlehnung an die Terminologie von Hermann Schmitz die Atmosphäre.“

<sup>78</sup> Vgl. hier den Artikel von P. Haupt in diesem Band.

für eine Religion, der letzthin etwas Subjektives und nur innerhalb eines religiösen Rahmens Gültiges bleibt.

Wenn es um Heilige Schriften geht, bedeutet dies zumeist eine Behandlung und Diskussion von Inhalten, von normativen Gedanken, die für eine Gruppe von Menschen die Grundlage der Weltanschauung darstellen. Und es wird dabei oft versucht, die Sinn-konstituierende Bedeutung der Heiligen Schrift(en) für das Weltbild einer Religion über den Inhalt zu erfassen. Dies ist naheliegend, scheint doch der eine Konsens über die Definition von Heiligen Schriften darin zu bestehen, dass es sich um die grundlegenden religiösen oder weltanschaulichen Vorstellungen einer Überzeugung handelt, die erst dadurch zu einer Heiligen Schrift wird, weil es eine Gruppe von Menschen gibt, die dies als solche zentrale Sammlung von Aussagen für ihre Überzeugung definiert – auch wenn sie den Begriff nicht konkret benutzen. Im religiösen Kontext finden sich Beispiele solcher normativer Texte für eine Gruppe von Menschen in der Tora, der Bibel, im Koran; im weniger klassisch als Religion bezeichneten Bereich, aber mit ähnlichen Strukturen, würden auch Texte wie die Werke von Marx und Mao, und sicher noch viele weitere, hierzu gehören.

Der Umstand, dass für andere Menschen, die sich außerhalb einer jeweils bestimmten, in irgendeiner Form religiös strukturierten Anschauung bewegen, dieselben Objekte keinerlei besondere Bedeutung besitzen müssen, verweist auf die Subjektivität und Relativität von Heiligkeit. Es ist daher, und das scheint mir für die Bestimmung von Heiligen Schriften (Inhalten wie Objekten) in einzelnen Kulturen und Religionen sehr relevant, grundsätzlich keine Eigenschaft, die dem Objekt etc. in einer erkennbaren Form direkt innewohnt. Stattdessen lässt sich Heiligkeit – als Zuschreibung – nur innerhalb der religiösen Rahmen finden, in denen sie erzeugt oder identifiziert wird. Innerhalb dieser Rahmen, wie Menschen mit dem Objekt umgehen und welcher Wert einem Text für sie zukommt, lässt sich die Heiligkeit – als etwas Subjektives, Rahmenbezogenes und auch Veränderliches – nur indirekt bestimmen, anhand von Indizien des besonderen Umganges oder der besonderen Gestaltung.

## 7.4 Heiligkeit als Eigenschaft?

Wenn „Heiligkeit“ in dem Sinne keine echte intrinsische Eigenschaft darzustellen scheint, weil es eine Zuschreibung ist, die in Relation zur Wertschätzung innerhalb von menschlichen Gruppen existiert, bleibt die Frage, was genau die Heiligkeit von Objekten/Personen/Schriften ausmacht, jedoch bestehen.

E. Durkheim versuchte, das, was die Heiligkeit konstituiert, über den Gegensatz zum Profanen zu bestimmen:

Jetzt müssen wir zeigen, durch welche Gattungsmerkmale sie sich von profanen Dingen unterscheiden. Man könnte versucht sein, sie durch den Platz, den sie in der Hierarchie der Dinge besitzen, zu definieren. Meistens betrachtet man sie als würdiger und mächtiger als die profanen

Dinge [...] Es genügt indessen nicht, daß ein Ding einem andern untergeordnet ist, damit das zweite in Bezug auf das erste heilig sei [...] Andererseits darf man nicht übersehen, daß es heilige Dinge aller Grade gibt [...] Wenn aber eine rein hierarchische Unterscheidung sowohl zu allgemein als auch zu ungenau ist, dann bleibt nur mehr die Andersartigkeit übrig, um den Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu definieren. Die Andersartigkeit genügt aber, um diese Klassifizierung der Dinge erschöpfend zu charakterisieren und sie von jeder anderen zu unterscheiden, weil sie eine ganz besondere ist: sie ist *absolut*. In der Geschichte des menschlichen Denkens gibt es kein weiteres Beispiel für zwei Kategorien von Dingen, die so tief verschieden und einander so radikal entgegengesetzt sind. [...] Je nach Religionen ist dieser Gegensatz auf verschiedene Weise aufgefaßt worden. Um die beiden Arten von Dingen zu trennen, hat es hier genügt, sie in verschiedenen Regionen des physischen Universums zu lokalisieren; dort wurden die einen in einem idealen und transzendenten Milieu angesiedelt, während die materielle Welt den anderen zu eigen gegeben wurde. Wenn auch die Kontrastformen variabel sind, so bleibt doch die Tatsache des Kontrastes universal.<sup>79</sup>

Eine solchermaßen definierte Heiligkeit unterscheidet sich von Eigenschaften, die einem Objekt/einer Person/etc. zukommen und sich an diesem beschreiben lassen, dadurch, dass sie eine neue Ebene eröffnet, indem sie eine Verbindung zu etwas zieht, was man übergreifend vielleicht als Numinoses bezeichnen könnte – ohne die problematische, weil zu stark kulturell eingrenzende Sicht des Numinosen als eines Transzendenten an dieser Stelle zu diskutieren.<sup>80</sup> Ein wichtiger, von E. Durkheim angesprochener Punkt ist dabei die Abgrenzung zur Wertschätzung allgemein, die uns auch in den Diskussionen des Workshops beschäftigt hat: Das Heilige beschreibt den Wert, den ein Gegenstand/eine Person für Menschen besitzt, aber diese Wertschätzung ist eine religiöse und basiert auf dessen größerer Nähe zum Numinosen.

Wenn es sich bei Heiligkeit um (in obigem Verständnis) etwas ganz Anderes in Bezug auf das Profane handelt, bedeutet dies jedoch nicht, dass sich diese Zuschreibungen (heilig vs. profan) zu Objekten/Personen/Entitäten allgemein grundsätzlich ausschließen müssten. Gerade diese scharfe Trennung in ein Entweder-Oder tritt immer wieder in Widerspruch zum realen Befund von Kulturen. Ein Ausweg bietet m. E. ein Ansatz, der zunächst danach aussieht, als würde er die postulierte (aber fragliche) scharfe Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen noch verstärken:

A. Lang spricht sich für eine scharfe Trennung zwischen dem eigentlichen „Heiligen“ und seinen „Ausstrahlungen“ aus: „Das H[eilige] liegt im Schnittpunkt der transzendenten u[nd] der axiologischen Koordinate: es bezeichnet das Göttliche unter dem axiologischen Gesichtspunkt des Wertes. Heilig im eigentlichen Sinn ist darum nur Gott. Im geschaffenen Raum begegnen uns bloß Ausstrahlungen des H[eiligen].“ Das Heilige ist aber auch nicht mit dem Göttlichen identisch, sondern bezeichnet dort

<sup>79</sup> Durkheim 1968, Kapitel 1 mit Colpe 1990, 29/30.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. Sundermeier (2007), 110-131 für eine praxologische Auseinandersetzung mit „Transzendieren“ als Vorgang s. a. Haß/Luft (in Dr.).

s. A. n. einen bestimmten Aspekt des Göttlichen, „nämlich den spezifischen Wertcharakter der göttlichen Absolutheit u[nd] Andersartigkeit.“<sup>81</sup>

Die „Heiligkeit“ von Dingen, Orten und Personen bezeichnet A. Lang demgegenüber als eine „durch Beziehung zum H[eiligen] auf sie überstrahlende Relationsheiligkeit.“<sup>82</sup> Dies geschieht auf zwei Arten:

Heilig bzw. geheiligt sind Gegenstände, Orte und Personen, die mit dem H[eiligen] in Berührung stehen, weil sich Gott durch sie kundgetan hat oder weil er sie zu seinem Kult besonders erwählt oder ermächtigt hat. Aber auch die Dinge u[nd] Personen, die der Mensch für Gott u[nd] den Dienst Gottes bestimmt und ausgeschieden hat, erhalten durch diese Ausrichtung auf das H[eilige] eine besondere Unantastbarkeit u[nd] treten dem Profanen nun als das Geweihte gegenüber. So werden die kultischen Orte, die zum Ritus bestimmten Dinge, besonders die Opfergaben geweiht, d. h. in den Bereich des Numinosen übergeführt [...] u[nd] dürfen nicht mehr zu profanen Zwecken benützt werden. Ihre kultische Heiligkeit ist begründet in der Heiligkeit Gottes, deren Kult sie zugeordnet sind, die sie somit repräsentieren u[nd] vertreten. Unehrbietigkeit gegen sie würde Unehrbietigkeit gegen das H[eilige] selbst einschließen.<sup>83</sup>

Trotz des starken christlichen Bezuges mit seinen spezifischen Eigenheiten bei A. Lang weist die Vorstellung einer Relationsheiligkeit m. E. einen brauchbaren interkulturellen Weg, das Heilige zu umreißen. Unabhängig davon, wie eine Heiligkeit (sicherlich religions- wie zeitabhängig) konkret den Objekten zukommt und ob es sich um eine „echte“ eigene Heiligkeit oder nur um „Ausstrahlungen des Heiligen“ handelt, lassen sich Gegenstände, Personen und Schriften als heilig beschreiben, wenn sie in einer bewerteten Relation zum Numinosen stehen.

## 7.5 Heilig als abgestufte Kategorie der Zuschreibung: Umgangsformen und materiale Beschaffenheit und zur Heiligkeit von Objekten

Mit der Überlegung der Relationsheiligkeit, die Dingen und allem zukommen kann, die sich auf Göttliches/Numinoses beziehen, kommt man bei der Beschreibung der zu beobachtenden Phänomene in den einzelnen Religionen weiter: Relationen sind

<sup>81</sup> Lang 1960, Sp. 87: Das H[eilige] darf aber nicht mit dem Göttlichen schlechthin gleichgesetzt werden. Es ist eine ungenaue u[nd] unscharfe Abgrenzung, wenn man es, wie das in der neueren Religionsgeschichte üblich geworden ist, mit dem Göttlichen oder dem „ganz Anderen“ unterschiedslos zusammenfallen läßt. Das H[eilige] ist gewiss mit dem Göttlichen realidentisch, aber in formalem Bezug meint es einen bestimmten Aspekt des Göttlichen, nämlich den spezifischen Wertcharakter der göttlichen Absolutheit u[nd] Andersartigkeit.“

<sup>82</sup> Lang 1960, Sp. 88/89.

<sup>83</sup> Lang 1960, Sp. 89.

per se nicht unbedingt statisch, können in verschiedenen Ausprägungen vorliegen, und Objekten wie Schriften und Geräten, aber auch Räumen (und Personen) kann diese Art von Heiligkeit zukommen. Die Heiligkeit ist eine spezielle Bedeutungszuschreibung, die Menschen einer Religion an diesen Objekten, Schriften und Räumen vornehmen. Dabei drückt die Heiligkeit sich aus in der Art ihrer Herstellung, in den Eigenschaften, die für die Objekte etc. gewählt werden, in den Umgangsformen, die mit ihnen verbunden werden.

Ein wichtiger Punkt in der Diskussion unseres Workshops waren die verschiedenen Abstufungen, in denen „Heiligkeit“ auftreten kann – ein Unterschied zwischen profan und heilig allein ist nicht annähernd ausreichend, um die verschiedenen Ausprägungen von Heiligem zu beschreiben.<sup>84</sup> In einem ägyptischen Tempel werden diese Abstufungen von Heiligem z. B. deutlich visuell erfahrbar, indem das „Allerheiligste“ mit der Kultfigur des Göttlichen von verschiedenen abgegrenzten Räumlichkeiten umgeben ist, zu denen – je näher man dem Kultbild kommt – immer weniger Menschen zugangsberechtigt sind. Es zeigt sich auch, worauf J. F. Quack hinwies, dass ein Unterschied in der „Heiligkeit“ von Kultgerät im Aufbewahrungsort erkennbar ist: Während die Dinge, die in direkten Kontakt mit dem göttlichen Kultbild treten, in relativer Nähe im Tempel aufbewahrt wurden, wurden die bei Ritualen verlesenen oder als Ausführungsgrundlage dienenden Handschriften in größerer Entfernung vom Kultbild verwahrt. Sie sind zwar für die Durchführung essentielle Schriften, haben aber, da sie mit dem Kultbild selbst nicht in Kontakt kommen, offenbar weniger Heiligkeit als die Geräte, die es direkt berühren.

Es zeigt sich deutlich, dass „heilig“ als Bedeutungsgrad und Wertkategorie, die Objekten und Räumen zukommen kann, in verschiedenen Abstufungen vorliegt, und damit die Klassifizierung eines Objektes als „heilig“ zwar bereits einen Erkenntnisgewinn darstellt, der jedoch noch genauer differenziert werden kann und sollte.<sup>85</sup>

---

**84** Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von Messner 2006, 4: „Der Mensch, nach dem die Kulturgeschichte fragt, ist ein Wesen, dessen Geschichte mit der Überlieferung begründet wird. Damit geraten auch die materiellen Substrate der Überlieferungen in das Zentrum des historiographischen Interesses. Auch weil die menschlichen Bestände nicht unabhängig von deren kulturellen Formen und Ausprägungen zu haben sind, werden kulturwissenschaftliche Zugänge – ebenso im Anschluss an ethnologische Befunde – notwendigerweise die binär gedachte, statische Verfasstheit der Welt in profan und sakral einer Überprüfung unterziehen müssen: die Vorstellung von der statischen Permanenz des „heiligen“ Raumes muss *ad acta* gelegt werden, wenn man dem „Heiligen“ in anderen kulturellen Kontexten auf die Spur kommen will.“

**85** Interessanterweise – aber eigentlich wenig überraschend – resümiert auch Colpe 1990, 53, dass der „Unterschied zwischen Heilig und Profan neu zu bestimmen [sei], vielleicht in ihrer konträren oder realen Form ganz aufzugeben“. Hierzu gelangt er jedoch auf völlig anderem Wege, nämlich als Konsequenz aus G. Schmid's Begriff vom „Interessanten“: „Georg Schmid hat in dem, was Rudolf Otto mit seinen berühmt gewordenen Begriffen zur Besonderheit des Heiligen gesagt, die Kategorie einer Besonderheit entdeckt, die uns allen geläufig ist, die des Interessanten.[...] er vergleicht – und das ist

Eines der Ziele des Workshops war es daher dann auch, darüber nachzudenken, welche Faktoren die verschiedenen Abstufungen von Heiligkeit bestimmen. Hierzu sei als Ergebnis der Vorschlag gemacht, dass diese Abstufungen sich in allen Faktoren ausdrücken, die den Umgang mit einem Objekt, die mit dem Umgang verbundene Bedeutungszuschreibung und seine materielle und räumliche Gestaltung umfassen. Im Gesamt dieser Faktoren findet sich die Art der „Heiligkeit“ eines bestimmten Objektes zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Vorstellungswelt ausgedrückt und bis zu einem gewissen Grade durch diese Faktoren indirekt ermittelbar.

Die hierfür relevanten Erscheinungen sind zahlreich, sie stellen sogar ein den Handlungsrahmen, in dem sie verortet sind, selbst mit-konstituierendes Element dar, das weder feststeht noch außerhalb dieser Rahmen existiert. So lässt sich z. B. die Vorstellung restringierten Zuganges (zugangsberechtigte Personengruppen, Vorschriften für den Zugang wie Reinigungsriten etc.) innerhalb einer Tempelarchitektur in verschiedenen Graden als Kennzeichnung verschiedener Abstufungen von Heiligkeitsgraden erkennen.

## 7.6 Zur Frage der Identifizierung von „Heiligen“ Schriften innerhalb von religiöser Literatur

Diese Annäherung an die strukturelle Beziehung der Heiligkeit zu den Objekten/Schriften und Räumen, die mit ihr bezeichnet werden, hat Auswirkungen auf die Möglichkeit der Identifizierung und Rekonstruktion von Heiligkeit. Durch ihre Natur als relative Bezugsgröße eines Objektes zum Numinosen ist die Heiligkeit beispielsweise eines Textobjektes nur indirekt ermittelbar: über (sofern vorhanden) Eigenreflektionen in einer Religion über den Stellenwert und die religiöse Bedeutung eines Textes/Objektes und andererseits über Indizien anhand der Gestaltung und des Umganges. Bis zu einem gewissen Grade sind der Umgang mit einem Objekt und auch seine materiellen Eigenschaften bedingt durch die Wertstellung, die dem Objekt zukommen sollte, und ihm dadurch eingeschrieben – Materialität und Umgang sind jedoch daneben auch durch andere Funktionen bedingt und zudem sind die Arten und Weisen, wie sich das Heilige eines Objektes in seiner Ausgestaltung niederschlägt, vielfältig und wandelbar.

---

wohl eher phänomenologisch als psychologisch zu verstehen – Idee und Erfahrung des Interessanten mit Idee und Erfahrung des Heiligen. Es zeigt sich, daß sich das sogenannte religiöse und das sogenannte profane Erleben gerade in ihren wesentlichen Momenten entsprechen. In beiden begegnet etwas Besonderes, vom Gewöhnlichen Unterschiedenes. Dieses Besondere spricht an und nimmt in Ausdruck, kann verpflichten, erschüttern, in Beschlag nehmen. Dabei rücken die Summen beider Erlebnisarten enger zusammen, als man es bisher gewohnt war, und es ergibt sich die Aufgabe, den Unterschied zwischen Heilig und Profan neu zu bestimmen, vielleicht in ihrer konträren oder realen Form ganz aufzugeben.“ (Colpe 1990, 52/53, mit Verweis auf Schmid 1971).



Unter den Beispielen der in diesem Band versammelten Artikel findet sich als ein besonders augenfälliges Phänomen die Entscheidung, ob ein Schriftobjekt selbst Gegenstand von Verehrung wird, wie man es in unterschiedlichen Ausprägungen z. B. bei der Tora-Rolle<sup>86</sup>, aber auch bei den balinesischen *tutur*<sup>87</sup> beobachten kann, die beide in besonderen Schreinen aufbewahrt werden (sollten). Gleichfalls bleibt die Frage, ob ein Schriftobjekt selbst als göttliche Entität gedacht ist – wie es beispielsweise bei bestimmten balinesischen Schriftzeichen der Fall ist.<sup>88</sup> Auch für die Nähe oder Ferne eines Schriftobjektes zum Numinosen als Ausdruck seiner Heiligkeit sind an Umgang und Gestaltung mitunter Indizien auszumachen. In seinem Artikel ging J. F. Quack beispielsweise der Frage nach, ob sich anhand der Unterscheidung zwischen dem Vorliegen oder Nicht-Vorliegen von Sekundärverwendung bei Schreibmaterial für bestimmte Texte eine Abgrenzung verschiedener Textkategorien und durch diese Umgangsweise Hinweise auf eine Restriktion von Beschreibstoff und darüber kulturinhärente Indizien für Heiligkeit von Texten ausmachen ließen. Er stellte fest, dass es unterschiedliche Umgangsformen bezüglich der Möglichkeit bzw. Vermeidung von Sekundärbenutzung des Schreibmaterials bei unterschiedlichen Textsorten gab, dass diese jedoch vor allem ein Ausdruck der vorgesehenen Verwendungsfunktionen sind: Während bei Amuletten und Fluchtexten die Texte mit ihrem Trägerobjekt aus sich heraus wirksam sein müssen, unterlagen die kultisch verwendeten Papyri weniger Restriktion des Schreibmaterials. Zusammengenommen mit der vom Kultbild räumlich weiter entfernten Aufbewahrung dieser Texte ergab dies für die Ritualpapyri den Schluss, dass die Heiligkeit wohl eher an der Aufführung des Rituals und an dem Verlesen des Textes hängt als an dem niedergeschriebenen Objekt.<sup>89</sup> Man kommt bei diesem Beispiel auf den Umstand zurück, dass die Umgangsformen, aber auch die Bedeutungen von „Heiligen Schriften“ in einer Kultur auch stark davon abhängig sind, welche Bedeutung Schrift in einer Kultur einnimmt, auch (aber nicht nur) z. B. in Opposition zu Mündlichkeit.

## 8 Fazit und Ausblick

So steht am Ende die Erkenntnis, dass eine strikte Identifizierung von Heiligen Schriften, wie sie über die Inhalte und deren Zentralität für die religiösen Vorstellungen versucht wurde, auch über die Umgangsformen nicht zu erzielen ist. Stattdessen jedoch eröffnet der Weg über die Beschreibung der Umgangsformen und Gestaltungen sowie der Einbindung von religiösen Schriftobjekten in religiöse Praxis eine ganz andere

---

<sup>86</sup> Vgl. hier den Artikel von H. Liss in diesem Band.

<sup>87</sup> Vgl. hier den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

<sup>88</sup> Zu Letzterem vgl. ebenfalls den Artikel von A. Hornbacher in diesem Band.

<sup>89</sup> Vgl. hier den Artikel von J. F. Quack in diesem Band.

Verständnisebene von Religionen: Selbst bei den sogenannten Buchreligionen blieb – nach der mehr oder weniger eindeutigen Ansprache von Texten als Heilige Schriften – noch immer die Frage offen, welche Rolle diese Texte in der jeweiligen Religion spielen, wie sie zu klassifizieren und einzuordnen sind, wozu auch eine Identifizierung eines Textes als „Heilige Schrift“ wenig aussagt. Durch den Zugang über die differenziertere Verortung solcher Schriftobjekte in der religiösen Praxis zeigte sich, dass eine Frage nach der Identifizierung „der“ Heiligen Schriften einer Religion gar nicht relevant war, sich das Konzept der Heiligen Schriften vielmehr in die auch religionsintern vorliegende Vielfalt der Verwendungen und Bedeutungszuschreibungen an Schriftobjekte ausdifferenzierte. So tritt an die Stelle der Identifizierung „Heiliger Schriften“ eine Beobachtung und systematische Beschreibung der Heiligkeit von Schriftobjekten, die in – mitunter wandelbarer statt statischer – Relation steht zu den Verwendungsrahmen, in denen die Schriftobjekte ihre Funktionen für bestimmte Menschen erfüllen. Die ausdifferenziertere Untersuchung von solchen Strukturen ergab sodann auch eine Möglichkeit der interdisziplinären bzw. interreligiösen Vergleichbarkeit. Der verstärkte Einbezug der religiösen Praxis und der Bedeutungen und Funktionen von Schriftobjekten bei ihrer Verwendung trat der inhaltlichen Beschreibung von religiösen Vorstellungen letztlich nicht als ein zweiter Zugang hinzu, der nur neben dem inhaltlichen bestünde. Vielmehr scheint sich hier die Möglichkeit aufzuzeigen, dass neben dem Umgang und der materiellen Gestaltung mit deren Bedeutungen sich auch inhaltliche Vorstellungen von Religionen in der Praxis erst *konstituieren*.

Wir hoffen, dass der in den Artikeln dieses Bandes behandelte Ansatz, Heilige Schriften verstärkt als Objekte in den Fokus der Betrachtung von Religionen zu rücken, Anstöße geben kann und zu weiterer Beschäftigung anregt.

## Literaturverzeichnis

- Assmann (2000): Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2004<sup>2</sup> (org.: 2000).
- Becker/Scholz (2012): Eva-Maria Becker/Stefan Scholz (Hrsgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin, Boston.
- Berger (1988): Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- van Bladel (2009): Kevin Thomas van Bladel, *The Arabic Hermes From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, New York.
- Böhme (1995): Gernot Böhme, *Atmosphäre*, Frankfurt a. M.
- Colpe (1987): Carsten Colpe, „Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons“, in: Aleida u. Jan Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München, 80–92.
- Colpe (1990): Carsten Colpe, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a. M.

- Durkheim (1968): Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Fitzenreiter (2004): Martin Fitzenreiter, *Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion. Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung*, in: *Göttinger Miscellen* 202, 19–53.
- Fox/Panagiotopoulos/Tsouparopoulou (in Dr.): Richard Fox, Diamantis Panagiotopoulos u. Christina Tsouparopoulou, „Affordance“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Haß/Luft (in Dr.): Christian Haß u. Daniela C. Luft, „Transzendieren“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Heiler (1961): Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.
- Kohl (2003): Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München.
- Kwiatkowski u. Lanczkowski (1980): *Die Religionen*, hrsg. v. der Redaktion für Religion und Theologie des Bibliographischen Instituts unter der Leitung von Gerhard Kwiatkowski, bear. v. Günter Lanczkowski, Mannheim, Wien, Zürich.
- Lanczkowski (1978): Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt.
- Lang (1960): Albert Lang, „Heilig, das Heilige: II. Religionsphilosophie“, in: Michael Buchberger (Hg.) *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 5, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Sp. 86–89.
- Leipoldt u. Morenz (1953): Johannes Leipoldt u. Siegfried Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig.
- Luft/Ott/Theis (in Dr.): Daniela C. Luft, Michael Ott u. Christoffer Theis, „Kontext“, in: Michael Ott, Thomas Meier u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, (in Dr.).
- Lupieri (2002): Edmondo Lupieri, *The Mandaeans. The Last Gnostics*, Grand Rapids.
- Markschies (2007): Christoph Marschies, *Kaiserzeitliche Christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen.
- Mensching (1937): Gustav Mensching, *Das Heilige Wort eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Bonn.
- Mensching (1959): Gustav Mensching, *Die Religion*, Stuttgart.
- Messner (2006): Angelika C. Messner, „Annäherungen an das „Heilige“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive“, in: Angelika C. Messner u. Konrad Hirschler (Hgg.), *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung* (Asien und Afrika 11), Schenefeld, 1–16.
- Moebius (2008): Stephan Moebius, „Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie“, in: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hgg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 58–74.
- Morenz (1960): Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit. 8), Stuttgart.
- Müller (1874): Friedrich Max Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg.
- Otto (1947): Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München (org. 1917).
- Poltermann (1995): Andreas Poltermann (Hg.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Berlin.
- Rüpke (2007): Jörg Rüpke, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Schmid (1971): Georg Schmid, *Interessant und heilig*, Zürich.
- Schmidt-Lux (2005): Thomas Schmidt-Lux, „Peter L. Berger: Religion als Heiliger Kosmos“, in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hrsgg.), *Kompendium Religionstheorie*; Göttingen, 260–271.

- Schmitz (2006): Hermann Schmitz, „Wie kann ein Ort heilig sein?“, in: Angelika C. Messner u. Konrad Hirschler (Hg.), *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung* (Asien und Afrika 11), Schenefeld, 163–176.
- Söderblom (1913): Nathan Söderblom, „Art. Holiness“, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, 731ff. (zitiert dt. Das Heilige nach Carsten Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977, 76–116).
- Söderblom (1926?): Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig.
- Stolz (2001): Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3. durchges. Aufl., Göttingen.
- Sundermeier (1987): Theo Sundermeier, „Religion, Religionen“, in: Karl Müller u. Theo Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin, 411–423.
- Sundermeier (2007<sup>2</sup>): Theo Sundermeier, *Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Frankfurt a. M. [erw., Org.: 1999].
- Thum (1960): Beda Thum, „Heilig, das Heilige: I. Religionswissenschaftlich“, in: Michael Buchberger (Hg.) *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 5, Freiburg i. Br., Basel, Wien, Sp. 84–86.
- Tubach (2000): Jürgen Tubach, „Mani, der bibliophile Religionsstifter“, in: Roland E. Emmerick, Werner Sundermann, Peter Zieme (Hrsgg.), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 14.–18. Juli 1997 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen. Sonderband 4), Berlin, 622–638.
- Tworuschka (2000): Udo Tworuschka, „Vom Umgang mit Heiligen Schriften“, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Heilige Schriften. Eine Einführung* (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 7), Frankfurt a. Main, Leipzig (org. Darmstadt 2000).
- Veyne (2008): Paul Veyne, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart.